Рене Жирар

Вещи, сокрытые от создания мира

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ

Серия «Философия и богословие»

В этой серии издаются книги, написанные ведущими современными авторами, в которых проблемы взаимодействия философии и религии рассматриваются в исторической и теоретической перспективе

Книги Рене Жирара в Издательстве ББИ:

Достоевский: от двойственности к единству

Я вижу Сатану, падающего, как молния

Вещи, сокрытые от создания мира

RENÉ GIRARD

DES CHOSES CACHÉES DEPUIS LA FONDATION DU MONDE

κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς
(Matthieu 13, 35)

Recherches avec

JEAN-MICHEL OUGHOURLIAN
et
GUY LEFORT

BERNARD GRASSET
PARIS

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ

Рене Жирар

ВЕЩИ, СОКРЫТЫЕ ОТ СОЗДАНИЯ МИРА

κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς
(Мф 13:35)

При участии
Жана-Мишеля Угурляна и Ги Лефора

издательство
ББИ

МОСКВА

ББК 86.376
УДК 230.111/227.12
Ж 731

Перевод: А. Лукьянов, О. Хмелевская
Редактор: А. Лукьянов

Данный перевод книги Рене Жирара
Des choses cashées depuis la fondation du monde
публикуется с согласия издательства
Éditions Grasser & Fasquelle

Жирар Рене
Вещи, сокрытые от создания мира / Пер. с фр. (Серия «Философия и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2016. – xiv + 518 с.

ISBN 978-5-89647-337-4

Эта, возможно, лучшая книга выдающегося французского философа стала мощным вызовом привычным взглядам на литературу, антропологию, религию и психоанализ. В диалоге с двумя психиатрами (Жан-Мишелем Угурляном и Ги Лефором) Жирар с полемической смелостью и поражающей эрудицией затрагивает энциклопедический круг вопросов, включающий весь спектр современной антропологии, психоанализа и развития культуры.

Верстка: Татьяна Дурнова
Обложка: Надежда Павлючик

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© Éditions Grasser & Fasquelle, 1978, 2007
© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2016
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

Содержание

Предисловие к русскому изданию vii

Предисловие к французскому изданию xiii

Книга I: Фундаментальная антропология 1
Глава 1: Жертвенный механизм: основа религиозного 3
Глава 2: Генезис культуры и институций 55
Глава 3: Процесс гоминизации 97
Глава 4: Мифы: Замаскированное учредительное линчевание .. 121
Глава 5: Тексты о преследовании 147

Книга II: Иудео-христианское писание 177
Глава 1: Вещи, сокрытые от создания мира 179
Глава 2: Интерпретация евангельского текста, основанная не на механизме жертвоприношения 221
Глава 3: Жертвенная интерпретация и историческое христианство 269
Глава 4: Логос Гераклита и логос Иоанна 309

Книга III: Интердивидуальная психология 329
Глава 1: Миметическое желание 331
Глава 2: Желание без объекта 349
Глава 3: Мимесис и сексуальность 379
Глава 4: Психоаналитическая мифология 407
Глава 5: По ту сторону «скандала» 455

Заключение 501

Библиография 511

Предисловие к русскому изданию

Третья книга Рене Жирара, «Вещи, сокрытые от создания мира» (*Des choses cashées depuis la foundation du monde*), увидела свет во Франции в 1978 г. В этой работе он впервые дает развернутое изложение своей миметической теории.

Его первая публикация была посвящена исследованию творчества пяти европейских романистов (включая Сервантеса, Достоевского* и Пруста), которые представили в своих наиболее значительных романах поразительно сходные примеры человеческого роста и изменения. Конечно, в этом эссе уже присутствуют семена теории Жирара, но всеобщее внимание она привлекла только после выхода его второй книги – «Насилие и священное» (1972) (*La violence et le sacré*)**. Несомненно, особенно она порадовала тех, кто увидел в ней разоблачение религии, резюмированное в незабываемой жираровской фразе: «Насилие – это самая суть и тайная душа священного». Жирар доказывает, что вся долгая история человеческих попыток приблизиться к божественному, все наши священные тексты и традиции, наши самые торжественные обряды и самые глубокие мистические порывы суть всего лишь колоссальный акт замещения, посредством которого мы бессознательно стремимся управлять изменчивостью своих неумеренных желаний, прибегая к вселяющему страх неограниченному насилию, вселяющемуся в нас, когда «желание становится угрожающе опасным». Жертво-

---

* См. рус. пер.: Рене Жирар, *Достоевский: от двойственности к единству*, М.: ББИ, 2013. – *Здесь и далее под знаком * даются примечания переводчика.*

** Рус. пер. *Насилие и священное*, Пер. с фр. Г. Дашевского, М.: НЛО, 2010.

приношение, превращенное в обряд, Жирар рассматривает как проекцию и канализацию самых фундаментальных и самых ужасных инстинктов. Перефразируя Шекспира, в своем предельном религиозном экстазе мы оказываемся палачами, принимающими вид жрецов, приносящих жертвы.

Жирар, на первый взгляд, придерживается антирелигиозной традиции подозрения, классические представители которой – Фрейд, Маркс и Ницше. Однако в «Насилии и священном» не очевиден (и поэтому не замечен всеми теми, кто, с одобрением или неодобрением, воспринял эту книгу как новейшую атаку со стороны «презрительных образованных критиков») тот факт, что при общем разоблачении религии Жирар допускает одно исключение, а именно – иудео-христианскую традицию. Эта традиция не просто исключена из объектов критики, но и представлена как передающая нам понимание того, кто мы такие и «что нам делать». Библейское откровение раскрывает (именно таков смысл слова «апокалипсис») и проясняет ту истину, что человеческие общества из-за стыда и страха хотят утаить и действительно утаивают «сокрытое от создания мира». Утаивание и разоблачение, сокрытие и откровение. «Религия» и христианство на самом деле движутся в противоположных направлениях, они представляют собой непримиримо различные процессы и структуры. Для Жирара это стало очевидным в момент его обращения и возвращения к христианству весной 1959 г., но, поскольку он долго еще не писал о христианстве, евангельские истоки его теории освященного насилия остались незамеченными.

Так было до 1978 г., когда выводы миметической теории относительно нашего верного и неверного понимания библейского откровения впервые ясно были изложены в «Вещах, сокрытых от создания мира»... С появлением этой книги становится ясно, почему Жирар убеждает как стойких приверженцев, так и жесткую оппозицию: это – интеллектуальный проект, который «вдохновляет и раздражает почти одинаково», как говорит об этом Роуэн Уильямс. Развернутая в этой книге богословская антропология – не просто разделение на атеистов и верующих, ведь причина разногласий кроется в междисциплинарности этой книги. Богослов по определению должен иметь в распоряжении некий общий нарратив, некое понимание человечества как целостного единства, ко-

торое имеет отношение к Богу и к которому имеет отношение Бог, при неизбежной круговой поруке греха и благодати. С другой стороны, антрополог, особенно в наши постмодернистские времена, чувствует себя призванным противостоять соблазну некоего универсального нарратива, который бы описывал человеческие существа и человеческую «природу». Ясно, что такие нарративы суть возвращение к евроцентристской неумеренности ученых прошлого; теория научилась быть смиренной перед лицом многообразия, а также не присваивать, но и не упразднять многообразные формы «различия».

Именно эта скрытая напряженность между откровением и наукой раскрывается в книге Жирара «Вещи, сокрытые от создания мира». Ее первый раздел представляет миметическую теорию как антропологическое объяснение человеческого происхождения. Жирар и два его собеседника (Жан-Мишель Угурлян и Ги Лефор) обнаруживают, что только теория, основанная на необычном и универсальном подходе, может надеяться на успешное решение вопроса о человеческом происхождении, особенно о таинственном переходе от животного к человеку. В качестве примера такого методологического бесстрашия приводится Чарльз Дарвин. В третьем разделе рассматриваются психосексуальные применения гипотез Жирара, а также выдвигаются замечательные утверждения относительно генезиса гомосексуальности и таких типов поведения, как садизм и мазохизм, считающихся «девиантными».

Между этими двумя частями располагается средний раздел, своего рода мост между ними, в котором Жирар излагает христианские аспекты своего мышления. Он приглашает нас рассмотреть две формы *логоса*: логос Гераклита и логос Иоанна. Для Гераклита «война – отец и мать всех вещей»; конфликт внедрен даже в те модели мышления и рефлексии, которые мы относим к «науке» и которым приписываем миролюбивый характер. Таков этот мир (*космос*). Но в четвертом Евангелии описывается иной *логос*, который приходит в космос и изгоняется из него насилием – именно он являет нам истину, противоположную надменно-самодовольным претензиям. Смерть и воскресение Христа – это кульминация длинного периода формирования, когда Бог выводит свой народ из принятого по умолчанию положения, в котором «заимствованное» желание ведет к присвоению и убийству. Сквозь многочисленные

эпизоды насилия и соперничества в Книге Бытия (грехопадение, смерть Авеля, повествование об Иосифе и его братьях) проявляется, словно палимпсест, миролюбивый замысел Бога. Страдающий Слуга у Исайи, наделенный таинственным богословским смыслом, одновременно являющийся и не являющийся «козлом отпущения», – это ближайший прообраз Христа в еврейских Писаниях. Ко времени создания четвертого Евангелия ослепительный свет заключенного в нем откровения стал очевидным.

«Вещи...» остаются ключевым текстом, потому что впервые в творчестве Жирара методическим колебаниям наук о человеке был брошен вызов со стороны универсалистских притязаний библейского богословия. Эта конфронтация составляет самую суть жираровской миметической теории и определяет ее структуру. Стоит отметить, что спустя двадцать лет после выхода «Вещей...» общий формат этой книги (т.е. тройной диалог между Жираром и двумя другими учеными) был воспроизведен для тома «Эволюция и обращение», в котором Жирар отвечает на некоторые критические отзывы относительно миметической теории, сделанные в течение двух десятилетий. В этой книге еще более явной становится параллель с Дарвином; миметическая теория заряжена такой преобразовательной теоретической энергией, что соперничать с ней может лишь теория, подобная теории естественного отбора. В известной мере «Эволюция и обращение» есть продолжение и подтверждение линий исследования, развернутых в настоящей книге.

Во многих отношениях это не так – там, где тезисы, предложенные в 1978 г., были пересмотрены либо отвергнуты. Вот два примера: в начале «Вещей...», как мы видели, выражает большую уверенность в том, что в изучении основных вопросов человеческого существования, таких как гоминизация, может быть (и будет) достигнут прогресс при условии, что мы будем решительными в методе исследования. Жирар высказывает замечательное мнение, что это исследование станет для нас менее трудным, так как мы теперь можем понять сущность религии:

> На протяжении веков религиозность сначала исчезает из западного мира, затем ее исчезновение превращается в глобальный феномен. По мере ее отступления и ухода с ней как раз и происходит упомянутая мной только что метаморфоза. Нечто, бывшее некогда непостижимой

тайной, охранявшейся самыми мощными табу, мало-помалу предстает как требующая разрешения проблема (с. 3)*.

Едва ли нужно говорить, что идея «глобального исчезновения» религии теперь выглядит неправдоподобной. В этом пункте теория Жирара покоится на секуляристских предпосылках, которые в XXI веке были пересмотрены, однако таким образом, что общая гипотеза о взаимосвязи между религией и насилием, похоже, подтвердилась.

Главный богословский сдвиг выразился в жираровском истолковании Послания к Евреям, которое он теперь находит не выдерживающим критики, поскольку, по мнению Жирара, оно способствует «жертвенному» пониманию христианства. Обращение автора Послания к категории жертвенного убийства с целью объяснить искупление есть неприемлемое размывание границ между двумя явлениями, которые следует всегда разделять: между любящим самопожертвованием Христа и освященным насилием всех прочих «религиозных сделок». Жертвоприношение – это просто нехристианское понятие, поэтому не должно применяться ни в каком христианском контексте. Позднее, после диалога с католическими богословами, Жирар пересматривает эту позицию. Теперь он признает, что термин «жертвоприношение» многозначен, особенно если учесть положительную реакцию на него со стороны католичества, и нам не следует уклоняться от этой сложности. Поэтому комментарий Жирара относительно жертвоприношения и Послания к Евреям в среднем разделе «Вещей...» нужно воспринимать с осторожностью.

Еще более поражает тот момент, что «Вещи...» предстают как экспозиция теории Жирара в ее основной форме. В самом деле, за последние три десятилетия неоднократно поднимались волны интереса к творчеству Жирара, и его избрание в 2005 г. в члены Французской академии указывает на официальное признание, вопреки скептическому отношению критиков. В своем недавнем авторитетном обзоре Роуэн Уильямс говорит о способности работ Жирара оказывать в равной мере «вдохновляющее и раздражающее» влияние – по крайней мере, на англоязычную аудиторию. Сборник эссе «Способны ли мы пережить свои истоки?»**, к которому Уильямс

---

* См. настоящее издание.

** *Can We Survive Our Origins?: Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred.* Eds. P.P. Antonello and Paul Gifford (Michigan State University Press, 2015).

написал предисловие, вновь возвращается к проблеме гоминизации в рамках широкой жираровской парадигмы. Уильямс одобряет эту тенденцию, определяя множество антропологических феноменов,

> которые безусловно говорят в пользу теорий, подобных жираровской, как эмпирически правдоподобный рассказ о происхождении культуры. Еще раз вспомним историю дарвинизма: «широкая картина», вдохновляющая и раздражающая, постепенно конкретизировалась по мере работы в областях, неожиданно приобретших значение. Вот почему нам крайне необходима тщательная работа по определению границ между теорией Жирара и другими течениями критической мысли (pp. XV-XVI).

Иными словами, ту методологическую систему координат, которая подразумевается в «Вещах...», Уильямс выдвигает на первый план и одобряет как логически последовательный и интеллектуально ответственный проект. «Вещи...» – это, конечно, не последнее слово в теории Жирара, развивавшейся во многих и сложных направлениях; но это слово остается весьма значимым.

Д-р Майкл Кирван, ОИ,
глава богословского факультета
в Хитроп-колледже Университета Лондона,
апрель 2015 г.

Предисловие к французскому изданию

Тексты этого издания стали результатом исследований, проведенных в г. Чиктовага (США) в 1975 и 1976 годах и в Университете Джона Хопкинса в 1977 году.

В дальнейшем эти тексты были переработаны и дополнены некоторыми более ранними работами Рене Жирара, рассеянными по разным сборникам, в первую очередь выдержками из дискуссии, организованной журналом *Esprit* в 1973 году, а также эссе «Проклятия фарисеям» (*Malédictions contre les pharisiens*), которое было опубликовано в женевском *Bulletin du Centre protestant d'études*, и работой «Насилие и представление в мифическом тексте» (*Violence and Representation in the Mythical Text*), увидевшей свет в журнале *Modern Language Notes* в декабре 1977 года.

Мы сознательно отказались от всяческих предуведомлений, рекомендуемых осторожностью и сложившейся практикой в случае выдвижения столь смелых тезисов. Это было сделано для облегчения текста и сохранения его дискуссионного характера. Пусть читатель об этом не забывает.

Мы сердечно благодарим Университет Нью-Йорка в Буффало, Университет Джона Хопкинса, Университет Корнелла и всех тех, кто оказывал нам свою посильную помощь: Чезарео Бандеру, Жана-Мари Доменака, Марка Фэсслера, Джона Фреччеро, Эрика Ганса, Сандора Гудхарта, Жозуэ Харари, Жозефа Угурляна, Джорджа-Хьюберта де Радковски, Освальда Руке, Раймунда Швагера, Мишеля Серра.

Особенно хотелось бы поблагодарить за сотрудничество Мартину Белль, а наших жен – за терпение.

Р. Ж., Ж.-М. У., Г. Л.

Книга первая

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

«Человека отличает от прочих животных
бóльшая способность к подражанию»
Аристотель, *Поэтика*, 4

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Жертвенный механизм: основа религиозного

Ж.-М.У.: Нас, психиатров, в первую очередь занимает проблема желания. Вы оставили ее за скобками, считая преждевременной. Вы утверждаете, что необходимо начать с антропологии и что секрет человека раскрывается только в феномене религиозного.

В то время как все убеждены, что подлинная наука о человеке остается недостижимой, вы предлагаете некую науку о религиозном. Как вы оправдываете такой подход?

Р.Ж.: Ответ на этот вопрос потребует от нас немало времени...

Дух современности действеннее всего выражается в науке. Всякий раз, когда наука достигает неоспоримого триумфа, повторяется один и тот же процесс. Берут какую-нибудь очень старую тайну, страшную и темную, и превращают ее в загадку.

Нет таких загадок, которые не могли бы быть разгаданы, какими бы трудными они ни казались. На протяжении веков религиозность сначала исчезает из западного мира, затем ее исчезновение превращается в глобальный феномен. По мере ее отступления и ухода с ней как раз и происходит упомянутая мной только что метаморфоза. Нечто, бывшее некогда непостижимой тайной, охранявшейся самыми мощными табу, мало-помалу предстает как требующая разрешения проблема. Зачем верить в священное? Зачем всюду обряды и запреты? Почему до нас не было такой формы

социального порядка, в которой не господствовало бы некое сверхъестественное существо?

Этнологические исследования, способствуя сближениям и сравнениям и собрав массу свидетельств о бесчисленных религиях, умирающих или уже умерших, тем самым ускорили превращение религиозного в научную проблему, всегда открытую проницательному взору этнологов.

Этнологические размышления вот уже давно черпают свою энергию в надежде разрешить эту проблему. В определенный период времени, примерно с 1860 по 1920 годы, цель казалась настолько близкой, что исследователи проявляли чрезвычайное рвение. Можно было подумать, что все они соревнуются в том, кто первый напишет некий аналог *Происхождения видов*, что-то вроде «Происхождения религий» – труда, призванного сыграть в науках о человеке и обществе столь же решающую роль, как в биологии – книга Дарвина.

Годы шли, а книга все не появлялась. Одна за другой «теории религии» давали осечку, и все больше утверждалось мнение, что проблематичное понятие религиозного само по себе ошибочно.

Некоторые утверждают, что ненаучно ставить слишком широкие вопросы, покрывающие все пространство исследования. Где бы сегодня оказалась биология, если бы прислушалась к подобным аргументам?

Г.Л.: Другие, Жорж Дюмезиль например, полагают, что в нашу «структурную» эпоху единственно эффективным может быть такой метод, который будет оперировать уже символизированными формами, языковыми структурами, а не такими общими понятиями, как священное и др.

Р.Ж.: Но ведь эти общие понятия предстают перед нами в каждой конкретной культуре под такими именами, как *mana, sacer* и т.д. Почему надо исключать из исследования именно эти слова, а не какие-то другие?

Исключение религиозного в том смысле, в каком оно было проблемой пятьдесят лет назад, является самым характерным феноменом современной этнологии. В этом исключении присутствует что-то весьма важное, судя по той страстности, с которой некоторые пытаются настаивать на его окончательности. Например, по мнению Э. Эванса-Притчарда, в религиозных теориях никогда

не было и не могло быть ничего полезного. Видный этнолог говорит о них с таким пренебрежением, что напрашивается вопрос, почему же он посвятил им целую книгу, озаглавленную *Theories of Primitive Religion*[1]. Автор без колебаний подвергает анафеме также и будущие теории. Он безапелляционно отказывает в праве на существование также тем теориям, которые еще не появились на свет. Если ученый заведомо пренебрегает элементарным благоразумием в вопросе, касающемся науки, это означает, что он пристрастен.

Ж.-М.У.: А сколько можно привести примеров столь же категоричных пророчеств, которые тут же получали практическое опровержение! На самом деле подобные негативные предсказания появляются в исследованиях так часто, что можно задаться вопросом, не спровоцированы ли они близостью тех самых открытий, о невозможности которых те торжественно заявляют. В любую эпоху попадаются люди с такой мыслительной организацией, которой всякое значимое открытие кажется угрозой.

Р.Ж.: Вполне естественно, что вопрос, долгое время не находивший ответа, может быть поставлен под сомнение. Научный прогресс может проявляться в том, что отпадают некоторые вопросы, которые были признаны несостоятельными. Нас пытаются убедить в том, что вопрос о религии относится к их числу, однако я не вижу для этого никаких оснований. Если сравнить между собой многочисленные и замечательные исследования отдельных культур, проводившиеся этнологами начиная с Малиновского, главным образом англичанами, то можно увидеть, что этнология не располагает терминологией, соответствующей предмету религии. Этим объясняется повторяющийся характер описаний. В истинных науках уже описанный объект и уже представленное доказательство можно заменить ярлыком, символом, библиографической ссылкой. В этнологии подобное невозможно, поскольку ученые не договорились о значении таких элементарных терминов, как обряд, жертвоприношение, мифология и др.

---

[1] Во французском переводе: *La Religion des primitifs*, pp. 119-121. О бесполезности общих теорий см. также предисловие Жоржа Дюмезиля к книге Мирчи Элиаде *Traité d'histoire des religions*, 5-9. [Рус. пер.: Мирча Элиаде, *Трактат по истории религий. В 2-х томах*, СПб.: Алетейя, 2000.] Аналогичные соображения часто появляются и в произведениях Клода Леви-Стросса.

Прежде чем ввязаться в эту затею, хорошо было бы сказать несколько слов о нынешнем состоянии гуманитарных наук, чтобы оправдать ту свободу, с которой мы будем обращаться с верованиями наших современников. Эпоха структурализма клонится к закату. Чтобы понять структурализм, мне кажется, следует учитывать тот климат, который я только что описал.

В середине XX века никто не сомневается в том, что великие теории потерпели крах. Звезда Дюркгейма поблекла. Никто никогда не принимал всерьез «Тотем и табу».

В этом контексте и зародился этнологический структурализм – как результат знакомства Клода Леви-Стросса со структурной лингвистикой Романа Якобсона, которое произошло в Нью-Йорке во время войны.

Леви-Стросс утверждает, что культурные данные, подобно языкам, состоят из знаков, которые сами по себе, в изоляции друг от друга, ничего не значат. Знаки являются означающими друг для друга; они формируют системы, наделенные той внутренней согласованностью, которая и сообщает каждой культуре, каждой институции ее индивидуальность. Именно ее должна раскрывать этнология. Она должна расшифровывать сущность символических форм и забыть о великих традиционных вопросах, которые всего лишь отражают иллюзии нашей собственной культуры и имеют смысл только в качестве функций той системы, внутри которой оперируют. Следует ограничиться истолкованием символических форм, говорит нам Леви-Стросс; необходимо искать смысл там, где он есть, а не где-то еще. «Этнологические» культуры не интересуются религией как таковой.

В сущности, Леви-Стросс призывает этнологию и все гуманитарные науки к глобальному стратегическому отступлению. Нам, узникам своих символических форм, не остается ничего, кроме как воспроизводить смысловые операции не только ради себя самих, но и ради других культур; мы не можем подняться над частными смыслами и задаться вопросом о человеке как таковом, о его судьбах и т.д. Единственное, что мы можем, – это признать, что человек производит символические формы, системы знаков, а затем принимает их за саму «реальность», забывая о том, что эти всегда частные системы он располагает между собой и этой реальностью, стремясь наделить ее смыслом.

Ж.-М.У.: В некоторых отношениях структуралистская антропология достигла замечательных результатов. Структуралистская строгость вовсе не «суха» и не «бесчеловечна», в чем ее упрекают оппоненты, наоборот, ее истолкование форм говорит об исключительной поэтичности: тут мы чувствуем специфику культурных форм так, как никогда раньше ее не чувствовали.

Р.Ж.: Я полагаю, что структуралистский отказ от «великих вопросов», как они ставились до Леви-Стросса, в рамках импрессионистского гуманизма, был единственным возможным путем для этнологии до того момента, пока Леви-Стросс в некотором смысле себе ее не присвоил и не подверг радикальной трансформации.

Для этнологии нет ничего важнее, чем схватывать смысл только там, где он находится, и показывать несостоятельность тех или иных прежних рассуждений о человеке. Так, структурная антропология решительно дискредитировала всю проблематику, унаследованную от XIX века.

Г.Л.: Вот почему постструктуралисты провозгласили, что после Бога предстоит умереть и человеку, если он еще не умер; едва ли здесь вообще остается какой-то вопрос о человеке.

Р.Ж.: Ну нет, с этим я не могу согласиться; вопрос о человеке всегда остается, и в предстоящие времена он будет приобретать все большее значение.

Понятие человека и человечества останется в центре всего того комплекса вопросов и ответов, который называют «наукой о человеке», и отказываться от этого названия нет смысла. Но сейчас отчасти благодаря другим дисциплинам, таким, как этология, отчасти благодаря самому структурализму происходит некий сдвиг, который, пусть и негативным образом, четко обозначает ту область, в которую нас приведет, а в сущности уже привел, вопрос о человеке. Речь идет об области, в рамках которой возникли и оформились означающие системы. Она уже признана конкретной проблемой со стороны наук о жизни, в которых она проявляется, безусловно, несколько иным образом, а именно как то, что называют процессом «гоминизации», или «очеловечивания». Мы хорошо понимаем, что эта проблема еще далека от своего решения, но никто не сомневается в том, что рано или поздно науке удастся его найти. Ни у какого вопроса нет сегодня такого будущего, как у вопроса о человеке.

А. Мимесис присвоения (*APPRROPRIATION*) и миметическое соперничество

Ж.-М.У.: Для конкретного осмысления процесса «очеловечивания» необходимо преодолеть взаимное непонимание между структуралистской этнологией и другими науками о человеке.

Р.Ж.: Смею думать, что это возможно, но добиться успеха можно, только начав с одной очень старой проблемы, которой сейчас пренебрегают, но которую нужно радикально переосмыслить. Сегодня в науках о человеке и о культуре преобладает односторонний взгляд на все то, что мы называем миметизмом, подражанием, мимесисом. При этом в человеческом поведении нет ничего или почти ничего, что не было бы присвоено через изучение, а всякое изучение сводится к подражанию. Если люди вдруг перестанут подражать, исчезнут все формы культуры. Неврологи постоянно говорят о том, что человеческий мозг – это огромный подражательный прибор. Для развития науки о человеке необходимо сравнить человеческое подражание с мимикрией у животных, определить человеческие формы миметического поведения, если они существуют.

Думаю, легко доказать, что отказ от рассмотрения темы мимесиса в современных школах есть следствие некоторой тенденции, развившейся в начале века модерна. В XIX веке она возникла в романтизме и идеализме, а в XX-ом утвердилась с еще большей силой, вселяя в исследователей страх быть заподозренными в излишней зависимости от политических и социальных императивов своего окружения.

Полагают, что подчеркивание роли подражания переносит внимание на стадные аспекты человеческого существования, на все то, что делает нас толпой. Возникает страх перед умалением всего того, что имеет тенденцию к разделению, отчуждению и конфликту. Придавая большое значение подражанию, мы, возможно, становимся соучастниками всего того, что нас порабощает и унифицирует.

Это правда, что психологические и социологические теории подражания, которые разрабатывались в конце XIX века, находились под сильным воздействием торжествующего мелкобуржуазного оптимизма и конформизма. К примеру, самая интересная из

работ того времени, принадлежащая перу Габриэля Тарда, действительно видит в подражании единственную основу социальной гармонии и «прогресса»[2].

Равнодушие и недоверие наших современников к подражанию связано с тем представлением, которое у них по этому поводу сложилось и которое укоренено в традиции, восходящей к Платону. Но уже у Платона проблема подражания оказывается лишенной одного из самых существенных своих аспектов. Когда философ рассуждает о подражании, он делает это в том стиле, который определит направление всей последующей западной мысли. Приводимые им примеры, по существу, ограничиваются определенным типом поведения, манер, индивидуальных или коллективных привычек, слов, манер речи: это всегда *репрезентации.*

В этой платоновской проблематике никогда не ставится вопрос о поведении присвоения. Но для нас очевидно, что это поведение, играющее колоссальную роль в жизни человека, как и других живых существ, может копироваться. Нет никаких оснований исключать присвоение из подражания; но о присвоении Платон не говорит ни слова; эта лакуна остается незамеченной, потому что все его последователи, начиная с Аристотеля, следовали по проторенной им дороге. Платон однозначно определил культурный аспект проблемы подражания, и его определение ущербно, лишено своего неотъемлемого – приобретательского – измерения, которое одновременно является измерением конфликтным. Если поведение некоторых высших млекопитающих, в особенности обезьян, сильно напоминает нам поведение людей, то это, возможно, происходит почти исключительно благодаря той значительной, но еще не такой значительной, как в случае человека, роли, которую в их поведении играет миметизм присвоения. Если особь видит, что ее сородич тянет руку к какому-то предмету, у нее возникает желание делать то же самое. Бывает также, что животное явно удерживается от этого искушения, и если подражательный жест забавляет нас своим сходством с поведением человека, то отказ от его исполнения, так сказать, подавление того, что уже почти можно назвать желанием, забавляет нас еще больше. Он делает из животного своего рода нашего собрата, поскольку показывает, что оно подчинено

---

2 *Les Lois de l'imitation.*

тому же фундаментальному ограничению, что и человечество, заставляющему предотвращать конфликты, которые неизбежны, когда несколько рук одинаково жадно тянутся к одному и тому же предмету.

Разумеется, не случайно, думая об этом типе поведения, систематически исключаемом из всех дискуссий по поводу подражания от Платона до наших дней, мы тотчас обнаруживаем явную ошибочность того понятия об этой «способности» человека, которое всегда себе составляют, и мифологический, в сущности, характер тех одинаково стадных и умиротворяющих эффектов, которые этой способности не перестают приписывать. Если у человека миметическое играет фундаментальную и все для него определяющую роль, то неизбежно должно существовать и приобретательское подражание или, если угодно, мимесис присвоения, последствия которого нужно изучать и обдумывать.

Вы мне скажете, что исследователи признают существование мимесиса присвоения у детей, равно как и у животных. Это факт, который поддается экспериментальной проверке. Поместите некоторое количество одинаковых игрушек в комнату с тем же количеством детей; можно предположить, что их распределение не обойдется без ссор.

У взрослых мы редко увидим нечто подобное. Но это не означает, что среди взрослых нет миметического соперничества; возможно, оно сильно как никогда, но взрослые, точно так же как и обезьяны, научились подавлять по крайней мере его самые грубые и явные проявления, которые окружение могло бы сразу распознать.

Г.Л.: Бóльшая часть того, что мы называем вежливостью, состоит в умении стушеваться перед другими во избежание поводов к миметическому соперничеству. Но тот факт, что миметическое соперничество – феномен хитрый и может вновь возникать там, где думают, будто над ним уже восторжествовали, доказывает, что сам отказ от него может стать соперничеством; это хорошо известный комический прием...

Р.Ж.: В некоторых культурах феномены такого рода могут приобретать большое значение, как например, в случае с хорошо известным *потлачем*, который обращает мимесис присвоения в мимесис отказа и может достигать, как и его противоположность,

интенсивности, катастрофичной для общества, которое ему поддается[3].

Эти замечания сразу подсказывают нам, что для человеческих сообществ и уже для сообществ животных подавление мимесиса присвоения должно составлять главную заботу, проблему, разрешение которой будет иметь большее культурное значение, чем мы могли бы предположить.

Все то, что мы до сих пор сказали, звучало достаточно просто и банально, а поэтому едва ли интересно нашим современникам. Простота и ясность сейчас не в моде.

Хотя открытие конфликтного мимесиса и его подавления вряд ли само по себе вызывает удивление, все же представляет прямую угрозу для определенных догм современной мысли. Психоанализ уверяет нас, что подавление желания – человеческий феномен *par excellence*, что возможным его делает комплекс Эдипа. Но мы только что сказали, что у некоторых животных существует почти немедленное подавление желания, которое другое животное одновременно вызывает и подавляет в зародыше, устремляясь к какому-нибудь объекту. Если бы психоаналитик заметил подобное поведение у человека, он автоматически приписал бы его «эдиповской амбивалентности». Но этологи не выводят из этих форм поведения какого-либо «Эдипова комплекса» у обезьян. Свидетельство этологов, которое может быть экспериментально подтверждено, не нуждается в спекуляциях вокруг проблемы «бессознательного».

B. Функция запретного: запрет миметического

Р.Ж.: Я полагаю, что конфликты, провоцируемые мимесисом присвоения, могут сразу прояснить фундаментальную проблему этнологии – проблему запретного.

Ж.-М.У.: Неужели вы считаете возможным подвести все примитивные запреты под некий общий знаменатель? Современная этнология явно отказалась от этой идеи. Насколько мне известно, никто уже не ищет нить Ариадны в этом лабиринте. Психоаналитики,

---

[3] Потлач – «система раздачи подарков у североамериканских индейцев». Marcel Mauss, *Essai sur le don, Sociologie et Anthropologie*, pp. 194-227.

разумеется, считают, что отыскали ее, но их рассуждения мало кому кажутся убедительными.

Р.Ж.: Причина такого подхода – прошлые неудачи, которые укрепляют уверенность исследователей в абсурдности и необоснованности религии. В действительности мы не поймем религию, пока не научимся относиться к ней с тем же уважением, какое мы оказываем не являющимся непосредственно религиозными формам *pensée sauvage**. Пока не будет оправдано существование религии, а потому и запрета, невозможно будет по-настоящему «реабилитировать» примитивную мысль; религия слишком сильно с ней переплетена.

Прежде всего признаем, что причина существования некоторых запретов очевидна. Нет культуры, которая не запрещала бы актов насилия внутри сообществ. Поэтому запрещаются все действия, которые давали бы повод для нагнетания насилия, даже те формы соперничества и соревнования, которые часто принимаются и даже приветствуются в нашем обществе.

Г.Л.: Наряду с запретами, мотив которых очевиден, есть и такие, которые кажутся нелепыми.

Р.Ж.: Хороший пример запрета, кажущегося нелепым, – это существующий во многих обществах запрет на подражание. Следует воздерживаться от подражания жестам другого члена сообщества или повторения его слов. Несомненно, той же заботе соответствует и запрет использовать собственные имена, сюда же относится страх перед зеркалами, которые в традиционных обществах часто ассоциируются с дьяволом.

Подражание удваивает имитируемый объект; оно порождает подобие, которое может стать предметом магических действий. Когда этнологи исследуют такого рода феномены, они объясняют их стремлением охранить себя от так называемой «подражательной» магии. Именно к такому объяснению они приходят в поисках причины существования запретов.

Г.Л.: Все это наводит на мысль, что первобытные люди улавливают связь между мимесисом и насилием. Они знают больше нас о желании, и только наше невежество мешает нам увидеть единую связь между всеми запретами.

---

* «Неприрученная мысль» (фр.), отсылка к одноименной работе Леви-Стросса.

Р.Ж.: И я так думаю, однако не следует забегать вперед, поскольку именно в этом пункте нам придется столкнуться с непониманием психологов и этнологов: ни те ни другие не соглашаются признать связь между конфликтом и мимесисом присвоения.

Можно начать с формального описания запретов. Нам кажется, что запреты, обращенные против феноменов подражания, должны существенно отличаться от запретов, имеющих отношение к насилию и страстному соперничеству. Но это не так.

Во всех этих формах поведения поражает, что те, кому оно свойственно, производят почти одни и те же жесты, ни на миг не перестают подражать друг другу, так что один становится подобием другого. Там, где мы видим исход конфликта, а именно победу одного и поражение другого, то есть различие, возникающее в борьбе, традиционные и примитивные общества делают акцент на обоюдность процесса, то есть на взаимное подражание антагонистов. Их поражает сходство между соперниками, тождество целей и тактических действий, симметрия жестов и проч.

Если пристально рассмотреть ту терминологию, которую мы используем (конкуренция, соперничество, соревнование и т.д.), то можно утверждать, что эта древняя точка зрения по-прежнему вписана в наш язык. Конкуренты бегут вместе*, соперники – те, что стоят симметрично на противоположных берегах одного ручья** и т.д.

Современный взгляд на соревнование и конфликт необычен и исключителен, а наше непонимание, возможно, составляет бо́льшую проблему, чем феномен древнего запрета. В примитивных обществах насилие никогда не понимают в том смысле, в каком его понимаем мы. Для нас насилие обладает некоей концептуальной самостоятельностью, той специфичностью, о которой примитивные общества не имеют ни малейшего понятия. Мы видим в первую очередь индивидуальный акт, которому примитивные общества придают лишь весьма скромное значение и который они из прагматических соображений отказываются рассматривать в отрыве от его контекста. Сам этот контекст – насилие. То,

---

* От лат. *concurrere* – вместе бегать.

** Французский термин *rival* (соперник) происходит от латинского *rivalis* – сосед, пользующийся тем же источником воды; сосед по оросительному каналу.

что позволяет нам интеллектуально абстрагировать акт насилия и увидеть в нем отдельно взятое преступление, – это действенность судебных институтов, стоящих над всеми соперниками. Там, где эти институции пока отсутствуют или утратили свою действенность, где они не могут утвердить свой авторитет, мы немедленно обнаружим подражательный и повторяющийся характер насильственных действий; этот подражательный характер наиболее отчетливо проявляется на стадии явного насилия; здесь он обретает то формальное совершенство, которым не обладал прежде. На стадии кровной мести существует только один акт – убийство, – совершаемый тем же образом и по тем же причинам, в мстительном подражании предшествующему убийству. Это подражание продвигается все дальше; оно навязывает себя как обязанность дальним родственникам, не имевшим никакого отношения к первичному акту, если тот вообще может быть идентифицирован: оно преодолевает барьеры пространства и времени, сея разрушение на своем пути; оно передается по эстафете от поколения к поколению. Цепная реакция мести предстает как пароксизм и совершенное выражение мимесиса. Оно доводит людей до монотонного повторения одного и того же убийства[4]. Оно превращает их в двойников.

Ж.-М.У.: Итак, по вашему мнению, запреты являются свидетельством некоторого знания, которого у нас нет. Если мы не можем найти их общий знаменатель, то причина состоит в нашей неспособности увидеть ключевую роль миметического поведения в возникновении человеческих конфликтов. Взаимное насилие – это эскалация миметического соперничества. И чем более оно разделяет, тем более одинаково то, что им порождается.

Р.Ж.: Само собой разумеется. Интерпретация запрета становится возможной исходя из только что сказанного нами о мимесисе присвоения.

Конечно, есть нечто парадоксальное в утверждении, что запрет знает больше о природе конфликтов, чем наши социальные науки, тем более что многие запреты действительно абсурдны, например запреты относительно близнецов или боязнь зеркал во многих обществах.

---

[4] См. Рене Жирар, *Насилие и священное*, с. 22-49.

Сама нелогичность запретов не только не ослабляет наш тезис, но, напротив, подтверждает его, поскольку в свете миметического конфликта нетрудно понять, как могут существовать некоторые абсурдные запреты или, другими словами, почему некоторые примитивные народы считают, что близнецы или зеркала могут быть почти столь же опасными, как и месть. И в первом, и во втором случае два феномена миметически воспроизводят друг друга способом, аналогичным подражанию, которое осуществляют два индивида, а каждое миметическое воспроизведение предполагает насилие или рассматривается как возможная причина насилия. Доказательством тому, что религиозные люди так думают, могут служить те меры предосторожности, к которым они прибегают, чтобы не дать близнецам миметически размножаться. От них избавляются, но применяют для этого средства, наименее связанные с насилием, чтобы не отвечать на миметические чары, исходящие от этих двойников. Против родителей, а иногда и соседей близнецов принимаются меры, которые хорошо показывают страх перед заразой насилия[5].

Г.Л.: И как же вы отвечаете на очевидную озабоченность многих примитивных религий по поводу природных катаклизмов, таких, как наводнения или засухи? Ведь все это невозможно свести к миметическому желанию.

Р.Ж.: Запреты нацелены на то, чтобы удержать на дистанции или удалить все, что несет угрозу сообществу. А внешние, более непредсказуемые угрозы, такие, как засуха, наводнение, эпидемии, зачастую по косвенной аналогии, отмечающейся в манере их распространения, связываются с внутренней деградацией человеческих отношений внутри сообщества, которые соскальзывают во взаимное насилие. Скажем, подъем воды или постепенное распространение последствий засухи, или, в еще большей мере, патологическое заражение напоминают распространение миметического насилия.

Нужно понимать, что до сих пор исследователи видели квинтэссенцию религиозных систем либо в эффектах внешних угроз и природных катаклизмов, либо в объяснении природных и космических феноменов. По моему мнению, в центре системы находится именно миметическое насилие. Необходимо попробовать увидеть,

---

[5] Там же, pp. 86-101.

какие результаты мы получим, если сделаем это насилие движущей силой системы. Этого никогда не делали, но результаты оказываются поразительными.

Полагаю, что на этом пути можно будет одну за другой разрешить все загадки. Итак, я не утверждаю, что боязнь природных катаклизмов не играет никакой роли в религиозности. Тот факт, что наводнение или чума служат метафорами для миметического насилия, никоим образом не означает, что подлинные наводнения и реальные эпидемии не становятся объектом религиозной интерпретации, но они воспринимаются в первую очередь как нарушение запретов, относящихся к мимесису, людьми либо самим божеством, которое тоже переступает запретную черту часто для того, чтобы наказать людей за то, что они первые нарушили запрет.

Я лишь хочу сказать, что необходимо поместить мимесис и насилие в исток всего, чтобы понять запреты в их совокупности, включая то, каким образом воспринимаются угрозы, не имеющие ничего общего с взаимоотношениями между членами сообщества.

Ж.-М.У.: Вы только что подчеркнули формальное единство запретов; симметричную и идентичную структуру воспроизведения, отсутствие различия, всегда воспринимаемое как пугающее. В сущности, близнецы – это мифическое истолкование взаимоотношений двойников[6]. Но почему двойники предстают именно в виде близнецов? вы утверждаете, что у истоков запрета лежит знание о миметическом желании, которого мы лишены; если это так, то что мешает двойникам предстать в своем подлинном обличье?

Р.Ж.: Знание о запрете превосходит наше знание, но оно тем не менее весьма неполно; оно неспособно сформулировать себя теоретически, а главное – оно видоизменяется под влиянием представлений о священном; миметический конфликт существует, он и есть истинный общий знаменатель для запретов, но вовсе не предстает в таком качестве; он всегда истолковывается как некая злая эпифания священного, как мстительный гнев божества. Скоро мы увидим почему.

Старая антропология по-своему воспринимала этот религиозный характер мимесиса, когда говорила о *подражательной магии*. Некоторые моменты были тонко подмечены; в частности, верно,

---

[6] По поводу двойников см.: книга III, глава 2, А.

что многие примитивные народы принимают меры предосторожности, чтобы обломки их ногтей или волосы не попали в руки потенциальных врагов. Любая часть тела, пусть даже самая малая, если оторвана от человека, обладает мощью двойника и потому может нести угрозу насилия. Здесь самое главное – это присутствие самого *двойника*, а не дурное обращение, которому он может подвергнуться в руках врага, если тот им завладеет, например, статуэтка врага, которую закалывают иглами. Без сомнения, здесь речь идет о несущественных и, возможно, позднейших добавлениях, сделанных в эпоху, когда опасность двойника как такового стала меньше и маг знает о своей религии примерно так же мало, как современный этнолог. Магия – это всегда лишь злоупотребление отрицательными свойствами мимесиса.

Если расширить поле исследования, как мы это сделали сейчас и как мы это еще можем делать, мы заметим, что так называемая подражательная магия – это слишком узкая интерпретация запрета, касающегося миметических феноменов. Следовало бы лучше изучить те религии, которые запрещают *любые изображения*, и многие другие феномены, которые мы не станем причислять к запретам примитивных обществ, но которые тем не менее сохраняют с ними близость, такие, как восхищение и страх, возбуждаемые во многих традиционных обществах театром и актерами.

Ж.-М.У.: Когда вы перечисляете эти феномены, нельзя не вспомнить то философское творчество, в котором они все представлены как связанные друг с другом – разумеется, речь идет о творчестве Платона.

Р.Ж.: Неприязнь Платона к мимесису – существенный аспект его творчества, который не следует сводить, как это делается обычно, к критике художественного творчества. Если Платон с подозрением относится к искусству, то это потому, что искусство есть форма мимесиса, а не наоборот. Он разделяет с примитивными народами страх перед мимесисом, который еще ждет своего полного объяснения.

Если Платон как философ одинок в этой своей фобии мимесиса, то именно поэтому он ближе к существу дела, чем кто-либо другой, так же близок, как примитивный религиозный человек; но и сам Платон введен в заблуждение, поскольку не может понять свою фобию и никогда не вскрывает ее эмпирического смысла. Он никогда

не связывает конфликт с мимесисом присвоения, то есть с объектом, который два миметических соперника пытаются вырвать друг у друга, поскольку определили его как желанный друг для друга.

В «Республике», когда Платон описывает обезразличивающие и насильственные элементы мимесиса, мы видим, как возникает тема близнецов, равно как и тема зеркала. Необходимо признать, что в этом есть нечто значительное, но никто еще не пытался прочесть Платона через призму этнологии. Однако именно это следует сделать для подлинной «деконструкции» всей «метафизики». Наряду с досократиками, к которым обращается Хайдеггер и современное хайдеггерианство, существует только религия, и именно ее необходимо осмыслить, чтобы осмыслить философию. Поскольку нам не удалось понять религию исходя из философии, необходимо сделать обратный ход и увидеть философию в свете религии.

Г.Л.: В дискуссии вокруг книги «Насилие и священное» Филипп Лаку-Лабарт упрекает вас в том, что ваш Платон не понимает того, что понимаете вы, в то время как на самом деле, по его мнению, Платон прекрасно понимает все эти вопросы, а писатели, которым вы приписываете более высокое знание, такие, как Сервантес или Шекспир, находятся в «орбите Платона»[7].

Р.Ж.: В этой статье миметическая теория желания недолжным образом уподобляется гегелевской концепции. Неудивительно, что Лаку-Лабарт не видит у Платона ошибки в том, что касается миметического соперничества. Ведь Платон ошибается как раз там же, где и он сам, как раз в самом главном – в вопросе об укорененности миметического соперничества в мимесисе присвоения. Нашей отправной точкой является объект, и мы не устаем подчеркивать важность этого момента, поскольку именно это никому, кажется, непонятно, и именно это необходимо уяснить для того, чтобы увидеть, что мы здесь занимаемся не философией.

Достаточно прочесть в «Дон Кихоте» эпизод, где медный таз цирюльника, став объектом миметического соперничества, превращается в шлем Мамбрина, чтобы понять, что у Сервантеса есть интуиция, которой были совершенно лишены Платон или Гегель, – та самая интуиция, которая делает литературу подозрительной,

---

[7] «Typographie», в: *Mimesis*, pp. 231-250. По поводу неустранимой непоследовательности в концепции мимесиса у Платона см. прим. 8 к «La Double Séance» в: Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, pp. 211-213.

поскольку своей комичностью подчеркивает тщетность наших конфликтов. Подобным образом в классическую эпоху в Англии рационалистский критицизм Раймера, находившийся под влиянием французских авторов, упрекал Шекспира в построении трагических конфликтов на тривиальных событиях, а дословно – вообще на пустом месте[8]. Эта критика считала недостатком то, что необыкновенно возвышает Шекспира над большинством драматургов и над всеми философами.

Я не утверждаю, что Сервантес и Шекспир выявили суть миметического конфликта и не оставили нам никаких загадок. Я всего лишь говорю, что они знали об этом больше Платона, поскольку оба ставили на первый план мимесис присвоения. Поэтому они не испытывают по отношению к миметизму того «иррационального» ужаса, который испытывал Платон и который был прямо унаследован из области священного (хотя при этом и не приуменьшают его значение). Разумеется, и в области священного мы не находим рефлексии на тему мимесиса присвоения и его необъятных последствий.

Нам нетрудно понять, что мимесис присвоения является причиной всего, поскольку главные запреты, о которых мы еще не говорили, например сексуального характера или касающиеся пищи, всегда относятся к близлежащим и наиболее доступным объектам. Эти объекты принадлежат группе людей, живущих вместе, будь то женщины, рожденные внутри этой группы, или собранные внутри нее продукты питания. Эти объекты запрещены, поскольку в каждый миг они находятся в распоряжении всех членов группы; поэтому они легко могут сделаться ставкой в соперничестве, разрушительном для гармонии группы и даже угрожающем ее выживанию.

Нет запретов, которые не происходили бы из миметического конфликта, принцип которого мы определили уже в самом начале наших исследований.

Г.Л.: Ваше постоянное обращение к термину мимесиса может вызвать определенные недоразумения.

Р.Ж.: Несомненно. Лучше было бы, наверное, говорить просто о подражании. Но современные теоретики подражания, ограничи-

---

[8] Thomas Rymer, «Against Othello» in *Four Centuries of Shakespearian Critisism*, pp. 461-469. О Сервантесе см. Cesareo Bandera, *Mimesis conflictiva*.

вая его действие поведением, которое относится к «видимости», как бы сказал Жан-Мишель, к жестам, манере себя вести, к речи – к образцам, определяемым социальными условностями. Таким образом, использование этого термина в век модерна ограничивается такими разновидностями подражания, при которых нет опасности, что будет вызван конфликт: они носят чисто репрезентативный характер и относятся к категории видимостей.

Здесь не просто «ошибка» или «забывчивость»; скорее это тип подавления, подавления самого миметического конфликта, содержащего нечто принципиально важное для человеческой культуры, даже для нашей. Примитивные общества подавляют миметический конфликт не только тем, что запрещают все, что способно его спровоцировать, но также и тем, что скрывают его за великими сакральными символами, такими, как заражение, нечистота и т.д. Это подавление упрочивает свое положение в самых парадоксальных формах.

Вместо того чтобы видеть в подражании угрозу социальной сплоченности, опасность для общества, мы видим в нем причину конформизма и стадного чувства. Вместо того чтобы его бояться, мы его презираем. Мы всегда «против» подражания, но весьма отличным от Платона образом; мы изгнали его почти отовсюду, даже из нашей эстетики. Психология, психоанализ, даже социология оставляют для него место лишь с большой неохотой. Наши искусство и литература прикладывают огромные усилия к тому, чтобы не быть похожими ни на что и ни на кого в миметическом смысле.

Мы совершенно не видим конфликтных возможностей, сокрытых в подражании. И ни запреты, ни даже Платон не дают нам никакого прямого объяснения своей фобии.

Никто не спрашивает о причинах этой фобии Платона. Мы не задаемся вопросом, что в ней есть от миметического соперничества, *существует ли оно вообще, и если да, то где именно.* Мимесис – это действительно то, что современная мысль в нем видит, – сила единения *par excellence,* но не только это. Платон прав, когда видит в мимесисе как силу единения, так и силу разъединения. Если он прав, то почему, и почему тогда ему не удалось объяснить эти противоположные последствия действия одной и той же силы? Если этот вопрос имеет под собой основание, то как на него ответить?

Ж.-М.У.: Это фундаментальные вопросы. Без мимесиса нет человеческого интеллекта, нет культурного ученичества. Мимесис – это сущностная сила культурной интеграции. Но является ли он одновременно той силой разрушения и распада, на которую намекают запреты?

Р.Ж.: К сожалению, современную мысль не интересуют ответы на эти сугубо научные вопросы. Французская критическая и теоретическая мысль необычайно тонко и виртуозно прослеживает парадоксы миметической игры на уровне текста. Но именно здесь она и наталкивается на свои границы. Французские критики слишком часто упиваются собственной словесной акробатикой, в то время как по-настоящему интересные вопросы остаются нетронутыми или даже снимаются во имя чисто метафизических принципов. Сегодня есть занятия получше, чем наслаждаться до бесконечности парадоксами, о которых великие писатели уже высказали все, что только можно было высказать на литературном уровне. Миметические переливы неинтересны сами по себе. Единственное интересное в них – это возможность бросить на них луч разума и преобразовать их в подлинное знание. Вот в чем подлинное призвание мысли, и оно снова и снова утверждается после периодов кажущегося упадка; сама избыточность материала, который ей приходится обрабатывать, представляет рациональное призвание устаревшим и преодоленным. Современное использование термина «подражание», в отличие от прежних форм религиозной мысли, скрывает более тяжелые и извращенные формы невежества. Поэтому вместо чахлого термина «подражание» я предпочитаю использовать греческое понятие мимесис, но при этом не принимаю какую-то платоновскую теорию о миметическом соперничестве, которой к тому же не существует. Единственная польза этого греческого термина в том, что он дает возможность уловить конфликтный аспект подражания, хотя и не проявляет его причину.

Эта причина, повторим снова, кроется в соперничестве из-за объекта, в мимесисе присвоения, и с этого всегда нужно начинать. Сейчас мы увидим, что к этому механизму можно свести не только запреты, но и обряды, вообще религиозную организацию в целом. Только исходя из этого единственного и исключительного принципа можно наметить целостную теорию человеческой культуры.

Ж.-М.У.: То есть примитивные общества ошибаются, когда полагают, что присутствие близнецов или произнесение вслух имени собственного вводит в общество двойников насилия, но их ошибка объяснима. Она связана с чем-то совершенно реальным, с исключительно простым механизмом, существование которого не подлежит сомнению, однако порождает неожиданные сложности; с другой стороны, эти сложности легко исправимы как на путях логики, так и в интердивидуальном* и этнологическом пространстве. Хорошо видно, что реальные запреты соответствуют тому, что можно ожидать от сообществ, которые увидели последствия эффектов миметизма, от самых благотворных до самых ужасных, и пытаются уберечься от них... как от чумы.

Р.Ж.: Совершенно верно.

Ж.-М.У.: Но вариативность отдельных культур настолько велика, что ваша унитарная теория представляется малоубедительной. Разве нет культур, которые требуют того, что запрещают другие? Разве мы не наблюдаем, как внутри одного и того же общества некоторое поведение, запрещенное в обычное время, легитимируется и даже приветствуется при исключительных обстоятельствах?

Р.Ж.: Это правда, и то, что мы до сих пор сказали, с виду противоречит этим фактам. Но если мы наберемся терпения, мы сможем увидеть, что это противоречие легко можно объяснить. Пока же мы сформулировали основополагающий принцип, заключающийся в том, что все запреты носят антимиметический характер.

Если рассматривать все антимиметические запреты как единое целое, от самых безобидных до самых ужасающих (кровная месть), можно увидеть, что они в общих чертах соответствуют этапам эскалации миметического заражения, которое задевает все более и более широкий круг членов сообщества и имеет тенденцию к усугублению соперничества вокруг объектов, которые сообщество не может поделить мирно: женщин, пищи, оружия, лучших мест обитания и проч.

Здесь мы снова наблюдаем непрерывный процесс, а этнологи, не видя единства миметического кризиса и необходимости его преодоления, пытаются фокусироваться на отдельных запретах,

---

* *Interdividuel* – неологизм Жирара, выражающий то, что человек формируется во взаимодействии со своим окружением, а не является независимым и автономным «индивидуумом».

которые выглядят не связанными друг с другом. Короче говоря, запрету подвергаются в первую очередь те объекты, которые могут служить предлогом для миметического соперничества, все формы поведения, характерные для его этапов, которые становятся все более насильственными, все те индивидуумы, которые предстают как носители этих заразных «симптомов», такие, как близнецы, подростки в момент инициации, женщины в период менструации, больные и мертвецы, – все эти люди временно или навсегда изгоняются из своих общин.

Г.Л.: Но разве обряд не доказывает еще более непосредственным образом возможность такого кризиса?

С. Функция обряда: необходимость мимесиса

Р.Ж.: Теперь нужно поговорить об обрядах. Если от запретов перейти к этому второму важному столпу религии, то можно констатировать, что наша модель миметического кризиса необходимо присутствует в жизни религиозных сообществ и что на сей раз они не подавляют ее, а воспроизводят. Если запреты дают общие очертания этого кризиса, то обряды прописывают его в деталях. 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.

Это несложно заметить опытному наблюдателю, поскольку миметический кризис – это культурное различие, вывернутое наизнанку, растрепанное и уничтоженное. Оно уступает место взаимному насилию.

Г.Л.: Здесь еще раз приходится все свести к мимесису присвоения.

Р.Ж.: Без сомнений. Когда этнологи говорят нам об инверсии ролей, сопровождаемой взаимным пародированием, оскорблениями и насмешками, иногда перерождающимися в организованные стычки, они неосознанно описывают миметический кризис.

Г.Л.: Этнологи говорят об обрядах, которые заключаются в «нарушении запретов».

Р.Ж.: Разумеется. Если запреты носят антимиметический характер, любое развертывание миметического кризиса будет необходимо заключаться в нарушении законов. Здесь мы имеем дело с разрушением

социального организма через конфликт. На пике этого кризиса мужчины агрессивно пытаются завладеть запрещенными объектами; отсюда частые ритуальные инцесты, то есть прелюбодеяние с женщиной, к которой мужчине запрещено прикасаться в остальное время.

Г.Л.: И все же вашему истолкованию обряда как воспроизведения миметического кризиса можно противопоставить существование ненасильственных обрядов, гармоничных по своей природе, которые, как кажется, встраиваются в эстетическую систему.

Р.Ж.: Это правда, но если сравнить между собой этнологические описания, то придется констатировать, что нет никакой преемственности между двумя противоположными крайностями ритуального спектра: предельным насилием и неописуемым беспорядком, с одной стороны, и мирным процессом – с другой. При этом легко можно найти множество опосредующих форм, необходимых для перехода без нарушения преемственности от одной крайности к другой; мы считаем, что развитие обряда представляет собой нормальную форму эволюции, поскольку обряды парадоксальным образом превращают конфликтный распад общества в акт общественного взаимодействия.

Выражения, к которым прибегают этнологи, выявляют эту преемственность. Описывая один край спектра, они говорят о «схватках», беспорядочном шуме и горячечных обвинениях. Затем идут «подобия борьбы» и ритмическое топтание на месте, сопровождаемое «военными кличами», которые незаметно превращаются в «военные песни», затем – «танцы воинов», которые заканчиваются обычными танцами и пением. Самые утонченные хореографические фигуры, смена позиций, при которых партнеры продолжают смотреть друг другу в глаза, эффект зеркала – все это может быть истолковано как схематичные и очищенные следы прошлых столкновений.

Чтобы всегда воспроизводить миметическую модель в духе социальной гармонии, ритуальное действие должно постепенно освобождаться от любого реального насилия и сохраняться только в своей «чистой» форме. Достаточно посмотреть на эту форму, чтобы понять, что речь всегда идет о *двойниках*, то есть о партнерах, взаимно подражающих друг другу; модель наиболее абстрактных ритуальных танцев – это всегда столкновение *двойников*, но в максимально «эстетизированном» виде.

Это означает, что даже наименее насильственные формы ритуальных действий не ставят под вопрос идею исключительной конфликтности своего образца. Чтобы хорошо понимать обряд, необходимо исходить не из его миролюбивых проявлений, а из тех, которые демонстрируют конфликтные черты, например, в африканских обрядах междуцарствия, во время которых общество целиком распадается и становится конфликтной анархией, так что этнологи остерегаются давать определение этому феномену, поскольку не понимают, следует ли его рассматривать как ритуальное повторение, своего рода регулируемую анархию или подлинное историческое событие с непредсказуемыми последствиями.

Ж.-М.У.: То есть вы хотите сказать, что запреты и обряды могут быть сведены к миметическому конфликту. Общий знаменатель тот же, но в этом есть нечто исключительно парадоксальное, поскольку речь идет о том, чтобы в одном месте запрещать то, исполнение чего обязательно в другом месте. Если миметический конфликт действительно так страшен, как это предстает из нашего истолкования запретов, тогда непонятно, почему общество с таким остервенением и иногда с ужасающим реализмом воспроизводит то, чего в обычное время больше всего боится, и то, что вызывает у него оправданное беспокойство.

Не существует невинного, безопасного мимесиса, и нельзя симулировать кризис двойников как источник обрядов без того, чтобы не было опасности развязки подлинного насилия.

Р.Ж.: Вы совершенно точно определяете исключительность парадокса, который во всех религиозных обществах ставит рядом запреты и обряды. Если до сих пор этнология терпела неудачу в своих попытках разгадать загадку религиозности, то это происходило потому, что она никогда не докапывалась до сути этого парадокса, а это, в свою очередь, было вызвано тем, что она всегда находила внутри самого феномена религии возможности притупить или обойти острые углы. Это не означает, что парадокса не существует; это означает лишь, что само религиозное сознание может достичь состояния, в котором оно, подобно нашему, находит этот парадокс неприемлемым и немыслимым; тогда оно пытается *навести порядок*, притупить острые углы противоречий, будь то путем придания большей гибкости запретам, будь то путем умиротворения ритуального кризиса, будь то путем поочередного применения обоих

подходов. Вместо того чтобы умалять противоречие между запретом и обрядом и лишать его остроты, как это делается сегодня, когда, например, в религиозном празднике видят лишь временное и радостное послабление, нужно выделять и подчеркивать таинство и нужно сознавать, что мы совершенно не понимаем, почему все происходит именно так.

В своих обрядах примитивные общества добровольно предаются тому, чего больше всего боятся в остальное время, – миметическому распаду общины.

Ж.-М.У.: Если мимесис – это сила, временами непреодолимая и коварная, которую верно представляют и индивидуальная психопатология, и религиозные меры предосторожности против осквернения, то обряд предстает как приглашение к катастрофе. Либо нужно отказаться от миметической теории, либо придется обнаружить, что у религиозных систем имеются высшие основания для выхода за пределы. Каковы эти основания?

Р.Ж.: Парадокс, о котором мы здесь говорим, становится еще более явным в случае обрядов без фиксированной даты, которые совершаются ради устранения непосредственной угрозы кризиса.

Как Грибуй*, искавший укрытия от дождя в озере, так и общества, кажется, добровольно ввергают себя в то зло, которого боятся, надеясь тем самым его избежать. Религиозные институты, демонстрирующие в обычное время крайнюю боязливость, проявляют в обрядах невиданное бесстрашие. Они не только отказываются от своих обычных мер предосторожности, но и сознательно симулируют собственное разрушение в акте истерического миметизма; все это происходит так, как если бы симуляция разрушения могла бы предотвратить разрушение реальное. Но такое определение не обойдется без трудностей: в самом деле, религиозная концепция мимесиса компрометирует всякое различие между оригиналом и копией.

Г.Л.: Существуют теории, подтверждающие функциональность обряда. Техники, которые допускают симуляцию эффектов разобщенности, действительно могут способствовать устранению опас-

---

* Персонаж французского фольклора, известный тем, что, спасаясь от угрозы намокнуть под дождем, погрузился в озеро. Синоним наивного человека, простофили.

ности, избавляя участников обряда от желания начать совершать в реальной жизни действия, опасные для общества.

Р.Ж.: Я и сам полагаю, что обряд в известном смысле функционален, но эта функциональность не всегда надежна; существуют обряды, которые приводят к настоящим конфликтам. Прежде всего, следует понять, что действенность какой-либо институции недостаточно объясняет сам факт его существования. Не следует впадать в наивный функционализм.

Непонятно, почему общества, которые чаще всего склонны реагировать на определенного рода угрозы бегством, вдруг резко меняют направление и, особенно если опасность исключительно серьезна, прибегают к средствам противоположного свойства – тем, которые должны были бы их больше всего пугать. И все же невозможно себе представить, чтобы колыбель человеческой культуры когда-либо находилась под присмотром такой видной группы этнопсихиатров, которая, подобно сказочной фее, в своей бесконечной прозорливости наделила бы эти культуры ритуальными институтами.

Никакая наука, никакая мысль не способны изобретать целые обряды и спонтанно конструировать такие системы, которые сохраняли бы свое постоянство вопреки явным различиям, как это делают религиозные системы человечества.

Чтобы разрешить эту проблему, следует принимать во внимание все без исключения детали тех институтов, которые мы пытаемся понять. Ограничивая свое исследование обряда миметическим кризисом, мы исключили момент, который обычно фигурирует в обрядах и становится их завершением. Как правило, это завершение принимает форму заклания жертвы – животного или человека.

D. Жертва и механизм жертвоприношения

Г.Л.: Разве нет таких обрядов, которые не завершаются жертвоприношением?

Р.Ж.: Такие обряды есть. Завершение обряда может ограничиваться ритуальным членовредительством или экзорцизмами, что всегда равносильно жертвоприношению. Но существуют и такие ритуальные или постритуальные формы, которые не завершаются никакими жертвоприношениями, пусть даже символическими.

Я думаю, этот вопрос следует на время отложить, иначе мы увязнем в бесконечных отступлениях и потеряем нить рассуждения. Наша аргументация не будет убедительной, если мы не проведем ее до конца, а тогда я не смогу ответить на все те замечания, которые будут возникать по ходу дела. То замечание, которое вы только что высказали, имеет исключительную важность, ибо возвращает нас к проблеме исчезновения жертвоприношения из культурных институций, выросших из него и существующих лишь благодаря ему. Об этом мы поговорим в один из следующих дней.

Ж.-М.У.: Итак, вернемся к нашим... жертвенным баранам.

Р.Ж.: Если жертвоприношение завершает обряд, то необходимо, чтобы религиозные сообщества видели в нем завершение миметического кризиса, который инсценируется этими обрядами. Во многих обрядах каждый из участников должен участвовать в заклании, которое легко принять за линчевание. Даже когда жертвоприношение совершается одним лицом, оно обычно действует от имени всех присутствующих. Община через жертву подтверждает свое единство, которое проявляется с момента, когда разделение наиболее интенсивно, когда община растворяется в миметическом кризисе и ввергает себя в нескончаемый цикл отмщений. Но неожиданно противостояние всех против всех замещается противостоянием всех одному. Там, где раньше было хаотическое скопление частных конфликтов, теперь возникает простота одного-единственного конфликта: вся община – с одной стороны, жертва – с другой. Природу жертвенного разрешения несложно понять: община снова солидаризируется вокруг жертвы, которая не только неспособна себя защитить, но также неспособна вызвать желание возмездия; заклание такой жертвы никогда не породит новых конфликтов и не вызовет кризиса, поскольку она объединила общину в едином порыве, обращенном против себя. Заклание – это всего лишь еще один акт насилия, который становится в один ряд с другими, но это финальный акт насилия, его последнее слово.

В некоторых жертвоприношениях жертва становится объектом такой враждебности, что начинают верить, будто она, и только она, одна в ответе за весь миметический кризис. До убийства она может подвергаться оскорблениям и физическим издевательствам. Подлинный вопрос звучит так: как возможно подобное объединение

против жертвы в столь различных обрядах, какая сила объединяет людей в коллектив, настроенный против этой жертвы?

Г.Л.: В своей книге «Тотем и табу» Фрейд отвечает, что эта жертва – отец первобытного клана. По его мнению, все обряды сохранили воспоминание о единственном акте отцеубийства, который лежит в основании человеческого общества.

Р.Ж.: Все, что Фрейд говорит на данную тему, нуждается в тщательной проверке, поскольку лишь он один на основании этнологических наблюдений (не так уж и устаревших, как некоторые полагают) увидел, что за моделью жертвоприношения необходимым образом стоит реальное коллективное убийство. Но его объяснение неубедительно. На основе единственного убийства, совершенного раз и навсегда, невозможно понять его ритуальные повторения.

Кроме того, он ошибочно помещает это убийство в начало ритуальной последовательности. Те обряды, которые дают ему обоснование, редки, и обычный порядок в них нарушен. Обычный порядок – это именно то, что мы сейчас описываем. У истоков стоит миметический кризис, а коллективное убийство представляет собой его крайнюю степень или завершение.

Идея, что люди собирались и приносили различные жертвы в воспоминание о своей «виновности», которую они до сих пор испытывают по поводу праисторического убийства, абсолютно мифологична. Лишена мифологичности, напротив, та идея, что люди приносили свои жертвы, поскольку первое спонтанное убийство действительно объединило общину и положило конец реальному миметическому кризису. Это позволяет понять, что люди прибегают к обрядам для того, чтобы предотвратить угрозу реального кризиса; кризис воспроизводится не ради себя самого, а ради своего разрешения; речь идет о таком разрешении, которое воспринимается как единственный удовлетворительный выход из всех прошлых, настоящих и будущих кризисов. Так разрешился бы наш парадокс. В таком случае снимается противоречие между целями запретов и обрядов; запреты направлены на предотвращение кризиса путем запрещения тех форм поведения, которые его порождают, если же кризис все равно разгорится или покажется, что он может начаться, обряд попытается направить его в благое русло и привести к разрешению, то есть к примирению общины ценой

жертвы, которую нужно себе произвольно придумать. Ведь одна индивидуальная жертва в действительности не может быть ответственной за миметический кризис.

Только одна произвольно выбранная жертва может разрешить кризис, поскольку все феномены насилия, миметические по своей природе, повсюду идентичны и одинаково начинаются внутри общины. Никто не может приписать кризису определенный источник, распределить ответственность. И этот козел отпущения неизбежно появляется и примиряет общину, поскольку эскалация кризиса непременно нагнетает вражду внутри нее.

Ж.-М.У.: Но мне вот что трудно понять. Вы утверждаете, что миметический кризис, конфликтная анархия внутри общины не только могут, но и должны закончиться подобным произвольным разрешением. Таким образом, должно существовать нечто вроде естественного механизма разрешения конфликтов. Мне кажется, это сложный момент в вашей теории, его необходимо уточнить.

Р.Ж.: Речь идет о следовании до конца логике миметического конфликта и того насилия, которое из него проистекает. Чем более нагнетается соперничество, тем более соперники забывают о причинах, его породивших, и оказываются захваченными друг другом. Соперничество очищается от всех внешних целей и задач и делается соперничеством в чистом виде, противостоянием честолюбий. Каждый из соперников становится для другого вызывающим восхищение и ненависть образцом-препятствием, которое следует одновременно победить и поглотить.

Мимесис силен как никогда, но он уже не может осуществляться на уровне объекта, поскольку объекта больше нет. Есть только антагонисты, которых мы называем двойниками, поскольку внутри антагонистических отношений их ничто не разделяет.

Если больше нет объекта, то нет уже и мимесиса присвоения, как мы определили его выше. Для мимесиса нет больше другой сферы приложения, кроме самих антагонистов. Поэтому сам кризис и порождает миметические замещения антагонистов.

Если *мимесис присвоения* разделяет, направляя двоих или более индивидуумов на один и тот же объект, который все они хотят себе присвоить, то мимесис антагонизма необходимо объединяет, направляя двоих или более индивидуумов против одного противника, которого все они хотят уничтожить.

Мимесис присвоения заразителен, и, чем многочисленнее группа лиц, поляризовавшихся вокруг одного объекта, тем большее число членов сообщества, еще не вовлеченных в конфликт, будет следовать их примеру; конфликтный мимесис следует по тому же пути, поскольку в нем задействована та же сила. Поэтому, когда исчезает объект и миметическое безумие достигает своей максимальной степени, в игру вступает конфликтный мимесис, который производит лавинообразное действие. Учитывая, что сила привлекательности мимесиса умножается по мере увеличения числа задействованных лиц, можно утверждать, что непременно наступит такой момент, когда вся община окажется собранной вокруг кого-то одного. Поэтому конфликтный мимесис создает фактический альянс против общего врага, и это не что иное, как разрешение самого конфликта, примирение общины.

В большинстве случаев мы не можем знать, какой именно из незначительных мотивов стал поводом для миметической враждебности именно против этого человека, а не многих других; и тем не менее эта жертва предстает исключительной и отличной от других в результате не только пропитанного ненавистью идолопоклонства, объектом которой она стала, но главным образом в результате примирения, наступившего в результате этой единодушной поляризации.

Община изливает свою ярость на произвольную жертву с непоколебимой уверенностью в том, что нашла единственную причину своих злоключений. Так она освобождается от неприятеля, освобождается от всякой враждебности против тех, к кому еще минуту назад питала исключительную злобу.

Возвращение к спокойствию, казалось бы, доказывает виновность жертвы в тех миметических проблемах, которые возникли в общине. Община видит себя пассивной жертвой виновника, который, в свою очередь, предстает единственно ответственным за существующее положение. Достаточно увидеть, что инверсия реального отношения между жертвой и общиной непрерывно продолжается в разрешении кризиса, чтобы понять, почему эта жертва считается *священной*. Она считается настолько же ответственной за возврат к спокойствию, насколько и за предыдущие беспорядки. Она предстает как автор собственного убийства.

Ж.-М.У.: Попытаемся подытожить представленный вами материал. Как только объектный мимесис присвоения производит

разделение и конфликт, он превращается в конфликтный мимесис, который, напротив, стремится собрать и объединить общину. Структура обрядов во всем мире указывает на то, что здесь речь идет не о случайной, а о необходимой эволюции, связанной с самой природой кризиса и мимесиса. Действует ли этот механизм безотказно?

Р.Ж.: Мы не можем знать, но можем предположить, что нет. Можно полагать, что многие человеческие общества переживают дезинтеграцию под воздействием насилия, которое не заканчивается тем явлением, которое я только что описал. Но наблюдение за религиозными системами заставляет нас задуматься над тем, что: 1) миметический кризис возникает всегда; 2) объединение всех против одной жертвы является нормальным и нормативным разрешением кризиса с культурной точки зрения, поскольку именно из него проистекают все требования культуры.

Ж.-М.У.: Все?

Р.Ж.: Чтобы понять примитивные законы, запреты и обряды, а также колоссальную силу этих предписаний, необходимо предположить существование достаточно долгого и достаточно жестокого миметического кризиса, при котором мгновенное разрешение, обращенное против единственной жертвы, производило бы эффект чудесного избавления. Этот опыт высшего зла, ставшего затем благодетелем, появление и исчезновение которого определены фактом коллективного убийства, не может не быть *захватывающим* в буквальном смысле слова. Эта община, пережившая страшный опыт, неожиданно оказывается избавленной от антагонизма и полностью освобожденной.

Легко понять, что вся эта община отныне движима единым общим порывом к миру и сохранением того чудесного спокойствия, которое якобы даровано ей этим грозным и добрым существом, которое в некотором смысле посетило их. Поэтому все свои будущие действия она будет совершать под знаком этого существа, как если бы речь шла об исполнении указаний, оставленных им самим.

Одним словом, общество ориентируется на свежий опыт кризиса и его разрешения, полагая, что оно по-прежнему ведо́мо самой жертвой для закрепления того непрочного мира, который был достигнут. Нетрудно увидеть, что в этой связи должны утвердиться два императива: 1) не повторять больше этот кризис, отказаться от

всякого миметизма, от всякого контакта с недавними врагами, от всяких попыток присвоения тех объектов, которые послужили и причиной, и поводом для соперничества. Это императив запрета. 2) Напротив, повторять чудесное событие, которое положило конец кризису, убивать новых жертв, замещающих первоначальную жертву, при условиях, которые были бы максимально приближены к тому первому опыту. Это императив обряда.

Люди не понимают механизма своего примирения; секрет его эффективности сокрыт от них; вот почему они пытаются с такой предельной точностью его воспроизводить. Они прекрасно понимают, что спасительный механизм не был запущен до тех пор, пока братоубийственная борьба не достигла своего апогея. Единодушное решение и этот апогей составляют единое целое, которое религиозная мысль чаще всего отказывается расщеплять, понимая, что одно неотделимо от другого. Вот где следует искать объяснение тому конфликтному безумию, той культурной индифферентности, которые лежат в основе первичной фазы многих обрядов, – подготовки к жертвоприношению.

Обряды не ставят своей целью достижение обезразличенности, как полагал Леви-Стросс, а, наоборот, видят в кризисе лишь средство обеспечить различие. Поэтому нет никаких оснований сводить обряды к безумию, как это делал Леви-Стросс. Порядок человеческой культуры, несомненно, вырастает из крайнего беспорядка, ибо крайняя беспорядочность – это исчезновение всех оспариваемых в конфликте объектов, когда мимесис присвоения превращается в конфликтный и устремляется в сторону объединения перед лицом противника. Леви-Стросс был неправ, исключив тему обряда из своего курса по структурализму. Небрежный ученик знает намного больше своего профессора о порядке и беспорядке[9].

Например, в обрядах инициации обезразличенное равнозначно потере прежней *идентичности*, той особенности, которая теперь размывается, и обряд подчеркивает прежде всего именно эту утрату; он делает ее как можно более полной, но не потому, что у него «ностальгия по непосредственному», как сказал бы Леви-Стросс, но для того, чтобы облегчить кандидату приобретение новой идентичности, своей окончательной различенности. Например,

---

9 Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, 559-621.

очевидно, что обряд крещения – это погружение в воду обезразличенности, из которой человек выходит более различенным. Самые смиренные адепты всех религий мира всегда знали об этом; может случиться, что кандидат утонет, но в обряде крещения его погружают в воду не с целью его утопить.

Ж.-М.У.: Не рискуете ли вы попасть в ловушку мистического истолкования обряда?

Р. Ж.: Вовсе нет, поскольку я отчетливо живу, что испытание посвящением есть не что иное, как особое освещение миметического кризиса, имеющее определенные цели. Речь идет о том, чтобы кандидат прошел через возможно более тяжелый кризис, чтобы *его благу послужил спасительный эффект жертвоприношения.* Вот почему, хотя обряды посвящения продолжают жить, время от времени они теряют некоторых своих кандидатов, и даже когда обряды утрачивают свою силу, продолжает симулироваться опасность для жизни посвящаемых.

Р.Ж.: Ваше определение, несомненно, разрешает явное противоречие между антимиметическими запретами, с одной стороны, и разыгрыванием миметического кризиса в ритуале – с другой. Во втором случае механизм кризиса запускается не ради самого себя, а с целью спровоцировать жертвенное разрешение этого кризиса. И если теория мимесиса верна, то существуют основания для явно прослеживающейся во всех обрядах веры в то, что для разрешения кризиса необходима его эскалация. Таким образом, все ритуалы и запреты стремятся к одной цели, коллективные механизмы производят порядок и мир. И первые, и вторые стремятся укрепить этот мир, но прибегают для этого к двум разным стратегиям.

Р.Ж.: Запреты преследуют свою цель прямо, запрещая все то, что затрагивает или могло бы затрагивать кризис, в то время как ритуалы добиваются той же цели посредством коллективного механизма, который они всякий раз заново запускают. Теперь ясно, почему люди прибегают к обрядам, когда им угрожает реальный кризис; нет ничего парадоксального в том, что одна болезнь излечивает другую. Речь идет об укреплении сил деструктивного миметизма для того, чтобы направить их к жертвенному разрешению. Здесь нет различий между так называемыми обрядами посвящения и всеми прочими. Модель, служащая упрочению *status quo*, есть одновременно и модель изменений, которая в любом случае служит

достижению того же результата. В конечном счете нужно просто заново проигрывать кризис, чтобы привести к его разрешению, несущему с собой примирение и порядок. Тот факт, что современная мысль неспособна воспринять этот механизм, не мешает ему существовать от сотворения мира. В некотором смысле эта неспособность к усвоению таких механизмов делает честь современному разуму и подводит его к выявлению того, чего еще не способен понять структурализм. В конце концов, это ограничение предпочтительней туманного мистического синкретизма или пантеизма, которые во имя «человеческой природы», но будучи при этом прямыми наследниками жестоких богов, с величайшей легкостью вовлекаются в механизм священного. Я понимаю и разделяю презрительное отношение Леви-Стросса к подобному поведению.

E. Теория религиозного

Ж.-М.У.: Представляется, что нельзя разрешить какую-либо проблему в религиозной сфере, не столкнувшись при этом с противоположной проблемой. В некоторых религиозных системах бросается в глаза антимиметический характер запретов, равно как и миметический кризис, присутствующий в обрядах. За этим противоречием, как вы покажете, скрыт некий общий умысел. Сейчас мы это понимаем, но уже не видим причин, почему, если это противоречие оправдано, оно может ослабнуть или даже полностью исчезнуть в некоторых религиозных системах.

Р.Ж.: Вы только что уже предъявляли мне это возражение. Теперь можно на него ответить. Пока воспоминание о первоначальном опыте остается живо, объективное противоречие между воспроизведением и запрещением миметического кризиса не составляет проблемы для религиозной мысли. Возможно, этого противоречия даже не замечают. Но оно дает о себе знать, как только начинает размываться смысл обряда.

Религиозное развитие никогда не прекращается, и оно должно быть устремлено к постепенному и как можно более полному устранению того, что оно само (и мы вместе с ним) ощущает как логические противоречие, поскольку не видит в обрядах желания воспроизводить механизм заместительной жертвы в собственно религиозном контексте. Задолго до появления этнологов возникли

условия для той атмосферы невежества, которая питает их мысль и влияет на то более позднее религиозное развитие, которое кажется нам более разумным, логичным и даже естественным, чем то, что предшествовало ему.

Внутри самих религиозных систем возникают искажения, вызванные желанием *рационализировать* религиозную практику, либо смягчая запреты, либо умеряя обряды, либо делая и то и другое одновременно. Система стремится к объединению в той логике, которая не связана ни с ее происхождением, ни с ее разумным основанием. И эта эволюция, происходящая якобы в рациональном ключе, будет вводить этнологов в заблуждение, давая им в руки аргументы для отрицания того источника, о котором я говорил, и для восприятия наиболее насыщенных откровением обрядов как высшего искажения в рамках того грандиозного искажения, которым они считают религию как таковую. Однако если вооружиться терпением и вниманием, можно найти путь, ведущий к насилию как причине искажения.

Ж.-М.У.: Прежде чем продолжить, можно было бы здесь вспомнить некоторые возражения, которые были адресованы книге «Насилие и священное». В частности то, что механизм «козла отпущения» слишком непрочен и незначителен, чтобы служить объяснением столь удивительного явления, как религиозные формы[10].

Р.Ж.: Это замечание не принимает во внимание некоторые обстоятельства. Во-первых, миметическую природу конфликта, то есть его крайнюю беспредметность. Нет ничего более трудного, чем признать тщету человеческих конфликтов. Возможно, для конфликтов других людей это и верно, но не для нас. *Все* современные идеологии суть грандиозные машины для оправдания и даже уза-

---

[10] Pierre Manent, *Contrepoint* 14, 1974, p. 169: «Когда убийство совершено, не остается никаких оснований для удержания насилия от немедленной эскалации. Люди не будут знать покоя, если не познают общий мир. Теория Рене Жирара оставляет людей после убийства наедине с самими собой, но одного недостает. Человечество познает покой лишь в том случае, если за его пределами существует нечто, что благодаря высоте и превосходству может потребовать от него послушания, благодаря своему достоинству может стать объектом их желания». Цитата хорошо формулирует суть недоразумения по поводу учредительного убийства, которое понимается как идея, а не как единственный механизм, действительно способный структурировать для всех культурных наследников общий мир и «трансцендентность», которая станет «требовать от них послушания».

конения конфликтов, которые в наши дни легко могут положить конец существованию человеческого рода. Здесь все безумие человека. Если мы сегодня не признаем безумия человеческих конфликтов, мы не признаем его никогда. Если конфликт носит миметический характер, то его миметическое разрешение не оставит на нем камня на камне; оно полностью очистит общество, поскольку в действительности *объекта не существует.* (Это не означает, что все человеческие конфликты лишены своего реального объекта.)

Вы говорите, что примиряющий эффект заместительной жертвы не может не носить временного характера. Это верно, но речь не идет о том, чтобы все приписывать данному эффекту. Культуру производит не жертвенное примирение в прямом смысле, а двойной императив запрета и обряда, то есть объединения всей общины ради того, чтобы предотвратить новые кризисы, руководствуясь образцом и антиобразцом, которые отныне составляют для нее и кризис, и его разрешение. Чтобы понять человеческую культуру, необходимо признать, что удержание миметических сил посредством запрета и их перевод в русло обряда может только повторять и распространять примиряющий эффект заместительной жертвы. Религия есть не что иное, как это невероятное усилие по сохранению мира. Священное – это насилие, но если религия поклоняется насилию, то это всегда лишь постольку, поскольку она несет мир; вся религия ориентирована на мир, но средства для достижения этого мира никогда не лишены жертвенного насилия. Видеть в моей точке зрения своего рода «культ насилия», апологию жертвоприношения или, как другую крайность, безапелляционное обличение человеческой культуры – значит совершенно исказить мою мысль.

Разложение религии всегда есть соблазн, поскольку насилие, являющееся частью этого целого, при этом обнажается, являет себя во всей своей красе и теряет примиряющую силу. Люди склонны делать из самой религии нового козла отпущения, чтобы в очередной раз не видеть того, что это насилие производится ими самими, и на сей раз более чем когда-либо они освобождаются от него ценой священного – сегодня, когда их тошнит от религии, не менее чем вчера, когда они ее боготворили. Любое поведение, не выявляющее учредительной жертвы, всегда представляет собой одну из противоположных крайностей, двойников, которые до бесконеч-

ности перебрасывают мяч друг другу, никогда не «попадая в цель» и не разрушая структуры недоверия.

Г.Л.: Для недоразумения, о котором вы говорите, есть еще одно основание. Чтобы разъяснить феномен учредительной жертвы, нам следует поискать вокруг себя то, что было бы на него похоже и что позволило бы нам его себе представить...

Р.Ж.: Если бы эти феномены были тождественны тем, которые создает религия, то они производили бы религиозный материал и мы не могли бы судить о них более объективно, чем люди, живущие в примитивной религиозности. Современное общество более не производит религиозный материал в смысле систем, которые мы сейчас исследуем. Есть причина, которой мы пока не знаем, но к которой вскоре обратимся, почему сегодня учредительный механизм работает намного хуже, чем раньше, хотя и не останавливается. Мы поговорим о «козле отпущения» не только в смысле обрядов Книги Левита[11] и аналогичных им, но и как о спонтанном психологическом механизме. Мне думается, что никакое другое общество никогда не было способно встать на такую точку зрения. Стоило бы задуматься над этой странной склонностью. Здесь, по моему мнению, кроется существенная задача этнологии, которую та всегда обходила стороной. Выражение *заместительная жертва* (или *жертва отпущения*) я употребляю только применительно к этому спонтанному механизму.

Ж.-М.У.: Выходит, наше понимание обсуждаемых здесь феноменов возрастает, но остается размытым и полным противоречий. Нынешняя дискуссия была бы невозможна вне контекста этой специфически современной ситуации.

Р.Ж.: Мы уже говорили, что способность механизма жертвоприношения производить священный материал полностью зависит от степени непонимания этого механизма. В обществе, в котором каждый более или менее знает, что такое «козел отпущения», поскольку национальные, идеологические или личные противники постоянно обвиняют друг друга «в поиске козла отпущения», этот механизм по-прежнему действует, но лишился большей части своей прежней способности эффективно исполнять ту роль, которую ему предназначила человеческая культура или, вернее, которая ему была приписана.

---

[11] Лев 16:5-10.

Ж.-М.У.: То есть вы хотите сказать, что вокруг себя мы можем увидеть феномены, *вполне аналогичные* тем, которые мы постулируем как религиозные, чтобы получить некоторое разъяснение, но *вполне аналогичные* для того, чтобы их объединить. В нашем обществе эти феномены всегда смешиваются со знанием о них, что мешает им полностью работать и воссоздавать подлинно религиозные системы. Поэтому утверждать, что «механизмы козла отпущения не способны основать человеческую культуру» – значит неправильно понять саму теорию. Механизм козла отпущения можно сравнить с фрейдистским айсбергом, вошедшим уже в поговорку; часть, лежащая на глубине, намного более значима, чем та, которую мы видим. Но эту глубинную часть следует локализовать не в индивидуальном или даже коллективном бессознательном, а скорее в незапамятных временах, в диахроническом измерении, которое остается недоступным для путей современной мысли.

Р.Ж.: Лучше не скажешь. Производство священного материала обратно пропорционально степени понимания тех механизмов, которые за этим стоят. Нам следует признать, что наше маленькое знание о механизме заместительного жертвоприношения не означает прекращения жертв, скорее наоборот. Мы не можем себе позволить дешевого оптимизма. Чем более радикален кризис системы жертвоприношения, тем более люди стремятся к увеличению числа жертв для достижения того же эффекта.

В книге «Насилие и священное» я недостаточно подчеркнул опасность зыбких аналогий. Интерес того, о чем мы тут говорим, состоит не в импрессионистском приложении всего этого к нашему обществу с целью осудить его за те или иные грехи, а в точном истолковании обрядов и запретов, которое отныне стало возможным благодаря открытию механизма единодушного насилия, еще не разладившегося и действующего в своем наиболее мощном режиме, который, видимо, был «нормальным» режимом человечества все время его существования. Парадокс в том, что непосредственно наблюдать этот «нормальный» режим нам не дано.

И именно потому, что такое прямое наблюдение невозможно, наш тезис следует определить как гипотезу. Из этого никоим образом не следует, что «я сам себе не верю», на что намекал один господин из *Times Literary Supplement*, который, скорее всего, не имеет ни малейшего понятия о том, что такое научная гипотеза.

Эта гипотеза небезосновательна, коль скоро функционирование механизма, о котором идет речь, поддается разумному объяснению. Можно легко показать, что все религиозные институции, все религиозные понятия, такие, как святыня, божество и т.д., соответствуют тому, чего логично ожидать от подобного механизма, производящего незнание.

Чтобы здесь понять необходимость нашей гипотезы и оправдать ее, нужно учитывать и то молчание, которым наше общество окружает феномены миметического обострения. Там, где вовлеченность в это общество носит лишь частичный, а то и регрессивный характер, такие феномены, как состояние транса или одержимость, встречаются достаточно часто и приобретают статус чего-то почти нормального в человеческой группе, если она хоть немного этого желает.

Ж.-М.У.: Не отрицая существования этих феноменов, мы стремимся приуменьшить их значение или свести их к современному понятию гипноза; мы вписываем их в простую схему клинических случаев или терапевтических манипуляций, а иногда и просто курьезов. Эта схема явным образом имеет отношение к тому, что мы называем индивидуализмом и рационализмом, то есть к нашему незнанию мимесиса. Об этом мы еще поговорим.

Р. Ж.: Сравнительные исследования ритуальных или неритуальных трансов, а также других религиозных феноменов показывают, что усиление взаимных миметических реакций может изменить не только отношения между участниками, которые становятся отношениями скорее *интердивидуальными*, скажем так, нежели интериндивидуальными (мы практически не знаем, что в них от меня, а что от других), но и восприятие в целом, производя эффекты путаницы и беспорядка, которые определяют сложную природу ритуальных *масок*, а также чудовищность мифологических существ. Так называемые культы одержимости (*cultes de possession*) стремятся воспроизвести миметический транс с его жертвенным разрешением, поскольку справедливо видят в этом фундаментальный религиозный опыт. Чудовищные галлюцинации и хаос восприятия призваны способствовать соскальзыванию конфликтного мимесиса (обладание) в примирительный мимесис единственного врага (козла отпущения). Жертва притягивает к себе и исправляет все феномены галлюцинации. Вот почему примитивное божество по самой своей сути чудовищно.

Г.Л.: Никто не попытался систематически осмыслить связь между этими явлениями. Говорят, что они касаются одновременно многих научных дисциплин: этнологии, психопатологии, групповой психологии и др. Нет одной дисциплины, которая могла бы заняться одновременно всеми этими феноменами. Это означает, что мы либо не хотим, либо не можем по-настоящему обратить на них внимание.

Р.Ж.: Во многих из нас эти феномены, несомненно, вызывают смешанные чувства. Вместе взятые они и складываются в ту «неразличенность», которая повергает в ужас ученого-структуралиста, в любом смысле этого слова, хотя ему все равно не обойтись без нее как без неизбежного фона для своей работы по различению.

При этом мне не верится в широкомасштабный идеологический заговор для «подавления» всего этого или в какую-то неопределенную, но безукоризненную бдительность того самого «бессознательного». Необходимо отказаться от всех марксистских и фрейдистских жупелов, по всей вероятности, уже изъеденных молью так же, как и сама мифология, именно потому, что они представляют собой просто осовремененное возвращение к ритуальному чудовищу, а вовсе не его рациональное истолкование. Я думаю, что наш мир по еще не ясным причинам, к которым мы еще не раз обратимся, можно охарактеризовать как исторически беспрецедентный отход от миметического воздействия на индивидуум и даже на коллектив. Я подчеркиваю: отход, а не полный отказ.

Этот отход имеет принципиальное значение, но остается амбивалентным во всех отношениях, начиная с того *знания*, которого он может достигнуть сам о себе. Вопреки своей исключительной распространенности в течение вот уже трех столетий он сохраняет свой неуловимый характер. Наделяя нас способностью внимательно наблюдать миметические феномены так, чтобы не «заразиться» ими, то есть научно их исследовать, он начинает с того, что либо заставляет их исчезнуть, либо видоизменяет. Он дает нам способность наблюдать то, чего сам же лишает существенности.

Именно этому отходу мы приписываем преобладание в наши дни того, что мы называем «психопатологическими расстройствами» там, где раньше господствовал ритуальный транс (этим я не хочу сказать, что тогда не существовало психических расстройств). Именно с этим первым отходом у греков несомненно связан

переход от жертвенного и дионисийского транса к театральному миру. Отмечу, что в наши дни в ритуальной одержимости пытаются увидеть феномен театральности. Эта тенденция прослеживается в работе Мишеля Лейриса, посвященной жителям Эфиопии. Намного реже и куда радикальнее звучит противоположное мнение, высказанное, в частности, Шекспиром, согласно которому всякий театральный эффект и любой «личностный кризис» возникает из миметической и насильственной схватки – общем источнике всякой мифологии и всех коллективных убийств, даже самых историчных, каково, например, убийство Юлия Цезаря, основателя Римской империи.

О феноменах насильственного и коллективного миметизма не было написано ничего более убедительного, чем *Сон в летнюю ночь*, но пока еще никому не удалось воспользоваться тем уникальным знанием, которым пронизан этот текст.

Повторяю, нужно воздерживаться от трактовки учредительных религиозных механизмов в ключе того, что мы знаем (или думаем, что знаем) о феномене «козла отпущения». Следует применить обратную тактику. В наших феноменах насилия и коллективного внушения, слишком слабых для того, чтобы привести к подлинному священному, нужно распознать пережитки, тем более ужасные в плане насилия, чем более они ослаблены.

Религиозные феномены характеризуются в первую очередь двойным переносом – сначала агрессивности, а затем примирения. Перенос примирения освящает жертву и тут же исчезает, поскольку он возможен лишь в том случае, когда механизм жертвоприношения работает «в полную мощность». Иначе говоря, мы по-прежнему способны ненавидеть своих жертв, но уже не способны их боготворить.

Вскоре станет возможным рассмотреть все это с научной точки зрения. Я настаиваю на этой формулировке. И даже если вокруг нас больше нет ничего священного, мы обнаруживаем тем не менее его пережитки, остаточные формы, которые распознаются уже с трудом, но в достаточной мере, чтобы подтвердить структурную истину этого процесса.

В людях, привлекающих внимание общества (политиков, звезд, известных преступников и т.д.), нетрудно разглядеть феномен, определяемый в психоанализе как амбивалентность.

Эта знаменитая амбивалентность заключается в первую очередь в том, что слишком ярко освещенные фигуры переднего плана наделяются исключительной ответственностью за формирование общественного мнения и за те брожения, которые захватывают общество в целом, так что никто не берет на себя реальную ответственность. Без этих символических индивидуальностей коллективные движения не могли бы конкретно оформиться или обрести самосознание – осуществить то, что немыслимо без определенной инверсии ролей в отношениях между коллективом и индивидуумом, активным элементом и пассивным субъектом.

Поскольку общественное воображение склонно возлагать на произвольно выбранного индивидуума свои радости и надежды, равно как ужас и страх, могущество этого отдельно взятого субъекта представляется необъятным как в добре, так и во зле. Этот субъект представляет саму коллективность – и не абстрактно, а в том конкретном состоянии гнева, беспокойства или счастья, которое он присваивает себе во время этого представления.

Очевидно, однако, что в наши дни эти переносы, которые можно было бы назвать благоприятными, становятся все более слабыми, редкими и эфемерными; кроме того, они высмеиваются интеллектуалами, в то время как неблагоприятные переносы обладают исключительной мощью и если и осуждаются, то лишь частично. Всегда существует отрицательный перенос, и его не только не критикуют, но считают даже, что критиковать его – безнравственно: это относится к идеологическим противникам, к классовым врагам, к старшему поколению, к негодяям у власти, к этническим меньшинствам, к инакомыслящим и т.д.

В наши дни различия между теми или иными отрицательными переносами явно сглаживаются. Антагонизм двойников появляется внутри идеологий, которые некогда были незыблемым монолитом у русских и китайцев, например, и лишает миллионы людей той уверенности, которую им обеспечивала сосредоточенность на противнике, то отвратительное различение, которое взамен гарантировало цельность и специфичность «благого» различения, хотя второе все более занимало вторичное и подчиненное положение по отношению к первому.

Ж.-М.У.: Напротив, в подлинно священном материале более важную роль играет благоприятный и примиряющий элемент.

Перенос агрессивности почти полностью покрывается переносом примирения, хотя и не исчезает полностью. Вот почему мы не понимаем, в чем заключаются обряды как таковые. Я предполагаю, что, на ваш взгляд, то же самое происходит и с мифами.

Р.Ж.: Там происходит то же самое. В мифах под покровом освящения легко можно обнаружить обвинение, объектом которого является жертва. Это обвинение делает жертву ответственной за беспорядки и бедствия, которые постигли общину, то есть за кризис. С этим связано также ритуальное издевательство над жертвой, предшествующее ее закланию. Это показывает, что заклание само по себе, по существу, не является чисто символическим жестом. Это агрессивная реакция на жертву, которая не была бы убита, если бы не считалась виновной в миметическом кризисе.

Как в мифе, так и в обрядах, жертва (герой) принимает смерть как ответственная за преступления, заключающиеся в дезинтеграции общины. Как убийство, часто коллективное, заместительной жертвы становится центральным событием обряда, так центральным событием мифа становится убийство, часто коллективное, обожествленного героя. Спрашивается, как мифологам удается игнорировать такие убедительные свидетельства и утверждать в наши дни, вопреки всей этнологической и тем более религиозной традиции, будто мифы и обряды не имеют друг с другом ничего общего[12].

Г.Л.: Но некоторые мифы выводят на первый план индивидуальное убийство.

Р.Ж.: Несомненно, однако в них речь почти всегда идет о двух враждующих братьях или близнецах, таких как Каин и Авель, Ромул и Рем, которые скрывают и одновременно выявляют универсальное соотношение между двойниками и пароксизмом кризиса. Один из двоих братьев должен умереть для того, чтобы исчезло двойничество, то есть, чтобы восстановилось различение и был основан город. Убийца один, но он представляет всю общину, избегающую отношений двойничества.

Г.Л.: А также есть мифы, в которых вовсе нет убийства, как в случае Ноя, например.

Р.Ж.: Это верно, но в таких мифах из всей общины остается один выживший, в то время как вся община была обречена на по-

---

[12] Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, pp. 600-610.

гибель. Это означает, что мы имеем дело со структурой *все против одного*, и можно без труда показать, что здесь речь идет об инверсии более распространенной формы, которая всегда возможна, поскольку жертва всегда воплощает в том числе и возвращение к жизни, основание нового общества – а именно с этим мы имеем дело в мифе о потопе. Но оставим мифы; нам еще предстоит рассмотреть их более внимательно[13].

Г.Л.: Таким образом, учредительное насилие становится ключом к изучению происхождения запретов, обрядов, мифов и силы воздействия священного. Такая редукция всей религии к единственному механизму сегодня кажется немыслимой.

Р.Ж.: Этнологи уже давно занимаются вопросом священного, но им не удалось обнаружить ничего определенного. Безапелляционно утверждать, что религия не является целостной загадкой, означает просто-напросто заявлять, что там, где этнология потерпела неудачу, невозможно никакое другое разрешение проблемы. В действительности мы обнаруживаем в религии смешение повторяющихся и не повторяющихся черт, но все они связаны друг с другом, что открывает для научного сознания возможность редукции.

Г.Л.: Некоторые сожалеют об этом редукционистском характере вашей теории.

Р.Ж.: Мне нечего на это ответить. В этом вопросе я полностью разделяю позицию Леви-Стросса. Либо научное исследование редукционно, либо его не существует вовсе.

Кажется, эти люди оценивают разнообразие форм жертвоприношения примерно так же, как триста сортов французского сыра. Это их дело. Мы не участвуем в таких интеллектуальных играх. Это признак упадка науки о человеке, если мы позволяем себе увлечься своего рода литературной критикой. И даже в ней, к слову, ничто мне не видится таким пресным и фантастическим, как обсессивная уверенность в бесконечном многообразии литературных проявлений, в их неисчерпаемости и невыразимости, в невозможности дважды повторить одну и ту же интерпретацию, в общем – в их отрицании всякой ясности и определенности. В этом я вижу только профессиональную деградацию. Чтобы жить, нужно любой ценой вести бесконечные дискуссии.

---

[13] См. книга I, глава 4.

Г.Л.: Вы жестоки.

Р.Ж.: Я, безусловно, слишком жесток, но мы живем в интеллектуальном мире, в котором тем больше конформизма, чем больше он стремится удержать монополию на антиконформизм. Это освобождает его от всякой реальной самокритики. Вот уже столетия подряд мы буквально ломимся в открытую дверь. Современная война против запретов, которая выглядела смешно уже в эпоху сюрреализма, продолжает свирепствовать на всех фронтах. Как в греческих *буфониях*, мы делаем чучело из старой и облезлой шкуры жертвенного быка, чтобы в тысячный раз его низвергнуть.

Ж.-М.У.: Так всегда происходит вырождение старого божества. Чтобы нанести ему смертельный удар, необходимо увидеть в нем *сокрытого* козла отпущения.

Р.Ж.: В учредительном линчевании, как мы видели, жертва считается ответственной за кризис; она сосредоточивает в себе пересекающиеся миметизмы, разрывающие общину; она разрывает порочный круг насилия; она становится единым средоточием ритуального и объединяющего миметизма.

В лице этой жертвы община освобождает себя от неприемлемого и непостижимого хаоса и возвращается к порядку, чтобы сделать ее затем объектом рационального постижения. Весь тот опыт, который получила община, она всегда будет интерпретировать как знание, полученное непосредственно от самой жертвы. Поскольку она сначала оказалась способной спровоцировать невиданные бедствия, а потом восстановить порядок или установить новый, постольку отныне все верят, что именно к ней нужно обращаться за ответами на вопросы, что делать и чего не делать, ее вовлекать в обряды, запреты и разрешение кризисных ситуаций.

Именно это *знание* оказывается теперь на первом плане; логично думать, что жертва явилась лишь для того, чтобы освободить общину; логично думать, что ужасное обличие эпифании предназначено для того, чтобы быть выгравированным на тех скрижалях, которые божество желает передать людям. Это божество предстает основателем либо какого-то частного культа, ему посвященного, либо целого общества. Мы теперь лучше понимаем, почему в стольких мифах предписания культуры рождаются из... трупа жертвы.

Если эта жертва, присутствуя и живя внутри общины, несла ей смерть, а погибнув, принесла ей жизнь, люди неизбежно будут

склонны думать, что ее способность преодолевать границы обычного человеческого существа как в добре, так и во зле распространяются на вопросы жизни и смерти. Если для нее возможна жизнь, которая есть смерть, и смерть, которая есть жизнь, это означает, что рок, довлеющий над человеческим существованием, на божество не распространяется. На наших глазах вырисовываются черты религиозной трансценденции.

Наша гипотеза объясняет не только то, почему повсюду существуют обряды и запреты, но и то, почему все культуры возводят свое основание к сверхъестественным силам, функция которых заключается также и в том, чтобы уважать *те правила, которые нарушаются*, и санкционировать самые жестокие наказания за эти нарушения.

Эти наказания совершенно реальны. Если люди нарушают религиозные правила, они действительно подвергают себя опасности возвращения в порочный круг миметического соперничества и в бесконечную цепь отмщений. Религиозные системы составляют единое целое, и нарушение даже объективно абсурдных правил несет вред всей общине, выступая как проявление *гибрис**, которое может спровоцировать насилие, поскольку другие люди либо вступят в борьбу с нарушителем, либо захотят последовать примеру этого человека, чья дерзость осталась безнаказанной. Как в первом, так и во втором случае миметическое соперничество возвращается в общину. В тех обществах, где нет разработанной уголовной системы, пресекающей на корню этот порочный круг миметического насилия, религиозная система действительно оказывается полезной.

Ж.-М.У.: В сущности, боги наказывают возвращением мести. Деградация человеческих отношений, когда религия больше не пользуется уважением, по-своему представлена в религии: сказать, что божество *мстит*, значит сказать именно это.

Р.Ж.: Если миметический кризис и учредительное линчевание действительно имеют место, если правда, что человеческие общества могут раскалываться и периодически растворяться в потоке миметического насилия, чтобы затем, *in extremis***, выйти из затруднительного положения при помощи заместительной жертвы,

---

* ὕβρις (греч.) – гордыня, высокомерие, надменность.

** У последней черты, в крайнем случае (лат.).

то религиозные системы, несмотря на изменения в интерпретации священного, действительно основываются на точном наблюдении за поведением, которое вовлекает людей в насилие, а также за тем странным процессом, который их из него выводит. Они, *grosso modo**, запрещают именно это поведение и воспроизводят в своих обрядах именно этот процесс.

За сверхъестественными одеждами легко было бы обнаружить эмпирическую мудрость запретов, если бы современная демагогия на тему «нарушения» не принуждала бы самые светлые умы изымать наиболее абсурдные аспекты запрета из их общего контекста и сосредоточивать на них внимание. Как раз сверхъестественный маскарад и защищает людей от их же собственного насилия. Утверждая, что за нарушением следует месть богов, а не внутреннее соперничество, религия выполняет две задачи: отбить желание нарушать закон и облечь его в одежды таинства, парализующего людей и освобождающего общину от недоверия и подозрительности, которые она необходимо питала бы, если бы смотрела на угрозу менее мифологично.

Ж.-М.У.: Преимущество вашей точки зрения заключается в том, что она позволяет рассматривать религию с точки зрения ее эффектов и ее пророчеств, показывать действенность устанавливаемых ею правил, не вступая ни в какой компромисс с метафизикой священного. Скорее напротив, именно здесь впервые эта метафизика полностью *редуцирована* до чисто человеческих отношений.

Р.Ж.: Насильственная религиозность не сохранила бы до наших дней того необычайного воздействия, которое она оказывала на человечество на протяжении практически всей его истории, если бы в ней не было ничего кроме того вздора, к которому ее свели ученые, от философов-рационалистов до психоаналитиков. Ее сила состоит в том, что она действительно говорит людям, как им следует или не следует поступать, чтобы сохранить терпимые отношения друг с другом внутри общины в определенном культурном контексте.

Священное – это совокупность постулатов, к которым пришел человеческий разум через коллективный перенос на жертв функции примирения в условиях миметического кризиса. Священное не только не погружает в иррациональность, но, напротив, оказы-

---

* В общих чертах (ит.).

вается для людей единственно приемлемой гипотезой до тех пор, пока сохраняется сила переноса.

Гипотеза священного отражает человеческий разум, признающий превосходство некоторой силы, которая представляется ему трансцендентной, поскольку в каждый миг она способна делать со всем обществом то, что ей заблагорассудится по причинам, которые представляются непостижимыми, но в конечном счете влекут за собой скорее положительные, нежели отрицательные последствия.

Поэтому священное – это не концепция, очертания которой можно было бы четко выразить средствами языка. Дюркгейм, к примеру, слишком абсолютизировал оппозицию между профанным и священным[14]. Не следует допускать и противоположную ошибку, которую некоторые хотели бы совершить сегодня, а именно запретить этнологам говорить о священном; это означало бы запретить исследование религии вообще.

Г.Л.: Мне хотелось бы вернуться к упреку в ваш адрес в том, что вы все сводите к единому феномену. Либо речь здесь идет о ловкой манипуляции, либо вы перешли некий Рубикон и вывели науки о человеке на новый виток развития. Если исследователи не утратили понимание того, в чем заключается суть научного исследования, то им немедленно придется либо отвергнуть, либо принять вашу теорию.

Р.Ж.: Беспокойство вызывают реакции типа «это слишком складно, чтобы было правдой» и убежденность, что подобной тирадой можно поставить точку в дискуссии. Следует ли из этого вывод, что преобладающие убеждения наших современников слишком плохи, чтобы быть полной неправдой? Здесь стоит вопрос о разрыве, непоследовательности, беспорядке мысли. Как выбрать одну из конкурирующих теорий? Следует ли действительно принять наименее продуктивную, наиболее фрагментарную, неспособную собрать воедино все факты? Интересно, до какой степени теория должна быть непоследовательной, чтобы эксперты были готовы ее принять?

Я шучу. Лучше было бы на минуту задуматься, что все мы остаемся верны тем принципам, которые обеспечивают успех западной науки вот уже на протяжении нескольких столетий, и показать, что

---

[14] *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 49-58.

предъявляемые мне упреки в свете этих принципов лишаются своей состоятельности.

Например, есть люди, которые не удосуживаются проводить конкретный анализ, поскольку заведомо решили, что невозможно свести все религиозные системы к «одной общей концепции» или «принудительно» загнать их в некое «прокрустово ложе». Такое априорное решение заставляет думать, что различие религиозных феноменов слишком велико, что противоречия между ними слишком значительны для того, чтобы они могли работать по одной схеме.

Я действительно описываю некое событие, которое всегда остается более или менее тем же самым, но это не имеет ничего общего с какой-то концепцией или прокрустовым ложем. В действительности в отношении всех религиозных феноменов работает одна *модель*, которая безусловно производит некоторое принуждение и соответствует наблюдаемым константам реальных феноменов, но и открывает путь для бесконечной вариативности именно потому, что то событие, которое она описывает, никогда не рассматривается во всей точности, по сути, его непонимание носит фундаментальный характер. Это непонимание открывает путь не только для *разнообразия* как такового, к религиозной и культурной дифференциации, но также и для бесконечной вариативности конкретных форм религиозности. Вся теория базируется на *пояснительном* характере религиозных феноменов по отношению к учредительному событию. Когда критики обвиняют меня в том, что я стригу под одну гребенку столь разнообразные религиозные феномены, они не учитывают этот момент интерпретации, которая необходимо будет односторонней, но при этом определимой.

Ж.-М.У.: Я думаю, что читатели книги «Насилие и священное», в сущности, не поняли, в чем заключается ваша теория. Даже если вы не ошибаетесь, когда настаиваете на ее «редукционном» характере в противовес тому эклектизму, в который мы погружены, вы все равно рискуете усугубить непонимание. Тезис о заместительной жертве представляется единственной правильной интерпретацией того события, интерпретируемого всеми культурными текстами, даже теми, которые это событие отрицают, поскольку такое отрицание есть не что иное, как особенно мистифицированная форма интерпретации. Я хочу сказать, что ваш тезис представля-

ет собой в первую очередь не теорию религии, а теорию человеческих отношений и той роли, которую в них играет жертвенный механизм. Теория религии есть не что иное, как частный аспект в рамках этой фундаментальной теории миметических отношений. Религия – это один из способов не осознавать миметические отношения, но в наши дни есть и другие способы: современная психология, этнология, философия и др. Если интерпретировать человеческие отношения так, как это делаете вы, то все культурные тексты и все существующие интерпретации культуры автоматически обращаются и сводятся к формам мимесиса, который они не сознают, поскольку продолжают находиться у него в плену. Ваше отношение к религиозным формам не слишком отличается от вашего отношения к работам Фрейда. Все есть миф, за исключением радикального истолкования мимесиса и тех последствий, которые он за собой влечет.

Р.Ж.: В общем, да. Ситуация толкователя, который располагает миметическим ключом к исследованию человеческих отношений, аналогична ситуации историка науки, который пытается дать научный ответ на определенный вопрос и обращается к историческому прошлому, к опыту древних мудрецов. Он в состоянии точно сказать, до какой степени и по каким причинам люди, нащупавшие правильный путь, затем с него сбились.

Однако между этими двумя ситуациями существует различие, и мы о нем уже говорили. В том случае, который нас занимает, любое приближение к разрешению проблемы меняет данные, связанные с самой проблемой. Это особенно серьезно проявляется в случае механизма освящения, который работает все менее и менее продуктивно, вплоть до того, что становится возможным увидеть в феномене козла отпущения уже не бессмысленный обряд, а фундаментальную наклонность людей к избавлению от насилия за счет какой-нибудь жертвы.

Таким образом, ситуация исследователя в некотором отношении сопоставима с ситуацией историка науки, который занимается древними теориями горения в мире, где по каким-либо причинам феномен горения перестал воспроизводиться. Это странным образом осложнило бы задачу.

До Пристли и Лавуазье существовала известная теория *флогистона.* Согласно этой теории, флогистон – это горючий элемент, и

тела, способные гореть, рассматривались как смесь воспламенимого флогистона и невоспламенимого пепла.

Если бы вокруг нас не было бы больше феномена горения, историки науки склонны были бы думать, что флогистон – это не ошибочная интерпретация реального феномена, а скорее что-то, не имеющее ни малейшего отношения к реальности и зародившееся в воображении психически нездоровых людей, например алхимиков.

Но люди, думающие так, ошибались бы. Флогистона не существует, равно как и священного, и все же теория флогистона позволяет описать с достаточной точностью тот реальный феномен, каким является горение. Чтобы понять, что то же самое происходит и со священным, необходимо начать с поисков реального феномена и вывести более точную теорию, нежели теория священного, которая была бы для религии тем же, чем теория горения, основанная на открытии кислорода, стала для флогистона. Наш кислород – это мимесис и все то, что его сопровождает.

Г.Л.: На первый взгляд эта задача кажется невозможной; если феноменов, которые религия не может интерпретировать, больше не существует, то каким образом можно научно доказать, что они существовали раньше? Чтобы доказать такую возможность, необходимо уточнить нашу метафору и сказать, что горение не исчезло из нашего мира полностью: оно продолжает существовать в менее заметной форме, но по-прежнему распознается как горение.

Ж.-М.У.: Чтобы данная теория была убедительной, необходимо еще показать, почему самые наглядные формы горения перестали воспроизводиться. И мне кажется, что в вашей теории эта роль отводится библейскому *знанию* о жертвенном механизме.

Р.Ж.: В самом деле. Чтобы ответить на все замечания в полном объеме, мы уже сказали, что нужно было бы одновременно говорить обо всем, то есть все перемешать. Но тогда мы бы потеряли нить рассуждений и не смогли бы ни понимать, ни быть понятыми. Вот почему мы решили отложить Библию на следующий раз. Нужно попросить читателей набраться терпения и воздержаться от окончательного суждения вплоть до конца этой работы. Нельзя судить о гипотезе, не прочитав ее изложения от начала и до конца.

Наверное, это слишком большое требование в нашу торопливую эпоху, но иначе мы не можем. Проблемы действительно слишком сложны. Например, мы увидим, что свет иудео-христианства,

ничего не меняя в том анализе, который мы здесь производим, придаст ему новое и совершенно неожиданное измерение. Пока это измерение остается совершенно закрытым. Мы не можем даже намекнуть на его существование.

Г.Л.: Тогда отложим этот вопрос и снова обратимся к тому *замечательному флогистону, которым является священно*е. Если я вас правильно понял, вы говорите, что двойной перенос на жертву (сначала миметического кризиса, а затем примирения) вызывает к жизни не только запреты и обряды, но также и мифы, а мифы – то же самое, что происхождение прародителей и опекающих божеств, которые также возникают из этого переноса. Жертва, оказавшись неожиданным инструментом примирения в кризисной ситуации, благодаря убежденности толпы, то подавляющей, то превозносящей ее, а затем делающей то и другое одновременно, предстает как единственный активный принцип всего процесса кризиса и его разрешения; вот почему ему приписывается установление или восстановление религиозного порядка.

Р.Ж.: Это именно так. Подлинные «козлы отпущения» – это те, кого люди совершенно не знают, но в чью виновность несгибаемо верят.

До сих пор наше изложение основного тезиса носило вынужденно схематический характер. Теперь мы можем постепенно добавлять детали и конкретные примеры.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Генезис культуры и институций

А. Обрядовые варианты

Ж.-М.У.: Вы утверждаете, что к механизму заместительной жертвы можно свести даже те обрядовые практики, которые на первый взгляд кажутся диаметрально противоположными друг другу. Не могли бы вы привести примеры?

Р.Ж.: Наряду с обрядами, требующими единодушного участия и содействия в заклании, есть и другие, которые запрещают такое участие и даже всякий контакт с жертвой. В таких случаях заклание оказывается прерогативой профессионалов, жрецов и священников. в религиозном плане радикально отделенных от остального общества.

Спрашивается, как два таких разных подхода к жертвоприношению могут восходить к единому механизму, а главное, как, несмотря на свою противоположность, оба они могут открыть что-то истинное об этом механизме?

Смерть жертвы видоизменяет отношения внутри общины. Переход от разногласий к согласию объясняется не истинными его причинами – примиряющим миметизмом коллективного насилия, а самой этой жертвой. Подлинный принцип возвращения к мирному состоянию никогда не был уловлен религиозной мыслью, она вращалась вокруг этой жертвы, которая стала оплотом всяких

смыслов. Эта мысль представляет себе некую недоброжелательную квазисубстанцию – *священное*, которая обратилась против жертвы и, благодаря акту жертвоприношения и изгнания жертвы из общества, стала доброжелательной.

Таким образом, религиозная мысль склонна воспринимать жертву как движущую и преобразующую силу священного – как мимесис, который становится конфликтным и обезразличенным только тогда, когда захватывает общину; его сосредоточение на жертве превращает ее в примиряющую и регулирующую силу, в благотворный ритуальный мимесис.

Религиозная мысль может делать акцент как на негативном аспекте акта жертвоприношения, сосредоточенности злого священного начала на жертве, так и на его позитивном аспекте, на примирении общины. В первом случае есть шанс, что эта система будет видеть в контакте с жертвой нечто очень опасное и потому полностью его запретит. В таком случае жертвенное заклание становится прерогативой священников, хорошо вооруженных против опасности «заражения». И сами эти священники после совершения обряда обязательно подвергаются весьма навязчивым ритуалам «обеззараживания».

Напротив, в случае, если акцент делается на доброкачественном преобразовании, логика его интерпретации требует единодушного участия всего народа.

Эти две практики выявляют нечто, присущее первоначальному механизму, но этнологи не отдают себе в этом отчета, поскольку не понимают ни действия механизма заместительной жертвы, ни интерпретации *двойного* переноса, который присущ религии.

Г.Л.: Можете ли вы привести еще какие-нибудь примеры?

Р.Ж.: Вот еще пример. В некоторых обрядах разрабатываются процедуры случайного выбора жертвы, которые снимают с людей ответственность за такой выбор, то есть практически не дают им повода для ссоры.

Но существуют и другие обряды, которые вместо того чтобы допустить элемент случайности, делают все возможное для того, чтобы убедиться в исключительности этой самой жертвы. И вследствие этого мы имеем дело с таким противостоянием, которое, кажется, должно исключать общее происхождение обрядов. Некоторые говорят, что утверждать их общее происхождение Жирар

может только в том случае, если не будет видеть различий между ними или ловко их скроет.

Стоит понять, что именно этот учредительный механизм и его интерпретация как священного неизбежно обманывают тех, кто стремится извлечь из них пользу, как мы увидим, обе интерпретации возможны. В рамках миметического кризиса жертва не более чем один из антагонистов, она – двойник всех остальных, их близнец и враг, но миметическое сосредоточение на нем проецирует на нее все содержания кризиса и примирения. Она становится таким образом исключительно значимой и особенной. И в ней осуществляется переход от случайного к особенному, к концу двойничества и к возвращению различия.

Почти никогда религиозная мысль не утверждала эти два момента одновременно и не наделяла их равным смыслом. Она будет делать акцент либо на одном, либо на другом; в одном случае всем будет править случайность, а в другом, напротив, будет преобладать особенность. И опять же обе эти противоположные практики не противоречат своему насильственному генезису, а, наоборот, доказывают его, поскольку обе выявляют существенный аспект учредительного действия, каким он должен выглядеть в перспективе, открываемой переносами.

Но здесь мы сталкиваемся с чем-то новым и исключительно важным, а именно с тенденцией религиозной мысли, упуская из виду все грани предлагаемого ей значащего предмета, учитывать лишь один из противоположных аспектов единого целого, создаваемого переносами, и видеть только одну грань объекта в бесконечных ее отражениях, ту, которая предстает ей с самого начала.

Вследствие двойного переноса жертва делается источником практически бесконечного числа смыслов. Мысль оказывается неспособной охватить все это семиотическое богатство; религия не может видеть его в целостности; таким образом, в рамках этой целостности должны будут совершаться акты выбора, которые начнут разводить религиозные системы по разным направлениям. В этом я вижу основной источник институциональных различий.

Религиозная мысль ищет дифференциальной стабильности, некоего постоянства в различиях; она настаивает на одном синхроническом моменте всего действия и переносит на него центр тяжести в ущерб всем остальным. Хотя религиозная мысль кажется

нам «синтетической» в сопоставлении с нашей, она с самого начала аналитична в отношении той тайны, которую старается воспроизводить и восстанавливать в памяти; как мы увидим, ее действие будет состоять в череде последовательных расчленений, которые странно напоминают сам акт жертвоприношения – расчленение жертвы участниками, и являются его интеллектуальным эквивалентом, поскольку это всегда *исключения*. Религиозное, в сущности, всегда уже носит различительный и «структуралистский» характер. Оно не понимает, откуда пришло, и все более отдаляется от своего истока.

Видимо, прослеживая все ее последовательные разветвления, мы должны в конце концов выяснить происхождение всех религиозных и даже нерелигиозных институтов. Думаю, можно доказать, что в человеческой культуре нет ничего, что не восходило бы к механизму заместительной жертвы.

Я считаю, что весь этот процесс должен находится под знаком запрета. Дух запрета составляет единое целое с духом дифференциации, господствующим в этнологии, а в наши дни в еще большей степени в структурализме. Эта мысль выявляет противоречия между ритуальной практикой и требованиями запретов.

Все это восприятие религии как «неразрешимого противоречия» неизбежно связано с утратой истока, и наоборот. Вот почему все бо́льшая рационализация и дифференциация человеческой культуры – это и еще большая мистификация, стирание следов крови, изгнание самого изгнания.

В. Освященная монархия и центральная власть

Г.Л.: То, что вы говорите, можно среди прочего приложить и к виновным в кровосмешении и приносимым в жертву монархам, чьи фигуры вы анализируете в своей книге «Насилие и священное»[1]. Чтобы до конца понять смысл монархии, необходимо ее рассматривать исходя из жертвоприношения и только из него, если я понял вас верно.

Р.Ж.: Вначале нет ни монархии, ни какой-либо другой институции. Есть только это стихийное примирение за счет единствен-

[1] См. Рене Жирар, *Насилие и священное*, с. 149 сл.

ной жертвы, оказывающейся «истинным козлом отпущения» как раз потому, что никто не может сказать: она есть именно это, а не что-то другое. Как и всякая человеческая институция, монархия в первую очередь выражает волю к воспроизводству механизма примирения. Люди ищут себе новую жертву, максимально подобную не тому, чем в реальности была первая жертва, а той идее, которую о ней вообразили, а эта идея определяется *действенностью* механизма жертвоприношения. Как не поверить, что жертва действительно совершила преступление, вмененное ей в вину, если достаточно было ее убить, чтобы мир и порядок восстановились? Община пытается снова играть именно в эту игру – в игру с преступной жертвой, способной сначала дезорганизовать общество, а затем вновь реорганизовать его посредством своей смерти; что может быть проще и эффективней, чтобы соблюсти правила игры, чем потребовать заместителя, который бы принял на себя роль жертвы, совершившей те же преступления, что и ее прототип?

Мы не понимаем освященную монархию, потому что не видим, что действенность учредительного механизма структурно предполагает непонимание темы жертвы, непреклонную убежденность в том, что она виновна, убежденность, которая выражается в ритуальном требовании совершения инцеста и других преступлений.

Мы разделяем неведение примитивных народов о том механизме, который они пытаются воспроизвести, но они по крайней мере знают, что этот механизм реален; поэтому они и пытаются его воспроизвести. На неведение примитивное мы накладываем неведение современное.

То, что мы называем «возведением на трон», происходит по правилам жертвоприношения; они представляют монарха как жертву, способную стать каналом для выхода миметического антагонизма. На это указывает то, что у многих народов фабрикация монарха-преступника сопровождается движением толпы, возбужденной против него, враждебной манифестацией, которой ритуал требует так же, как и последующего восхищенного подчинения. Эти две формы поведения соответствуют двум переносам, кризиса и примирения, из которых складывается священное.

Сначала монарх лишь жертва с отсроченной датой своего заклания, и мы хорошо понимаем, что метаморфоза, превратившая общину миметического насилия в общину ритуального порядка,

записывается на ее счет. На самом деле эта жертва пассивна, но коллективный перенос, снимающий с общины всякую ответственность, создает иллюзию исключительно активной и всемогущей жертвы. Монархия разыгрывает эту чисто метафизическую и религиозную иллюзию о заместительной жертве и механизме ее заклания.

Ж.-М.У.: Все, что вы говорите, в принципе, справедливо в отношении всех институций жертвоприношения, всех жертв. Однако есть важное социологическое различие. В случае монархии суверенность жертвы не просто теория. Царь издает указы и заставляет народ им следовать. Он строго наказывает непослушных. Сила его вполне реальна, а приношение его в жертву в большинстве случаев представляет собой не более чем комедию. В случае других жертв все наоборот. Их власть носит чисто теоретический характер и в лучшем случае дает им несколько ничего не значащих социальных привилегий, в то время как жертвоприношение реально, и жертва действительно погибает.

Г.Л.: Ваша гипотеза учитывает тот факт, что существуют аналогии между всеми институциями, но современный наблюдатель, который отказывается верить на слово, скажет, что различия между монархом и жертвой куда более важны, чем их сходство, и что вы *пренебрегаете специфичностью институций.*

В одном случае мы имеем дело со всемогущим персонажем, царем, который действительно правит обществом, а во втором – с людьми, чье значение настолько ничтожно, что их можно убивать сколько душе угодно. Конечно, для социолога это различие существенно, столь существенно, что он будет рассматривать жертвоприношение монарха и власть жертвы как малоинтересную инсценировку. Вам скажут, что власть всегда стремится маскировать себя притворной религиозностью и что вы стали наивной жертвой этого притворства.

Р.Ж.: Когда приносится в жертву царь, то разве за этим не стоит сама идея власти, которая стремится ввести людей в заблуждение по поводу произвола тирании, которому она их подвергает? Разве в монархии мы не имеем дело с комедией жертвоприношения или с жертвоприношением комедии?

Но вернемся к нашей отправной точке. Во всех человеческих институциях речь всегда идет в первую очередь о воспроизведении примирительного линчевания за счет все новых и новых жертв.

В качестве предполагаемого источника всей враждебности и всего примирения в обществе первоначальная жертва обладает сверхчеловеческим и наводящим ужас авторитетом. Именно в этом авторитете следует искать принцип всякой политической, равно как и религиозной, суверенной власти.

Но что должно случиться, чтобы обряд стал воспроизводить политические институции, монархическую власть, а не обычные формы жертвоприношений, которые мы определяем как жертвоприношения «в собственном смысле слова»? Достаточно, чтобы жертва воспользовалась отсрочкой своего заклания и трансформировала связанную с ним силу поклонения верующих в реальную политическую власть. В таких случаях можно ожидать, что интервал между выбором жертвы и ее закланием станет очень большим. Зато эта отсрочка позволит будущей жертве оказывать все более реальное влияние на общество. И должен наступить момент, когда это влияние будет столь сильным, а повиновение общества столь полным, что реальное жертвоприношение монарха окажется практически неосуществимым, а то и вообще немыслимым. Связь между жертвоприношением и монархией еще слишком тесна, чтобы можно было расторгнуть ее одним ударом, но она видоизменяется. Поскольку жертвоприношение всегда носит заместительный характер, всегда можно воспользоваться новой заменой и отныне приносить в жертву того, кто замещает заместителя. Может даже случиться, как это было в случае тибетского Жално, о котором упоминает Фрэзер, что заместитель заместителя получает слишком много реальной власти, чтобы быть принесенным в жертву, и что ему самому требуется замена[2]. В любом случае жертвоприношение как институция все больше и больше маргинализируется и в конце концов исчезает. Эволюция в направлении к современной монархии в «собственном смысле слова» завершена.

И наоборот, всюду, где суверенности жертвы не удается оформиться в конкретную власть, происходит обратная эволюция, эволюция в сторону жертвоприношения в «собственном смысле слова». Отсрочка заклания не увеличивается, а уменьшается. Религиозная власть жертвы постепенно сокращается до незначительных

---

[2] *The Golden Bough*, pp. 662-664 [Рус. пер.: Дж. Дж. Фрэзер, *Золотая ветвь: Исследование магии и религии*, В 2-х томах, М.: Терра – Книжный клуб, 2001].

привилегий. И наконец эти привилегии, данные тому, кому положено умереть, начинают казаться простым проявлением человечности – как последняя сигарета или бокал рома для приговоренного к казни во французской тюрьме.

Ж.-М.У.: В вашем анализе нет необходимости утверждать, что где-то происходит «настоящее» жертвоприношение «настоящего» монарха и, наоборот, что какая-то «настоящая» жертва обладает реальной политической властью. Поэтому в вашем анализе нет ни следа политической наивности, неправдоподобия. Неправдоподобно выглядит, когда некоторые помещают свою структурную шахматную доску за пределами реального социального контекста, а также когда некоторые во имя реального социального контекста не обращают внимания на символические аналогии.

Р.Ж.: Отметим, что социологический тезис всегда остается лишь одной из вариаций той идеи, что обряд вторичен, надстроен, дополнителен по отношению к институциям, которые всегда рано или поздно от него отказываются и никогда в нем не нуждались для своего существования.

Мы усваиваем эти идеи столь естественно и инстинктивно, что они вписываются в саму терминологию, которой мы пользуемся. Мы говорим *священная монархия*, как если бы монархия была первична, а священное – вторично, как если бы священное было добавлено к монархии, которая существовала до него и которую не нужно было придумывать.

Если посмотреть на царскую власть или даже на ту власть, которая в нашем современном деритуализованном государстве называется центральной, мы заметим, что она, даже будучи очень сильной, прибегает к чему-то совершенно иному, чем простое подавление.

Монархическая власть помещена в самую сердцевину общества. Она заставляет соблюдать самые фундаментальные законы; она следит за самыми тайными процессами человеческого бытия, за сексуальной и семейной жизнью; она проникает в самые интимные глубины нас самих и при этом в большинстве случаев не распространяет на себя те законы, которые с собой несет. Подобно Богу святого Августина, она иногда ближе к нам, чем мы сами, и дальше от нас, чем самые далекие дали.

Эта идея слишком сложна для того, чтобы быть всего лишь изобретением жаждущих власти индивидуумов, которым в противном

случае следовало бы приписать колоссальный уровень интеллекта и неизмеримое влияние, что снова привело бы к их освящению. Царь – это не прославившийся главарь шайки, окруженный помпой и скрывающий свое происхождение с помощью ловкой пропаганды «божественного права».

Даже если бы, глядя внутрь себя самих или на окружающие вещи, люди обнаружили одновременно имманентную и трансцендентную центральность священной власти, даже если бы они смогли придумать и собрать ее из отдельных частей, все равно осталось бы непонятным, как им удалось установить ее, навязать ее всему обществу, превратить ее в конкретную институцию и в механизм управления.

Г.Л.: Иными словами, вы полагаете, что ни самая жестокая тирания, ни абстрактная добрая воля «общественного договора» не могут объяснить института монархии. По всей видимости, на это способна только религия, и парадокс центральной власти только воспроизводит ритуальный парадокс.

Р.Ж.: То, что эта власть не возникает сама собой, доказывается тем, что во многих так называемых двойственных обществах ее никогда не существовало и что никто ее не придумывал и не собирал из отдельных частей.

Речь не о том, чтобы отрицать способность власти скрываться под личиной религиозности. Наоборот, она тем более склонна это делать, что к моменту ее установления религиозные формы уже давно существуют и находятся в ее распоряжении. Но никакой чисто социологический тезис никогда не сможет объяснить, почему монархическая комедия, – если допустить, что это всегда комедия, – всегда оказывается комедией *жертвоприношения*. Точно так же социология никогда не сможет объяснить, почему ритуальное убийство всегда наделяет свою жертву символикой суверенности.

Как получается, что в племени тупинамба жертва, прежде чем быть съеденной, становится объектом поклонения, по форме аналогичного поклонению священному монарху? Кто объяснит нам эту загадку? Повсюду существует символическая связь между суверенностью и жертвоприношением. Монархия – это всего лишь одна из разновидностей этой связи, когда реальный социологический вес целиком на стороне суверенности. Неправдоподобно любое объяснение, которое применимо только к монархической

власти, например теория мистифицирующей политической власти. Для общих черт разных институций должно быть найдено по возможности общее объяснение.

Ж.-М.У.: Иными словами, по-вашему, социологизм размывает символические структуры точно так же, как структурализм пытается размывать социологические данные. Из этих двух искажений реальности больше нечего выбирать. Примирить их позволяет ваша гипотеза заместительной жертвы.

Р.Ж.: Я в этом убежден. Между священной монархией и другими религиозными формами слишком много сходства, чтобы можно было его приписать случайности или счесть чем-то внешним.

Г.Л.: Какова связь между монархией и божеством?

Р.Ж.: Фундаментальное различие мне кажется очевидным. 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 первом случае священная мощь будет присутствовать, жить и действовать в лице монарха; во втором случае она будет отсутствовать в «лице» божества.

Именно это отсутствие священного начала сразу же делает все в божестве более абстрактным, требуя более тщательных разделений и различений. Жертвоприношение, например, не может быть точным воспроизведением происхождения, поскольку божество находится вовне. Но так как жертвоприношение, тем не менее, остается тем же, чем было первоначальное действие, оно должно будет развиваться в сторону идеи слабого повторения, назначение которого – производить священное, но в меньшем количестве и обрекая его на изгнание, то есть на то, чтобы *взращивать* и *кормить* божество. Именно здесь возникает идея жертвоприношения как воздаяния некоей священной силе.

В монархии, напротив, первоначальное событие воспроизводится в каждом царствовании и в каждом жертвоприношении таким, каким оно было произведено в первый раз. Поэтому нет места ни для чего другого, кроме этого повторения. В крайнем варианте нет даже мифа о происхождении, независимого от события монархии. Монархическое царствование – это мифология в действии. Не о чем

вспоминать, кроме тех жестов, повторением которых занят царь, нечего бояться или почитать, кроме самого этого царя. Вот почему монархия, поскольку она связана с жертвоприношением, – это институция, которая многое раскрывает. Некоторые этнологи даже признают, что интронизация делает из царя козла отпущения. Например, Люк де Еш в своей книге о священном инцесте упоминает обряды интронизации в Руанде, во время которых царь и его мать выходят привязанными друг к другу как двое приговоренных к казни, а церемониймейстер произносит следующие слова: «Я наношу тебе рану от копья, меча, арбалетной стрелы, ружья, дубинки, серпа. Если какой-то мужчина, какая-то женщина погибли от ранения стрелой или копьем... я обращаю эти ранения на тебя»[3].

Здесь хорошо видно, что священный царь – это «козел отпущения» и что он «козел отпущения» для реального насилия, а не для каких-то более или менее фантастических и фрейдистских трансгрессий. Многие этнологи простодушно признают, что царь действительно является козлом отпущения, но они не задерживаются на этом странном союзе высочайшей суверенности с предельным угнетением. Либо они видят здесь что-то «вполне естественное», некую дополнительную функцию монархии, подобную функции великого мастера Почетного Легиона для нашего президента республики, либо они отрицают все это как немыслимое и неправдоподобное, хотя с этой связкой двух экстремальных состояний в более или менее выраженном виде мы встречаемся во всех священных монархиях без исключения, а в конечном итоге и во всех институциях жертвоприношения. Отказ обдумывать эти данные, противоречащие нашим собственным представлениям, действительно поражает.

Если монархический и божественный принципы взаимно исключают друг друга, по крайней мере в начале, то это потому, что монархия и божественность дают два немного разных ответа на фундаментальный ритуальный вопрос: как воспроизводить насильственное разрешение кризиса? В монархии преобладает то, что происходит *до* жертвоприношения, а в божестве – то, что происходит *после*. Чтобы понять, что оба этих решения равным образом возможны, необходимо всегда помнить о той многозначности, о которой мы говорили выше. Жертвоприношение есть точка некоего абсолютного

---

[3] Luc de Heusch, *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, pp. 61-62.

поворота, поэтому его невозможно воспроизводить его как таковой, и конкретные обряды всегда будут делать акцент на каком-то одном синхроническом моменте в ущерб другим; последствия такого момента можно легко предвидеть и не составит труда проверить их соответствие реально существующим институциям.

Ж.-М.У.: Как только мы уловили эти соответствия, тезис о заместительной жертве уже нельзя рассматривать как чистую фантазию; его истинность становится очевидной, но этнологи не видят этого, потому что не отдают себе отчета в том, до какой степени они продолжают зависеть от тех способов мышления, от которых считают себя свободными. Они всегда воображают, что божество – это «природная» концепция; священный монарх предстает своего рода искажением божества в пользу какой-то политической силы, которая существует вне зависимости от ритуальных форм.

Р.Ж.: Все повторяют, что царь – это в своем роде «живой бог», никто никогда не говорит о том, что божество – это своего рода мертвый царь, или, по крайней мере, царь «отсутствующий», что было бы вполне верно. Иными словами, в жертвоприношении царя, в его священности всегда хотят видеть некую добавочную идею, которая не нарушала бы наших маленьких концепций. В своих интерпретациях мы руководствуемся своеобразным богословием, в котором доминирует идея божества. И религиозный скептицизм на это богословие нисколько не влияет. Мы вынуждены переистолковывать все религиозные схемы в терминах божества, поскольку не видим заместительной жертвы. Если вы вникнуть в психоанализ и в марксизм, то нам станет ясно, что это богословие им жизненно необходимо. Оно необходимо всем современным способам мышления, которые потерпят крах, как только поймут только что нами сказанное о монархии и божестве.

С. Многозначность обряда и его институциональное уточнение

Ж.-М.У.: Если такие разные в социологическом плане и столь сходные по своей структуре институции должны происходить из единого источника, то в человеческой культуре должен существовать такой момент, когда они еще не разделены. И, вероятно, до сих пор в этнологических данных можно обнаружить следы этой

неразделенности, феномены, к которым без разбору приклеиваются то монархические, то божественные ярлыки, институции, амбивалентные до такой степени, что застывший и слишком дифференцированный словарь нашего культурного платонизма никак не может их уловить.

Р.Ж.: Я думаю, что эти институции существуют или, вернее, существовали, и что хотя бы о некоторых из них мы располагаем описаниями, возможно неполными, но весьма показательными. Вы догадываетесь, что, при современном состоянии этнологической мысли, так мало внимания уделяется подобным институциям. Они не удовлетворяют законам дифференцирующей мысли. Книги, в которых они описываются, служат козлами отпущения и объявляются более или менее фантастическими.

В трудах таких ученых, как Фрэзер, мы иногда встречаем указания, которые вполне соответствуют требованиям нашего тезиса. Но лучше не цитировать отдельные пассажи, а кратко их резюмировать. Автор говорит нам, что существуют такие странные монархии, носители которых наследуют престол посредством своего рода избрания или жеребьевки. Все молодые мужчины в деревне являются потенциальными кандидатами, но вместо ожидаемой борьбы за сексуальные и прочие привилегии, предоставляемые монархией, они со всех ног бросаются в бегство. Новоизбранным царем всегда оказывается тот, кто бежал медленнее всех, кого первым поймали в конце яростного преследования, в котором участвует вся община. Его всемогущество длится всего лишь мгновение, и его притягательной силы оказывается недостаточно для того, чтобы в конце концов он не был убит своими подданными.

Современный этнолог пренебрегает такого рода описаниями потому, что он не находит в них ничего, чем могло бы удовлетвориться его желание различать и классифицировать. Конечно, этот феномен можно описывать в терминах «монархии» –и как раз из-за такого описания старые авторы считают его комичным. Если заменить монархию жертвоприношением, феномен сразу покажется менее забавным, однако принимать ту или другую терминологию нет никаких оснований. Даже то немногое, что мы увидели, показывает, что эта институция изменяется и постоянно предстает перед нами в новом виде. Если смотреть на преступление без игривого прищура, а называть его по имени, то монархия предстает как

приговоренный к смерти, искупающий свою жертву перед обществом, «козел отпущения» в принятом нами смысле этого слова. И если царь в конце дает себя съесть (и такое случается), то он выглядит еще и как откормленное животное. В нем можно увидеть также своего рода священника или высшего посвященного, который должен добровольно принести себя в жертву за общину, но которого на практике иногда приходится в этом дополнительно убеждать.

Ж.-М.У.: Форм, не поддающихся никакой классификации, несомненно, куда больше, чем может допустить этнологический нарратив. В действительности можно думать, что самые интересные наблюдения за этим феноменом бессознательно редактируются и корректируются культурным платонизмом, о котором вы говорите. Для культурного платонизма важно разделять неотрефлектированное убеждение, что человеческие институции таковы, каковы они были испокон веков; им вряд ли нужно развиваться и уж совсем ни к чему рождаться заново. Человеческая культура сама по себе неизменна и оказывается в распоряжении человека во всей своей полноте сразу же, как только в нем пробуждается мышление. В таком случае для того, чтобы в нее встроиться, нужно лишь смотреть либо внутрь себя, туда, где она пребывает, либо за пределы самого себя, на умопостигаемое небо, в которое она вписана, – так поступал и сам Платон.

Р.Ж.: С этим платонизмом пора кончать; он оказывает такое воздействие на большинство людей, что предлагаемая здесь теория происхождения, исходящая из единой ритуальной матрицы, кажется многим умам скандальной и недопустимой. Говорить, будто я пренебрегаю специфичностью институций, – значит не понимать, что для меня она состоит в механизме жертвоприношения; необходимо найти общий ствол и последующие разветвления, позволяющие нам переходить от первоистока к тому многообразию культурных форм, которое кажется несводимым к нему.

Мы хорошо видим, как всемирному платонизму удается ловко ускользать от тех явлений, которые ему противоречат. Если наш амбивалентный обряд описывать в терминах монархии, мы непременно будем приуменьшать те аспекты, которые не соответствуют этой идее, начиная с жертвоприношения; мы будем видеть в нем странную аномалию, возможно даже ошибку. Если же описывать

обряд в терминах жертвоприношения, то будут отодвигаться на второй план или вообще устраняться другие институциональные аспекты, причем именно те, которые в первом случае занимали бы центральное место.

Во всех этих загадочных обрядах еще не существует различения между престолом и жертвенным камнем. Всегда речь идет только о том, чтобы возложить на этот камень суверенную жертву, убийство которой тем более примиряет собравшихся, чем более они в нем единодушны. Если это явное единство верховной власти и коллективной жертвы кажется нам чудовищным, если у нас нет слов, чтобы выразить его скандал*, то это потому, что мы не хотим его додумывать до конца. Так что мы менее далеки, чем полагаем, от тех ужасных людей, которые судят эту жертву, выводя ее за пределы «нормального человечества» и нижайше кланяясь ей перед тем, как ее убить.

Г.Л.: Иначе говоря, не придавать значения этим странным формам, видеть в них аберрации, лишенные особого теоретического значения, или «подавленные» фантазии этнологов – значит поступать едва ли не так же, как и те, кто совершает жертвоприношение. Сегодня нам кажется, что мы можем себе позволить изгнать невыразимо чудовищное за пределы своей умеренной и дифференцированной этнологии.

Р.Ж.: Поскольку такого рода вещи пока не представляют реальной угрозы для нашего образа мысли, мы изгоняем их посредством высмеивания. Раньше смеялись над комедиантами, над грубыми дикарями Фрэзера. Сегодня мы смеемся над своими предшественниками в этнологии, которые в своей наивности распространяли подобные басни; мы считаем себя свободными от их «этноцентризма», в то время как погружены в него так глубоко, как никогда прежде, поскольку не можем оправдать религиозную мысль как самую сущность всякой психологии, кажущейся нам «дикарской». Смех изгоняет обряд, сам же обряд есть не что иное, как более изначальная форма изгнания. А изгоняется всегда чудовище – сначала в чьем-то лице и посредством обрядов жертвоприношения, позже –

---

* Французское слово *scandale* имеет два значения: 1) скандал и 2) соблазн. Во втором значении оно используется во франц. пер. Евангелий. Эта тема подробно развивается в книге III.

в чисто интеллектуальном акте; нам говорят, что мы теряем время, пытаясь думать о том, что противоречит всем законам мышления[4].

Ж.-М.У.: Чем менее обряды подпадают под наши обычные категории, чем более они оказываются непостижимыми и необъяснимыми, чем ближе они к первоначальному ритуальному проекту, тем более они нуждаются в таком истолковании, какое предлагается здесь.

Р.Ж.: Всюду, где институты лишены той определенности, которой мы от них требуем, наш взгляд начинает ее искать. Для этого не требуется волевое решение; достаточно предаться машинальным привычкам, которые не подлежат критике постольку, поскольку являются прямым следствием более позднего религиозного вдохновения. Иными словами, всюду, где стихийный платонизм еще не завершил свою работу по разработке институций, его заменяет еще более сильный платонизм этнологической мысли, который и завершает дело эволюции. Поскольку этот платонизм является наследником почти непреодолимой традиции, на него трудно полагаться. Взгляд, который повсюду ищет все более тонких различий, который пытается классифицировать институции по заведомо определенным категориям, *неизбежно уверен в своей правоте*; он завершает процесс всей культурной эволюции. Таким образом, мы оказываемся жертвами настолько глубоко укорененных в нас интеллектуальных механизмов, что мы их даже не видим, и поэтому становится необходимым подлинное обращение этнологического взгляда.

Бессознательное решение, которое придает структуру не поддающейся объяснению институции, немного напоминает также бессознательное построение фигур, которыми психология формы еще недавно иллюстрировала свои теории. Если на черном холсте начертить контуры куба, то структурировать этот куб в воображении можно либо как вогнутый, либо как рельефный. Сразу попадая в тюрьму стабильности, наше восприятие с трудом переходит от одной структуры к другой. То же происходит и с этнологией, как только мы решим истолковывать институцию в определенном смысле, хотя она допускает множество других истолкований.

Если сложен уже сам переход от одной структуры к другой, то еще более сложно отвергнуть и первую, и вторую, чтобы одновре-

---

[4] Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, pp. 600-610.

менно быть открытым для обеих, то есть чтобы видеть в фигуре матрицу для структур, достаточно удовлетворительных для мысли, но в конечном итоге обманчивых, поскольку они взаимно исключают одна другую.

Г.Л.: Чисто классификационная этнология, стремящаяся раскладывать все институты по полочкам подобно почтальону, раскладывающему по стопкам свою корреспонденцию, этнология, которая полагает, что последнее слово в науке – это точность различения, ради здоровой мысли отказывается видеть возможность общей структурной матрицы. Она отворачивается от институций, которые приводят ее в замешательство, поскольку они грозят разрушить ее уверенность. Она неосознанно пытается забыть и дискредитировать все то, что оказывает сопротивление ее желанию классификации. Она не хочет видеть, что можно работать и по-другому. Институции, наименее поддающиеся классификации, наиболее интересны для исследователя, поскольку показывают состояние, предшествующее их окончательному определению.

Р.Ж.: Здесь речь вовсе не идет о том, чтобы все перемешивать, чтобы искать мистического экстаза или культа насилия. Мы собираемся не разрушать специфичность, а «деконструировать» ее, как сказал бы Деррида. Начиная с момента обнаружения механизма заместительной жертвы мы держимся за два конца цепочки, и, поскольку «деконструкция» в конце концов удается, она становится также и «реконструкцией» на основе единой матрицы. Перспективы происхождения и структуры соединяются в таком типе анализа, который превосходит границы всех предшествующих методов.

Нужно не стремиться к завершению эволюции в направлении к культурной специфичности, а констатировать, что это завершение может оставаться недостижимым и что наши описания только начали нащупывать эту эволюцию. Те нарративы, которые мы сейчас приводим, кажутся неправдоподобными не потому, что они невозможны сами по себе, а вследствие наших интеллектуальных табу. Эти описания имеют все шансы оказаться достаточно точными, поскольку, восторжествовав над нашими табу, они предлагают нам картины, которые – это можно теоретически и схематически продемонстрировать, исходя из механизма заместительной жертвы, – во многих отношениях должны соответствовать определенному этапу развития человеческой культуры.

Почти всюду существуют следы ритуальной многозначности, которые наблюдатель должен бережно собирать, а не пытаться стереть. Вместо того чтобы считать эти исчезающие элементы излишними и добавочными, следует увидеть, что они всегда сочетаются с доминирующими элементами институций так, чтобы составить с ними единое целое. Если сопоставить еще не до конца деритуализированные институции с еще не до конца институционализированными ритуалами, то мы увидим, что повсюду самое униженное положение всегда сочетается с самым возвышенным. В господстве всегда проскальзывает нота подчиненности и наоборот.

Учитывая эти феномены, не следует обвинять дикарей, как это делали Фрэзер и Леви-Брюль, в том, что они путаются в собственных понятиях; не следует повторять за поздним Леви-Строссом, что обряд сознательно отворачивается от мысли и языка; следует не отрицать скандал, а принимать его. Но принимать его нужно не так, как это делала религиозная и философская мысль. Необходимо отвергнуть все мистические объяснения и их философские импликации, такие, как *coincidentia oppositorum**, магическая власть негативного или дионисийская сила. Нужно отказаться как от Гегеля, так и от Ницше.

Не следует отворачиваться от существенного парадокса, ведя в тылу войну за рационализм, противоречащий разуму. В большинстве ритуальных институций среди элементов структуры, которые «противоречат» друг другу, различия их состава, акцента и эффективности чаще всего таковы, что всегда можно отрицать, несколько насилуя факты, само существование парадокса и противоречия. Почти всегда можно заверить, что все это придумано богословами и философами. Всегда можно прийти к сглаживанию структур, однако следует бороться с этим искушением, которое, за редкими исключениями, господствует в науках о человеке с первых дней их существования.

В вопросе о социальных институциях идея *всецело естественного* и насмешливый скептицизм по отношению к ритуальным пережиткам суть прямые наследники богословия. Начиная с момента, когда исчезает вера, отказ продумывать институцию до конца неизбежно принимает эту форму, поскольку других вариантов не существует. Вот почему вольтерьянскую интерпретацию, которая, господствуя

---

* Совпадение противоположностей (лат.).

над нами до сих пор, видит в религии некий грандиозный заговор священников с целью паразитирования на *естественных* институциях, нужно воспринимать как непосредственную преемницу религии и плод одного и того же нежелания вникнуть в первоисток, неизбежно принимающего форму скепсиса по отношению к религии во времена решительного крушения жертвенных культов и наиболее грубых мифологий.

На это скептическое увиливание от феномена религии первым адекватно отреагировал Дюркгейм. Поэтому-то наиболее последовательные эмпирики обвиняли его в мистицизме. И они же не преминут обвинить меня самого в еще большем мистицизме, несмотря на строго рациональный характер теорий происхождения, которые мы сейчас намечаем.

Ж.-М.У.: Чтобы добиться «деконструкции», необходимо выявить механизм происхождения, и мы крепко держимся за оба конца цепи, за альфу и омегу человеческой культуры, когда видим в заместительной жертве результат миметического процесса.

Р.Ж.: Открытие заместительной жертвы как символического механизма оправдывает дискурс деконструкции и одновременно завершает его. Оно также объясняет характерные особенности этого современного дискурса. Поскольку он еще не укоренен в антропологии заместительной жертвы, то остается заложником в конечном счете бесплодной словесной акробатики; у него слишком много решительных слов, но от него ускользают стоящие за ними механизмы. Если вы исследуете ключевые слова в лучших аналитических работах Деррида, вы увидите, что всегда за рамками философских деконструкций идет речь о парадоксах священного, который невозможно деконструировать и которые сияют перед взором читателя всеми своими оттенками[5].

То же и у Хайдеггера. Все то, что он говорит о бытии, тоже сводится к священному, но философы не хотят признавать этого, поскольку не хотят вновь возвращаться от Платона и досократиков к греческой религиозности.

Эта деконструкция, пока только фрагментарная, смешивает кризис всех культурных символов с радикальной беспомощностью познания и языка. Она не верит в философию, но остается в

---

[5] *Mimesis.*

рамках философии. Она не видит, что за пределами современного кризиса существуют возможности рационального познания культуры, которое уже не будет философским. Она находит удовольствие в чистом блеске священного, который на этом этапе есть не что иное, как чисто литературный эффект; она рискует деградировать до пустословия. Но адепты литературной критики и университетов не видят, что трепетное ощущение пропадает, как только мы начинаем добиваться только его. Если в подходе Деррида действительно «что-то есть», то это потому, что есть что-то другое: его деконструкция действительно затрагивает механизмы священного, но по-прежнему не улавливает феномена заместительной жертвы.

Ж.-М.У.: В сущности, на фундаменте заместительной жертвы можно построить наконец подлинный структурализм, не только синхронический, но и насквозь диахронический, поскольку он будет конструировать и деконструировать структуры.

Р.Ж.: Именно потому, что современный структурализм не может даже помыслить такую возможность, он рискует увидеть в этом всего лишь возврат к ложным концепциям исторического происхождения. Следует подчеркнуть, что мы никогда не говорим ни об отдельных событиях, ни о хронологии; мы заставляем функционировать механизмы конструирования и деконструирования, которые в каждое мгновение подтверждают свою уместность, поскольку обеспечивают переход, рациональность и простота которого не знает себе равных среди ритуальных и неритуальных институций.

Исследование институций не позволяет сказать, в какой момент происходит то или иное разветвление, но мы хорошо видим, что все действительно разворачивается во времени как реальная история. И эта история происходит вокруг нас, например, в этнологическом тексте. Западная мысль продолжает функционировать как стирание следов. Это уже не непосредственные следы учредительного насилия, но следы первого взрыва, второго, даже третьего и четвертого. Другими словами, мы имеем дело со следами следов следов и т.д. Следует отметить, что Деррида заменил *бытие* Хайдеггера тем, что он назвал словом *след*. Еще большим откровением является фраза в работе Фрейда о Моисее, на которую мне указал Сэнди Гутхарт, – суть ее в том, что трудно не совершить убийство, а стереть его следы[6].

---

[6] *Gesammelte Werke* XVI, S. 195.

Не следует удивляться, что после всех этих последовательных стираний, после всей этой грандиозной культурной работы большинство людей не могут услышать то, что мы хотим им сказать. Какое-то время все это, безусловно, обречено оставаться мертвой буквой. И в то же время в силу любопытного парадокса, о котором мы скажем позже, то, что мы здесь обсуждаем, уже вписано, метафорически или даже эксплицитно, в современный дискурс. Поэтому меня можно обвинить как в аберрации реальности, не имеющей ничего общего с тем, что говорят и что принято говорить, так и, наоборот, в повторении общих мест, ничего не добавляющих к тому, что и так уже всем известно. Любопытный парадокс состоит в том, что стирание следов ведет к учредительному убийству. Как бы Пилат и Макбет ни умывали руки, следы все равно проступали вновь; они даже проступают все больше и больше, так что ответственность за учредительное насилие лежит на нас.

Г.Л.: Наши будущие читатели могут решить, что вы говорите здесь как метафизик. Несомненно, вы можете доказать, что это не так, и дать убедительные примеры стирания следов в этнологических текстах.

Р.Ж.: Надеюсь. Попытаемся показать, каким образом следы учредительного насилия начинают размываться в одной из священных монархий – монархии народа шиллук. В работе на данную тему Э. Э. Эванс-Притчард описывает ритуал интронизации, который не лишен оригинальности и при этом идеально вписывается в общую модель священных монархий.

Все это разворачивается сначала как своего рода гражданская война между двумя половинами царства, которые становятся *двойниками* друг для друга. Царь принадлежит не к стану победителей, как можно ожидать, если мыслить политически и социологически, а к стану побежденных. И именно в тот момент, когда он попадает в руки своих врагов, которые собрались его убить, именно в тот момент, когда он представляет собой раздавленную и униженную жертву, *дух* монарха сходит на него и он становится истинным царем для своего народа[7].

---

[7] Evans-Pritchard, «The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan», in *Social Anthropology and other Essays*, p. 205.

Дух монархии – это единодушное примирение, которое однажды спонтанно произошло в объединении против одной жертвы, чье место призван занять новый царь. Интронизация – это не что иное, как повторение учредительного механизма; царь, как всегда, царствует в качестве примирительной жертвы. Достаточно понять этот момент, чтобы увидеть, что такое повторение имеет место и во всех остальных случаях и что сценарий шиллуков всего лишь один вариант из множества подобных. Он слишком сообразен общему порядку священной монархии и слишком оригинален в своих деталях, чтобы наблюдатель не заметил его исключительной важности для понимания символического функционирования этой институции.

Эванс-Притчард никогда не связывает этот факт с другим фактом, который он отказывается принимать всерьез, а именно – с фактом существования множества свидетельств о том, что некоторые монархи были задушены, утоплены или заживо замурованы. Для него это всего лишь слухи, которые не заслуживают внимательного изучения. Эванс-Притчард хорошо понимает, что тема цареубийства должна иметь символическое значение, связанное с объединением и разъединением отдельных сегментов общества, но он настолько боится уподобиться Фрэзеру с его «культом вегетации», что умаляет важность этого символизма и отказывается признать единство его жертвенного характера и священной монархии, которое становится очевидным, если сопоставить условия интронизации с известной молвой о задушенном царе, всюду присутствующей и всюду отвергаемой по причине «недостоверности». Как если бы символизм закланного царя не заслуживал бы исключительного внимания даже как чистый символизм. Те же этнологи, которые придают большое значение символизму всюду, где он не предполагает жертвоприношения царя, перестают им интересоваться, как только эта тема появляется. И в данном случае не столь важно, в какой степени реально это убийство, всегда упоминающееся и никогда не имеющее достаточных подтверждений.

То же интеллектуальное предубеждение заставляло уже Фрэзера, когда тому попадался материал о царе или божестве, игравшем одновременно и роль «козла отпущения», делать вывод, что данный народ просто перепутал два института, изначально существовавших отдельно друг от друга. И именно это предубеждение, по-

вторим снова, вынудило Леви-Стросса бесчестно изгнать обряд из своей структуралистской этнологии в последней главе книги «Человек голый». В очередной раз обряд обвинен в смешении всего того, что он должен был бы разделять.

Г.Л.: Этот отказ признать парадокс суверенной жертвы всегда, согласно вашей точке зрения, нацелен на отрицание того, о чем мы здесь говорим, – правды об учредительном насилии. Но должны же быть и этнологи, которые принимают этот парадокс.

Р.Ж.: Конечно, такие существуют. Например, этнологи немецкой школы, такие, как Адольф Йенсен и Рудольф Отто. Но они принимают этот парадокс в духе почти религиозной покорности, иногда даже с религиозным энтузиазмом, как если бы неумолимость этого парадокса придавала ему своеобразное достоинство и вразумительность. Для того чтобы представить мистерию насилия и священного, суверенной жертвы и приносимого в жертву суверена как нечто приемлемое, Отто предваряет ее своей известной концепцией *numinosum**. В противоположность тому, что говорят мои критики, я никоим образом не симпатизирую такой постановке вопроса. Но я также отказываюсь следовать слепому рационализму Эванса-Притчарда или Леви-Стросса. Нужно было бы до конца продумать эти феномены примитивной религии, не входя с ними в сговор. Я нахожу достаточно одиозными лирические страницы Вальтера Отто о гулянии *pharmakos* по афинским улицам. Это дионисийство ввел в моду обезумевший Ницше своей книгой «Рождение трагедии».

Г.Л.: Но как Эвансу-Притчарду удается не видеть факты, которые должны были бы колоть ему глаза?

Р.Ж.: Для того чтобы избавиться от неудобных фактов, рационалистическая этнология прибегает к тактике, примененной Горацием против трех Куриациев. Прежде всего необходимо разделить противников, чтобы потом было проще их уничтожить. Когда нам рассказывают о чем-то, что противоречит нашим представлениям, мы даже не удосуживаемся убедиться в сомнительности этого. Мы просто заявляем, что в целое, кажущееся вполне достоверным, должно быть, закралась ошибка. Если вернуться к началу пути и сопоставить все те факты, которые были последовательно

---

* Указывающее на присутствие божества; божественное; духовное (лат.).

устранены, мы заметим, что *все они похожи друг на друга.* Как бы сомнительно ни выглядел каждый из них по отдельности, в целом их так много, что ими нельзя пренебрегать. Этнология должна спрашивать себя, не заключается ли то, что она называет критикой, зачастую в попытке сбросить со счетов то, что угрожает ее видению мира и самой себя.

Ж.-М.У.: То, что вы говорите, напоминает мне фрагмент из Пруста, который вы цитируете в книге «Ложь романтизма...»* Тетя Марселя желала видеть в Сване всего лишь сына скромного биржевого маклера, соседа, которого можно принимать без особых церемоний, и умудрилась проигнорировать множество косвенных указаний на то, что он вел блестящую светскую жизнь. Эмпирические данные не могут обманывать, но необходим открытый ум, чтобы их воспринимать. Самих по себе фактов чаще всего недостаточно для того, чтобы перевернуть устойчивые стереотипы сознания.

Р.Ж.: И все же следует отдать дань уважения Эвансу-Притчарду, который считал себя обязанным публиковать все данные, которые находил в своих источниках, даже если отказывался принимать их со всей серьезностью. Даже если он убеждает нас не обращать на них внимания, сам текст Эванса-Притчарда помимо его воли воспроизводит главный принцип африканских монархий. Он позволяет нам их воссоздать. Если современная тенденция умалять религию будет продолжаться, то можно ожидать в ближайшее время исчезновения последних значимых ее следов. Это тем более правдоподобно, что сами общества, со своей стороны, развиваются в том же направлении, что и этнология. Следы традиционной религиозности неуклонно стираются.

Следовательно, скоро случится то, о чем мечтали старые этнологи, когда верили фантастическим выдумкам информаторов, движимых этноцентричными и колониальными предрассудками и настроенных исключительно на высмеивание этой реальности. Поэтому под предлогом безжалостной критики они становились вдвойне наивными, и их этнологическое знание ничуть их не обогащало, скорее наоборот.

Эволюция этнологической мысли имеет тенденцию повторять и завершать предшествующие ей интеллектуальные формы, обря-

---

* *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset, 1961.

ды, «идеализированную» религию, философию. До Дюркгейма и Фрейда религия вдохновляла и направляла исследователей; в наши дни это практически невозможно. Будучи изгнанной из других областей мысли, она энергично и внезапно вторглась в эту новую дисциплину, этнологию, но и в ней она постепенно была нейтрализована, а затем и устранена.

D. Приручение животных и ритуальная охота

Ж.-М.У.: Таким образом, если верить вам, нет такого человеческого института, который не происходил бы из обряда, то есть из заместительной жертвы. В книге «Насилие и священное» вы пытаетесь показать, что такие институты, как праздник, обряды инициации суть не что иное, как варианты единой схемы, и что наши понятия о досуге или об образовании должны уходить корнями в эти обряды[8]. Механизм заместительной жертвы как будто позволяет исполнить программу Дюркгейма. Можете ли вы продолжить тему и затронуть те культурные формы, о которых вы еще не говорили?

Р.Ж.: Попробуем рассмотреть такой пример, как приручение животных. Весь мир полагает, что причина приручения состоит в экономической выгоде. В действительности этот тезис неправдоподобен. Даже если приручение происходит намного быстрее тех сроков, которые обычно предполагает эволюция, оно все равно занимает слишком много времени для того, чтобы утилитарный мотив имел какое-то существенное значение. То, что мы рассматриваем как точку отсчета, на самом деле есть цель. Чтобы приручить животное, человек должен поселиться рядом с ним и обращаться с ним так, как если бы оно уже не было диким зверем, как если бы в нем была предрасположенность к жизни рядом с человеком, к тому, чтобы вести почти человеческую жизнь.

Каков может быть мотив такого поведения по отношению к животным? Невозможно предугадать исхода этого предприятия. Человек никоим образом не может сказать: «Будем обращаться с предками коровы или лошади так, как если бы они были уже приручены, и их потомки в необозримом будущем станут пользоваться преимуществами этого приручения». Необходима непосредственная,

---

[8] Указ. соч., с. 159 сл., 379 сл.

мощная и постоянная мотивация для того, чтобы обращение с животными позволило в дальнейшем их приручить. Только жертвоприношение может дать такую мотивацию.

Чудовищные черты, приписываемые заместительной жертве, объясняют тот факт, что замену ей могут искать как среди животных, так и среди людей. Эта жертва призвана служить посредником между общиной и священным, между внутренним и внешним.

Религиозная мысль знает, что для эффективного сосредоточения в себе негативных аспектов жизни общества жертва должна отличаться от его членов, но также и быть похожей на них. Значит, необходимо, чтобы эта жертва проживала среди людей, имела их привычки и вела их образ жизни. Вот почему в большинстве ритуальных практик существует зазор между моментом выбора жертвы и моментом ее заклания. Эта отсрочка, как показал нам пример с царем, может играть колоссальную роль в культурном развитии человечества. Именно благодаря ей существуют домашние животные, равно как и власть, которую мы называем политической.

Все виды домашних животных служили или по-прежнему служат для жертвоприношений. Сосуществование животных с человеком на протяжении многих поколений должно было произвести эффект приручения во всех тех случаях, когда приносимые в жертву животные поддавались такой трансформации.

Результаты практики жертвоприношения оказываются столь важными, что неожиданно меняют тех, на кого они распространяются. Из этого жертвенного создания, которое уже было человеком, они делают создание экономическое. Приручение невозможно объяснить в терминах экономики, но экономика возникает вследствие жертвоприношения, постепенно прорастает даже в монархическом обществе, но при этом не отменяет заклания жертвы. Заклание не только не противоречит неритуальной функции этой институции, но в данном случае является ее необходимым условием; прежде чем съесть жертву, ее надо убить.

Современные наблюдатели думают, что приручение должно предшествовать жертвенному использованию; но возможно только противоположное соотношение. Наши современники всегда неверно понимают роль религии.

Г.Л.: В самом деле, нет такой культурной институции, которая не имела бы отношения к религии. Если мы действительно отка-

жемся от вольтерьянского тезиса о повсеместном паразитировании «хитрых и жадных» священников на доверии со стороны человечества, то единственно правдоподобным останется тезис Дюркгейма: религиозное должно быть первоистоком всего.

Р.Ж.: Чтобы убедиться в том, что приручение животных восходит к жертвоприношению, нужно рассмотреть то, что мы называем жертвенными практиками, которые обращались и продолжают обращаться с дикими животными так, как если бы они были приручены.

Вспомним, например, известный медвежий праздник у айнов. Медвежонка отнимали у матери и растили вместе с человеческими детьми; он играл вместе с ними; женщина его вскармливала. В определенный момент животное, по-прежнему обхаживаемое с величайшим почтением, ритуально приносилось в жертву и поедалось всем племенем, считавшим его божеством[9].

Эта институция производит странное впечатление не потому, что в ней поступают с животным иначе, нежели в случае жертвоприношения, а как раз потому, что в ней поступают с ним так же. В некоторых скотоводческих группах животное занимает место, почти равное человеку; у него есть своя система родственных связей, с ним обходятся почтительно; его никогда не употребляют в пищу иначе, как только в жертвенных целях, в ритуалах, аналогичных медвежьему празднику, но интерпретируемых иначе, поскольку в наших глазах, даже если мы никогда в этом не признаемся, жертвоприношение и приручение идут рука об руку и взаимно оправдывают друг друга.

В медвежьем празднике нас смущает то, что он раскрывает нам секрет приручения, подсказывает нам, что следует преодолеть ужасное табу, довлеющее над творческой ролью жертвоприношения в человеческой культуре.

Неудача с приручением медведя объясняется тем, что его просто невозможно приручить. Поэтому можно предположить, что приручение – это всего лишь вторичный эффект, побочный продукт ритуальной практики, которая во всех случаях почти одинакова. Практика жертвоприношения была распространена на множество различных видов, включая человека, и только совершенно

---

[9] N.G. Munro, *Ainu Greed and Cult;* Carleton S. Coon, *The Hunting People,* pp. 340-344.

случайный выбор тех или иных видов и их естественная «пригодность» определяли удачу приручения в одном случае и неудачу в другом. В этом смысле жертвоприношение стало инструментом познания мира. Оно действует примерно так, как научное исследование в современном мире. Одним улыбается удача, и они выбирают плодотворные направления, другие, сами того не подозревая, загоняют себя в тупик. Судьбы многих культур, должно быть, находились под влиянием подобных случайностей.

Ж.-М.У.: Вы говорили о странном впечатлении, которое производит медвежий праздник. Это впечатление усиливается, когда речь идет о формах ритуального каннибализма племени тупинамба, которые описывают многие исследователи[10]. Здесь снова поражает не особенная структура, а скорее тот факт, что мы обнаруживаем в каннибализме структуру поразительно знакомую, именно ту, о которой мы постоянно говорим.

Будущие жертвы – военнопленные – интегрированы в общество; они работают, женятся, имеют детей. Они становятся объектом двойственного отношения к себе в соответствии с двумя функциями козла отпущения – очистительной и освящающей. Их толкают к определенным преступлениям; их преследуют и почитают, поносят и прославляют. И наконец, их ритуально убивают и поедают так же, как медведя у айнов или скот в скотоводческих сообществах.

Р.Ж.: Каннибализм племени тупинамба – это всего лишь одна из впечатляющих разновидностей жертвоприношения, достаточно распространенная. Так, например, в Центральной Америке будущие жертвы в некоторых обрядах обладают привилегией или обязанностью совершить определенные преступления сексуального и другого порядка в тот промежуток времени, который отделяет момент их выбора от момента заклания.

Г.Л.: Чем глубже мы постигаем творческую силу ритуала на всех его уровнях, тем яснее видим несостоятельность всех теорий на этот счет, подчиняющих религию чему-то другому, кроме нее. Если отказаться от этих обманчивых интерпретаций, то мы непременно заметим, что структура всех этих обрядов тождествен-

---

[10] Alfred Métraux, «L'Anthropophagie rituelle des Tupinamba», in *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, pp. 45-78; *Насилие и священное*, с. 362-368.

на структуре той институции, которую мы назвали «священной монархией».

Р.Ж.: Здесь опять-таки ключевую роль играет отсрочка жертвоприношения. Если в жертву приносится человек, отсрочка может породить политическую власть точно так же, как она может породить приручение в том случае, если жертва принадлежит к виду приручаемых животных. Возможно также, что не произойдет никакой заметной эволюции, как мы это наблюдаем у айнов. Такое приведение обряда в неподвижное состояние не менее показательно, чем его эволюция: оно дает нам возможность контроля, благодаря которому мы можем проверить свою гипотезу.

Ж.-М.У.: Жертвоприношение сталкивает нас со структурными чертами столь постоянными и устойчивыми на фоне институций, которые из него происходят, что их присутствие, по-прежнему центральное или остающееся лишь в виде следов, всегда стоит подчеркивать. Если до сегодняшнего дня все попытки единой интерпретации не удавались, то это не потому, что они не могут удаться, а потому, что они никогда не улавливали механизма единения.

Если мы признаем этот производный характер всех дифференцированных институций, таких, как монархия, жертвоприношение людей или животных, разведение животных, каннибализм и т.д., то обнаружим структурные черты и поймем, что эти черты не могут не восходить к повсюду присутствующей воле воспроизводить жертвенное примирение, которое в конце концов и ведет повсюду к созданию культурных институций человечества.

Приручение животных подводит нас к исследованию очень древних институций. Но можно ли зайти еще дальше и исследовать сами истоки человеческого вида?

Р.Ж.: Еще до приручения, еще тогда, когда человек еще не вполне был человеком, уже существовала охота. В примитивных обществах охота неизменно носила обрядовый характер. И в данном случае снова большинство исследователей явно или неявно считают этот обрядовый характер комедией, лишенной всякого смысла, не задумываясь о том, что он составляет единую неизменную величину в бесконечном разнообразии техник, которые слишком тесно и глубоко связаны с ритуальными аспектами, чтобы считать религиозный элемент непрошеным гостем и узурпатором, как мы это делаем, даже если остерегаемся его умалять.

По словам специалистов, система пищеварения у человека свидетельствует о том, что он всегда был всеядным с преобладанием вегетарианского компонента, который предшествовал всеядности в эволюции видов, что по своей природе он не плотояден и что охоту на человека не следует рассматривать в контексте охоты на животных.

Чтобы понять тот импульс, который мог толкать людей к преследованию самых крупных и опасных животных и к созданию того типа организации, которой требовала доисторическая охота, достаточно признать, что и охота есть прежде всего форма жертвоприношения. Дичь рассматривается как замена первоначальной жертвы, ужасной и священной. Люди бросаются охотиться, преследуя жертву примирения. Ритуальный характер охоты вскоре делает возможной деятельность, требующую сложных технических приемов и координации большого числа индивидов[11].

Еще в наши дни религиозная природа охоты, ритуальное распределение ролей, жертвенный характер этого действа указывают на его происхождение. Но об этом говорят и доисторические свидетельства, которыми мы располагаем, великие рисунки магдаленского периода, геометрическое расположение костей и черепов животных и людей, которое мы обнаруживаем в некоторых местах. Об этом ритуальном происхождении свидетельствуют также мифы об охоте, все те предания, в которых роль дичи и роль охотника оказываются взаимозаменяемыми, но все вращается вокруг коллективного убийства. Общий знаменатель – не в техниках или объектах охоты, а в приписываемом людям или животным коллективном убийстве, из которого происходят эти техники.

E. Сексуальные запреты и принцип обмена

Ж.-М.У.: Динамизм культурного процесса имеет принципиальное значение; об этом следовало бы поговорить более подробно, привести другие примеры.

Р.Ж.: На этом этапе рассуждений мы можем привести разве только пример очень древнего феномена, который, как нам говорят со всех сторон, радикально отличает человека от животного, – запрет инцеста.

---

[11] Об охоте и очеловечивании см. Serge Moscovici, *La Société contre nature.*

Мы уже знаем, что сексуальные обычаи человечества вовсе не следует рассматривать в связи с нуклеарной семьей и запретами инцеста. Но они также не проистекают из позитивного порядка обмена, как утверждал Леви-Стросс в своей работе «Элементарные структуры родства»[12]. Чтобы склонить животное к полному отказу от самых близких и доступных самок, очевидно, нужно было что-то другое, нежели желание порядка, то есть желание поиграть в структурализм. Того, что хорошо для этнологов, не обязательно достаточно для приматов, движущихся по пути гоминизации.

Как ни странно, именно Фрейд со своей гениальной наблюдательностью описал подлинную сферу запрета в примитивных обществах. Он констатирует, что жениться запрещено на женщинах, рожденных внутри группы; это наиболее доступные, «подручные», если можно так выразиться, особи женского пола, которые постоянно находятся в распоряжении всех мужчин в группе[13].

Если бы Фрейд проследил результаты этого наблюдения до конца, он увидел бы, что оно разрушает все когда-либо выдвинутые гипотезы, пытавшиеся объяснить сексуальные обычаи человечества, включая и гипотезу психоанализа.

Чтобы правильно истолковать это наблюдение, нужно сопоставить его с пищевыми запретами, которые мы обнаруживаем в некоторых так называемых «тотемических» обществах, например, в Австралии. Совместно проживающая группа запрещает употребление в пищу одного определенного продукта за пределами ритуальной практики[14]. Этот тотемный продукт более или менее определенно отождествляется с «божеством» или каким-то священным принципом.

Ж.-М.У.: Как только вы начнете приводить примеры из практики примитивных народов, немедленно найдутся люди, которые приведут вам противоположные примеры. Они скажут вам, что

---

[12] P. 39.

[13] *Totem und Tabu*, Gesammelte Werke IX, S. 5-25 [См. рус. пер.: Зигмунд Фрейд, *Тотем и табу*, М.: Академический проект, 2007, с. 5-21].

[14] Леви-Стросс прекрасно видит, что это касается женщин, продуктов и других предметов обмена, но он незамедлительно приравнивает эти «объекты» к «удобствам» в современном смысле этого слова. Как всегда, он отрицает или приуменьшает роль религии в процессе становления человеческих институтов. *Les Structures élémentaires de la patenté*, pp. 40-51.

запрет на употребление в пищу тотемного продукта весьма сомнителен. В большинстве случаев, кажется, речь не идет о полном отказе; при некоторых обстоятельствах тотем употребляется в пищу. Приводят также примеры, когда тотем обычно поедается, но небольшими порциями, с «умеренностью». Наконец, перед нами множество столь разнородных свидетельств, что из них невозможно вывести никакого заключения, которое не выявило бы тотчас этого противоречия.

Р.Ж.: Наш тезис идеально подходит для данной ситуации. Полный запрет вполне понятен, поскольку тотем связан со священным, но и смягченный запрет не должен нас удивлять. В частности, идею, что можно употреблять в пищу священный продукт, но не следует этим злоупотреблять, можно отнести на счет разумности запрета, более проницательной, чем разум этнологов. Требование умеренности означает всего лишь, что вокруг тотема и в связи с ним следует избегать слишком жадных и агрессивных форм поведения, которые могли бы привести к миметическому конфликту. Если вы рассмотрите один за другим все типы поведения (включая сюда ритуальные нарушения), связываемые этнологами с пищевыми запретами «тотемического» типа, то заметите, что их не только можно интерпретировать исходя из нашей гипотезы, включая сюда, разумеется, и полное стирание, но что они формируют определенную структурную конфигурацию, природу которой может объяснить только наша гипотеза.

Парадокс ситуации заключается в том, что группы, которые в обычное время либо полностью отказываются от употребления в пищу тотемического продукта, либо потребляют его с умеренностью, куда более тесно и постоянно с ним взаимодействуют, нежели все другие группы. Каждая из групп в некотором смысле «специализируется» на производстве и использовании своего тотема; она резервирует для себя охоту или сбор урожая, в зависимости от случая. Но, как правило, она совершает это на благо другим группам. Каждая из групп складывает плоды своего труда в общую копилку и взамен получает продукты, которые другими группами не употреблялись, поскольку были ими произведены.

Если сравнить эти пищевые запретами с запретами инцеста, мы обнаружим, что они работают совершенно одинаковым образом. Как в одном, так и во втором случае запрет налагается не на редкие,

далекие и недоступные объекты, а на наиболее близкие и наличествующие в обилии, поскольку группа обладает своего рода монопольным правом на их производство.

Все то, что касается пищевых запретов, относится в равной степени и к запретам сексуальным. Отличается только объект. Это заставляет думать, что правило следует понимать не исходя из объекта, сексуального или пищевого; никакая интерпретация, отталкивающаяся от объекта, описывающая человека исходя из объекта, будь то сексуального или экономического, например, психоанализ или марксизм, не может быть верной; она неизменно исходит из ложного расчленения культурного факта; она отбрасывает как незначительные феномены, совершенно однородные с теми, которые она произвольно избирает как существенные.

Структурализм Леви-Стросса полностью избавляется от всего этого ложного первенства объекта; он готовит разгадку тайны, но сам не может ее разгадать. Он слишком заворожен собственным открытием, структурными гомологиями, которые он обнаруживает и которые считает самодостаточными, объясняющими самих себя.

Как ни отличается функционализм от структурализма, он в конце концов попадает в ту же ловушку; описание проблемы он принимает за ее решение. Чтобы понять, что структуры обмена сами себя не объясняют, необходимо поместить их в более радикальный контекст, к которому мы уже пришли и который называется животным началом.

Животные никогда не отказываются удовлетворять собственные сексуальные или пищевые потребности *внутри* своей группы; подчиненные самцы должны удовлетворяться теми самками, которых им оставляют доминирующие самцы или даже полностью отказаться от сексуальной активности. Случается, что фрустрированные особи пытаются перейти в другую группу, но экзогамия как система не складывается; животные никогда не отказываются удовлетворять свои аппетиты и потребности *поблизости*, они никогда не отправляются в дальние поиски, если искомый объект можно получить в своем кругу или по соседству; они никогда не отказываются от наиболее доступного объекта.

Чтобы этот отказ стал в человечестве всеобщим, оно нуждается буквально во вмешательстве чудесной силы, и такой силой не может быть ни фрейдовское пристрастие к инцесту, предполагающее

порядок и закон, ни леви-строссовская тяга к структурализму, равным образом их предполагающая. Леви-Стросс тоже превращает вещь, которая требует объяснения, в принцип объяснения, но он признает, как до него Мосс, а затем и Хокарт, что принцип обмена действует во всех сферах, а не только в сферах сексуальности и экономики.

Ж.-М.У.: Что могло заставить животное на пути гоминизации отсрочивать удовлетворение своих нужд, переносить внимание с ближних объектов на самые удаленные и явно менее доступные? Только страх, страх миметических соперничеств, страх нескончаемого насилия.

Р.Ж.: Разумеется. Но если бы члены группы просто боялись друг друга, они бы в очередной раз взаимно перебили друг друга. Необходимо, чтобы прошлые насилия определенным образом воплотились в примиряющей жертве; до этого уже должен был произойти своеобразный коллективный перенос, который заставлял бы страшиться возвращения жертвы в силе, отмщения с ее стороны и объединял бы всю группу в единодушном желании не допустить такого ужасного опыта.

Если запрещенные объекты всегда оказываются самыми близкими и доступными, то это потому, что на них лежит подозрение в провокации миметического соперничества среди членов группы. Освящаемые объекты, тотемические продукты питания, женские божества однажды в прошлом непременно уже становились причиной реальных миметических конфликтов и сохранили на себе печать священного. Вот почему они становятся объектом самых строгих запретов. В тотемизме некоторые из них предельно похожи на заместительные жертвы.

Хокарт утверждает, что в конечном счете нет такой потребности, нет такого желания, которое могло бы быть удовлетворено внутри группы, среди ее членов; никакая жизненная функция не может там реализовываться. Члены одной группы не могут ничего делать друг для друга, поскольку постоянно испытывают угрозу миметического соперничества. Это верно даже для ритуалов погребения. В некоторых обществах половина членов никогда не погребает своих умерших; им формально запрещено участие в обрядах погребения людей из их числа. И напротив, им не запрещено совершать обряд погребения сравнительно чужих людей, принад-

лежащих к другой половине. Вот почему эти две половины взаимно оказывают друг другу эту услугу, которую никто не может оказать себе сам[15].

Впрочем, именно на примере умерших ясно проявляется слабость теорий, делающих упор исключительно на дар и обман, как поступают Мосс и Леви-Стросс. Можно ли говорить, что две половины обмениваются своими умершими для того, чтобы поиграть в обменные отношения, как бывает, когда они обмениваются женщинами или продуктами? Нет. Со всей очевидностью мужчины боятся своих собственных умерших еще больше, чем умерших из другого клана, и в истоках этого страха нет ничего метафизического. Каждая группа «производит» своих мертвецов, а эта деятельность еще более опасна, чем «производство» женщин или предметов потребления. Вот почему во многих сообществах ответственность за мертвых переносится на другую группу или на члена этой группы. Кстати, именно этот перенос ответственности объясняет факт существования обмена похоронными услугами, и эта проблема, разумеется, тесно связана с ритуальным характером похорон и всех человеческих институций.

Запреты парализуют группы живущих друг с другом людей; если бы не было ничего, кроме запретов, люди поумирали бы от истощения. Но существует еще и ритуальный императив, который выталкивает членов одной группы вовне, на поиски жертв. И именно на почве обрядов жертвоприношения закладываются основы для человеческой культуры, в частности, условия брачного обмена, первые обмены экономические и т.д.

Ж.-М.У.: Здесь я вас прерву. Если заместительная жертва является членом общества, то каким образом желание воспроизвести ее убийство может направлять группу вовне и подталкивать ее к установлению отношений с другими группами? Если они хотят повторить с предельной точностью все то, что случилось в первый раз, то почему бы не искать заместительную жертву внутри группы?

Р.Ж.: Поведение людей определяется не тем, что случилось на самом деле, а интерпретацией этого. Эту интерпретацию диктует двойной перенос. Он представляет жертву как радикально иную и трансцендентную по отношению к общине. Община принадлежит

---

[15] A.M. Hocart, *Kings and Councillors*, p. 262 f.

жертве, но жертва не принадлежит общине. Как правило, жертва выглядит скорее чужой, нежели своей; этим объясняется тот факт, что во многих мифах жертва описывается как *гость*, прибывший из неведомого мира[16]. Даже если жертва не выглядит чужой, она всегда выглядит как кто-то, прибывший извне, а главное – в момент своего изгнания из общины возвращающийся туда, откуда пришел.

Тот факт, что даже человеческие жертвы выбираются вне общины, подсказывает, что эта интерпретация, выводящая жертву за пределы общины, при этом делая ее центральной и основополагающей для самой общины, должна была преобладать на всем протяжении человеческой истории, включая наиболее рудиментарные стадии жертвенной символизации. Поэтому логично думать, что ритуальный импульс, поиск жертв направляет группу за ее пределы в тот самый момент, когда импульс запрета делает невозможным всякое жизненное взаимодействие между членами этой группы. Поэтому можно представить, что под воздействием этих двух импульсов, возникающих, о чем никогда не следует забывать, из одного-единственного механизма жертвенного внушения, между группами, изначально разделенными, или группами, разделенными случившимся миметическим кризисом, может возникнуть новый тип социальных взаимоотношений, который будет представлять собой ряд обменов, отсроченных и символизируемых жертвенной игрой, то есть игрой миметического кризиса и жертвы, и который заменит собой непосредственные взаимодействия животной жизни.

Тогда становится ясно, что во всех примитивных культурах все институции: похороны, брак, охота, разведение скота, обряды посвящения и др. – по своей структуре представляют «миметический кризис», который завершается закланием жертвы.

На первый взгляд кажется немыслимым, чтобы все человеческие институции происходили из единой практики, столь негативной и разрушительной. Всегда в конечном итоге речь идет о том, чтобы убить жертву. Но число жертв мало, а до совершения жертвоприношения может разразиться кризис, который вовлечет большое число участников и разрешит им предаться всем тем действиям, связанным с сексуальной активностью, потреблением

---

[16] См. книга I, глава 4, А.

пищи и погребением мертвых, которые запрещены среди членов одной группы.

Во многих примитивных культурах фундаментальный обмен не только сопровождается жертвоприношением, но и отмечен ритуальной враждебностью миметического кризиса. Именно этот феномен замечает, не имея возможности его объяснить, Мосс в своей книге «Эссе о даре» (*Essai sur le don*)[17]. Во многих южноамериканских культурах слово, означающее зятя или шурина, одновременно означает ритуального соперника, брата-врага и объект жертвоприношения на каннибальской трапезе[18].

В большинстве случаев, как только система обмена стабилизируется и в институции начинает преобладать утилитарный аспект, ритуальная враждебность и жертвоприношение вытесняются или даже полностью исчезают. Мы наблюдали этот процесс на протяжении всего нашего анализа. Но может также случиться, что первоначальное насилие останется нетронутым и приведет к таким институциям, как ритуальные войны, ритуальная охота за головами или формы каннибализма, которые нацелены на более или менее равнозначный захват пленных враждующими сторонами – процесс, вполне аналогичный ритуалам обмена.

Если проанализировать этот тип институций, то мы обнаружим, что у них, в сущности, та же структура, что и у брачных ритуалов, и в обмене товарами, сопровождаемым жертвоприношением, с той разницей, что в них преобладает деструктивный и насильственный элемент, во всяком случае, нам так видится. Этнологи, как обычно, слишком скованы своими рациональными концепциями «полезности» институтов, чтобы увидеть структурную гомологию и сделать радикальные выводы, к которым она явно подталкивает.

Идет ли речь о воинах, убиваемых поочередно одной и другой стороной, о пленниках, об обмене женщинами – нет никакой разницы между теми институциями, в которых люди стараются лучше понять друг друга, чтобы лучше воевать, то есть такими, в которых обе стороны делают все возможное, чтобы не лишиться ритуальных врагов, и теми институциями, где стороны воюют, чтобы лучше понять друг друга, то есть обмениваться женщинами и

---

[17] *Sociologie et Anthropologie*, p. 152 f.

[18] Francis Huxley, *Affable Savages*, p. 242.

товарами, которых стороны не могут оставлять при себе. В первом случае преобладает «катартическая» функция, а во втором – «экономическая», но эти две функции в действительности не различаются; только делаемые *a posteriori* рационализации наблюдателей не видят общего происхождения всех институций в воспроизведении учредительного насилия.

F. Смерть и похороны

Р.Ж.: При первом приближении казалось немыслимым, чтобы все значительные противостояния могли формироваться в связи с процессом жертвоприношения и как интерпретация самого этого процесса. Но анализ подтверждает, что это возможно и даже что это единственная правдоподобная версия, которая объясняет некоторые характерные для людей типы поведения, до сегодняшнего дня остающиеся загадкой, такие, как обхождение с умершими, и тот факт, что с момента появления чего-то такого, что мы называем человечеством, возникает это странное явление, которое мы называем похоронами, отказ видеть в смерти то, что в ней видит натурализм – прекращение жизни, и в трупе – своего рода разбитый сосуд, ненужную вещь, хлам. Это натуралистическое понимание отнюдь не было чем-то «врожденным», а развилось сравнительно недавно и большей части человечества совершенно неизвестно.

Для современной мысли религиозная концепция смерти – это сублимация, идеализация единственно «естественного», то есть свойственного нам, разумеется, взгляда на смерть, предшествующего всем прочим взглядам, натуралистически-функционального понимания жизни и смерти. Этот взгляд не видит всеобщности и ритуальной природы похорон. Чтобы увидеть их, достаточно признать, что всякая смерть интерпретируется исходя из процесса жертвоприношения; нет смерти, которая не была бы тесно связана с жизнью.

В своей статье, посвященной трауру по умершим, Фрейд, как обычно, подходит совсем близко к истине, но она от него ускользает. Он видит примиряющие свойства в любой смерти, но не замечает, что это примирение на определенном уровне для общества нераздельно связано с жизнью. Он считает себя обязанным *измыслить* для объяснения своих интуиций натуралистическую концеп-

цию смерти, которая, по его мнению, первична по отношению ко всем остальным; достаточно устранить это измышление, этот необоснованный постулат, пытающийся объяснить институцию траура, достаточно радикализировать интуицию Фрейда, чтобы понять, что примиряющий траур, который оживляет все вокруг и придает силы всем культурным действиям, является принципиально важным для человеческой культуры; механизм миметического примирения, направленный против заместительной жертвы, – это всего лишь самая элементарная и самая действенная разновидность того процесса, который Фрейд со своей исключительной наблюдательностью схватывает в его самых неуловимых формах, по едва слышному эху, но при этом не в силах совершить тот «коперниканский» переворот, который поистине перестроил бы его мышление, сосредоточив его на этих важнейших интуициях.

Доказательство того, что люди идентифицируют всех умерших с примиряющей жертвой и священной властью, есть то, что мы называем *культом умерших*, который, в отличие от естественной смерти, казался Фрейду чем-то поистине лежащим в основе всех других форм религиозности.

Если именно на основе механизма жертвоприношения люди не только порождают все свои институции, но и открывают все свои «идеи», то очевидно, что отношение к смерти никоим образом не диктуется бессознательным желанием вытеснить то натуралистическое знание о смерти, о котором примитивные народы «в глубине души» догадывались, но не имели храбрости и отваги, свойственных нам, признать за истину. Только этноцентризм или даже самый наивный модерноцентризм мог бы так все истолковывать.

В действительности для людей открытие того, что мы называем смертью, и того, что мы называем жизнью, не может не быть одним и тем же, поскольку эти «концепции» открываются человеку только в свете жертвенного процесса; достаточно задуматься над данными этого процесса и над тем неизбежным непониманием, предметом которого он становится, чтобы понять, что соединение наиболее мертвого с наиболее живым – не столько «смешение» двух идей, сколько гениальная интуиция о некоем абсолютном духе.

В момент, когда прекращается насилие и устанавливается мир, общество сосредоточивает свое внимание на жертве, которую

только что убило; иными словами, оно обнаруживает для себя первый труп. Но как она может его обнаружить в нашем смысле этого слова, в смысле натуралистически понимаемой смерти, если этот труп означает для всей общины возвращение к миру, возникновение культуры, то есть, одним словом, возможность жить? Именно благодаря этому примирительному свойству заместительной жертвы люди могут открыть в одном и том же трупе все то, что называется смертью, и все то, что называется жизнью. Смерть проявляет себя прежде всего как гигантский флюид жизни. Чтобы понять религиозную концепцию смерти, достаточно признать, что эта концепция включает всех членов общества, которые по тем или иным причинам умерли, в некое динамичное и полное смысла целое, сформированное благодаря заместительной жертве.

Человек, как говорил Мальро, – это единственное животное, которое знает о себе, что должно будет умереть. Но это знание не может быть ему предъявлено в том непоправимом и материалистическом виде, в каком его часто получаем мы. Если бы это было так, рефлектирующее человечество никак не смогло бы противостоять разрушительной силе этого знания. Идея, что одних только невыносимых истин достаточно, чтобы спровоцировать появление культурных институций, которые бы их маскировали, сама по себе вызывает большое подозрение – скорее здесь некая философия, то есть эрзац священного, которая снова начинает рассматривать смерть как источник жизни, иначе говоря, в очередной раз исподтишка ее обожествлять.

Нам нужно отвергнуть все концепции, которые видят в религии что-то вторичное, простое повторение чего-то дополнительного, прибавленного к основополагающим данным нашего сознания, все концепции, которые видят в религии сублимацию и идеализацию, логически и хронологически подгоняя ее под современные теории. Преимущество нашего тезиса заключается именно в том, что он позволяет отказаться от грубых фальсификаций религии; он дает конкретные факты, развивает вплоть до мельчайших деталей величайшую антропологическую интуицию современности, интуицию Дюркгейма о тождестве социального и религиозного, интуицию, которая в конечном итоге постулирует хронологическое предшествование религиозных форм самовыражения всем социологическим концепциям. Творческое и плодотворное в культур-

ном плане относится не к натуралистическому пониманию смерти, не к моему желанию избавиться от веры в эту натуралистическую смерть, веры, которая уже во мне живет и не производит ничего, кроме похоронных карикатур, которые нас повсюду окружают, а к откровению смерти как чего-то священного, то есть как бесконечной силы в конечном счете скорее благосклонной, чем ужасающей, достойной скорее поклонения, чем страха.

Если идея смерти внушается посредством освящаемых жертв, если не существует божества, за которым не стояла бы смерть, то ясно, что не существует таких обществ, в которых смерть не была бы божеством. Фрейд показывает нам, что основания этой беспрерывной метаморфозы продолжают присутствовать среди нас; нет такой смерти, которая не вызывала бы объединяющего траура, нет такой смерти, которая не становилась бы для общества мощным источником жизни.

В погребальных обрядах, конечно, существует момент ужаса, и он соответствует процессу разложения плоти, но соотносится не с физико-химическим процессом, а с миметическим кризисом; поэтому такой момент всегда бывает просто подготовкой к жертвенному примирению и возвращению к жизни; вот почему он должен фигурировать на похоронах, которые, разумеется, воспроизводят схему всех других обрядов.

Г.Л.: Смерть и жизнь бесконечно овладевают друг другом; здесь, на фоне животного мира, можно увидеть то, что предшествует их различению.

Р.Ж.: Речь идет не о том, чтобы оставить этот труп-талисман, носитель жизни и плодородия; сама культура всегда формируется как *надгробный памятник*. Надгробный памятник – это всегда лишь первый человеческий памятник, воздвигаемый над заместительной жертвой, первый пласт значений, самых элементарных, самых фундаментальных. Нет культуры без надгробного памятника, нет надгробного памятника без культуры; в крайнем случае, надгробный памятник – это первый и единственный культурный символ[19].

Ж.-М.У.: Мы хорошо видим, что погребальные обряды – это первый эскиз и образец всей последующей культуры. Все построено на смерти, которая одновременно преображается, освящается

[19] См. книга II, глава 1, С 2.

и маскируется. Мы видим, как исходя из механизма жертвоприношения и первых попыток освящения, которые имеют тенденцию распространяться на всех умерших членов общества, животное безразличие к трупу уступает место восхищенному вниманию, подталкивающему людей к тому, чтобы относиться к своим умершим не как к живым, но как к существам, стоящим над жизнью и смертью, имеющим неограниченную власть над ними как в хорошем, так и в дурном смысле, и потому либо их следует ритуально съесть, чтобы впитать их силу, либо относиться к ним как к живым или ожидающим новой жизни и предоставить им жилище, соответствующее тому понятию о них, которое сложилось у общины.

Мы хорошо видим, что эти храмы, крепости, дворцы, в основании которых лежат умершие, похороненные для того, чтобы обеспечить долгую жизнь живущим, суть не что иное, как преображенные могилы. Но не могли бы вы показать пример того, как вся человеческая культура происходит из освященных жертв? Насколько эта задача неопределенна и невозможна?

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Процесс гоминизации

А. Постановка проблемы

Ж.-М.У.: Мы вынуждены задаться вопросом, как далеко в человеческом или дочеловеческом прошлом следует искать начала механизма заместительной жертвы. Если все, что есть в этом механизме человеческого, берется из человека, если следует с ним связывать даже самые древние человеческие институции, такие, как охота и запрет инцеста, то здесь можно уже говорить о процессе очеловечивания, или гоминизации, то есть о переходе от животного к человеку[1].

Р.Ж.: Мы движемся именно к этому вопросу. Чтобы поставить его как подобает, необходимо сначала напомнить о том, каким образом он рассматривается в наше время. Либо его разрешают на чисто вербальном уровне, непрестанно повторяя слова, которые перестают что-либо означать, поскольку означают слишком многое: «культура», например, и, разумеется, «эволюция», либо же переход от животного к человеку пытаются понимать предельно конкретно

[1] Чтобы получить представление о самых последних исследованиях в данной области, читатель может обратиться к сборнику статей под названием *L'Unité de l'homme*, а также к очень полезной работе Edgar Morin, *Le Paradigme perdu: la nature humaine*. В этих двух работах читатель найдет также подробный библиографический аппарат.

и оказываются перед целым рядом неразрешимых противоречий; все эти подходы заводят в тупик.

Мозг ребенка уже при рождении обладает таким объемом, что рождение его от самки человека невозможно без расширения таза, которое отсутствует у других приматов. И после рождения человеческий мозг – самый быстрорастущий орган. Чтобы обеспечить этот рост, необходимо, чтобы черепная коробка ребенка не затвердевала окончательно еще какое-то время после рождения. Человеческий ребенок – самый уязвимый и беззащитный из всех детенышей млекопитающих, и на протяжении некоторого времени он продолжает быть самым длинным из всех представителей царства животных.

Г.Л.: Это преждевременное рождение, эта «неотения» человеческого ребенка является фактором адаптации; именно она, позволяя мозгу расти после рождения, обеспечивает человеческий разум не только мощью, но и гибкостью. Мы не остаемся заложниками инстинктивных схем, а становимся способными создавать самые разные культуры. Все это возвышает человека над другими видами.

Р.Ж.: Безусловно. Это превосходство несомненно с того момента, как только система приходит в движение, но мы не имеем ни малейшего понятия о том, как она работает. Чтобы защитить человеческого ребенка, так долго остающегося уязвимым, необходимо приспособить свое поведение не только женщине, которой приходится вскармливать грудью своего ребенка часто на протяжении нескольких лет и носить его за собой, но и мужчине. Это верно несмотря даже на то, что мы считаем мистификацией некоторые идиллические картинки, изображающие доисторическую пару. Затяжное присутствие ребенка рядом с женщиной делает его препятствием для ее общения с мужчиной, возможно незначительным, но вполне реальным.

У многих видов встреча мужчины с детенышами заканчивается уничтожением последних. В животном мире чаще всего детская зависимость длится очень короткое время, а периоды течки проходят таким образом, чтобы полностью исключить или свести к минимуму взаимное противодействие между материнской и сексуальной функциями.

Г.Л.: Уже у человекообразных обезьян период зависимости детеныша длится намного дольше.

Р.Ж.: Это правда, но все же он значительно короче аналогичного периода у человека, а сексуальная активность не является постоянной. С другой стороны, неагрессивность и всеядность этих животных, как представляется, во многих отношениях аналогична тем качествам, которые отличали наших предков в эволюционном развитии. Но в процессе гоминизации наши предки быстро превратились в плотоядных охотников. Для охотничьего задора нужны мощные выплески адреналина, а они могут случиться и в других ситуациях, например в семейном кругу в момент ссоры.

Чтобы признать, что проблема контроля над насилием существует, необходимо также рассмотреть тот странный род деятельности, который мы называем войной и который наряду с каннибализмом появился уже на самом раннем этапе в человеческих и дочеловеческих группах. Совершенно очевидно, что примитивные войны происходили между соседними группами, то есть между мужчинами, не имевшими никаких объективных различий, ни расовых, ни языковых, ни культурных. Нет реальной разницы между врагом вне общины и другом внутри нее, и не очень ясно, как инстинктивные установки позволяли осознавать разницу в поведении.

Ж.-М.У.: Доказательством того, что это различие не было инстинктивным, служит тот факт, что его можно отменить. Существует феномен убийства внутри семьи. Он встречается недостаточно часто для того, чтобы скомпрометировать институт семьи, но слишком часто для того, чтобы мы могли рассматривать отсутствие насилия внутри социальных групп так, как если бы речь шла об инстинкте.

Р.Ж.: Важно понимать, что ярость человека носит не центробежный, а центростремительный характер. И чем сильнее она бушует, тем более она устремляется против самых близких и дорогих людей – тех, кто в обычное время были наиболее защищены законом ненасилия. Эта центростремительная тенденция не должна быть оставлена без особого внимания. Некоторые исследователи четко осознают масштаб этой проблемы. Шервуд Л. Вашберн, к примеру, хорошо видит, что нужно было укротить ярость, но не говорит нам о том, почему и как это действительно произошло:

One of the essential conditions for the organization of men in cooperative societies was the suppression of rage and of the uncontrolled drive for first place in the hierarchy of dominance[2*].

Ж.-М.У.: То есть вы утверждаете, что лучшие работы на тему гоминизации видят проблему, но не находят возможности ее разрешения. Этнологи употребляют термин «инстинкт» в настолько далеких друг от друга контекстах, что это слово уже ничего не означает, и ученые воспринимают запрет как данность, которая не нуждается в объяснении. То же делает Фрейд, когда связывает запрет с подавленным желанием, которое уже само по себе есть запрет. Когда проблема рассматривается в контексте поведения животных, некоторые из гениальных прозрений Фрейда снова выходят на первый план, но сама психоаналитическая теория продолжает выглядеть жалко.

Р.Ж.: Фрейд не видит, что контроль над сексуальными отношениями вписывается в более фундаментальный вопрос насилия. Чтобы понять, до какой степени этот вопрос фундаментален, достаточно привести самый элементарный, но несомненный факт – использование камня и оружия. Уменьшение количества клыков задолго до появления *homo sapiens* указывает на то, что в качестве зубьев в большинстве случаев, в том числе и во внутривидовых войнах, стал чаще использоваться камень[3].

Если животные могут соперничать и сражаться между собой, при этом не убивая друг друга, то причина этого в инстинктивных запретах, обеспечивающих контроль над *природным* оружием – когтями и зубами. Трудно представить, чтобы этот вид контроля автоматически распространился на камни и другие искусственные орудия в тот момент, когда люди начали их использовать. Насилие, которое не отсеивалось фильтрами запретов, поскольку не представляло угрозу жизни, пока соперники были безоружны, оказалось фатальным в тот момент, когда они вооружились булыжниками.

Если бы шимпанзе перестали бросаться ветками, как они иногда делают, и стали бросаться камнями, их социальная жизнь пережила бы страшное потрясение. Либо вид перестал бы существовать,

---

2 «Tools and Human Evolution», in *Culture and Evolution of Man*, pp. 13-19.

* «Одним из важнейших условий организации человека в кооперативные сообщества было подавление ярости и неконтролируемого стремления занять первое место в иерархии господства».

3 «Ecology and the Protohominids», in *Culture and the Evolution of Man*, p. 29.

либо, подобно человеку, он должен был бы установить запреты. Но как можно это сделать?

Г.Л.: Некоторые видят в перманентной сексуальности ключ к человеческому порядку, тот аппарат, который держит самца в постоянной близости к самке и «цементирует единство пары».

Р.Ж.: Ничто не заставляет думать, что сексуальность сама по себе обладает этой силой. У млекопитающих периоды сексуальной активности отмечены соперничеством между мужскими особями. В эти моменты группы животных особенно уязвимы по отношению к внешним угрозам. Нет оснований видеть в перманентной сексуальности скорее фактор порядка, нежели фактор беспорядка.

Ж.-М.У.: Если свести воедино все данные о происхождении человеческой культуры, то мы увидим, что все они способны разрушить уже существующие системы, но никогда – создать новые. Это касается камня и оружия, возрастающей способности к насильственным действиям, необходимой для охоты и войны, не говоря уже о все более продолжительном и уязвимом периоде детства. Если разобрать процесс гоминизации на отдельные поддающиеся анализу элементы, он предстанет перед нами как сумма феноменов, каждого из которых самого по себе было бы достаточно для полного краха всего процесса. Нужно, чтобы эти помехи тем или иным образом трансформировались в средства достижения цели; именно они вследствие «таинственной алхимии» произвели формы культуры и постепенно гуманизировали биологические процессы.

Когда снаружи систематически развивается и культивируется склонность животного к ярости, когда оно оказывается способным взять в руки камни и орудия, все более насущной становится необходимость обуздания этой склонности внутри путем все большего его привлечения к решению семейных и социальных задач, все более сложных и неотступных. Инстинктивные запреты не могут учесть этой двойной эволюции в противоположном направлении. Чтобы направить ярость вовне, необходима культурная организация, аналогичная тем, которые мы все еще видим вокруг нас.

Р.Ж.: Именно так это понимают те исследователи, которые прибегают к термину «культура» для объяснения столь заметной трансформации. Говоря, что «культура» разрешила все проблемы, мы ничем не рискуем. В данном случае культура не более чем фигура речи, которая скорее ставит проблему, нежели ее решает.

Исследователи совершенно не видят, в чем заключаются «культурные» процессы, как они связаны с процессами «природными» и как реагируют на них для образования все более очеловеченных форм. Мы хорошо видим, что этапы биологической эволюции проходят слишком быстро, чтобы не вовлекать в себя элементы культуры, но мы совершенно не понимаем, в чем состоит это взаимное вовлечение. Сегодня, мне кажется, все согласны с тем, что объем мозга растет слишком быстро для нормальных процессов биологической эволюции.

Современная наука настолько безоружна перед лицом этих проблем, что уже привыкла само их изложение принимать за их решение. Это придает многим описаниям, претендующим на научность, некую нереальность, нечто от бабушкиных сказок. Эволюционистский триумфализм противостоит триумфализму креационистскому и религиозному, но интеллектуальные механизмы от этого не меняются. Такого рода упражнения отталкивают этнологов и вбивают клин между исследованиями культуры и исследованиями в сфере биологии.

Как добрая фея из сказки, Госпожа Эволюция возносится над всеми трудностями с такой предсказуемой легкостью, что нам это перестает быть интересно. По мановению волшебной палочки даже самые отдаленные от животного мира формы культуры, символические институции выстраиваются в линейку и идут строем перед нами как стойкие оловянные солдатики. Как краб нуждается в клешнях, а летучая мышь – в крыльях, и Госпожа Эволюция, всегда благосклонная, дает им необходимое, так человек нуждается в «культуре», и именно она, эта новая Великая Мать, приносит ее человеку на серебряном блюде.

Вот уже долгое время в контексте эволюционистских исследований ученые пытались противостоять этой упрощенной схеме и ставить вопросы более конкретно. Уэстон Ля Барр, например, протестовал против часто высказываемой идеи, что даже беспомощность человеческого детеныша должна служить формированию семейной группы, способной его защитить. Но, увы, он при этом впадает в своего рода модифицированный фрейдизм, который ничуть не лучше того тезиса, с которым он спорит:

> It is footling to say, as have two recent authors, that «the prolonged helplessness of human infants conduces to the formation of a family group» for this is to suppose that results achieved are the dynamic causes. Besides,

just how does helplessness do any conducing? On the contrary, the existence of a family group based upon indentifiable drives is the enabling factor behind the development of prolonged infantile helplessness[4*].

B. Этология и этнология

Ж.-М.У.: До сих пор вы не сказали ни слова о ключевом для вашей теории понятии мимесисе присвоения.

Р.Ж.: Я отнюдь не забыл о нем. Это понятие теперь как никогда призвано сыграть решающую роль, поскольку данное свойство присуще как животным, так и человеку. Преимущество нашей гипотезы перед психоанализом и марксизмом состоит в том, что она лишает человека ложной специфичности. Если отталкиваться от запретов инцеста, или экономического мотива, или социо-политического давления, то поистине невозможно поставить надлежащим образом проблему гоминизации и происхождения символизма из животной основы. У обезьян нет понятия отцовства. Подчиненные особи скорее умрут от голода, чем будут отстаивать свое право на кусок пищи перед господствующими особями. Если нам удастся рассмотреть гоминизацию через призму мимесиса присвоения и порождаемых им конфликтов, то мы избежим справедливого упрека в том, что, определяя происхождение, мы создаем порочный круг упрека, который Леви-Стросс выдвинул против «Тотема и Табу». А тем самым от волшебных сказок эволюционизма мы наконец-то прорвемся к реальной проблематике.

Г.Л.: В отличие от этнологов и прочих специалистов по человеческой культуре, этологов интересует миметизм. Например, они исследуют роль подражания в особых типах поведения. Сегодня мы знаем, что молодая птица никогда не сможет воспроизвести в точности манеру пения своего вида, если в определенный период своего развития не услышала ее от своих взрослых сородичей.

---

4 Weston La Barre, *The Human Animal*, p. 104.

* «Глупо утверждать, как это недавно сделали два автора, что «продолжительная беспомощность человеческого ребенка ведет к формированию семейной группы», потому что это смешивает причину со следствием. Кроме того, каким образом беспомощность может к чему-либо привести? Наоборот, само существование семейной группы, основанное на распознаваемых тенденциях, является фактором, делающим возможным длительное существование детской беспомощности».

Р.Ж.: Создается впечатление, что мимесис присутствует во всех формах жизни, но только у высших млекопитающих, прежде всего у самых близких родственников человека, человекообразных обезьян, он проявляется в особенно наглядных формах. У некоторых видов естественная склонность к подражанию и то, что мы называем сварливостью или склочностью, составляют единое целое; здесь мы имеем дело с мимесисом присвоения.

Но этологи никогда и не думают сблизить вопрос о миметизме у животных с вопросом о соперничествах за авторитет и происходящих отсюда отношениям субординации. Эти отношения субординации, *dominance patterns**, как это называют англоязычные исследователи, играют ключевую роль в становлении форм животной социальности.

Здесь следует критично отнестись к понятию авторитета. Оно просто возвращает нас к миметическому содержанию соперничества, к тому факту, что самого объекта недостаточно, чтобы объяснить интенсивность этого соперничества. Можно удалить объект, но соперничество будет продолжаться.

Но более непосредственно нас интересует роль миметического конфликта в установлении животных обществ. Животное, однажды уступившее, будет уступать всегда; в схватке оно проигрывает своему сопернику первое место, лучший кусок, выбранную самку. Эти отношения могут подвергнуться пересмотру, но обычно они достаточно стабильны. Вот почему такие отношения считаются характерными для животных.

Ж.-М.У.: Между этологами и этнологами-структуралистами или специалистами по культурной антропологии в наше время идет большой спор. Первые настаивают на сходстве между сообществами животных и человеческой общественностью; вторые не желают даже слышать разговоров о животных. Какова ваша позиция?

Р.Ж.: Я думаю, что у обеих сторон есть как ценные соображения, так и пробелы. Мне представляется, что наш подход со стороны миметизма позволит нам примирить идеи одной и другой стороны, избежав недочетов обеих.

Вначале поговорим о вкладе этологов с позиции миметизма. Установление *dominance patterns* не дает представителям одной груп-

---

* Модели доминирования (англ.).

пы враждовать друг с другом; она не дает миметическому соперничеству выйти из-под контроля. Этологи правы, когда утверждают, что *dominance patterns* играют роль, аналогичную роли определенных дифференциаций и подразделений, иногда иерархических, в человеческих сообществах; речь идет о перенаправлении желаний в другое русло и предотвращении мимесиса присвоения.

Мужская особь или группа особей, доминирующие над остальными особями, в некоторых популяциях млекопитающих часто занимает центральную позицию. Они постоянно бывают объектами наблюдения и подражания со стороны других самцов, держащихся в стороне. Это означает, что подражание распространяется на все виды поведения доминирующих животных *за исключением поведения, связанного с присвоением.* Этот момент мне представляется особенно важным, но его недостаточно принимают во внимание.

Изгнанное из той сферы, в которой оно вызывает соперничество, подражание с еще большим напором распространяется во множестве других сфер, направляя свое внимание на наиболее сильного самца, способного обеспечить группе безопасность, но не столько на него лично, сколько на него как лидера и модель для всех других; именно он определяет поведение группы, дает сигнал к атаке или к бегству и т.д. Многие исследователи полагают, что это подчинение обеспечивает группе, например, бабуинов прочную связь между ее членами и ту эффективность, которой не было бы в случае отсутствия *dominance patterns*, как внутри, так и по отношению к возможным противникам.

Ж.-М.У.: Имеется сходство между таким видом организации и деятельностью, происходящей из обряда, которая предоставляет и одним, и другим модели, сообразные целям сообщества и способные, в случае правильного следования им, обеспечить свое непрерывное воспроизводство.

Р.Ж.: Это верно. Сильная сторона этологии состоит в том, что она выявляет это бесспорное сходство между животной и человеческой социальностью. Она имеет право протестовать против исключительной замкнутости культурной антропологии и структуралистской этнологии в их нежелании поместить человеческую культуру в природный контекст, в их сугубо метафизическом взгляде на символизм[5].

---

[5] Edgar Morin, *Le Paradigme perdu*, p. 213 f.

Этнологи, тем не менее, правы, когда упрекают этологов в упрощении ситуации. В сообществах животных нет ничего, кроме отношений господства и подчинения. Систематический характер этого целого как таковой не постигается. Определенная позиция не существует помимо того индивидуума, который ее занимает. Сами этологи выявляют систему, наблюдая за животными и «вербализируя» свои наблюдения.

Если этологи способны так поступать, то это потому, что характерный признак человеческих обществ – репрезентация системы. Люди, подчинившиеся авторитету монарха, президента республики или генерального директора корпорации, ведут себя почти так же, как подавленные особи по отношению к особям доминирующим, но, в отличие от животных, они способны рассуждать о монархии, о президентстве и прочих подобных вещах. Будучи имплицитной у животных, система становится эксплицитной и намного более сложной у людей. Ее репрезентация и память об этой репрезентации позволяют ей распространяться на значительные территории и воспроизводиться на протяжении многих поколений без существенных изменений либо, наоборот, с такими изменениями, которые мы способны наблюдать и регистрировать, благодаря чему у нас есть *история*.

Тот факт, что в человеческих сообществах вакантные позиции, как правило, не занимаются в результате миметической борьбы между кандидатами, связан, очевидно, с этой возможностью репрезентировать систему. Часто следы миметической борьбы можно проследить в *ритуальных* формах, сопутствующих процедурам отбора, но сами эти процедуры почти никогда не основаны на реальном миметическом соперничестве, как это происходит у животных. Они могут основываться на столь разных принципах, как филиация, выбор, жеребьевка и др.

Ж.-М.У.: Однако в нашем обществе роль конкуренции огромна, и она несомненно всегда обладает миметическими свойствами.

Р.Ж.: Действительно, следует уточнить то, что я только что сказал, введя разграничение между примитивными обществами и даже человеческими обществами в целом и тем, что мы видим сегодня вокруг себя. В примитивных и традиционных обществах статус отдельного индивида и та функция, которую он будет исполнять, часто определены еще до его рождения. Это становится все

менее верно применительно к современному обществу. Во многих сферах – от художественного творчества до научных исследований и экономического предпринимательства – определяющую роль играет конкуренция. Посредством антагонизмов, не доводящих до смерти, устанавливаются довольно шаткие иерархии заслуг и успеха.

Такое положение дел восторжествовало благодаря локальному стиранию тех символических разделений, которые были свойственны примитивным обществам и не допускали соперничеств. Вследствие этого современное общество еще более похоже, по крайней мере в некоторых своих аспектах, на общество животных, нежели на примитивное человеческое общество, в котором реальная конкуренция между индивидами играет куда менее важную роль.

Очевидно, что как раз эта недавняя эволюция способствовала созданию этой новой дисциплины – этологии – с ее новыми интерпретационными моделями. Защищая сходство между обществами животных и людей, чаще всего приводят примеры из жизни нашего современного общества. И напротив, культурная антропология и все те дисциплины, которые склонны абсолютизировать различия между символическим мышлением и всем тем, что им не является, преимущественно опираются на примитивные общества с их весьма жесткими и весьма развитыми системами распределения позиций.

В поддержку тезиса этнологов следует отметить не только то, что в современном обществе люди соперничают за предельно символизированные объекты, но и то, что само существование этих соперничеств стало возможным благодаря существованию символических институций. Иными словами, если миметическая конкуренция в нашем обществе обычно не вырождается в смертельную схватку, то это происходит по тем же причинам, что и в звериных сообществах. Здесь действуют не инстинктивные тормоза; напротив, именно исключительно крепкий символический каркас делает возможными «десимволизацию» и сравнительное обезразличивание конкурирующих сфер. Тот факт, что баланс между двумя сферами постоянно находится под угрозой, не только не ослабляет, но, напротив, только подтверждает мои слова.

С. Жертвенный механизм и гоминизация

Г.Л.: Если я вас правильно понимаю, то именно потому, что наше общество обладает исключительно тонкой и развитой системой символизации, оно может себе позволить те полезные, с его точки зрения, формы миметического соперничества, которые обычно запрещены человеку.

Р.Ж.: Да, именно так. Это миметическое соперничество обычно запрещено; как мы видели, примитивные запреты ведут именно к нему. Иными словами, социальные формы человеческого общества, в отличие от соответствующих форм у животных, не могут *прямо* происходить из миметического соперничества; но они из него происходят косвенно, через посредство заместительной жертвы. Мы это уже знаем, но до сих пор не пытались установить связь между человеческим и животным сообществами. Если вникнуть во все здесь нами сказанное и еще раз продумать препятствия на пути гоминизации, рассмотрев это все на фоне миметического процесса и механизма жертвы отпущения, то можно сказать, что мы уже пустились в последнее приключение.

Ж.-М.У.: На самом деле это приключение началось, когда мы попытались продумать наиболее фундаментальные человеческие институции, такие, как охота или запрет инцеста, с помощью механизма учредительного жертвоприношения. Здесь уже вступает в игру различие между животным и человеком.

Р.Ж.: Наш предшествующий анализ должен позволить нам поистине радикально рассмотреть процесс гоминизации подлинно радикальным образом, исходя из животного начала и не придавая значения ложным особенностям человеческой природы. Нужно показать, что интенсификация миметического соперничества, которая повсюду прослеживается уже у приматов, должна разрушать *dominance patterns* и производить на свет все более развитые и очеловеченные формы культуры через посредничество заместительной жертвы. Именно в тот момент, когда миметические конфликты становятся достаточно интенсивными, чтобы препятствовать своим прямым разрешениям, к которым ведут животные формы социальности, при первом «кризисе» или целом ряде кризисов должен быть запущен механизм, порождающий «отсроченные», символические и человеческие, формы культуры.

Чтобы убедиться в том, что все происходило именно так, достаточно доказать, что миметическая сила возрастает не только в процессе гоминизации, но еще и до того, как этот процесс начался, и таким образом, чтобы обеспечить его начало.

Кое-что уже будет доказано, если применить к мозгу человека и одновременно к мозгу, развивающемуся в процессе гоминизации, то видение, которое предлагает Жак Моно в своей работе «Случайность и необходимость».

> Характерным и уникальным свойством человеческого мозга является его способность к быстрому развитию и интенсивное применение функции симуляции. Это происходит на самом глубочайшем уровне когнитивных функций, который делает возможным язык и может быть объяснен лишь отчасти[6].

Есть основание думать, что сила и интенсивность подражания возрастают по мере увеличения объема мозга по всей биологической линии, ведущей к появлению *homo sapiens*. У приматов, самого близкого к человеку вида, мозг по объему уже значительно больше, нежели у всех других видов животных. Именно эта тенденция должна была запустить механизм гоминизации, а не наоборот, даже если впоследствии сам процесс гоминизации ускоряет этот рост человеческого мозга и оказывает колоссальное влияние на развитие его уникальных свойств.

Значительная роль миметических стимулов в сексуальности человека, сексуального возбуждения, например, роль вуайеризма и т.п., наводит на мысль, что переход от циклической сексуальной активности животного типа к постоянной сексуальности, свойственной человеку, может уходить корнями в интенсификацию мимесиса. Мы вскоре увидим, что человеческое желание – это мимесис, привитый к инстинктивным установкам, чтобы привести их в большее движение, раздражить и дезорганизовать. Эта сущностная связь с миметизмом придает человеческой сексуальности еще более конфликтный характер, чем это свойственно сексуальности у животных, и делает ее неблагоприятной для установления гармоничных отношений между людьми или даже для устойчивого сексуального партнерства.

---

[6] P. 194.

Мы видим, что человеческие сообщества не строятся на *dominance patterns*, видим также причину этого явления: миметическое соперничество между людьми легко приводит к безумию и убийству. Но при интерпретации природы этого явления было бы ошибкой и отказом от самого интересного в ней приписывать возрастание насилия смутному и немому инстинкту; оно составляет единое целое с ростом миметизма, связанным с увеличением объема мозга человека.

Необъяснимое миметическое соперничество, в основном, как мы знаем, означает исчезновение объекта как цели и переход от мимесиса присвоения, который натравливает одних членов общества на других, к мимесису антагонизма, которому удается объединить и примирить всех в общем порыве враждебных чувств к одной жертве. За определенным порогом миметического насилия животные сообщества невозможны. Иными словами, этот порог соответствует порогу появления механизма жертвоприношения; это порог гоминизации.

Ж.-М.У.: Тогда запускается механизм заместительной жертвы, и культурные формы, на нем основанные и им опосредуемые, приходят на смену формам поведения животных. Проблемы, с которыми мы при этом сталкиваемся, являются одинаковыми на всех уровнях и могут быть разрешены благодаря вариантам одного и того же механизма, которые тем проще, чем они ближе к животным формам поведения.

Р.Ж.: Механизм жертвоприношения следует рассматривать прежде всего в таких его грубых и элементарных формах, какие только можно себе представить, но это не имеет решающего значения. Те данные, которые делают этот механизм возможным и даже статистически необходимым, несомненно, присутствуют. И этот механизм на всех уровнях должен оказывать терапевтическое и предупреждающее воздействие на соперничество, аналогичное при условии соблюдения всех необходимых пропорций тому, которое оказывается запретами и полностью гуманизированными ритуалами. До сих пор мы хорошо видели, что быстрый рост головного мозга и остальные феномены требовали взаимодействия между биологией и культурой, но у нас не было в распоряжении никакого мотора, способного запустить эту странную машину и развернуть ее в другую сторону. Такой мотор – заместительная жертва. Мы можем

рассматривать гоминизацию как ряд ступеней, которые позволяют приручать постоянно растущую миметическую напряженность, отделять один очаг напряженности от другого при помощи катастрофических, но полезных кризисов, которые вновь и вновь запускают учредительный механизм и на каждом этапе обеспечивают соблюдение все более жестких запретов внутри общества и ритуальный перевод напряженности вовне. Теперь мы понимаем, как детство человека могло стать таким «хрупким» и все более продлеваться по мере развития головного мозга без угрозы полного уничтожения человеческого рода. Мы также понимаем, что на каждой из ступеней более развитые институции способствовали новому миметическому продвижению, нагнетавшему все новые кризисы в спиралевидном развитии и все более гуманизировавшему антропоидов.

Г.Л.: Благодаря механизму заместительной жертвы мы понимаем, каким образом группы совместного проживания могли стать очагом сравнительного ненасилия, в то время как вне этих групп насилие развивалось до предела. Мы можем проследить, как именно примат, идущий по пути гоминизации, гиперсексуализированное и вооруженное камнями животное, все более ловкое в охоте и ведении войны, мог преобразовывать исключительно опасную склонность к саморазрушению, всегда проявлявшую себя в решающие моменты биологической и культурной эволюции, в созидательную культурную силу.

Р.Ж.: Поэтому в «Тотеме и табу» есть доля истины, которая заключается в том, что человечество происходит из некоторого события коллективного убийства. Кроме того, не существует мифа о началах, который бы об этом не говорил, но только гений Фрейда, невзирая на всю легкомысленность эпохи, его и нашей, смог осознать, что необходимо принять всерьез эти идеи, отчасти фантастические, но согласные между собой в существенных пунктах, которые до того времени не могла принять всерьез антропология. Но Фрейд не смог освободиться от мифологических элементов, загромождавших его теорию. Созданная им фигура жестокого отца – последнее божество насилия; вот почему мы говорим, что сегодня оно умирает вместе со всей основанной на этом божестве психоаналитической религией.

Ж.-М.У.: Вы можете достигнуть той цели, которую ставил перед собой Фрейд, и воздать по заслугам книге «Тотем и табу», не

становясь при этом пленником его неправдоподобной гипотезы. Объединяющее насилие – это не только первоисток религии, но и первоисток самого человечества. Уникальная и невероятная драма Фрейда – это искаженная аллегория процессов, способных повторяться, если нужно, в течение миллионов лет, столько, сколько этого уже требует или потребует завтра наше эмпирическое познание праистории человечества.

Р.Ж.: В этом также состоит разрешение спора между этнологами и этологами. Между социальными формами сначала в животном мире, потом у человекообразных видов, а затем и у человека всегда существуют как разрыв, так и преемственность. Проблематика миметизма и заместительного насилия позволяет понять, что даже у животных всегда уже существовали формы социального устройства, основанные на мимесисе, и их развитие в ходе миметических кризисов было необходимым условием для появления новых и более сложных форм, основанных на системе заместительной жертвы. Между животным миром как таковым и человечеством в его становлении поистине пролегает пропасть, и эта пропасть – коллективное убийство, которое одно только и было способно построить организацию, основанную на запрете и обряде, пусть только еще в зачаточном виде. Таким образом, мы имеем возможность вписать генезис человеческой культуры в природу, отнести его к естественному механизму, не лишая его той специфичности, которая делает его исключительно человеческим феноменом.

Разумеется, мы не имеем доступа к феноменам, о которых ведем речь. Все, что мы прямо или косвенно узнаем о них в плане обряда, имеет отношение к полностью очеловеченной вселенной. Поэтому перед нами огромная дыра протяженностью буквально во многие миллионы лет. Меня могут упрекнуть в нарушении пределов возможного, когда я помещаю механизм заместительной жертвы в начало процесса гоминизации. Но в этом подходе нет ничего произвольного. У нас уже есть масса потрясающих свидетельств со стороны человеческих обрядов; если мы теперь посмотрим на то, что этологи называют обрядами у животных, мы получим данные, которые только подтвердят правильность нашего подхода.

У некоторых видов существуют стереотипные формы поведения, которые играют роль не только в сексуальном соблазнении,

но и в установлении привилегированных взаимоотношений с партнером того же или противоположного пола[7].

Парадоксальным образом эти обряды, связанные с заключением союзов, больше всего похожи именно на агрессивные формы поведения. Они их миметически воспроизводят; приглашение принимает форму нападения на того, кого нападающий хочет сделать другом, но в последний момент нападающий отклоняется от своей цели и замещает ее третьим лицом или даже неодушевленным объектом.

Индивидуум, которого добиваются, неизбежно отреагирует миметически. Он сам проявит агрессивность, но может либо обратить ее против нападающего, готового к любому исходу дела, либо, наоборот, объединиться с ним в условном насилии, обращенном против третьего; иными словами, он может стать сообщником своего партнера в ненависти к мнимому врагу. В этом «общем деле» и состоит тот союз, которого добиваются.

Эти формы поведения животных напоминают человеческие не только потому, что имеют повторяющийся характер; они включают в себя две главные черты религиозного обряда: момент «миметического кризиса», внутреннего конфликта, и момент примирения вокруг заместительной жертвы. И все же там нет жертвоприношения. Место жертвы уже намечено, жертвенная «функция» осуществлена, но у животных обряды никогда не заканчиваются убийством.

В ритуалах животных мы обнаруживаем все необходимое для осмысления перехода от животной социальности к социальности человеческой, основанной на религии жертвоприношения. Достаточно постулировать бóльшую интенсивность миметизма и порождаемых им соперничеств, чтобы запустился механизм жертвоприношения в собственном смысле слова, здесь уже наметившийся. Все наводит на мысль, что катастрофическое обострение конфликта в рамках этого процесса должно соответствовать укреплению механизма «козла отпущения», место которого уже намечено. Исключительному росту первого момента соответствует радикализация второго – насилия против подставного третьего лица, которое завершится его убийством.

---

[7] Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse: Zur Naturgeschichte der Agression*, XI.

Принципиальное различие между обрядами у людей и обрядами у животных, о которых я только что говорил, состоит в том, что животные, насколько я знаю, никогда не вовлекают в обряд такое количество участников, которое было бы сопоставимым с фундаментальными обрядами человечества, всегда захватывающими всю человеческую группу. И это, пожалуй, единственный, отчасти оправданный повод усомниться в правомочности применения к животным формам поведения термина «обряд».

Чем более напряженным становится миметизм, тем больше конфликтов он возбуждает и тем более «заразительными» становятся их последующие разрешения. Поэтому, надо полагать, миметические конфликты, обостряясь, привлекают все большее количество участников, которые собираются вокруг освященной жертвы, подчиняясь двойному императиву запрета и обряда. Человеческое сообщество явно совпадает с этим собранием и существует только в связи с ним.

Г.Л.: Следовательно, в человеческих обрядах нужно видеть трансформацию обрядов животных; мы обнаруживаем в них те же элементы, но всегда перенаправленные на смертельную борьбу и на жертвенное убийство по легко уловимым причинам, позволяющим думать, что эти борьба и убийство принимают участие в процессе гоминизации.

D. Трансцендентальное означающее

Ж.-М.У.: Истинная цель вашей теории состоит в том, чтобы преодолеть противостояние между проблематикой этологии и этнологии, положить конец расколу, разделяющему ученых на два враждующих лагеря и затрудняющему антропологические исследования. Чтобы это вам удалось, вы должны доказать, что ваша гипотеза действительно разрешает проблемы обеих сторон; следовательно, нужно связать с заместительной жертвой не только проблематику насилия и обрядов, перенаправляющих мимесис в сторону созидания культурных институтов человечества, но и проблематику знаков и общения.

Р.Ж.: Нужно показать, что проблема насилия не может быть разрешена при помощи заместительной жертвы, если одновременно не разработать теорию знака и значения.

Но, прежде чем перейти к знаку, необходимо рассмотреть наиболее элементарные формы механизма жертвоприношения, чтобы увидеть в них некую чудесную машину пробуждения внимания нового порядка – первой формы внимания, не относящейся к инстинкту. На определенной фазе исступления мимесис сосредотачивается на единственной жертве. Когда жертвой удовлетворились, насилие само собой прекращается, шум уступает место тишине. Этот предельный контраст между буйством и умиротворенностью, возбуждением и покоем создает самые благоприятные условия для пробуждения нового типа внимания. Поскольку жертва общая, на нее в этот момент обращен пристальный взгляд всех членов сообщества. За пределами объектов чистого инстинкта (пищевых, сексуальных и т.п.) появляется труп коллективной жертвы, который и становится первым объектом для нового типа внимания.

Ж.-М.У.: Является ли эта жертва уже тогда священной?

Р.Ж.: По мере пробуждения того внимания, о котором я говорю, жертва «пропитывается» эмоциями, вызванными кризисом и его разрешением. Именно на ней сосредоточивается новый захватывающий опыт. Какой бы слабой ни была жертва, в сознании участников она структурно связана с теми чудесными эффектами, которыми сопровождается ее переход от жизни к смерти, к ее зрелищному и избавительному обращению, совершающемуся в этот момент. Единственные значения, которые могут здесь возникнуть, – это значения двойного переноса, священные значения, сообщающие жертве ответственность за все происходящее. Но следует учитывать периоды, возможно самые длинные во всей истории человечества, когда этих значений еще не существует. Поэтому я бы сказал, что мы всегда находимся на пути к священному, начиная с момента, когда впервые была осознана, пусть еще совсем слабая, тяга к заместительной жертве, хотя еще не было ни понятий, ни представлений.

Необязательно думать, будто эта машина для пробуждения внимания сразу же оказывается эффективной; можно себе представить огромное число ее неудач или *почти* неудач. Но именно ее эффекты, пусть совсем ничтожные, будут требоваться для контроля над чрезмерным миметизмом; довольно признать, что этим эффектам свойственно пускай вяло, но все же накапливаться, чтобы утверждать, что мы уже на пути к человеческим формам культуры.

Ж.-М.У.: Но здесь вам потребуется теория знака, а у современных теоретиков, насколько я понимаю, знак существует только внутри системы; поэтому для начала нужны как минимум два знака, которые будут означать друг друга. Я не вижу, каким образом, исходя из своей схемы, вы можете создать эту бинарную оппозицию структурной лингвистике.

Р.Ж.: Нужно создавать не бинарную оппозицию. У нее чисто синхронический и статический характер. Нельзя исходить из системы структурализма с двумя элементами, отличающимися друг от друга и использующими одну и ту же ступень значения. Но существует более простая и единственно динамичная, единственная поистине генетическая модель, о которой никто никогда и не помышляет. 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. Это модель бросания жребия, например вытягивания короткой тростинки или нахождения бобового зерна в царском пироге. Имеет значение только тот кусок торта, в котором обнаруживается бобовое зерно, только короткая или длинная тростинка. Остальное остается неопределенным.

Именно такова простейшая символическая система, но о ней никто не помышляет, никто никогда не говорит, хотя *ее часто обнаруживают в связи с ритуалом.* Упомянутый мной только что выбор на основе случайности всегда имеет ритуальное происхождение. Он оказывается тем же самым, что и случайный выбор жертвы для заклания. Если мы обнаруживаем эту модель в ритуалах, то это связано с тем, что она, как и все прочие ритуальные институции, копирует жертвоприношение. Поэтому ее методическая ценность для нас исключительна; это модель наиболее рудиментарной символичности.

По всей очевидности, именно исходя из этой модели люди придумали то, что мы называем «игрой случая». Для существования игры случая в собственном смысле слова, достаточно, чтобы люди забыли о ритуальной цели процедуры случайного выбора и превратили ее в самоцель. Мы видим тот же генезис, что и во всех других примерах, которые мы до этого анализировали; все институции представляются нам столь естественно культурными и столь культурно естественными, что мы ими даже не интересуемся до того момента, пока не начинаем понимать их непременную связь с обрядом.

Ж.-М.У.: Если вы правы, тогда в играх случая есть что-то более специфически человеческое, нежели в других в игр.

Р.Ж.: Именно этот вопрос Роже Кайуа обсуждает в своем замечательном эссе «Игры и люди».

Кайуа подразделяет игры на четыре категории, соответствующие четырем главным моментам ритуального цикла[8]. Я их перечисляю в том порядке, в котором они выступают в развертывании учредительного процесса, а не так, как их упорядочил Кайуа.

Прежде всего существуют игры, связанные с имитацией, мимами, маскарадами, театром и проч. (Кайуа использует английский термин *mimicry*.)

Затем существуют игры, связанные с соперничеством и борьбой (*agon*), такие, как бег, бокс и др. Они соответствуют поединку между двойниками.

Имеются также головокружительные игры, которые Кайуа именует греческим термином *ilinx* и которые заключаются в быстром кручении вокруг своей оси, пируэтах, кульбитах и проч. Эти игры соответствуют галлюцинаторному пароксизму миметического кризиса.

И наконец, существуют азартные игры, соответствующие разрешению кризиса посредством жертвоприношения. Кайуа со справедливым изумлением подмечает, что Хейзинга даже не вспоминает о них в своем труде, озаглавленном *Homo ludens*, при том что только эти игры присущи именно человеку. Все прочие виды игр намечены в жизни животных. Это положение дел полностью соответствует упомянутому выше различию между обрядами у животных и обрядами у людей. Единственное, чего недостает обрядам у животных, – это жертвенное заклание, и единственное, чего недостает животному для того, чтобы стать человеком, – это заместительная жертва.

Даже в самых умеренных формах выбора по жребию мы видим, как в том, кого избрал случай, сосредотачиваются многообразные «священные» значения. Тот, кому попалось зерно, скрытое в пироге, вскоре обнаружит, что на нем сосредоточиваются все крупные ритуальные противостояния. Он служит мишенью для насмешек, выступает своего рода козлом отпущения, но сам по

[8] P. 34: 58-59.

себе представляет ту группу, из которой исключен; тем самым он, в определенном смысле, воцаряется над самим собой: он – царь. Этим насмешливым мини-освящением ради осмеяния намечается своего рода трансцендентальное означающее. Поэтому пусть никто не говорит, что ритуальная многозначность немыслима, что она есть не что иное, как ностальгия по «непосредственному», чуждая истинным структурам человеческого мышления и человеческой культуры!

Г.Л.: Иными словами, стоит внимательно присмотреться, как мы во всем увидим намечающийся учредительный механизм.

Р.Ж.: Точно! В учредительном механизме примирение происходит в сосредоточении против жертвы и вокруг нее. То, что мы выше говорили о жертве, которая воспринимается как источник и причина всего происходящего с общиной, не было неточным, но с той позиции, которой мы достигли сейчас, мы видим, что этого мало и что это недостаточно радикально. Надо попытаться устранить весь контекст уже сформировавшихся значений, чтобы понять, что уже на самых примитивных ступенях действует механизм заместительной жертвы, порождая самые элементарные смысловые пласты.

Благодаря жертве, поскольку та вышла из общины, а община вышла из нее, впервые возможно существование чего-то похожего на внутреннее и внешнее, на предшествующее и последующее, на общину и священное. Мы уже сказали, что эта жертва представляется одновременно злой и доброй, миролюбивой и жестокой, жизнью, которая убивает, и смертью, которая дает жизнь. Нет такого значения, которое не намечалось бы в связи с ней и которое одновременно не было бы ею превзойдено. Кажется, будто она сама становится универсальным означающим.

Ж.-М.У.: Не в этом ли суть идеи о трансцендентальном означающем, которую энергично отвергает вся современная мысль?

Р.Ж.: Я не говорю, что мы нашли *истинное* трансцендентальное означающее. Пока мы нашли только то, что людям служит как трансцендентальное означающее.

Ж.-М.У.: Вы говорите о трансцендентальном означающем, но не следовало бы скорее говорить об означаемом?

Р.Ж.: Означающее – это жертва. Означаемое – это весь актуальный и потенциальный смысл, которым община наделяет эту жертву, а через нее и все остальное.

Знак – это примиряющая жертва. 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, чтобы обеспечить себе поддержание этой чудесной примиренности. Таким образом, ритуальный императив составляет единое целое с манипулированием знаками, их умножением, непрестанно предлагая новые возможности дифференциации и культурного обогащения. Те процессы, которые мы описывали на предыдущих страницах в связи с охотой, прирученными животными, сексуальными запретами и др., могут быть определены как манипуляция и дифференциация жертвенного знака.

Стремление воспроизводить ритуал не встречает затруднений. Подстрекаемые священным ужасом и желанием продолжать жить под знаком примиряющей жертвы, люди пытаются воспроизвести этот знак; они ищут жертв, наиболее подходящих для того, чтобы они и воссоздали эту изначальную эпифанию; именно сюда следует отнести первую означающую – наделяющую значением – деятельность, которую можно уже определять в терминах языка или письма. И наступает момент, когда первоначальная жертва означается не новыми жертвами, а другими вещами, которые по-прежнему означают эту жертву, но при этом все более и более скрывают, маскируют ее и способствуют неведению о ней.

Мы хорошо видим, что членораздельная речь, обмен словами, как и все прочие формы обмена, должен был образоваться из обряда, из тех воплей и криков, которые сопровождали миметический кризис и которые должны были порождаться самим обрядом, поскольку они предшествуют спасительному закланию и, возможно, являются его условием. Нетрудно понять, что ритуальная практика вокруг жертвы, эти еще нечленораздельные возгласы начинают рифмоваться и упорядочиваться как движения танца вокруг акта жертвоприношения, поскольку все аспекты кризиса воспроизводятся в духе сотрудничества и взаимопонимания. В мире нет такой культуры, в языке которой первостепенное место не отводилось бы словам, связанным со сферой священного.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Мифы: замаскированное учредительное линчевание

А. «Радикальное устранение»

Р.Ж.: Мне кажется, я могу доказать, что тезис об учредительном линчевании, несмотря на его кажущееся отсутствие, на полное умолчание о нем в нашу эпоху, оказывается весьма популярным даже среди тех, кто наиболее рьяно отвергает всякий подобный моему ход мысли. Я могу доказать вам, что в работах Леви-Стросса встречается анализ, касающийся механизма учредительного линчевания и выводящий из него основные структурные черты, но Леви-Стросс не замечает прямой связи между ними и этим механизмом и сам не понимает, что они как раз выявляют этот механизм, порождающий всякую мифологию.

Ж.-М.У.: Поскольку вы вспомнили о мифологии и поскольку для структурализма мифология – это, в принципе, привилегированная сфера, сфера чистого языка, свободная от антилингвистических ухищрений «религиозной извращенности», было бы неплохо, как мне кажется, углубиться в детали и как можно более внимательно проанализировать один из текстов Леви-Стросса.

Р.Ж.: Такая демонстрация интересна тем, что она от начала и до конца будет опираться на анализ самого Леви-Стросса, на его собственный дискурс, начиная с краткого пересказа двух мифов, о которых мы в первую очередь будем говорить.

В книге «Тотемизм сегодня» Леви-Стросс внимательно исследует два мифа, порожденных двумя далекими друг от друга сообществами – индейским племенем оджибве, жившим к северу от американских Великих озер в Америке, и племенем тикопиа из Океании[1]. Сначала приведу миф оджибве:

> Миф объясняет, что эти пять «изначальных» кланов восходят к шести сверхъестественным антропоморфным существам, вышедшим из океана, чтобы соединиться с людьми. У одного из них были завязаны глаза, и он не осмеливался смотреть на индейцев, хотя, как обнаружилось, испытывал к ним огромный интерес. Будучи не в состоянии удержаться, он наконец приподнял повязку, и его взгляд упал на человека, который моментально умер, как бы пораженный молнией. Ибо, несмотря на дружеское расположение гостя, его взгляд обладал необыкновенной силой. Спутники заставили его вернуться в морские глубины. Пятеро же остались среди индейцев и снискали их большую благосклонность. Они стоят у истока великих кланов, или тотемов[2].

А теперь миф племени тикопиа, снова цитируемый по книге Леви-Стросса:

> Давным-давно боги не отличались от людей, и боги были прямыми представителями кланов на земле. Однако случилось, что один чужой бог, Тикарау, навестил тикопиа, и боги страны подготовили для него роскошное пиршество. Но до этого они провели между собой соревнования в силе и скорости, чтобы помериться этим же со своим гостем. На бегу тот нарочно споткнулся и заявил, что он ранен. Притворяясь, что хромает, он подскочил тем не менее к сваленной в кучу пище и унес ее по направлению к холмам. Семейство богов отправилось в погоню за ним. На этот раз Тикарау и вправду упал, и клановые боги смогли получить от него назад: один – кокосовый орех, другой – таро, третий – плод хлебного дерева, а остальные – ямс... Тикарау удалось достичь неба с

---

1 P. 27–37. В книге *Тотемизм сегодня* анализ мифа подчинен основному замыслу произведения – развенчанию самого понятия «тотемизм». Но это не мешает ему быть типичным для метода Леви-Стросса: так, он в весьма сходной форме изложен в его *Мифологиках*, и именно на это изложение я буду опираться в своем собственном анализе. Сам Леви-Стросс сопоставляет мифы племен оджибве и тикопиа и в обоих случаях приходит к одному и тому же заключению [См. рус. пер.: *Мифологики*. Т. I: *Сырое и приготовленное*, М.-СПб.: ЦГНИИ ИНИОН РАН, Культурная инициатива, Университетская книга, 2000, с. 56 сл.].

2 К. Леви-Стросс, *Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль*, М.: Академический проект, 2008, с. 43.

пищей, приготовленной для пира, но четыре растительных продукта были спасены для людей»[3].

С нашей точки зрения нет ничего проще, чем провести анализ этих двух мифов. Как в одном, так и в другом мы обнаруживаем схему миметического кризиса и насильственного разрушения структуры, запускающего механизм заместительной жертвы. Знаменательно первоначальное смешение божественного и человеческого. Нам не говорят прямо, что это смешение носит конфликтный характер; но неблагоприятные последствия кризиса тотчас вменяются в вину жертве, которая, как всегда, оказывается ответственной за все это. В первом мифе смерть одного из индейцев стала следствием одного лишь взгляда будущей жертвы. Во втором мифе будущая жертва, Тикарау, оказывается ответственной за разрушение всей культурной системы. Опытный взгляд равным образом видит в «соревнованиях в силе и скорости», организованных человеко-божественным консорциумом, указание на конфликтную ситуацию, которая должна разрешиться в мифической драме. Тот факт, что там имеет место ритуальная коннотация – в принципе, речь идет об «организованном» испытании – не должен нас удивлять. Миф представляет нам кризис как в уже ритуализированном, так и в неритуальном виде, поскольку спортивные состязания выливаются в спонтанное коллективное насилие.

Точно так же, как в «Вакханках» вакханалия, сама по себе уже являясь ритуальным действом, быстро выливается в линчевание Пенфея, здесь доказательство силы и сноровки быстро переходит в преследование бога, которое со всей очевидностью увенчивается его линчеванием. И если вначале будущий бог просто спотыкался и хромал, то в конце преследования он «и вправду упал». В этой фразе есть что-то пугающее. Вы скажете, что моя одержимость линчеванием вводит меня в заблуждение и что Тикарау прекрасно вышел из положения, скрывшись в небесной выси, но я в ответ сошлюсь не на ту работу Раймонда Ферта, которую Леви-Стросс использовал в *Тотемизме сегодня*, а на другую работу того же автора, написанную несколькими годами позже, в 1967 году, озаглавленную *Tikopia Ritual and Belief*[4].

---

[3] Там же, с. 50-51.

[4] P. 230.

Согласно этой книге, Тикарау в бегстве от своих преследователей взобрался на холм, который заканчивался обрывом. Раймонд Ферт рассказывает, что Тикарау «подбежал к краю скалы и, будучи *atua* [духом, богом], поднялся в облака, чтобы отправиться в путешествие в далекие земли со своей неправедной добычей».

Можно догадаться, что если бы Тикарау не был *atua*, то он, скорее всего, сорвался бы в пропасть. Это могло бы объяснить, например, ту настойчивость, с которой миф подчеркивает реальность падения в другом случае. Но Тикарау – *atua*, и потому он поднимается в воздух. Смертельное падение, стоящее за сакрализацией и делающее из примиряющей и возвращающей порядок жертвы бессмертное божество, просматривалось сквозь миф, и дословность мифического текста в данном случае представляется мне исключительно знаменательной.

Во многих обществах, лишенных юридической системы, событие, которое не было описано, но, несомненно, подразумевалось под падением Тикарау, было излюбленным видом экзекуции, если судить по тем немногочисленным данным, которые предоставляет топография. Осужденного подгоняют к крутому склону, а община, выстроившись полукругом, медленно наступает, тем самым блокируя для него все прочие возможности движения, кроме как по направлению к обрыву. В девяти случаях из десяти паника вынуждала несчастного самому броситься в пустоту, так что не было необходимости в применении прямого насилия. То есть можно сказать, что он действительно упал или что он поднялся в воздух. Знаменитая Тарпейская скала – одно из многих мест, где совершался этот ритуал. С религиозной точки зрения преимущество его состояло в том, что вся община принимала в нем участие и что ни один человек не вступал в «нечистый» контакт с жертвой. Это же преимущество использовалось и в других процедурах экзекуции, применявшихся в архаических сообществах.

Эти способы ритуальной экзекуции не были целиком и полностью выдуманы: они явно оказываются копиями определенной модели, различающимися в деталях, но всегда структурированными одинаковым образом; речь идет о событии, описанном в мифе о Тикарау, – о заклании первой жертвы, спонтанно единодушном и потому примиряющем, о механизме, порождающем ритуальные экзекуции, равно как и другие тотемные и нетотемные институты.

В мифе оджибве также фигурирует коллективное убийство, но оно описывается еще менее детально, чем в мифе о Тикарау: после того как один из шести «внеземных» гостей убил индейца тем, что приподнял повязку и посмотрел на него, пятеро остальных *заставили его вернуться в морские глубины.* В одном случае жертва разбивается о скалы, в другом тонет в море.

Ж.-М.У.: По сути дела, в обоих мифах жертва является божеством, поскольку считается ответственной за происходящее, а беспорядки разрешаются на собрании, когда члены общины единодушно принимают решение убить ее, что само по себе обеспечивает возвращение к порядку. Община не может смотреть на жертву только как на случайный и пассивный инструмент своего преображения, как на простой катализатор мгновенного перехода от коллективной истерии к состоянию покоя. Люди говорят себе, что преступник не может по-настоящему погибнуть вследствие тех обстоятельств, к которым его привели его поступки, поскольку он неожиданно превращается во всемогущего благодетеля. Как он может умереть, если именно он дарует общине тот порядок, который называется «тотемным», и саму жизнь?

Г.Л.: Этот вариант истолкования двух мифов предлагаем, конечно же, мы, а не Леви-Стросс. Перейдем теперь к комментарию Леви-Стросса.

Р.Ж.: Сперва отметим, что Леви-Стросс согласен с нами, или, вернее, мы согласны с ним, что здесь речь идет о его открытии – о признании в мифе движения, ведущего от «обезразличенности» к различенности.

Ж.-М.У.: Но его лингвистическое *a priori* не дает ему увидеть в мифе то, что в нем видим мы, – взаимность миметизма и насилия, которая в действительности отменяет культурные различия и существует не только внутри текста.

Р.Ж.: В лингвистической перспективе Леви-Стросса «недифференцированность», «неразличенность», «непрерывность» есть не что иное, как «залатывание» тех различений, которые ввел уже сам язык, как хитроумная уловка, которую этнолог наиболее отчетливо обнаруживает в обрядах, а в них он видит извращенную форму бегства от дифференцирующей мысли, как мы уже говорили. В «Тотемизме сегодня» он полагает, что присутствие того же «неразличенного» оправдывается тем фундаментальным мифоло-

гическим проектом, который, по его убеждению, заключается в репрезентации, неизбежно неточной, но при этом вполне убедительной, рождения и развития того, что единственно его интересует, – различающей мысли. Репрезентация различия как такового, прерывности как таковой, не может не выстраиваться на основе непрерывности, неразличенности.

Г.Л.: Согласно Леви-Строссу, миф есть не что иное, как фиктивная репрезентация культурного генезиса, а вы полагаете, что он – видоизмененный отчет о генезисе реальном.

Мифическое мышление смешивало чисто интеллектуальный процесс, процесс дифференцирования, с реальным процессом, своего рода драмой, которая разыгрывается «на заре мира» между выдуманными персонажами.

Р.Ж.: Это означает, что для структурализма сугубо драматические элементы мифологии не представляют интереса сами по себе, и Леви-Стросс презирает ученых, которые придают им какое-то значение. Но он достаточно хороший наблюдатель, чтобы не упустить из виду некоторые закономерности, требующие истолкования.

Между мифом оджибве и мифом тикопиа Леви-Стросс обнаруживает *некоторые сходные элементы, которые следует подчеркнуть* (с. 36).

Но как он определяет эти сходные элементы, какой предстает эта мифическая драма перед его глазами? Разумеется, она предстает исключительно логичной, но речь идет – и это небезынтересно для нас – о логике исключения и элиминации, устранения. Вот примеры того, что он об этом пишет:

> В обоих случаях тотемизм как система базируется на *остатке* от обедненной совокупности[5].
>
> В каждом случае эта дискретность получается благодаря элиминации каких-то порций непрерывного. Непрерывное обедняется, и менее многочисленные элементы свободнее разворачиваются в том же пространстве, поскольку разделяющее их теперь расстояние достаточно, чтобы они не вторгались на чужую территорию и не смешивались друг с другом.
>
> Для того чтобы могли конституироваться пять больших кланов, из которых, как полагают Оджибве, состоит их общество, нужно,

---

[5] *Тотемизм сегодня*, указ. соч., с. 51.

чтобы от шести сверхъестественных персонажей осталось только пять, а один должен быть изгнан. По мнению народности Тикопиа, когда чужое божество пожелало, чтобы местные боги приготовили в честь него трапезу, предки смогли сохранить четыре «тотемических» растения.

Во всех этих случаях, следовательно, дискретная система получается в результате разрушения элементов или удаления их из исходной непрерывной совокупности[6].

Я здесь привожу выборку цитат не только из «Тотемизма сегодня», но и из «Сырого и приготовленного», где применяется и усиливается тот же тип анализа.

В интерпретации Леви-Стросса, как вы видите, постоянно повторяются такие термины, как *изъятие, разрушение, радикальное устранение,* но они никогда не относятся к реальному насилию, направленному против реального индивидуума. Речь всегда идет об объектах, занимающих определенное положение на топологическом поле. Устраняемые элементы – это антропоморфное божество, которое «изгоняется» в мифе оджибве, но также и тотемические растительные продукты, принесенные Тикарау, которые *замещают самого Тикарау.* Тот факт, что во втором случае также имеет место устранение «антропоморфного» божества, как сказал бы Леви-Стросс, составляет еще один момент, объединяющий оба мифа, но Леви-Стросс молчит по этому поводу.

С точки зрения Леви-Стросса радикальное изъятие одного фрагмента из множества: изгнание бога, истребление живых существ или пищевых продуктов –всегда было лишь разными способами «разрешения проблемы перехода от непрерывного ряда к дискретному». Состояние неразличенности, свойственное началу мифа, интерпретируется как чрезмерная и односторонняя перегрузка. Для различения необходимо, чтобы между объектами были зазоры, которые позволяли бы мысли плавно перетекать и которых, согласно Леви-Строссу, в начале мифа еще недоставало. Таким образом, рождение мысли сталкивалось с проблемой *расчистки места,* отделения одного объекта от другого для их различения, и как раз это, говорит нам Леви-Стросс, кажется, и совершалось посредством изъятия-устранения одного из элементов.

---

6 *Сырое и приготовленное,* указ. соч., с. 55 сл.

Структурализм, как мысль о различии, необходимо видит вещи в терминах пространства, а мифическая мысль, по Леви-Строссу, создавая сказочную драму, пытается всего лишь придать пространственный характер различиям, представить в метафорическом виде процесс различения. Иными словами, уже эта неприрученная мысль была структурализмом, но диким структурализмом, который смешивает процесс различения с реальным событием, поскольку не способен еще воспринять его достаточно абстрактным образом. Мифу еще предстоит учиться, но он на правильном пути, на пути самого Леви-Стросса.

Нетрудно показать, что подобная интерпретация несостоятельна. Если драма сводится к процедуре по расчистке мифического поля, то нужно, чтобы удаляемый объект (или объекты) был с самого начала частью этого поля. Если по случайности он не является его частью, а был инородным телом, позднее помещенным в это поле, то его изъятие не высвободило бы никакого места по сравнению с прежней ситуацией.

В моем представлении именно это происходит в случае с обоими мифами, поскольку устраненный фрагмент в обоих случаях – это божество, которое как в тексте оджибве, так и в тексте тикопиа не является частью первоначального мифического поля и представляется нам как *гость*. Топологическая схема Леви-Стросса рушится.

Ж.-М.У.: Но заместительная жертва, согласно вам, принадлежит общине.

Р.Ж.: В той мере, в какой она реальна, но не в той мере, в какой она репрезентирована в мифе. Репрезентация управляется процессом примирения через насилие над жертвой и ее последующего освящения. Другими словами, жертва репрезентирована со всеми атрибутами и свойствами священного. Не она принадлежит общине, а община принадлежит ей. Миф может репрезентировать ее то как приходящую извне, то как существующую внутри, поскольку его выбор происходит во все расширяющемся поле значений. Жертва может выглядеть как чем-то внешним, так и чем-то внутренним, поскольку кажется, будто она непрерывно движется извне вовнутрь и наоборот, выполняя свою спасительную и восстановительную функцию.[7]

---

[7] См.: книга II, глава 2, E.

Вопреки тому, что утверждают некоторые из моих критиков, я никогда не путаю религиозные репрезентации с их «референтами». Здесь речь идет только о репрезентациях.

Даже если два примера из «Тотемизма сегодня» дают повод к дискуссии по поводу этого принципиального пункта в теории Леви-Стросса, чего я вовсе не утверждаю, то можно было бы привести бесчисленное множество мифов, структурированных точно таким же образом, которые при этом категоричны в том, что касается изначальной внеположности «устраненного фрагмента». Вот один из примеров, взятый из мифа индейцев яхуна, который был записан Теодором Кох-Грюнбергом:

> Из «дома воды», который одновременно является родиной солнца, однажды явился мальчик по имени Миломаки, который так прекрасно пел, что отовсюду пришли люди его послушать. Но когда люди, наслушавшись его песен, вернулись домой, они умерли, поскольку поели [отравленной] рыбы. С годами Миломаки превратился в сильного юношу и как человек, причинивший смерть стольким людям, начал представлять опасность для общины. Поэтому родственники умерших собрались вместе и сожгли юношу на костре. Охваченный пламенем, Миломаки продолжал петь своим чудесным голосом, а затем умер. Из его пепла выросла ветвь пальмы, из которой люди стали делать себе большие флейты, воспроизводившие его мелодию. Мужчины до сих пор играют эту мелодию, когда созревают плоды пальмы, и пляшут в честь юноши. который создал эти плоды и подарил их общине[8].

Здесь мы снова видим «радикальное устранение», но «устраненный фрагмент» не принадлежит к «первоначальному целому». Миломаки не был членом общины. Поэтому топологическая интерпретация линчевания невозможна.

Очевидно, что топологическая схема предлагается нам как подлинный смысл репрезентации, которая в действительности всегда является репрезентацией коллективного насилия, описанием линчевания. Чтобы убедиться в этом, достаточно приложить эту схему Леви-Стросса к мифам или адаптациям мифов, делающим репрезентацию линчевания еще более явной, чем в первых двух мифах оджибве и тикопиа, а также в мифе яхуна.

В начале «Вакханок» Еврипида хаотическая вакханалия может интерпретироваться как перегруженное пространство, излишняя

---

[8] Theodor Koch-Grünberg, *Zwei Jahren unter den Indianern...*, S. 292-293.

плотность которого мешает работе мысли. К счастью, вакханки могут удалить несчастного Пенфея не слишком деликатным образом, но весьма эффективно и «радикально»; дионисийская мысль возвращается к работе, божественный порядок восстановлен.

Конечно, нельзя вывести реальность линчевания из одной только его репрезентации. Я этого и не делаю. Поэтому приходится констатировать, что топологическая схема Леви-Стросса есть не что иное, как перенос репрезентации линчевания и что сам автор, очевидно, не распознал эту репрезентацию.

У этого переноса есть все шансы оказаться ложным не только потому, что он в некоторых случаях не соответствует в точности данным мифа, но и потому, что невозможно себе представить, чтобы мифология систематически прибегала к такой впечатляющей и тревожащей репрезентации, как линчевание, для того, чтобы замаскировать нечто столь респектабельно-академичное и даже несколько безликое, как непорочное зачатие человеческой мысли, каким его видит структурализм. Почему мифы так часто ссылаются именно на коллективное насилие для того, чтобы выразить нечто, не имеющее к нему никакого отношения? Репрезентация линчевания является столь частой, что следовало бы рано или поздно задаться вопросом о ее разумном обосновании. Почему так часто в мифах все противостоят одному в коллективном насилии?

В. «Негативная» и «позитивная» коннотации

Р.Ж.: Удивительно, что Леви-Строссу удается увидеть в ситуации противостояния *всех одному* другую общую черту двух мифов, но он ее использует для одной из бинарных дифференциаций, которым посвящает самые ясные страницы своих исследований. Определяющие элементы процесса отмечаются им с исключительной проницательностью: «Прежде всего отметим [в обоих мифах] ту же самую оппозицию между индивидуальным и коллективным поведением: относительно тотемизма первое оценивается негативно, а второе – позитивно. В обоих мифах индивидуальное враждебное поведение восходит к нескромному, алчному богу (впрочем, сходному со скандинавским Локи, в совершенстве изученным Ж. Дюмезилем)» (*Тотемизм сегодня,* с. 51).

В мифе оджибве индивидуальное поведение, которое интерпретируется в негативном ключе, – это неразумность сверхъестественного существа, которое приподнимает повязку и убивает индейца одним своим взглядом. В мифе тикопиа это кража тотемных растений Тикарау. В мифе о Миломаки это отравление героем рыбы, которую съели индейцы.

Коллективное поведение в мифе оджибве, оцениваемое позитивно, состоит во вмешательстве пяти других богов, отправивших на морское дно единственного преступника. В мифе тикопиа такова погоня всей общины за Тикарау. В мифе о Миломаки таково поведение родственников жертв, которые сжигают предполагаемого виновника на костре. Иначе говоря, коллективное поведение, оцениваемое позитивно, – это всегда коллективное насилие, линчевание жертвы.

По нашему мнению, негативная оценка – это всегда обвинение жертвы. Поскольку никто не сомневается в его истинности, поскольку вся община соглашается с этим обвинением, она усматривает в нем насущную необходимость и узаконение убийства жертвы. Если у козла отпущения племени оджибве хватило времени на убийство только одного индейца, то это потому, что своевременное вмешательство пяти других богов помешало его «слишком сильному» взгляду испепелить все вокруг себя. В том же смысле кража тотемных плодов Тикарау оправдывает насильственное изгнание этого бога. То же происходит и в случае с Миломаки. Если бы община не избавилась от козла отпущения, она вся погибла бы от отравления.

Если внимательно изучить «негативные квалификации», можно заметить, что все они представляют собой потенциальную или актуальную угрозу для общины в целом. Отцеубийство и инцест Эдипа не являются его личным делом, поскольку навлекают чуму на всех фиванцев. Святотатство Пенфея – это не его личное дело и даже не то, что может оставаться внутри семьи; и мы ясно увидим, почему это так, если признаем, что миф репрезентирует реально состоявшееся событие – линчевание, которое имело место в действительности, но которое ни Леви-Стросс, ни другие интерпретаторы мифологии так и не смогли увидеть, поскольку оно представлено с точки зрения самих линчевателей. Эта точка зрения превращает надуманное обвинение в непреложную истину в глазах общины;

следовательно, в мифе речь идет об одной из многих репрезентаций, и интерпретаторы мифологии не отличаются от всех прочих; они неспособны увидеть в ней обвинение, превратившееся в уверенность благодаря единодушному согласию общины, мстительному примирению в общем насилии против заместительной жертвы.

Бесцеремонное обращение Леви-Стросса с ситуацией *все против одного* в обоих мифах мог бы оправдать тот факт, что, несмотря на ее ключевой характер, особенность этих отношений состоит в их потенциальной обратимости, возможности смещения, трансформации тысячью разных способов и даже, как в некоторых мифах, полного исчезновения. Как мы видели, существуют мифы, в которых единственная жертва становится тем единственным выжившим, который, уничтожив всю общину (и по-прежнему оставаясь заместительной жертвой) воскрешает ее избирательно-различающим образом. В книге «Сырое и приготовленное» Леви-Стросс цитирует один из таких мифов (бороро), который сближает с двумя другими мифами, оджибве и тикопиа (с. 56).

Г.Л.: Поскольку Леви-Стросс наделяет все мифические репрезентации одним статусом и поскольку он считает их равно подозрительными, его скептицизм парадоксальным образом ведет к выводам, идентичным религиозной вере, по поводу учредительного насилия; он делает невозможной по-настоящему радикальную критику – ту, которая выявляет это насилие. Современное отношение к этому вопросу удивительным образом производит тот же эффект, что и религиозная вера, и это неудивительно, поскольку и в том и в другом случае мы имеем дело с одинаковым отношением ко всем репрезентациям. Верить во все репрезентации или не верить ни в одну из них – это в конечном счете одно и то же. Чтобы по-настоящему критиковать миф, чтобы воспользоваться тем инструментом анализа, который проникнет сквозь его ложную видимость и откроет секрет его происхождения, необходимо отказаться от всех априорных теорий репрезентации так, как это делаете вы.

Ж.-М.У.: Следует ли в бесчисленных случаях мифологического линчевания видеть излишне драматическую репрезентацию простой дискриминации – фундаментального процесса человеческой мысли, который вовсе не нуждается в этом насилии для поддержания своего существования, либо, наоборот, в любой дискримина-

ции следует видеть результат коллективного линчевания? Это серьезный вопрос. Вы в целом согласны с Леви-Строссом по одному принципиальному вопросу. Между рождением человеческой мысли и мифологией (по-вашему, всякой формой религиозности) существует связь, но у Леви-Стросса эта связь носит сугубо репрезентативный характер, мифология неизбежно фантастическим образом инсценирует невинный генезис человеческой мысли.

Р.Ж.: Общей чертой двух мифов, а теперь уже и трех является то, что́ подчеркивает Леви-Стросс: негативная коннотация удаленного фрагмента, позитивная коннотация самого акта удаления, который обычно предстает в виде коллективного изгнания. Но Леви-Стросс не способен объяснить связку между этими чертами, и неспроста. Он даже не пытается ее объяснить. Непонятно, почему в контексте той логической и топологической схемы, которую он предлагает, удаленный фрагмент должен стать объектом не только негативной коннотации, но затем и той в высшей степени позитивной коннотации, которая характеризует божество. Объяснить это Леви-Строссу еще труднее, чем все остальное, и поэтому он ограничивается переадресацией этого вопроса Жоржу Дюмезилю, который тоже его не разъясняет.

Как и другие интерпретаторы, Леви-Стросс не видит тех удивительных возможностей, которые предоставляет связь всех тех компонентов, которые он сам обнаружил, связь слишком часто встречающаяся, чтобы быть плодом случайности. Мы могли бы привести тому множество примеров. Если радикальное устранение – это коллективное насилие и если насилие оправдывается каким-то преступлением или непоправимым ущербом, приписываемым фрагменту, приносимому в жертву, то нетрудно дать объяснение одному и другому и разложить по пунктам эти две группы феноменов, которые Леви-Стросс констатирует, не объясняя их всеобщей рядоположенности. Есть только одна точка зрения, которая может превратить линчевание в положительный акт, поскольку видит в жертве реальную угрозу, от которой следует защищаться всеми средствами, – и это взгляд самих линчевателей на свои действия.

Этот тезис напрашивается сам собой, поскольку он разрешает все проблемы, которые ставят любые общие значения. Он дает нам понять, почему в начале мифа преобладает хаос; он дает нам понять, почему в тот момент, когда жертва коллективно изгоняется,

ей приписываются преступления, которые в ближней или дальней перспективе угрожают всему сообществу. Он дает нам понять, почему линчевание этой жертвы представляется правильным и благим деянием. Только точка зрения линчевателей и их многовековых наследников – религиозных сообществ – позволяет объяснить непоколебимую уверенность в реальной способности жертвы наносить вред и в том, что ее следует истребить, иными словами, что линчевание прочно обосновано. Только точка зрения линчевателей, примиренных единодушием этого переноса, но неспособных понять миметический механизм этого примирения, может объяснить, почему жертва по завершении этой операции становится объектом не только ненависти, но и обожествления, ведь именно она, а не линчеватели делается ответственной за примирение. Обожествление выявляет эффективность линчевания, поскольку оно не может не опираться на полную неспособность увидеть тот перенос, объектом которого становится жертва, и община должна обрести примирение именно благодаря этому единодушному переносу: вот почему возвращение к миру и порядку приписывается жертве.

В свете нашей гипотезы не только разъясняется парадоксальная структура, но и многие детали становятся понятными и убедительными. Подумаем, например, о фантастических аспектах обвинения, предъявляемого жертве. Бог оджибве приподнимает повязку, и индеец, на которого обращается его взгляд, падает замертво. Миломаки отравляет пищу индейцев, даже не прикасаясь к ней, одним только фактом своего присутствия. Во многих обществах о Миломаки и божестве оджибве сказали бы, что они обладают «сглазом». Фантастичность мифологии не так свободна и непредсказуема, как о ней говорят. Она относится ко вполне определенному типу. Мы пытаемся определить этот тип, но ни один из предложенных ответов – психоаналитический, эстетический, мистический – так и не затронул существа дела. Здесь мы имеем дело с неким социальным феноменом коллектива, но его не смог объяснить Юнг при помощи своих приторных «архетипов».

Сглаз – избитая тема культурологии; мы обнаруживаем ее во многих сообществах, которые до последнего времени мы позволяли себе называть «отсталыми» по причине того, что эта и подобные темы не просто циркулируют в них, но и являются предметом повсеместных верований. Мы не придаем этому предмету

ни малейшего значения; мы видим в нем «магические пережитки», не имеющие серьезных последствий с точки зрения отношений между людьми. При этом мы не можем игнорировать тот факт, что подобные обвинения почти всегда ведут к фактическому остракизму, а временами и травле со смертельным исходом для тех, кто становится их объектом[9].

Вера в сглаз позволяет приписывать любому индивидууму вину за все те неприятности, которые происходят с людьми. Поскольку сглаз может действовать даже помимо интенции его обладателя, вопреки его «дружественным намерениям», как говорил Леви-Стросс, жертва этого ужасного обвинения никак не может оправдаться, и все ее слова обращаются против нее; она не может призвать свидетеля. Никакое оправдание для нее невозможно. От самых ничтожных неудобств до величайших несчастий – все может быть приписано сглазу, включая катастрофы, превосходящие всякую личную ответственность, например эпидемии. Это Эдип...

Сглаз – это мифическое обвинение *par excellence,* и к нему можно свести все возможные и хорошо известные культурологические вопросы, которые из него происходят, но не позволяют к нему приблизиться, поскольку предстают перед нами в видоизмененном и буквально освященном контексте классической культуры. Та удивительная сила, с которой Эдип насылает чуму на фиванцев, есть, безусловно, не что иное, как традиционная версия сглаза. В «Вакханках» извращенное любопытство, *mala curiositas,*подталкивает Пенфея следить за вакханками и вызывает их ответный гнев. Прежде чем искать психоаналитический смысл в вуайеризме Пенфея, следует еще раз поместить этот феномен в его подлинный коллективный и социологический контекст. Во всех обществах, в которых продолжает существовать тенденция к коллективному насилию, присутствует страх «сглаза», который зачастую выступает под видом рациональной боязни бестактных подсматриваний, страх, разновидностью которого является «шпиономания» военного времени. На юге Соединенных Штатов существует прямая связь между практикой линчевания и хорошо известной одержимостью *Peeping Tom**, которая вплоть до недавнего времени потрясала приезжих.

---

9 *The Evil Eye,* passim.

* Нездоровое любопытство, вуайеризм (англ.).

Если сглаз и обладает особым статусом в списке мифических обвинений, то только потому, что конфликтная сила миметизма в конечном итоге представляет собой игру, в которой эта сила, появляющаяся от взгляда, полностью проецируется на заместительную жертву. В наши дни обвинение в сглазе может принимать менее нарочитые формы, но его всегда произносит группа людей, одержимая слишком сильными чувствами и непреодолимыми конфликтами, искушение которой заключается в желании проецировать свое невысказанное и неразрешимое напряжение на жертву, которая не может никак ответить. Иными словами, самые фантастические обвинения падают на людей, которые становятся объектами самых элементарных и грубых форм коллективного насилия.

Даже если мы признаем, что обвинительные и насильственные акты не имеют четкого обоснования, как это было в мифе оджибве или даже в мифе тикопиа, и что слепота наблюдателей в этих случаях оправдывается определенным стечением обстоятельств, все равно та связь, которая напрашивается между этими недостаточно четкими мифами о линчевании и другими, в которых этой четкости намного больше, как, например, мифом о Миломаки или *всеми без исключения фрагментами дионисийского цикла,* рано или поздно просветит даже тех наблюдателей, которые убеждали себя в том, что ничего не видят. Более или менее явное линчевание фигурирует в большинстве мифов нашей планеты. Это часто повторяющееся и несомненно наиболее характерное для мифологии действие, которое тем не менее напрасно искать в предметном указателе «Мифологик» Леви-Стросса или в трудах других специалистов. Даже если это действие немотивированно, кто объяснит такую частоту его появления?

Г.Л.: Поскольку, как нам говорит Леви-Стросс, наука – это исследование повторяющихся явлений, мы обязаны задавать по поводу природы этого радикального устранения те вопросы, которые он сам задавать отказывался...

Р.Ж.: И при этом, повторюсь, из фактов линчевания я делаю вывод не о его репрезентации как таковой. Равно как и не о возложении на жертву столь тяжкого обвинения в сглазе. То, что заставляет наблюдателя с научным складом ума сделать вывод о реальности линчевания, – это *постоянное соединение этих двух типов репрезентации.* Сам неправдоподобный стиль, характерный для

мифологических обвинений, усиливает правдоподобие репрезентаций коллективного насилия и *vice versa*. Для соединения этих двух типов существует только одно удовлетворительное объяснение, и это – реальность линчевания; это соединение совершается в оптике самих линчевателей, когда они отдают себе отчет в своих действиях; как может повсюду присутствовать эта оптика линчевателей, если нет акта линчевания, который ее породил? Особая комбинация тех тем, которые нам дает мифология – знаков кризиса со знаками примирения, против жертвы и вокруг нее, не может быть объяснена иначе, и при этом она получает всестороннее и исчерпывающее объяснение тем фактом, что за мифом стоит реальное линчевание.

Ж.-М.У.: Если линчевание примиряет общину, охваченную беспорядками, и если нам о нем рассказывают сами члены общины и их наследники, оно может быть нам передано только в видоизмененной перспективе, которая непременно возникает под действием процесса примирения. Все то, что мы называем мифологией, есть не что иное, как проекция этой перспективы на плоскость текста, даже если все то, что мы называем обрядом, есть всего лишь порождение понятного желания линчевателей не просто вспоминать, но и воспроизводить в реальных действиях жертвоприношения то событие, которое возымело примиряющее действие.

Р.Ж.: Существует две группы свойств, объединяющих все три приведенные нами примера: с одной стороны, это радикальное устранение, квалифицируемое положительно, с другой – негативная коннотация (в действительности двойная, отрицательная и положительная) устраненного фрагмента. У Леви-Стросса эти две группы остаются разделенными. Они могут соединиться и найти свое выражение только в тезисе об учредительном линчевании.

Вот почему этот тезис является императивом. Только он позволяет осмыслить ту комбинацию правдоподобия и неправдоподобия, которую нам представляют мифы.

Отвергать этот тезис под предлогом того, что *структурализм научил нас не смешивать репрезентации с их референтами,* означало бы полностью пренебречь теми аргументами, которые вынуждают меня признать тот факт, что за мифологией стоит реальный акт линчевания. Репрезентация линчевания в мифах всегда появляется в таком контексте, который обязывает нас сделать вывод о его

реальности, поскольку только это проливает свет на миф как целое и на отдельные его детали.

Г.Л.: Подытожим:

1) тема насильственной индифферентности, то есть такой тип социального контекста, который способствует возникновению коллективного насилия;

2) обвинения, характерные для коллективного насилия типа погрома, линчевания и др.;

3) репрезентация коллективного насилия;

4) тема учреждения культурной институции или ее радикального преобразования, наводящая на мысль о примиряющих эффектах линчевания и избрания его в качестве модели для ритуального действа;

5) ключевой фактор, который направляет весь мир на ложный путь и при этом, однажды понятый, может стать источником важнейших открытий, заключается в том, что обвинение мифического героя выдает себя не за простое обвинение, а за абсолютно оправданное и неоспоримое действие.

Ж.-М.У.: Нужно отметить парадокс: та черта, которая превращается в решающее доказательство, как только мы ее улавливаем, одновременно является тем, что всегда вводило всех в заблуждение, – «негативной коннотацией» мифического героя.

Р.Ж.: Как только мы по-настоящему поймем это обстоятельство, оно обретет необычайную силу. Именно в этом, я не устаю подчеркивать, состоит окончательное объяснение мифологии – не только потому, что здесь мгновенно все проясняется, становится постижимым и логичным, но и потому, что мы одновременно понимаем, почему сперва верующие, а затем неверующие всегда проходили мимо столь простой загадки всей мифологии. Первые слепы потому, что слепо доверяют всевозможным мифическим репрезентациям; вторые заменяют это доверие недоверием, столь же слепым и абстрактным, поскольку оно распространяется на все репрезентации сразу. Если миф что-то и означает, то это всегда нечто отличное от того, о чем он говорит непосредственно: комплексы у Фрейда, абстрактное рождение мысли у Леви-Стросса.

Недостаточно подчеркивается неправдоподобный, даже фантастический характер концепции Леви-Стросса. Неразумно, даже не-

мыслимо приписывать мифологии в ее совокупности проект Поля Валери из «Юной Парки»: описывать первое – непременно непорочное – зачатие человеческой мысли.

Тезис об учредительном линчевании, каким бы странным он ни казался поначалу, куда более правдоподобен, чем концепция Леви-Стросса. Для меня мифология не имеет ничего общего с поэтико-философским проектом, который ему приписывает структурализм. Его истинный проект – это воспоминание о кризисе и учредительном линчевании, о событийных последствиях, установивших или восстановивших культурный порядок. Если в идее Леви-Стросса и есть что-то справедливое и глубокое, то это идея о том, что рождение мысли происходит в мифе. И происходит оно даже в более непосредственном смысле, нежели осмеливается думать структурализм, поскольку нет человеческой мысли, которая не родилась бы из учредительного линчевания. Поэтому и Леви-Стросс, и Поль Валери оба ошибаются, принимая это рождение за непорочное зачатие. Они видят в линчевании лишь повсеместно повторяющуюся простую *фиктивную* метафору единственно реального интеллектуального акта. В действительности же все здесь конкретно; с того момента, когда мы начинаем отдавать себе в этом отчет, связь между всеми элементами мифа предстает настолько совершенной, что у нас не остается даже малейшего сомнения.

Заслуга Леви-Стросса состоит в том, что он преподносит нам все элементы подлинного генезиса, сам не понимая, с чем имеет дело: «радикальное устранение»... «акт, определяемый как позитивный», «фрагмент, определяемый как негативный» и проч. Тут есть все, за исключением самого главного – миметизма человеческих отношений, который, насильственно разрушая структуры общества, запускает механизм «козла отпущения», обеспечивающий их восстановление.

C. Физические признаки заместительной жертвы

Ж.-М.У.: Тикарау, как и Эдип, хромает, даже если не показывает виду. Меня поражают физические подробности, особенно болезни, которые в подавляющем большинстве случаев приписываются мифическому герою. Интерпретации многочисленны и противоречивы. Как, по-вашему, следует толковать эти подробности?

Р.Ж.: К числу известных хромых людей принадлежали и Иаков из Книги Бытия, и Гефест, и многие другие. Леви-Стросс дал свою интерпретацию всем этим героям, имеющим какую-нибудь аномалию или инвалидность. Разумеется, этот вопрос следует рассматривать в рамках его топологической модели, известной проблемы «перехода от непрерывного ряда к дискретному»:

> Во всех этих случаях, следовательно, дискретная система получается в результате разрушения элементов или удаления их из исходной непрерывной совокупности. Причем осуществляющий это уменьшение персонаж сам ущербен: шесть богов Оджибве добровольно завязали себе глаза и изгнали того, кто приподнял повязку. Тикарау, бог-грабитель у Тикопиа, притворился хромым, чтобы завладеть пиршественной едой. [...] Слепые или хромые, одноглазые или однорукие мифологические персонажи встречаются во всех концах света и путают нас, потому что мы принимаем их состояние за признак неполноценности. Но подобно тому как система, превращенная в дискретную путем изъятия каких-то элементов, становится более богатой логически, хотя и беднее численно, так и мифы зачастую придают увечным и больным положительное значение, воплощая в них различные модусы опосредования. Мы смотрим на увечье и болезнь как на лишенность бытия, т.е. как на зло. Однако если смерть столь же реальна, сколь и жизнь, то ничто не лишено бытия, и любые состояния, даже патологические, по-своему положительны[10].

Следует отметить, что тот, кого Леви-Стросс называет «осуществляющим это уменьшение персонажем», одновременно является и тем, кого изгоняют из общины, иными словами, жертва. Но Леви-Стросс предпочитает видеть вещи через призму литературной критики и рассматривать это событие как «картину внутри картины» топологической аллегории. Нетрудно показать, что и здесь он ошибается. Даже самое поверхностное знание мифологии позволяет нам увидеть, что увеличенный или добавленный орган играет точно ту же роль, что орган недостающий или отрезанный. Горбун является столь же известным мифологическим персонажем, и его горб представляет собой некое добавление, а не изъятие. Хромота должна принадлежать к этому же ряду, когда она определяется не как вывихнутая нога, но как известные «опухшие ступни» сына Лая*.

---

[10] *Сырое и приготовленное*, с. 56.

* Эдипа.

Толкование Леви-Стросса явно ошибочно. Достоинство фрейдовского толкования состоит по крайней мере в признании того, что ущербность может обеспечиваться не только за счет недостатка, но и за счет прибавления. Все то, что нельзя свести к кастрации, всегда можно отослать к старому доброму фаллическому символу и *vice versa*. Но есть одна мифологическая тема, которая полностью разрушает психоаналитическую конструкцию, и это явно сексуальная тема. Психоаналитическая теория символа требует, чтобы для переноса сексуальный элемент был подавлен. Горб Полишинеля, исследованный Эрнестом Джонсом, наилучшим образом делает свое дело. Наоборот, во многих мифах объект, который должен быть скрыт, слишком очевиден для того, чтобы можно было удовлетвориться разговором о его подавлении. Что, например, делать с теми североамериканскими мифами, в которых трикстер обладает таким длинным органом, что его приходится закручивать вокруг шеи, разумеется, до тех пор, пока он его окончательно не лишается, будь то под действием посторонних сил, будь то собственными руками, но всегда в результате операции настолько явной, что она никак не подпадает под кастрационный *комплекс*. Напомним, что показывать кончик своего носа может лишь комплекс, а не сама кастрация.

Фрейдисты парижской школы слишком злобны, чтобы не ответить на подобные упреки. Они обнаружили огромную пропасть, отделяющую пенис от фаллоса, и прочие прекрасные вещи, которые позволяют им укрыться от всякой критики и говорить все, что им заблагорассудится. Вот почему в конечном счете самые блестящие игры разума малоинтересны с точки зрения умножения знания. Постепенное истощение великих теорий на стадии их заката характеризуется все более ловким и тонким латанием прорех, которое доказывает, по большому счету, лишь то, что настало время перейти к другим вопросам. Лакановская теория символа в этом смысле похожа на теорию Леви-Стросса о мифологической ущербности как о «картине внутри картины» топологической модели. Эта вычурность со временем не может не наскучить, и она неизбежно ведет к полному скептицизму, который расцветает пышным цветом вокруг нас.

Ж.-М.У.: Для тех, кто воспитывается в этой тоскливой интеллектуальной атмосфере, самым тягостным является то, что подлинно

революционные интуиции, которые способны все это развеять и рано или поздно проторят себе дорогу, представляются слишком простыми, чтобы привлечь к себе внимание.

Р.Ж.: Поиск все более изысканных интерпретаций ослепляет исследователей и не позволяет им увидеть то, что буквально бросается в глаза. Чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо, как всегда, обратиться к самым отсталым и самым закрытым человеческим сообществам. Неслучайно жертвы выбираются там, где нет ни расовых, ни религиозных меньшинств, которые могли бы поляризовать большинство. Существуют и другие факторы, которые могут направлять миметизм в определенную сторону, и они связаны с физическим состоянием, со всем тем, что делает индивидуума менее адаптированным к социальной жизни и не дает ему оставаться незамеченным. Вот почему, кстати, роль ущербности в мифологии выходит далеко за рамки вопроса об удалении или добавлении органов, которым мы здесь ограничивались. Дефект речи у Моисея сыграл ту же роль, что и воспаленная ступня у Эдипа. То же касается того тошнотворного запаха, который источали некоторые мифологические персонажи, изученные Леви-Строссом.

Ж.-М.У.: Мне кажется, что ущербность сама по себе представляет некоторое различие и как таковая привлекает к себе мимесис. Например, я замечал, что если в группе детей есть заика или хромой, другие пытаются ему подражать, и только во вторую очередь, вследствие реакции самого объекта, это подражание переживается как передразнивание, которое вскоре перерастает в преследование.

Р.Ж.: Тот пример, который вы приводите из жизни детей, мне кажется вполне убедительным. Чтобы разобраться с мифами, достаточно, как мне кажется, наблюдать поведение в детских коллективах. В них излюбленной целью травли обычно становится чужак, новоприбывший или, в крайнем случае, один из членов группы, отличающийся какой-то слабостью или физическими особенностями, которые привлекают к нему внимание других. Если на минуту задуматься над обычными качествами «мальчиков для битья» в самых разнообразных человеческих группах, мы без труда заметим, что все они без исключения присутствуют в мифологических сюжетах всех народов мира. Достаточно беспристрастно смотреть на эту тему и просто думать о ней, чтобы понять, что за мифологическим изъяном скрывается еще одно доказательство того, что мы не

устаем повторять и утверждать с самого начала нашей беседы: мифология отличается от постижимых способов преследования только потому, что мы испокон веков неспособны ее расшифровывать и что наша воля не признает до конца реальности насилия и его порождающей силы даже там, где оно совершается с наибольшей грубостью и, так и тянет сказать, невинностью.

Чтобы очистить наш разум от ложных тонкостей неофрейдизма или структурализма, а также чтобы снизить градус дискуссии, необходимо признать, что вопрос физического знака затрагивает намного более низкие сферы, чем можно было подумать, настолько низкие, что они берут свое начало в жизни животных. Чтобы понять ту роль, которую физическая болезнь или изъян играют в мифологии, необходимо в первую очередь обратить внимание на то, каким образом в группах хищных животных происходит выбор жертвы внутри большого стада, состоящего из большого числа идентичных особей. Выбирается всегда особь, выбивающаяся из единообразной группы, и это различие носит видимый характер, будь то исключительная молодость или, напротив, крайняя старость, или любая болезнь, не позволяющая избранному индивидууму двигаться точно так же, как все остальные, вести себя во всем в точности так, как они. Если верно, что, как утверждают этологи, этот процесс селекции положительно влияет на состояние экосистемы, у нас появляется еще один пример в пользу соответствия между чисто природным равновесием и тем, которое достигается жертвоприношением внутри человеческих сообществ.

Г.Л.: То, что вы говорите, Леви-Стросс должен был предчувствовать, поскольку он рекомендовал своим читателям не позволять «сбить себя с толку».

Р.Ж.: Великая слабость современной мысли заключается в том, что она всегда ошибочно идентифицирует науку со стиранием живых отношений, с их редукцией к голой вещественной объективности. Леви-Стросс как никто другой находился под властью этой иллюзии, когда рассматривал жертвы как нечто фрагментарное, считал их устранение логичным, а последствия их смерти – переходом от последовательности к прерывности. Он считал себя превосходным ученым, в то время как на самом деле поступал так же, как мифы до него, – изобретал новый жаргон для видоизмененного рассказа о линчевании.

Если быть честными, то необходимо признать, что язык структурализма, который мы анализируем, превосходит по своим достоинствам предыдущие. Он заставляет *двигаться дальше*, поскольку выявил некоторые реально существующие логические конструкции. Так, четвертое эссе из «Тотема и табу» делает шаг вперед, показывая, что структура коллективного убийства скрыта в самом сердце мифологии.

Ж.-М.У.: Следовательно, Леви-Стросс ближе к Фрейду, чем он сам мог подозревать; достаточно рассмотреть его логическую модель с точки зрения убийства по Фрейду или рассмотреть убийство по Фрейду в логической оптике Леви-Стросса, чтобы прийти к той гипотезе, которую мы сейчас пытаемся сформулировать.

Р.Ж.: Мы это и делаем. И можем в очередной раз констатировать, что даже если во многих отношениях наша гипотеза порывает со всем тем, что ей предшествовало, то она все же располагается на линии прямого продолжения не только некоторых, но вообще всех великих этнологических идей, которые были высказаны до нее. Представлять ее нелепой выдумкой в духе современного стремления к сенсациям и теорий *маркетинга* и не признавать ее связь с этнологической традицией было бы великой несправедливостью.

Вот почему было бы необходимо, как мне кажется, показать, в каких отношениях наша гипотеза находится с моделью мифологии, разработанной Леви-Строссом. Мы улавливаем это соотношение, когда, читая некоторые структуралистские версии, например «Вакханок», мы невольно вспоминаем крылатые слова Мольера: «Как облекли вы мысль в изящнейшую форму!»[11]

Г.Л.: Полагаю, улыбнуться не запрещено, но ваше истолкование Леви-Стросса лишь во вторую очередь негативно и полемично. Очевидно, что данная «мысль» выражена языком, слишком изящным для того, чтобы можно было понять существо дела, но самое главное – то, что она наличествует и что мы можем описать линчевание при помощи дискурса Леви-Стросса, то есть вычленить из метафорического наукообразия топоструктурализма подлинно научный элемент. Иными словами, у Леви-Стросса, равно как и у Фрейда, все это есть, и фраза Мольера имеет положительный

---

[11] «Мизантроп», пер. Т.Л. Щепкиной-Куперник, в: Ж.Б. Мольер, *Собрание сочинений в двух томах*, Т. 2, М.: ГИХЛ, 1957.

смысл. У эпигонов же, наоборот, наличествует только изысканность, все более манерная и многословная. Самое существенное пропущено, и все благоприятствует когнитивному нигилизму, в котором читатель постепенно утопает.

Р.Ж.: В заключение темы было бы интересно, хотя и несколько пугающе, подумать над подлинными «коннотациями», как сказали бы структуралисты, топологической модели, придуманной Леви-Строссом. Это модель «перегруженности». Как решить эту проблему, как преодолеть это чрезмерное скопление людей, чтобы более свободно развиваться? Этот вопрос ставится постоянно. За кажущейся холодной логикой в действительности просматривается навязчивая идея о перенаселенности, насыщенная психосоциологическими импликациями; в наши дни мы находим ее повсюду. Это главная навязчивая идея так называемых «развитых» стран.

Трагическое положение человечества ведет сегодня не только к необходимости предотвратить глобальную катастрофу, но и к потворству локальным катастрофам, что, разумеется, недопустимо в эпоху, когда любая такая катастрофа грозит перерасти в глобальную. Значит, вопрос состоит в том, как уменьшить население, не уничтожая его полностью. Этот вопрос имеет прямое отношение к жертвоприношениям и отражает «топологическую» модель Леви-Стросса. Данная модель включает в себя все урбанистические проблемы, связанные с перенаселенностью, с транспортной перегруженностью, когда, например, достаточно было бы выкинуть одного «лишнего» человека из забитого автобуса, чтобы все остальные почувствовали облегчение. В нашу эпоху проблема козла отпущения охотно маскируется статистическими данными и страхами, свойственными современности, которые все больше раздуваются.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Тексты о преследовании

А. Мифический текст и референт

Ж.-М.У.: В сущности, вы говорите о том, что даже в мифологии, если ее рассматривать отдельно, можно обнаружить тезис об учредительном линчевании. Все мифические репрезентации объясняются лишь через линчевание, через его двойную мистификацию: за абсолютным преступлением козла отпущения следует его абсолютное благодеяние, которое перекрывает первое, и эти два момента – не что иное, как двойной перенос на жертву сначала распрей и беспорядка, затем согласия и порядка.

Мифы склоняют нас к тому же, к чему и сравнительный анализ запретов и обрядов – к постулированию миметического кризиса и механизма жертвоприношения, распада и воссоздания культурного порядка. Мифы всегда стараются восстанавливать в памяти то, что обряды стараются воспроизводить, – одну и ту же последовательность событий – эта гипотеза напрашивается сама собой, какую бы религиозную форму мы не рассматривали.

Р.Ж.: Вы справедливо на этом настаиваете, ибо в наше время всегда найдутся люди, которые будут полагать, что наша гипотеза сводит реальное коллективное насилие к тому простому факту, что оно часто репрезентируется в мифах, что мы незаметно для себя самих соскальзываем от репрезентации к «референту». Иными

словами, нас обвинят в том, что мы не учитываем «всего того, чему нас научили Леви-Стросс и его последователи»; создастся впечатление, будто мы наивно полагаемся на репрезентацию.

Ж.-М.У.: Ваша гипотеза ни в чем не нарушает принципы того, что называют имманентным анализом, то есть таким анализом, который относится исключительно к текстуальным данным рассматриваемого целого. Именно результаты такого всецело внутреннего анализа, который, повторю, полностью ограничивается значениями, в конечном итоге заставляют аналитика нарушить закон имманентности, но на сей раз уже не по наивности, не бессознательно, но в свободном и вполне осмысленном акте. Без примирительного линчевания значения останутся изолированными друг от друга и непонятными. Напротив, они соединяются и вполне проясняются в том случае, если мы будем видеть в них подведение итогов примиряющего линчевания с точки зрения линчевателей.

Утверждение референта здесь уже не является незаконнорожденным потомком несостоятельной критики, наоборот, оно представляет собой последний этап наиболее радикальной критики, единственный адекватный ответ на проблему интерпретации, которую никому еще не удавалось разрешить.

Р.Ж.: Все дело в том, что предлагаемый мной здесь и в других местах тезис о линчевании напрашивается в качестве гипотезы исходя из всей совокупности репрезентаций, а не только из репрезентаций линчевания. Гипотезой я называю этот тезис не потому, что он кажется чем-то сомнительным, напротив, он достоверен, – а потому, что в нем нет ничего непосредственного, потому, что он не ведет к подозрительному уподоблению между репрезентациями и реальностью.

Ж.-М.У.: Нынешняя интеллектуальная ситуация неблагоприятна для вашей гипотезы. Принцип имманентного анализа, в высшей степени оправданный и ведущий к действительному прогрессу мысли, в структурализме и после него имеет тенденцию превращаться, особенно в устах эпигонов, в своего рода тайную метафизическую догму.

Внутренний порядок литературного текста, система различений в нем – вот единственное, что нам непосредственно доступно, а иногда и единственное, что достойно исследования, так как у не-

которых авторов преобладает творение смысла, или, если хотите, его «производство».

Р.Ж.: Для распознания и разъяснения порядка текста, а иногда и его беспорядка – всего того, что делает его единством, замкнутым в себе или открытым только для других текстов, были разработаны специальные методы, которые вызывают огромный энтузиазм у исследователей, но соскальзывают в крайность, противоположную той, о которой мы сейчас говорили; современная теория скорее склоняется к противоположной ошибке, похожей на ошибку старого позитивизма; интерпретация настолько одержима текстуальностью и интертекстуальностью, что она в конце концов объявляет неуместной (а то и формально исключает) всякую возможность укорененности текста вовне, прежде всего его укорененности в том, на что он сам указывает.

У этого насильственного изгнания любой внешней отсылки к самому тексту есть исключения, но они всегда ведут к референтам, которые никогда не фигурируют в этом самом тексте и которые по определению не могут появиться в нем ни в каком виде, поскольку текст существует лишь для их маскировки. Кстати, то, что в наши дни осталось от психоанализа и марксизма, все более и более «текстуализируется», и эти исключения играют все меньшую роль или даже совсем дискредитируются.

Как бы там ни было, моя гипотеза о реальном референте для мифологии, кроме того, о референте, который может быть представлен в самом мифе, пусть даже неадекватным, но все же внушительным образом, нарушает не принцип имманентного анализа, я это повторяю, а все то, что ведет к неоправданной абсолютизации этого принципа. Для главенствующей в наши дни теории моя гипотеза представляет собой камень преткновения (*le scandal*).

Г.Л.: Ваше положение парадоксально. Все то, что в вашем методе наиболее ново и эффективно, рискует показаться «устаревшим» и «регрессивным» в глазах людей, которые превращают все живое и плодотворное в новый и самый примитивный догматизм, просто выворачивая наизнанку те конкурирующие подходы, которые достойны отвержения за свою слепоту и бесплодность.

Мне кажется, этого тем более сложно избежать, что ваша гипотеза, выходящая за определенные рамки современной методологии, раскрывает многие вещи, которые эта методология тщательно

пытается скрыть не потому, что они обличили бы ее несостоятельность, а потому, что у нее нет возможности говорить о них, и потому, что она не может отстоять свою относительную эффективность в ограниченном синхронном пространстве иначе, как систематически ликвидируя их и сводя все временно́е измерение, например, к концепции диахронии, смехотворно скудной и пустой, но временно неизбежной.

Р.Ж.: Мы дошли до того, что превратили все это в новое евангелие и в текстуальный нигилизм, куда более тираничный и деспотичный, чем все его предшественники; на сей раз нам отказано даже в самой возможности какой-то истины в области науки о человеке: нам говорят, что размывается само понятие человека и человечества, авторитарно отрицают возможность открыть что-либо значимое в этой области, поскольку не существует ничего кроме языка, который всегда по большому счету работает вхолостую, ибо никогда не может соотноситься с чем-либо, кроме самого себя.

Это сведе́ние всего к языку, эта дурная бесконечность языка есть триумф определенной скептической философии. Было бы бесполезно и даже хуже, чем бесполезно, вступать в этом важном пункте в теоретическую дискуссию с этим мудрствующим теоретизированием.

К счастью для нас, нам нет необходимости погружаться в эти споры, которые тем более будут удовлетворять противника, чем более будут бесполезными. Нет ничего более хитроумного, ничего, что было бы труднее принять как данность, нежели этот лингвистический терроризм, авторитарный и ничтожный одновременно. И все же стоит только копнуть глубже, окажется, что нет ничего более хрупкого, ничего более уязвимого на уровне самого текста. Достаточно ввести в дискуссию категорию текста, которую мы до сих пор не упоминали.

B. Тексты о преследованиях

Р.Ж.: Нет никаких причин не применить ко всем текстам вообще, а в особенности к литературным, философским и мифологическим текстам, ту категорию, о которой я только что упомянул. Нам твердят, что все тексты одинаковы и что любое разделение на жанры – произвол; буквально таково их утверждение.

Достаточно упомянуть рассматриваемые нами тексты, чтобы доказать тот факт, что невозможно принимать всерьез аргументы, выдвигаемые против моей гипотезы. Даже те, кто принимает эти аргументы, могут сделать это лишь в результате систематического отказа анализировать эти тексты. Стоит мне только ввести эту категорию, и вы увидите, что даже самые рьяные противники внетекстуального референта вынуждены будут не только отказаться от своей точки зрения, но и принять мою сторону: они сами признают факт существования не просто какого-нибудь референта, но того самого, которого я считаю необходимым для мифологии – коллективного насилия против произвольно выбранных жертв.

Ж.-М.У.: Я восхищаюсь вашей уверенностью, и мы ожидаем от вас, что вы вынете из рукава действительно чудесные тексты, которые смогут, как вы обещаете, дословно подтвердить весомость ваших слов и заставить замолчать тех, кто не перестает выступать против вашей теории. Что это за тексты, одного упоминания о которых достаточно, чтобы они, подобно медному змею у евреев, одним ударом победили тысячеголовую гидру антиреферентного нигилизма?

Р.Ж.: Вы увидите, что моя уверенность вполне уместна. Чтобы не заставлять вас ждать, приведу пример такого текста. Средние века оставили нам христианский документ, повествующий об актах коллективного насилия в период эпидемии чумы в середине XV века[1]. Жертвами могли быть иностранцы, больные, особенно прокаженные, и, разумеется, с еще большей вероятностью, евреи. Ограничимся этим последним вариантом. В тексте значения появляются, *grosso modo,* в такой последовательности:

1) Община переживает кризис; чума приносит невыносимые бедствия, иерархический порядок размывается; традиционные ценности разрушаются; повсюду торжествуют хаос, насилие и смерть.

2) Евреи воспротивились истинному Богу. Они совершают грех против природы: детоубийство, инцест, ритуальную профанацию и проч. У евреев дурной глаз; достаточно случайно встретить одного

---

[1] Johannes Nohl, *The Black Death;* Philip Ziegler, *The Black Death,* pp. 96-109; Michael Dols, *The Black Death in the Middle East;* Ernest Wickersheimer, «Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIV siècle contre les lépreux et les juifs; leur relation avec les épidémies de peste», in *Comptes rendus du quatrième congrès international d'histoire de la médecine,* pp. 76-83.

из них, чтобы посыпались несчастья. Это евреи должны нести ответственность за чуму. Наверно, они подбросили отраву в источники или подкупили прокаженных, чтобы те сделали это за них.

3) Коллективное насилие против евреев.

4) Совершить это насилие означает очистить общину, поскольку это устранит особо пагубную форму осквернения.

Эти четыре группы значений находятся, более или менее эксплицитно, во всех аналогичных текстах, касающихся темы преследования евреев. Также и за линчеванием негров на юге Соединенных Штатов мы можем без труда найти тексты подобного содержания. Даже если мы не находим их в письменном виде, мы точно знаем, что они существовали и до сих пор существуют как устный текст.

Эти четыре группы значений не чужды мифологии. Ни один из мифов, о которых мы вспоминали до сих пор, не лишен этого содержания, будь то миф оджибве, миф тикопиа, миф о Миломаки или такие широко известные мифы, как миф об Эдипе и миф об убийстве Пенфея.

В них мы находим чуму, обезразличивание, внутренние распри, сглаз жертвы, святотатство и высокомерие, преступление против природы, заражение пищи и питья, изгнание или убийство одного или многих козлов отпущения, очищение общины. Единственное различие состоит в том, что в текстах о преследованиях освящение жертвы либо совершенно отсутствует, либо едва намечено; в них важна «негативная коннотация». Но отметим, что это различие не играет никакой роли в истолковании мифической драмы, предложенном Леви-Строссом. Ему совсем нечего сказать на тему священных значений.

Это лишний раз подчеркивает, что топологическая модель Леви-Стросса с тем же успехом (или неуспехом) может быть применима как к текстам о преследованиях, так и к мифам. В средневековых преследованиях так же, как в мифах оджибве и тикопиа, мы имеем дело с *радикальным устранением*, и *устраненные фрагменты* признаются виновными в *деяниях, оцениваемых как отрицательные*. Само удаление *оценивается положительно* и представляет собой *коллективное*, или по крайней мере производимое большинством, действие, противостоящее индивиду либо меньшинству, всегда выступающим в роли жертвы.

Итак, в текстах о преследованиях мы обнаруживаем общие черты всех мифов, проанализированных Леви-Строссом. И, тем не менее, никто, а тем более Леви-Стросс, даже не пытается дать топологическую интерпретацию этим текстам; никто не видит в актах преследования метафорического процесса, нацеленного на разрешение чисто логической проблемы перехода к «дискретному количеству».

Если бы историк, столкнувшись с текстами о преследованиях, пригласил нас «распрощаться с референтом», чтобы раз и навсегда покончить с «дедовыми» интерпретациями и утвердить подлинный радикализм, его сочли бы безумцем или провокатором. Несчастный бы этого не заслуживал. Он всего-навсего применил бы слишком буквально антиреферентный догматизм, который в последние годы становится все более популярным. Он оказался бы всего лишь хорошо образованным простофилей, вина которого лишь в том, что он слишком серьезно воспринял те крайности, которые были применены для того, чтобы пребывать в области «чистой теории» и оставаться совершенно равнодушными к той удивительной и уже поддающейся расшифровке загадке, которую предлагают мифологические тексты и примитивные религии в своей совокупности.

Для эффективной критики мифических сюжетов в антисемитском тексте (о сглазе, инцесте, заражении фонтанов) надо суметь увидеть в них типичные обвинения в определенном коллективном насилии. Ведь именно факт его существования подтверждается этим текстом. Он говорит нам, что это коллективное насилие имело место, причем при обстоятельствах, которые, скорее всего, его и спровоцировали. Евреи – излюбленные козлы отпущения в средневековом обществе, но периоды интенсивных преследований почти всегда возникали в периоды кризиса, причиной которого служили те или иные обстоятельства. Толпа сбрасывала на бессильных жертв ответственность за свои неурядицы – ответственность, которую не мог на себя взять ни какой-то один индивидуум, ни определенная группа людей. Таким способом коллектив поддерживает в себе иллюзию, что к нему вернулась способность управлять своей судьбой.

Читателю не нужно обладать специальными знаниями для того, чтобы понять нереальность фантастических репрезентаций антисемитского текста, например дурного глаза, но он воздерживается

от выводов, что все значения, содержащиеся в этом тесте, в равной степени нереальны. Невероятность обвинений, объектом которых становится жертва, не только не делает все остальные репрезентации столь же невероятными, но, наоборот, усиливает правдоподобие коллективного насилия. То есть здесь так же, как в мифе, невероятность и правдоподобие сопрягаются, как бы отчитываясь за вполне реальное, но более или менее ошибочное и искаженное преследование, которое передано нам с точки зрения самих преследователей.

Наш документ явно мистифицирован, но из этого не следует делать вывод о нереальности коллективного насилия, факт которого он подтверждает. В этом тексте могут фигурировать отцеубийство и инцест, но этого аргумента недостаточно, чтобы утверждать, будто бы в нем нет ничего, что выявляло бы «фантазмы» и «бессознательную продукцию».

Здравомыслящий наблюдатель без труда поместит неправдоподобные репрезентации в событийные рамки, установленные правдоподобными репрезентациями. Главным образом благодаря тексту он постулирует существование реального кризиса, патологической или социальной эпидемии, которая вызвала взрыв антисемитизма, обращение средневекового общества к традиционному козлу отпущения – евреям.

Реально существовавшие люди подвергались преследованиям; за текстами о преследованиях стоят реальные насильственные действия. Историк, говорящий подобное, неспособен *точно* установить, что именно произошло. Его уверенность окружена широким полем неопределенности, поскольку главные, а иногда и единственные источники информации, которыми он располагает, оказываются недостойными доверия. Но это не мешает историку справедливо утверждать, что преследование было реальным.

Возможно, существует тысяча возможных вариантов прочтения текста о преследовании, равно как и тысяча возможных вариантов прочтения любого литературного или философского текста; неправда, что все они друг друга стоят. Только тот способ прочтения, в котором утверждается реальность преследования, заслуживает внимания в наших глазах. Можно ли считать наш выбор чисто субъективным, определяемым нашей принадлежностью к поздней западной культуре? Не движимы ли мы каким-то бессознательным

мотивом, выбирая преимущественно тот или иной вариант прочтения мифа, аналогичного мифам оджибве или тикопиа, мифа современного гуманизма? Не стали ли мы жертвами своего этноцентризма?

Положительный ответ на этот вопрос звучал бы неприемлемо и смехотворно. Разумеется, нельзя отрицать, что на наше отношение к преследованиям влияют этнические реминисценции. Но не эти реминисценции диктуют нам уверенность в том, что наше прочтение текстов о преследованиях носит более объективный характер, нежели все иные, которые были нами проигнорированы или отмечены как вторичные по отношению к тексту.

Наша уверенность в том, что наша интерпретация является единственно верной, основывается не на субъективной иллюзии или культурном высокомерии, характерном для современной западной мысли. Она базируется на констатации одного очевидного факта: на гипотезе о том, что еврей был реальным «козлом отпущения» в средневековом обществе, гипотезе, позволяющей нам дать связную и рациональную интерпретацию всех антисемитских текстов. Она отличает правдоподобные смыслы от неправдоподобных и учитывает соотношение между первыми и вторыми. Она различает целое и частное с такой совершенной точностью, что автоматически исключает не только интерпретацию самих преследователей, но и любое возможное прочтение, которое неосознанно занимало бы их сторону, игнорируя сам факт преследования.

С теоретической точки зрения это правильное прочтение носит *гипотетический* характер по той же причине, что и мое прочтение примитивной религиозности. Мы не можем *увидеть* антисемитское насилие ни собственными глазами, ни глазами достоверных свидетелей. Когда мы называем его реальным, мы с достаточно определенной точки зрения и по вполне определенным причинам постулируем точность некоторых репрезентаций текстов, которые в других отношениях могут быть исключительно подозрительными. Историк не боится утверждать, что с этой точки зрения текст достоверен. И никому не приходит в голову обвинять его в одностороннем подходе к антисемитскому тексту. Никто не обвиняет его в «наивном» приравнивании смысла текста к внетекстуальному референту. Никто не спорит с ним по поводу «теории репрезентации». Никто не спрашивает строго, о чем он, собственно, говорит.

Никто не подозревает его в религиозной отсталости, когда он заводит речь о козле отпущения. Никто не усматривает в нем «мистика насилия».

Эта гипотеза, как вы уже признали, есть моя гипотеза о мифологии. Не я ее придумал; она уже существует среди нас. Я только предлагаю отказаться от такой интерпретации мифологии в собственном смысле слова, которая позволительна только для текстов о преследовании.

Тот факт, что подобная интерпретация не оспаривается никем, даже самыми требовательными исследователями, отчетливо показывает легковесность тех теоретических аргументов, которые выдвигают против моего тезиса; либо структуралистское и постструктуралистское *non licet** должно относиться также и к той интерпретации, которую мы все используем в отношении текстов о преследовании, либо следует признать, что внетекстовый референт может также в равной степени относиться и к мифологии в собственном смысле слова. Невозможно отказаться от моей гипотезы *a priori*, разве только следуя в этом направлении до конца и отрицая ее также применительно к текстам о преследовании.

Г.Л.: Доказательством того, что торжествующий в наши дни референциальный нигилизм носит весьма поверхностный характер, служит тот факт, что он по-настоящему не задумывался о том, что случится, если он будет принят всерьез и последовательно применен. Мнимую важность ему могут приписывать только те, кто вращается в кругах литературной критики и философии.

Р.Ж.: Чтобы понять, что критическая сила, которой мы якобы обладаем и которой гордимся, может маскировать нашу полную слепоту, соединенную с самым постылым высокомерием, и нужно спросить себя, к каким последствиям могли бы привести такие взгляды моих собратьев на общепризнанные сегодня факты, если бы они оставались неизменными еще два или три тысячелетия.

Представим себе, к примеру, какого-нибудь историка пятого тысячелетия, который будет заниматься исследованиями юга Соединенных Штатов в период между гражданской войной и принятием закона о *Civil Rights***. Представим себе, что у этого историка по-

---

* Непозволительно (лат.).

** Гражданских правах» (англ.).

мимо многочисленных полицейских протоколов, отчетов и прочих административных документов в руках окажется коллекция работ, называемых фиктивными и подписанных именем Уильяма Фолкнера.

Официальные документы ничего не расскажут о публичных линчеваниях, происходивших в этот период. Если наш историк окажется достаточно наблюдательным, ему удастся проникнуть во многие тайны этого общества, признаки которых почти незаметны, но приобретают большое значение по мере чтения романов Уильяма Фолкнера.

Итак, у нашего историка в руках некоторые достоверные сведения, но было бы весьма маловероятно, что его не обвинят в легкомыслии. Ему объяснят, что его тезис никоим образом не сходится с тем, что мы знаем об американском обществе указанного периода. Его пристыдят за то, что внушительной и однородной массе традиционных источников он предпочел жалкую горсть книг, которые сами себя определяют как *основанные на воображении.*

И даже если интеллектуальные суждения будут более открытыми, нежели сегодня, у нашего историка останется мало шансов быть услышанным. Хорошо, если ему простят эту выходку. Возможно, для этого ему придется посвятить остаток своей карьеры приложению к Фолкнеру топологических моделей...

Г.Л.: Ваше сравнение не совсем точно, поскольку официальные исследователи Юга пытаются скрыть факты линчевания, в то время как мифы и обряды выставляют их напоказ. Согласно вам, они верят в оправданность коллективного насилия, не видя смысла в его сокрытии; у них чистая совесть, и поэтому задача исследователя мифологии оказывается более простой, нежели задача вашего гипотетического историка.

Р.Ж.: Ваше замечание справедливо в отношении некоторых мифов, но мне кажется возможным показать, что задолго до формирования современной концепции культурного сознания существовали формы сознания религиозного, которые уже стремились к стиранию следов линчевания точно так же, как авторитетные исследователи американского Юга. Вся эволюция культуры определяется фактом этого стирания.

Тем не менее верно и то, что многие мифы и обряды открыто говорят о линчевании. И чем больше они о нем говорят, тем больше

наши заклятые враги-репрезентаторы настаивают на том, что этим следует пренебречь. Идея, что структурирующий механизм может быть репрезентирован в том тексте, который он структурирует, противоречит их представлению о бессознательном по Фрейду, Лакану и т.д. Они всегда говорят о «другой сцене», о «другом месте», в то время как здесь речь идет об одной и той же сцене. В этом есть для них что-то неподобающее, о чем не следует даже упоминать.

С. Демистификация преследования, монополия западного и современного мира

Ж.-М.У.: Почему повсеместно признанная интерпретация текстов о преследовании до сих пор не применяется в отношении текстов мифологического характера?

Р.Ж.: Для того чтобы придать исчерпывающую аргументацию моей гипотезе, следует объяснить это различие в подходах.

Ж.-М.У.: Между мифологией и тем примером преследования, который вы выбрали, существует, во-первых, такое лежащее на поверхности различие. Жертвами были евреи. В нашем мире до сих пор евреи бывают объектами всяческой дискриминации. Между современными преследованиями и теми, которые имели место в Средние века, существует преемственность, которая упрощает идентификацию жертвы как жертвы.

Р.Ж.: Принадлежность жертвы к этническому или расовому меньшинству предопределяет ее к роли козла отпущения. Следовательно, в текстах о преследовании мы опознаем жертву по культурным знакам. Эти знаки никоим образом не означают, что эти жертвы были выбраны произвольно. Они абсолютно произвольны с точки зрения тех обвинений, которые им предъявляются. Однажды принятое решение сделать этих людей жертвами носит необратимый характер. Здравомыслящие наблюдатели не могут этого не заметить, и это делает антисемитский текст легко дешифруемым. Присутствие в тексте козла отпущения заставляет нас отнестись очень серьезно к любому намеку на коллективное насилие.

В мифологических текстах нет ничего похожего. В них нет культурных знаков. Возможно, в некоторых случаях они присутствуют, но мы не можем их распознать. У нас нет необходимого кода. Во многих случаях он попросту отсутствует. Большая часть сообществ,

создающих мифологию, слишком немногочисленна и слишком однородна, чтобы осудить меньшинства, которые в случае более многочисленных сообществ бывают поставщиками коллективных жертв.

Г.Л.: Не забывайте о транскультурных знаках, таких, как болезнь или физическая ущербность мифического героя.

Р.Ж.: Разумеется. Я далек от мысли, что мифы не поддаются расшифровке, но меня интересует вопрос, почему их не так легко расшифровать, как тексты о преследованиях или, точнее, почему наши попытки расшифровать тексты о преследованиях начались с текстов нашего [западного] мира и до сих пор не распространились за эти пределы.

Ж.-М.У.: Но вы же не станете утверждать, что все тексты о преследованиях, которые уже были расшифрованы, принадлежат нашему западному миру?

Р.Ж.: Напротив. Разумеется, мы не можем охватить весь материал, но в этом и нет необходимости. Мы не можем привести ни одного текста о преследованиях, который не принадлежал бы к нашему культурному ареалу или к тем, с которыми нас связывает нить преемственности – греческому и еврейскому.

Ж.-М.У.: Один из первых и, как мне кажется, наиболее известный пример – это интерпретация Платоном смерти Сократа.

Р.Ж.: Мы вскоре увидим, что существуют и более древние, более значительные тексты, которые не принадлежат к греческому культурному ареалу. Но помимо нашего ареала и тех, которые прямо ему предшествуют, нет текстов о преследованиях в том смысле, который я здесь определил. Надо задаться вопросом, является ли причиной такого положения дел тот факт, что в этих ареалах не бывает преследований, что мы являемся монополистами этого поведения, или же отсутствие подобных текстов есть только видимость и нас вводит в заблуждение то обстоятельство, что в других культурных ареалах преследования никогда не совершаются так явно, как у нас. Либо они вовсе не фиксируются в каких-либо текстах, либо фиксируются искаженно.

Г.Л.: Я понимаю, к чему вы клоните; сообщества, в которых имеются тексты о преследованиях, не производят мифов в чистом виде; те же сообщества, в которых есть мифы, не производят текстов о преследованиях. В примитивных обществах отсутствует само

понятие преследования, понятие насилия всегда окружено священным ореолом. И все то, что рано или поздно до нас доходит, выражает факт преследования в еще непонятной для нас форме религиозного текста.

Р.Ж.: Современный неопримитивизм полностью основывается на нашем незнании об учредительном механизме. Оно выражается в словах: посмотрите на эти замечательные сообщества, в которых нет преследований и которые обильно производят эту спонтанную поэзию мифа, которая у нас полностью иссякла. Можно легко понять эту ностальгию, если учесть наше полное незнание того, что стоит за мифами. Вот почему она в наши дни становится все более острой по мере того, как усугубляются последствия демистификации, корни которой уходят далеко в прошлое, но которая все более и более прогрессирует.

Г.Л.: Если неопримитивизм в наши дни приобретает невероятную интенсивность, это, несомненно, связано с тем, что дни его сочтены; когда костер угасает, угли сверкают особенно ярким светом.

Р.Ж.: Все то, о чем мы говорим с самого начала, возможно только в контексте современного мира, в котором все более возрастает понимание насилия. В примитивном мире было бы немыслимо рассуждать подобным образом; даже если бы нашлись люди с такими мыслями, их бы никто не понял. Феномен преследования, о котором мы говорили, не дошел бы до нас в чистом виде, предстал бы перед нами только в непостижимой мифологической форме, пропущенной через фильтр освящения жертвы.

Наш дискурс последовательно вписывается в контекст интеллектуального движения, включающего этнографию в целом и мышление подозрения. Во всех науках о человеке, какими бы несовершенными они ни были, всегда кроется та проблема, которую мы пытаемся решить и которая сама вносит жизнь в поиски ее решения. Подозрение всегда уже направлено на механизм заместительной жертвы, даже если эти интеллектуальные формы никогда не достигают своей цели и превращаются в догматическую схему, тем саамы оказываясь неспособными по-настоящему отказаться от жертвоприношения.

Если наш подход представляет собой новый, более продвинутый этап в современных исследованиях, то сами эти исследования в своей совокупности должны быть частью намного более глобаль-

ного процесса внутри общества, впервые оказавшегося способным описать в категориях насильственного произвола ту последовательность событий, которая во всех прежних человеческих сообществах и во всех других формах общественного устройства появлялась исключительно в мифологической форме.

Все наводит на мысль, что если в наши дни существует важный вопрос о человеке как таковом, то это лишь благодаря нашей все возрастающей способности расшифровывать феномен коллективного насилия и делать из него скорее тексты о преследованиях, нежели мифы. Вопросы о человеке и насилии как неведении приобретают свой истинный смысл друг через друга. Откровение учредительного механизма как механизма не только религии и культуры, но и гоминизации составляет ключевую фазу этого процесса. Тот факт, что эти три вопроса сегодня оказались прочно связанными друг с другом, был подготовлен не только развитием современной мысли и наук о человеке; все это вписывается в более широкий контекст общества, способного всюду, где распространяется его власть, то есть постепенно на всей нашей планете, веками притормаживать, а затем и совсем затруднить производство мифов и обрядов и сакрализацию феномена насилия.

Общество, производящее тексты о преследованиях, – это общество, идущее по пути десакрализации. Не мы первые констатируем, что все эти феномены связаны друг с другом, но мы первые поняли, что они таковы и почему они таковы.

Все то, о чем мы говорим в данный момент, может быть поводом для разговора о механизме жертвенного примирения, который проясняется все больше и больше. Чтобы лучше его понять и при этом не поддаваться иллюзии по поводу его реального значения, полезно обратиться к пространственной метафоре. Можно сказать, что за пределами нашего общества этот механизм по-прежнему остается невидимым, поскольку остается *сокрытым* от людей. В нашем иудео-западном обществе, напротив, он постепенно выходит наружу и делается все более заметным. Это обстоятельство имеет далекоидущие последствия, но мы сегодня подчеркнем только те из них, которые имеют отношение к религии и эпистемологии. По мере того как механизм жертвоприношения выходит на поверхность, такие концепции, как насилие и несправедливое преследование, становятся мыслимыми и начинают играть все более

важную роль. Одновременно мифически-ритуальная продукция теряет свою силу и в конце концов полностью исчезает.

Хотя процесс откровения испытывает периоды резкого и скачкообразного роста, особенно в наше время, и охватывает все большее количество людей, нужно остерегаться таких формулировок, как «внезапное осознание» или привилегия определенной элиты. Нужно остерегаться чересчур «интеллектуальной» интерпретации этого процесса.

Нужно понять, например, что средневековые тексты о преследованиях, такие, как антисемитские тексты, реестры инквизиции или протоколы судов над ведьмами, даже если они все еще содержат некоторые элементы, близкие к мифологии, поскольку они оправдывают преследования обвинениями по-прежнему мифического характера и поскольку точку зрения, представляемую ими, по-прежнему можно определять типом непонимания, близким к непониманию мифов, все же принадлежат к некоей опосредующей зоне между мифологией в строгом смысле слова и самой радикальной демистификацией, на какую мы только способны. Если эти тексты расшифровать проще, чем мифы, то причина этого в том, что в них преображение, предметом которого делается жертва, намного менее мощное и полное, чем в мифах. Именно на это вы только что обратили мое внимание, заставив меня констатировать, что в уже истолкованных текстах о преследованиях жертва не освящается либо подвергается лишь слабо намеченному освящению. Это как раз и облегчает ее истолкование. Поэтому нужно думать, что дорога, ведущая к тому типу истолкования, к которому мы способны, вновь поднимается в гору и вполне совместима с практикой насилия, возможно даже, насилия значительно возрастающего и умножаемого в той самой мере, в какой все большая и большая осведомленность о нем уменьшает силу его «бессознательного» миметического сосредоточения на жертве и силу механизма примирения.

Это означает, что процесс, ведущий к раскрытию жертвенных механизмов, не может быть безобидным процессом. Теперь мы знаем достаточно о парадоксальном и насильственном характере культурных мер противодействия насилию, чтобы понять, что всякий прогресс в познании жертвенного механизма, все то, что выгоняет насилие из его логовища, несомненно, означает для людей, во всяком случае потенциально, колоссальный прогресс в интеллектуаль-

ном и этическом отношении, но в реальности все это выразится в ужасном усилении этого самого насилия в истории в его самых отвратительных и жестоких формах, так как жертвенные механизмы становятся все менее и менее действенными и все менее и менее способными к своему обновлению. Можно себе представить, что люди, сталкиваясь с этим феноменом, часто поддаются искушению вернуть этому традиционному средству его прежнюю эффективность путем увеличения дозы насилия, истребления все большего количества людей в холокостах, все еще претендующих на роль ритуальных жертвоприношений, но все менее ими являющихся. Произвольное, но всегда реальное в культурном плане различие между законным и незаконным насилием все более стирается. Сила иллюзии ослабевает, и остаются только братья-враги, противоборствующие во имя этой иллюзии и притязающие на право быть ее воплощением, в то время как в действительности ее больше нет; она все меньше и меньше отличается от миметического кризиса, в который и впадает. Исчезает всякая законность.

Г.Л.: На этом примере хорошо видно, что вы настаиваете на жертвенном и насильственном характере культурных мер защиты от насилия вовсе не из-за того, что вменяется вам в вину некоторыми критиками, а именно не из-за признания факта существования обществ, основанных на жертвоприношении, и желания вернуться к ним. Те, кто так вас интерпретирует, видят только повторение, что было бы слишком банальным, теорий о катартическом характере обряда и культуры в целом. В жертвенном механизме они не улавливают, сколь важно для него неведение о нем и непонимание его – фактор, без которого этот механизм не стал бы учредительным и не создавал бы мифически-ритуальные формы.

Возможно, они остаются на уровне первой главы «Насилия и священного», а возможно, этот пункт остается самым решающим и одновременно самым уязвимым в вашей теории.

Р.Ж.: Главный интерес во всем нами до сих пор сказанном состоит, по моему мнению, в более точном определении этого механизма, в устранении или хотя бы смягчении его непонимания.

С момента, когда понимание этого механизма начало распространяться, обратного пути больше нет. Невозможно восстановить механизмы жертвоприношения в ходе их распада, поскольку сам этот распад как раз и вызван возрастающим пониманием этих

механизмов; всякие попытки прервать или обратить вспять этот процесс могут совершаться только в ущерб тому знанию, которое в данный момент распространяется. Всегда будет идти речь о попытке заглушить это знание насилием; предпринимаются безуспешные попытки снова замкнуть человеческое общество в самом себе. Именно это предприятие характерно, по моему мнению, для всех тоталитарных систем, для всех безжалостных идеологий, которые, конкурируя между собой, сменяли одна другую в течение XX века и всегда основывались на принципах чудовищной рационализации механизма жертвоприношения и в результате оказывались несостоятельными. Целые категории людей выделялись из общей массы и обрекались на истребление: евреи, аристократы, буржуазия, последователи той или иной религии, инакомыслящие всех мастей. Условием для построения совершенного государства, получения доступа к земному раю всегда виделось уничтожение или принудительное обращение «виновных».

Ж.-М.У.: Иными словами, этот механизм можно проследить только там, где была выработана достаточно критичная позиция, которая препятствовала бы его работе. Произвольность выбора жертвы разоблачена, и примиряющего единодушия больше не существует. Мифо-ритуальные формы больше не могут свободно развиваться. Перед нами предстают только промежуточные и половинчатые феномены, которые нетрудно критиковать, рассматривая их как преследование.

Спонтанное коллективное насилие уже более не является учредительным и не играет ключевой роли в обществе; оно существует только в виде маргинальных феноменов внутри более отсталых групп. Именно в них наши современники могут их наблюдать, но в таких распадающихся формах, что невозможно осознать их подлинное значение. Вот почему некоторые критики могут упрекать вас в том, что вы строите всю свою антропологию на вторичных феноменах, которые не могут удержать на своих плечах то замечательное строение, которое вы на них водрузили.

Г.Л.: И наконец мы никогда не можем наблюдать процесс линчевания лицом к лицу. В этом есть нечто большее, чем просто случайное или непредвиденное затруднение. В этом есть прямая закономерность. Мы уже говорили, что истинные козлы отпущения – это люди, которых мы не можем распознать в этом качестве.

Р.Ж.: Чем больше мы понимаем суть этого механизма, тем меньше он этого стоит. Чем прочнее объект нашего исследования попадает в наши объятия, тем более он ускользает от нас, так что мы не понимаем его подлинного значения не только в данный момент, но и тогда, когда мы еще не пытались его уловить.

Ж.-М.У.: В этом есть нечто существенное для вашей теории и одновременно тонкое, поскольку современная мысль не предлагает нам ничего подобного. Если бы в современном мире не было ничего, аналогичного механизму жертвоприношения, ваша теория была бы более трудной для восприятия с определенной точки зрения, но более приемлемой для тех, кто был воспитан на теории Фрейда, для тех, кто считает все механизмы, сокрытые под оболочкой индивидуального или коллективного бессознательного как некую хорошо замаскированную реальность.

Р.Ж.: Учредительный механизм одновременно видим и невидим. Видим в том смысле, что мы находим аналогичные феномены в современном мире. Невидим в том смысле, что непосредственно наблюдаемые феномены представляют собой лишь бледные намеки, выродившиеся остатки; и, даже если их эффекты остаются аналогичными тем, которые были раньше, они настолько ограниченны, что на их примере мы рискуем скорее быть обманутыми, нежели в чем-то удостовериться.

Ж.-М.У.: Наша нынешняя ситуация представляет собой промежуточное состояние между освящающим невежеством примитивного общества и тем видом понимания, который можно признать допустимым и на который ориентирована наша гипотеза. Эта промежуточная стадия характеризуется ограниченным признанием механизма жертвоприношения, которое никогда не выходит за рамки признания его учредительной роли для всей человеческой культуры.

Р.Ж.: Если эффективность этого механизма и богатство ритуальной продукции обратно пропорциональны способности общества распознать его действие, то бедность самого текста о преследовании, тот факт, что жертва никоим образом не освящена, отражает некоторую насущность учредительного механизма даже при том, что преследования продолжаются, и при том, что наш текст выражает точку зрения самих преследователей. Как бы ни были близки средневековые общества, преследовавшие евреев, к тем, которые

в другие времена и в других местах примирялись вокруг жертв и производили великие мифологии – греческую, оджибве тикопиа, и все прочие религиозные формы человечества, они уже достаточно отдалены от них, чтобы не освящать своих жертв, поскольку не перестраиваются ради производства мифо-ритуальной продукции, которая была бы прямым результатом коллективного насилия.

Текст о преследованиях свидетельствует о *невозможности* произвести подлинный миф, характеризующий современное западное общество в целом. Но наша способность обличать и демистифицировать порой даже самые изысканные формы преследования, которые скрываются не только за весьма прозрачными примерами, которые мы приводили, но также и за на первый взгляд невинными текстами, не может не соответствовать более высокой стадии распада культурных механизмов, поскольку она обеспечивает истолкование этих форм.

D. Двойная семантическая нагрузка выражения «козел отпущения»

Ж.-М.У.: Вы уже говорили о другом знаке этой более высокой стадии – об особенностях употребления термина «козел отпущения»...

Р.Ж.: Выражение «козел отпущения» восходит к *caper emissarius* Вульгаты, свободной интерпретации греческого термина *apopompaios*: «тот, кто отгоняет бедствия». Этот последний термин, в свою очередь, появляется в греческой Библии, называемой Септуагинтой, как свободная интерпретация еврейского понятия, дословный перевод которого звучит как «предназначенный для Азазеля». Обычно считается, что Азазель – это имя древнего бога, обреченного жить в пустыне. В 16-й главе Книги Левита ритуальное действие по отношению к козлу отпущения описывается следующим образом:

> И от общества сынов Израилевых пусть возьмет [Аарон] [...] двух козлов в жертву за грех и одного овна во всесожжение. И принесет Аарон тельца в жертву за грех за себя, и очистит себя и дом свой. И возьмет двух козлов, и поставит их пред лицем Яхве у входа скинии собрания; и бросит Аарон об обоих козлах жребий: один жребий для Яхве, а другой жребий для отпущения. И приведет Аарон козла, на которого вышел жребий для Яхве, и принесет его в жертву за грех, а козла, на которого

вышел жребий для отпущения, поставит живого пред Яхве, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для отпущения, и чтоб он понес на себе их беззакония в землю непроходимую. (Лев 16: 5-10).

С XVIII века исследователи и интересующиеся проводят параллели между иудейским обрядом козла отпущения и другими обрядами, на которые он похож. Например, аббат Рейналь пишет в своем *Histoire philosophique* об индусах: «У них есть жертвенная лошадь, соответствующая козлу отпущения евреев»[2].

Ж.-М.У.: Насколько мне известно, только в языках тех обществ, которые участвуют в широком движении культурной дешифровки, а именно в западных языках начиная с конца Средневековья и в некоторых других в более позднее время, понятие «козел отпущения» приобрело то двойное значение ритуальной институции и бессознательного, спонтанного психосоциального механизма, и это значение до сих пор остается актуальным. Нужно отметить парадоксальность этой семантической связки. По общему убеждению, обряд и спонтанность являются антиподами. Как же это возможно, что они соединяются в выражении «козел отпущения»?

Р.Ж.: Эта связка интересна тем, что разоблачает некоторое широко распространенное убеждение, которое никогда не было официально признано ни этнографией, ни антропологией: существует связь между ритуальными формами и всеобщей тенденцией человека к перенесению своих страхов и конфликтов на произвольно выбранную жертву.

Этот семантический дуализм французского термина «козел отпущения» (*bouc émissaire*) присутствует также в английском *scapegoat*, в немецком *Sündenbock* и во всех современных языках. Если вдуматься, мы не говорим ничего такого, что уже не присутствовало бы в двойном значении понятия «козел отпущения». Наша гипотеза не является нелепостью и не падает как снег на голову – она уже подспудно присутствует в народных языках с момента возникновения того, что мы называем рационализмом. Мы только пытаемся выявить «семантический курьез» этого двойного смысла.

Удивительно, что, насколько мне известно, до нас никто не интересовался этим «курьезом». Если посмотреть на историю этно-

---

2 *Dictionnaire littré*, статья “Émissaire”.

логии, мы заметим, что эта наука предлагала бесчисленные теории религии. Но среди них есть только одна, которая не всегда была таковой и фигурирует в западных языках вот уже по крайней мере два или три века.

Когда этнология – а это с ней случается все более редко – подтверждает тот факт, который, начиная с Фрэзера, получил название обряда «козла отпущения», она чаще всего даже не пытается найти ему объяснение; она говорит о нем либо в терминах «хорошо известного феномена», который не нуждается в дефиниции, либо в терминах «аберраций», которые также не нужно определять, поскольку они лишены реального социологического значения. Как в одном, так и в другом случае речь идет о прекращении исследований, которые могут завести слишком далеко. Единственным этнологом, который действительно пытался найти этому определение, был Фрэзер, и его определение может быть принято нами, лингвистическими фанатиками, без малейших поправок: он не увидел в этом ничего кроме метафоры, которую не следует воспринимать слишком серьезно! «Грубые дикари», как он говорил, якобы исходили из понятия *moral burden*, «нравственного груза», и выводили из него абсурдную идею, что свои духовные тяготы они могут «перегрузить» на кого-нибудь другого, на жертву. Словом, все началось с проповеди Англиканской церкви, метафоричность которой эти невежды восприняли слишком дословно; из нее они вывели изобретательный метод совершать покаяние посредством козла отпущения[3].

Казалось бы, этнолог, твердо решивший не считаться с психосоциологическим смыслом выражения «козел отпущения», с тем, как через его призму выглядит спонтанный механизм, никогда бы не позволил себе ссылаться на это второе значение; можно было подумать, что дисциплина, претендующая на научность, воздержится от применения такого понятия, существование которого она полностью отрицает в теоретическом плане.

Но даже самый беглый обзор этнологической литературы XX века показывает, что это не так. Только в случае с категорией ритуала, которой, впрочем, не существует, равно как и всех других категорий, окрещенных ими как «ритуалы козла отпущения» (по-

[3] *The Golden Bough*, p. 625, Trad. franç. *Le bouc émissaire*, p. 1.

скольку в них чрезвычайно подчеркиваются жесты, связанные с переносом зла), этнологи трезво ограничиваются «хорошо известным», «странной аберрацией» или символическими определениями в стиле фрэзеровской семиотики.

С тех пор как вопрос о козле отпущения официально больше не ставится, этнологи без всяких оговорок используют это выражение в смысле коллективного спонтанного катарсиса.

И у них непременно должно возникать желание при первом же случае – а таковых сегодня, впрочем, предоставляется все меньше и меньше – содействовать в еще проникновенном исполнении обряда или в том, что они так воспринимают в своих чисто интеллектуальных выкладках, тем грозным силам, которые пробуждаются великими ритуалами, хотя только лишь для того, чтобы восстановить мир и спроецировать эти силы на нейтральные или нейтрализуемые жертвы.

Выражение «козел отпущения» спонтанно высказывается этнологами в связи с некоторыми формами жертвоприношений, не подпадающими под категории Фрэзера. Это происходит всякий раз, когда устанавливается подлинный контакт, когда есть взаимопонимание между интерпретатором и той религиозной реальностью, которую он пытается определить. Для этого нужно, чтобы между коллективным спонтанным насилием и организованным насилием ритуалов, причем не только тех, которые мы считаем возможным называть «ритуалами козла отпущения», существовала связь настолько тесная и фундаментальная, чтобы она не могла навязать себя интуиции наблюдателя.

Но все это происходит подспудно; обращение ко второму значению термина сохраняет метафорический и литературный характер, поскольку у этого второго значения нет никакого официального статуса в теоретической этнологии.

В одном примечательном, даже выдающемся эссе японский этнограф Масао Ямагучи объединил все великие ритуальные институты японцев: императорство, гейш, театр, марионеток и т.д. – под общим принципом, который он назвал «козлом отпущения». В некоторых разновидностях бродячих театров главный герой, который, разумеется, играет роль козла отпущения, настолько «осквернен» в рамках репрезентации, что должен уйти из общества и прекратить общение с кем бы то ни было. Мы подмечаем в

этом театре промежуточные формы между ритуальным изгнанием и драматическим искусством, которые чреваты для нас, если бы критики форм удосужились об этом подумать, прояснением смысла нашего собственного театра, его связи с обрядом и знаменитого аристотелевского *катарсиса*.

Однако на протяжении всей статьи Масао Ямагучи ни разу не задается вопросом о точном смысле выражения «козел отпущения», несмотря на ту решающую роль, которую он ему отводит[4].

Ни этнологи, ни словарь не хотят рассуждать о двойной семантической нагрузке, ритуальной и спонтанной, термина «козел отпущения». О втором варианте словоупотребления словарь говорит нам, что, как и можно было ожидать, он носит *фигуральный* характер, в то время как в Книге Левита этот термин употреблен в своем *собственном* значении. Какой прогресс мысли!

Столь устоявшаяся наука, как этнология, вправе требовать объяснений от «новой» гипотезы, такой, как моя. Это оправданно, и мы этому подчиняемся. Но в известной степени справедливо и обратное. Гипотеза, уже в течение веков присутствующая в языке, имеет право потребовать объяснений у этнологии, которой достаточно было бы просто их сформулировать, чтобы избежать этих нелепых ритуальных категоризаций, которые вот уже пятьдесят лет практикуются и которые никто не осмеливается даже упоминать, так сильно они напоминают витрину в лавке барахольщика, однако ничего лучшего пока никто не придумал.

E. Историческое возникновение механизма жертвоприношения

Г.Л.: То, что вы только что сказали, нужно соотнести с вашими предыдущими утверждениями, касающимися современного западного мира в целом. Этот мир, как вы говорили, полностью определяется ослаблением силы жертвоприношения или, что то же самое, все более ясным пониманием механизма жертвоприношения. И в противоположность тому, что утверждали Ницше и Хайдеггер, а за ними и вся философская элита, невозможно отличить в этом

---

[4] «La structure mythico-théatrale de la royauté japonaise», in *Esprit*, février 1973, pp. 315-342.

широком движении то, что восходит к ученому мнению, от мнения народных масс. Часто, если судить по двойной семантической нагрузке термина «козел отпущения», народное знание обгоняет рефлексии ученых, которые в конечном счете делают все, чтобы избежать тех возможностей, которые язык повседневности буквально сует им под нос.

Несмотря на «сопротивление», вы говорите, что процесс неумолимо набирает обороты, и вводите определение двух его этапов: первого, когда весь мир производит тексты о преследованиях с точки зрения преследователей, который, увы, далек от завершения, и второго, следующего за первым, который заключается в универсальной дешифровке этих текстов, во все большем их прояснении.

Хотя этот второй этап представляет собой колоссальный прорыв, возникает новое и еще более ожесточенное сопротивление против всего того, что вы сейчас говорите. Означает ли это, что распространение на все мифы, на все религии и культуры планеты той интерпретации, которая уже всеми принята по отношению к текстам о преследованиях, соответствует новому этапу, новому разрыву, который многих пугает и, хотя все к нему ведет, по-прежнему оказывается для многих непреодолимым барьером?

Р.Ж.: Именно так я и думаю. Мне представляется, что мы переживаем небывалую мутацию, самую радикальную во всей истории человечества. Но это не означает тем не менее, что я питаю иллюзии по поводу важности роли интеллектуалов в целом и своей собственной в частности.

Эта мутация, о которой мы еще будем говорить, не зависит от того, какие книги мы написали или еще напишем. Она тесно связана с пугающей и замечательной историей нашего времени, которая воплощается как в наших текстах, так и за их пределами.

Мне кажется, тот дискурс, который мы здесь начали, необходим. Но если мы не будем его вести, другие будут вести его за нас. Придут другие, которые скажут то, что пытаемся сказать мы, еще лучше и продвинутся еще дальше. Сами же книги имеют второстепенное значение; те обстоятельства, которые их породили, будут бесконечно более красноречивыми, нежели сами писания, и быстро превратят в общее место те истины, которые мы с таким трудом пытаемся сформулировать. Они уже прояснены, даже

слишком, для того, чтобы подпитывать нашу страсть к пустым словопрениям, и станут еще более простыми и ясными; скоро они будут понятны первому встречному.

Ж.-М.У.: Мне кажется, вы хотите сказать, что это постепенное возникновение механизма жертвоприношения, вот уже давным-давно господствующего в нашей истории, будет продолжаться и набирать все бóльшие обороты в ближайшие годы. И вы даете понять, что, хотя все человечество участвует в этом процессе, часто это происходит без его воли и сознания. Следовательно, вы, подобно Хайдеггеру, даете понять, что, хотя историю делают люди и только люди, она не является человеческой или только человеческой. Что вы под этим понимаете? Все то, что вы говорили о современном западном обществе, подводит к этому вопросу. Полный распад культурных механизмов и планетарное будущее современного общества, по вашему мнению, тесно связаны с единственным назначением этого общества, с его беспрецедентной задачей, в разрешение которой шаг за шагом включается все человечество.

В этом вопросе вы в очередной раз категорически противостоите в своих выводах общепризнанным истинам нашей эпохи; вы отказываетесь видеть непреходящую ценность в когнитивном нигилизме, который торжествует более или менее повсюду, в убеждении, что не существует всеобщей истории, что смысл едва ли существует или же повсюду разбросан и релятивизирован борьбой конкурирующих и противоположных смыслов. Вас ничуть не смущает непримиримый полицентризм современной культуры, который пытается убедить нас в преимуществе этноцентризма перед универсализмом.

Р.Ж.: Я думаю, что ликвидация философии и антропологии в наши дни является замечательным делом. Вся эта работа гробокопателей необходима, поскольку мы хороним, пусть даже и с излишней церемонностью, то, что и так уже давно умерло. Не следует абсолютизировать эту задачу или делать из похоронной процессии прототип всякой будущей культурной жизни. Нужно предоставить мертвым хоронить своих мертвецов и перейти к другим задачам.

Подлинная опасность заключается в том, что сегодня люди, устав от этих бесконечных похорон и этой погребальной метафизики, которую они потребляют вот уже долгое время, могут упустить из виду реальные достижения современной мысли, носящих

исключительно негативный и критический характер. Я принимаю эту критику и не могу без нее обойтись. Но я отказываюсь признавать, что нет ничего лучшего, чем бесконечно пережевывать все те философизмы, которыми насквозь пропитаны современные философия и антропология.

Речь не идет о наивном оптимизме или благочестивых мечтаниях. Достижение и преодоление современной критики, наконец, полная деконструкция всякой религиозной и культурной мистификации полностью соответствуют все более радикальному устранению тех ресурсов, которые поставляло жертвоприношение. Человечество единодушно в отношении к знанию, но оно ничуть не едино; оно не может производить идолов насилия, вокруг которых могло бы собираться. Поэтому всегда и везде мы обречены на конфликт *двойников*. И вся мифология «множества» и «полицентризма» всегда привносится самими двойниками, которые пытаются убедить в этом самих себя. Они отчаянно предаются *маркетингу* своих известных различий.

Быстрое продвижение нашего общества в сторону правды о культуре не может походить на ту добычу знания, которую имел в виду мэтр Омэ*.

Я продолжаю придерживаться всего того, что сказал раньше о научном характере своей гипотезы, но образ науки о человеке не имеет ничего общего с тем представлением о достижениях науки, которое до сих пор живет в умах людей, а соответствует скорее падению последних иллюзий, которым сопровождался научный подъем последних двух столетий. Наука предстает перед нами все более как ловушка, в которую человечество само себя посадило, даже этого не заметив. Накопленное мощнейшее оружие угрожает человечеству не сегодня-завтра полным уничтожением. Научный и технологический взлет со всей очевидностью связан с десакрализацией природы в том универсуме, где механизмы жертвоприношения работают со все большими перебоями.

Но десакрализация природы – это только первый этап; переход на научную почву для всех дисциплин, которые действительно заслуживают именоваться науками о человеке, являет собой куда более сложный процесс и ведет к более продвинутой стадии того

---

* Персонаж романа Г. Флобера *Госпожа Бовари*.

же процесса десакрализации. Так что впечатление, будто мы добровольно всунули ногу в капкан, оказывается не просто впечатлением. Все человечество уже начинает сталкиваться с неизбежной дилеммой: необходимо, чтобы люди навсегда примирились без участия жертвенных посредников, а в противном случае их ожидает в ближайшее время полное уничтожение.

Это все более возрастающее понимание тех культурных систем и механизмов, которые нас формируют, не дается легко; оно всегда сталкивается с сопротивлением. Речь уже не идет о том, чтобы вежливо, но рассеянно преклоняться перед размытым идеалом «ненасилия», или о том, чтобы приумножать благочестивые обещания и лицемерные формулировки. Речь все больше и больше идет о неумолимой необходимости. Отказ от насилия, окончательный и бесповоротный, будет предъявлен нам как условие *sine qua non* для выживания самого человечества и каждого из нас.

Г.Л.: Все, что вы говорите, мне представляется вполне логичным. Подлинная наука о человеке, которая не соразмеряется с идеологической атмосферой сциентизма, долгое время нас дурачившего, и не возвещает реализацию наивных утопий, которыми был пропитан весь XIX век, вводит нас в кардинально новое измерение; она создает атмосферу абсолютной ответственности, не имеет ничего общего с «вседозволенностью» героя-нигилиста у Достоевского или «воли к власти» у Ницше. Если человек поддастся миметической заразе, как он это делал во все времена, механизм жертвоприношения больше его не спасет!

Р.Ж.: Мы знаем, что это не взгляд духа; но мы ежедневно читаем в газетах о том, что это так. В действительности не имеет значение природа тех средств, которые находит десакрализованный человек для реализации бесконечного потенциала, сокрытого в его насилии; мы знаем, что границы его разрушительной власти все более расширяются и что он не может поддаться искушению потерять контроль над собой без риска навсегда быть стертым с лица земли.

Ж.-М.У.: Но я вернусь к вопросу, который продолжает висеть в воздухе. Я хорошо вижу, что все те данные, которые вы здесь приводите, являются результатом длительного процесса актуализации знания, который проходил на протяжении столетий, а может, и тысячелетий, и который сегодня подошел к своей решающей фазе.

Здесь речь не может идти о простом интеллектуальном приключении, об «исследовательском проекте», который очертил бы себе современный западный человек и которому мог бы следовать с характерным для себя упорством независимо от последствий.

Думать, что мы единственные руководители этого проекта и что он создан благодаря решению, которое до нас не могло принять ни одно общество, – разве это не очередное проявление западной гордыни, даже если мы и будем признавать, что это решение может иметь для нас не самые благоприятные последствия; разве это не новое впадение в прометеевский романтизм, совершенно мрачный, но при этом вполне нас удовлетворяющий; разве это не значит поставить себя под подозрение в этноцентризме?

Р.Ж.: Все то, что вы говорите, будет точным, если процесс неизбежного откровения, потенциально фатальный для нас, приписать некоторого рода добровольному выбору западного человека. И эта гипотеза осталась бы единственно возможной, если бы не существовало возможности выйти за рамки западной цивилизации и увидеть настоящую движущую силу того открывающего и угрожающего динамизма, который ее вдохновляет.

Здесь мы подходим к самому важному и самому неожиданному вопросу всей нашей аргументации. Логика моей гипотезы заставляет меня искать сущностное, если не исключительное, основание той динамики, которая по всем параметрам не может существовать не только с точки зрения современной мысли, которая требует ее трансцендирования, но и в той перспективе, которая действительно ее трансцендирует, – перспективе полного раскрытия механизма заместительной жертвы. Самый *маловероятный* источник нашей демифологизации – это сама религия, а для нашего мира в особенности – та религиозная традиция, которой он слепо следует и которую совсем не способен критиковать.

И все же мне кажется, что если мы сегодня можем анализировать и демонтировать культурные механизмы, то это благодаря косвенному и неприметному, но весьма весомому влиянию иудеохристианского Писания.

Выдвигая свой тезис, я осознаю его происхождение. Я полностью отдаю себе отчет в том, что таким образом выставляю себя предателем или «глубоким дебилом», как сказал бы Жан-Мишель. Я знаю, что для принятия интеллектуальным сообществом, для

того, чтобы выглядеть «благонадежным», мне нужно было бы отбрыкиваться от всех ссылок на иудео-христианское Писание, причем автоматически, инстинктивно, подобно собаке Павлова. В противном случае я обречен быть неизменным объектом подозрений и изгоем, осужденным ГУЛАГом современности. Что бы я ни говорил, меня отныне не будут удостаивать даже того минимума внимания, который необходим для понимания моих намерений. Я прекрасно это понимаю, но при этом не боюсь идти дальше. И вскоре покажу почему.

Вскоре вы убедитесь, что я не питаю ни малейших иллюзий по поводу оригинальности или даже новизны тех идей, которые сейчас формулирую. Ни наш мир как целое, ни какой-либо человек, пусть даже особо одаренный, не могут считать себя первооткрывателями той идеи, что искупительная жертва – основательница всех религий. *Все это уже открыто.* Именно это подтверждают Евангелия в описании Страстей Господних. Чтобы понять, что механизм заместительной жертвы составляет существенное измерение этого откровения, нам не нужно предаваться сравнительному анализу и бесконечным сопоставлениям, которые были необходимы в случае религии насилия, достаточно просто отдаться букве текста. Он постоянно говорит о том же, о чем и мы; он постоянно «эксгумирует» коллективные жертвы и выявляет их невиновность. Нет ничего тайного. Нет никакого скрытого измерения, которое интерпретатору приходилось бы с трудом открывать. Все совершенно прозрачно. Нет ничего менее проблематичного и более простого, чем то прочтение, которое мы предлагаем. Таким образом, подлинная тайна, которую раскрывает это прочтение, – это полное отсутствие всякой тайны и многовековая неспособность сначала всех верующих, а затем и неверующих интерпретировать эти тексты самым очевидным образом.

Книга вторая

ИУДЕО-ХРИСТИАНСКОЕ ПИСАНИЕ

*In principio erat Verbum** (Ин 1:1)

* В начале было Слово (лат.).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Вещи, сокрытые от создания мира

А. Сходство между библейскими мифами и мировой мифологией

Р.Ж.: Мы закончили тем, что только гипотеза о заместительной жертве может считаться научной в подлинном смысле этого слова. Конечно, эта дискуссия развивается стремительно; она носит лишь схематический характер, но в главном наши будущие читатели получили необходимые ориентиры. Теперь нас зовут другие сюжеты, вернее, другие, еще более впечатляющие стороны той же истины.

Теперь мы уже будем говорить так, как если бы существование механизма жертвоприношения, его роль в зарождении религии, культуры и самого человечества были уже принятыми и вполне подтвержденными тезисами. В действительности я никогда не забываю о том, что речь идет лишь о гипотезе; и я тем более не забываю о том, что все, оставшееся нам для изучения, будет давать только новые, еще более убедительные доказательства.

Сейчас мы обратимся к иудео-христианству; затем займемся психопатологией, которая в конце приведет нас к размышлениям о современной эпохе. Нас обвинят в том, что мы рядимся в Пико делла Мирандола, универсального человека; необходимо сопротивляться этому старомодному искушению, если мы хотим увидеть

правду. В действительности речь идет совсем о другом. Гипотеза, которую мы сформулировали, интересна с точки зрения гуманизации и примитивной религиозности, но не может ограничиваться той замечательной территорией, которую мы уже преодолели (хотя и слишком широкими шагами). Эта гипотеза, как мы увидим, заставит нас еще более расширить горизонт; ибо именно в контексте этого универсального горизонта она обретает свое значение. И именно в этом случае, как мне думается, она становится максимально убедительной.

Если мы обратимся к Ветхому Завету, в особенности к самым старым его фрагментам или тем, которые содержат наиболее старые фрагменты, мы неожиданно окажемся на знакомой территории и несомненно подумаем, что ничего не изменилось. Сразу станут отчетливыми те три выделенных нами фрагмента:

1) конфликтный разброд, стирание иерархических различий, формирующих общину;

2) ситуация *все против одного* коллективного насилия;

3) развитие запретов и ритуалов.

Первые строки текста говорят нам о сотворении мира, смешении языков, порче нравов в Содоме и Гоморре. И сразу же за этим мы узнаем о десяти бедствиях Египта в книге Исхода, которые соответствуют чуме в Фивах у Софокла. Потоп также являет собой пример метафоры кризиса. В первый момент всегда следует это связывать с крайне часто повторяющимися темами братьев или близнецов-врагов: Каин и Авель, Иаков и Исав, Иосиф и его одиннадцать братьев и т.д.

Второй момент обнаруживается так же легко. Разрешение кризиса, возвращение к дифференциации всегда происходит в результате насилия, изгнания одного из двоих братьев.

Во всех важнейших событиях в книгах Бытия и Исхода присутствует тема или намек на тему изгнания или учредительного убийства. Это, конечно, более отчетливо видно на примере изгнания из рая; Бог прибегает к насилию и основывает человеческий род, прогоняя от себя Адама и Еву.

В благословении, которое Исаак дает Иакову, а не Исаву, мы снова имеем дело с насильственным разрешением конфликта между братьями, и даже когда открывается подлог, его действенность не страдает. Этот факт свидетельствует о произвольном характере ре-

шения. В сущности, неважно, кто становится жертвой – главное, чтобы жертва была.

В сцене борьбы Иакова с ангелом речь идет о конфликте *двойников*, который трудно обнаружить. Вначале противник Иакова назван *человеком*; только его поражение и изгнание победившим делает из него Бога, у которого Иаков испрашивает благословение. То есть битва *двойников* ведет к изгнанию одного из них, которое есть не что иное, как возвращение к миру и порядку.

Во всех этих сценах отношения *братьев* или *двойников* носят первоначально неопределенный характер, но затем они проясняются в результате произвольного развития событий, чему свидетельством служит история Иакова и Исава.

Поскольку единственная жертва несет примирение и благополучие, поскольку она возвращает жизнь общине, нетрудно понять, что тема единственного выжившего в мире эквивалентна теме единственной жертвы, взятой из группы, кроме которой никто не погибает. Так, Ноев ковчег как единственное, что не было уничтожено потопом, обеспечивает возрождение мира. Лот и его семья оказываются единственными, кому удалось спастись при разрушении Содома и Гоморры. Жена Лота, превращенная в столп, снова вводит в эту историю мотив единственной жертвы.

Перейдем теперь к третьему моменту, который проистекает из второго, – к установлению института жертвоприношения, или, что то же самое, к обрезанию. Этот аспект очень напоминает учредительный механизм. В сцене жертвоприношения Исаака, к примеру, необходимость жертвоприношения подчеркивается появлением существа, которое как никто другой может *in extremis* удовлетворить потребность в заместительной жертве, – ягненка, посланного Богом.

В благословении Иакова тема козлят, приготовленных отцу для его умилостивления, является темой жертвоприношения, и, хотя она логически связана с другими элементами повествования, одна деталь выдает эту ее функцию. Именно шкурой, взятой у этих козлят, Иаков покрыл шею и руки, чтобы Исаак принял его за Исава и благословил его.

Во всех этих мифических рассказах мы также находим приведение в порядок или возвращение к порядку общества и даже природы в целом, о чем обычно упоминается в конце повествования, иначе говоря, там, где этого требует логика нашей гипотезы, и в

исключительном случае – в начале, то есть в рассказе о сотворении мира. В случае с Ноем эта окончательная реорганизация фигурирует не только при заключении завета после потопа, но уже и в том, что в ковчег были помещены прототипы всех видов живых существ, что было подлинной классификацией, благодаря которой мир снова наполнится жизнью согласно божественным законам. Можно также вспомнить обетование, данное Яхве Аврааму после того, как тот принес в жертву ягненка вместо Исаака, а также правила, предписанные Иакову после того, как был изгнан его обожествленный двойник. В двух последних случаях изменение имени символизирует учредительный характер процесса.

Ж.-М.У.: До сих пор вы нам показывали только сходство между библейскими мифами и теми, о которых говорили выше. Но разве вы не делаете упор на отличиях между Библией и мифологией?

Р.Ж.: Я еще буду говорить об этих различиях. Если же я настаиваю на сходстве, то это для того, чтобы показать, что они меня ничуть не смущают и что я не пытаюсь их скрыть. Несомненно, первые книги Библии опираются на мифы, аналогичные тем, которые мы находим повсюду в мире. Но сейчас я попытаюсь вам показать, что аналогиями дело не ограничивается. Есть что-то совершенно исключительное в том, как Библия оперирует мифами, и я попытаюсь дать этому определение.

В. Исключительность библейских мифов

1. Каин

Р.Ж.: Вначале рассмотрим историю Каина:

Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Яхве*. И еще родила брата его, Авеля. И был Авель пастырь овец, а Каин был земледелец. Спустя несколько времени Каин принес от плодов земли дар Яхве, и Авель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Яхве на Авеля и на дар его, а на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его. И сказал Яхве Каину: почему ты огорчился? И отчего поникло лице твое? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? А если не

* В Синодальном переводе вместо Яхве – Господь.

делаешь доброго, то у дверей грех лежит, он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним. И сказал Каин Авелю, брату своему. И когда они были в поле, восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его. И сказал Яхве Каину: где Авель, брат твой? Он сказал: не знаю; разве я сторож брату моему? И сказал: что ты сделал? Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли. И ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей; когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле. И сказал Каин Яхве: наказание мое больше, нежели снести можно; вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь, и буду изгнанником и скитальцем на земле; и всякий, кто встретится со мною, убьет меня. И сказал ему Яхве: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. И сделал Яхве Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его. И пошел Каин от лица Яхве и поселился в земле Нод, на восток от Едема. И познал Каин жену свою; и она зачала и родила Еноха. И построил он город, и назвал город по имени сына своего: Енох. У Еноха родился Ирад, Ирад родил Мехиаеля, Мехиаэль родил Мафусаила, Мафусаил родил Ламеха. И взял себе Ламех две жены; имя одной: Ада, и имя второй: Цилла. Ада родила Иавала: он был отец живущих в шатрах со стадами. Имя брату его Иувал: он был отец всех играющих на гуслях и свирели. Цилла также родила Тувалкаина, который был ковачом всех орудий из меди и железа. И сестра Тувалкаина Ноема. И сказал Ламех женам своим: Ада и Цилла! Послушайте голоса моего; жены Ламеховы! Внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне; если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро (Быт 4:1-24).

Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал. И сказал Яхве: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками, потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет. В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им; это сильные, издревле славные люди. И увидел Яхве, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время. И раскаялся Яхве, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал Яхве: истреблю с лица земли человеков, которых Я сотворил, от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю, ибо Я раскаялся, что создал их (Быт 6:1-7).

Миф о Каине, как мы видим, представлен в классическом виде. Один из двух братьев убивает второго, и так учреждается община каинитов.

Часто мы спрашиваем, почему Яхве, осуждающий убийство, откликается на мольбу убийцы. Тот говорит: первый встречный убьет меня. А Яхве отвечает: если кто убьет Каина, тому отмстится семикратно. Сам Бог вмешивается и в ответ на учредительное убийство объявляет закон против убийства. Мне кажется, что это вмешательство являет учредительный характер этого решающего убийства как в данном, так и в прочих случаях. И если учредительный, то, значит, и различительный. Вот почему сразу же после этого мы слышим слова: «И сделал Господь Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его». Я в этом вижу установление системы различения, направленной против миметического соперничества и распространения конфликтов.

Г.Л.: На аналогичных убийствах были построены тысячи сообществ. Рим, например. Ромул убивает Рема и основывает город. В обоих мифах убийство одного брата другим имеет одинаковую учредительную и различительную ценность. На конфликте двойников строится порядок новой общины.

Р.Ж.: И все же между этими двумя мифами есть различие, которое не обязательно принимать во внимание в рамках обычных тезисов о мифологии, но которое может оказаться чрезвычайно ценным в контексте нашей теории, в рамках антропологии, выстроенной исключительно вокруг механизма жертвоприношения и его непризнания как чего-то произвольного.

В римском мифе убийство Рема представлено нам как акт, вполне возможно прискорбный, но оправданный преступлением жертвы. Рем не признал те идеальные границы между внутренним и внешним пространством города, которые были установлены Ромулом. Пусть причины убийства кажутся нам смехотворными, ведь города еще не существовало, но все же они были исключительно значимыми. Чтобы город существовал, нельзя допускать, чтобы кто-либо безнаказанно манипулировал установленным в нем порядком. Поэтому Ромул оправдан. Он предстает как жрец и первосвященник, то есть он олицетворяет римскую власть во всех ее формах. Законодательная, судебная и военная власти еще не отделяются от религиозного; оно их охватывает.

В мифе о Каине, напротив, главный персонаж предстает перед нами как вульгарный убийца, пусть даже и обладающий теми же полномочиями, пусть даже напрямую общающийся с божеством.

Тот факт, что первое убийство запускает первую стадию культурного роста человечества, никоим образом не оправдывает убийцу или убийц в глазах библейского текста. Здесь также весьма четко, и даже более четко, чем во внебиблейских текстах, прослеживается учредительный характер убийства, но здесь есть и нечто другое – нравственная оценка. Осуждение убийства наводит этот текст на совершенно другие размышления. «Где твой брат Авель?»

Важность этического измерения в Библии хорошо известна. Но редки такие комментарии, которые пытались бы четко его определить прежде всего на уровне текстов, пусть не самых старых, но тех, которые работают с материалами архаики. Макс Вебер, как мне кажется, смог это сделать лучше других. В великой неоконченной книге «Древний иудаизм» он часто говорит о явной тенденции библейских писателей нравственно солидаризироваться с жертвами, быть на их стороне, причем речь идет как о текстах, состоящих из отредактированных фрагментов, так и о тех, которые изначально были цельными[1].

Этому наблюдению Макс Вебер придает исключительно социологическое и культурное значение. Он осуждает тенденциозное отношение к жертвам, характерное для культурной атмосферы иудаизма, и ищет тому причины в бесчисленных катастрофах, сопровождавших евреев на протяжении всей истории их существования, в отсутствии у этого народа больших исторических достижений, сопоставимых с достижениями соседствующих с ним великих империй: Египта, Ассирии, Вавилона, Персии, Греции, Рима и т.д.

То есть он совершенно не интересуется возможными последствиями для мифического и религиозного текста того, что ему казалось в конечном итоге предрассудком, аналогичным многим другим подобного рода убеждениям, в данном случае – благосклонное отношение к жертвам.

В контексте антропологии жертвы, которой мы здесь касаемся, такое безразличие более невозможно. Если мифологические тексты являются одновременно верным и искаженным отражением коллективного насилия, на котором строится общество; если для нас важен факт реального насилия, который не замалчивается, а

---

[1] P. 19-22, 86; 475-476; 492-495. Разумеется, нужно соотносить тезисы Макса Вебера с идеями Ницше, высказанными в *Антихристе* и других книгах.

только искажается и трансформируется самим эффектом механизма жертвоприношения; если миф является ретроспективным взглядом преследователей на собственные деяния, то мы не можем считать несущественными те изменения перспективы, суть которых в том, чтобы поставить себя рядом с жертвой, признать ее невиновность и преступность убийц.

Если миф является не чистой выдумкой, а трансформированным верованиями палачей как в виновность жертвы, так и в ее божественность, если мифы, иными словами, выражают точку зрения общины, примирившейся под воздействием коллективного убийства и единодушно убежденной в том, что ее действия легитимны и священны, что они выражают волю самого божества и что неприемлемы всякие попытки его осудить, критиковать или анализировать, то реабилитация жертвы и осуждение ее преследователей не представляется чем-то само собой разумеющимся и заслуживает большего, нежели бледных и бессодержательных комментариев. Это поведение не может не отразиться не только на мифотвочестве, но постепенно и на всем, что касается сокрытых основ коллективного насилия: ритуалов, запретов и религиозной трансценденции. Постепенно этим процессом будут охвачены все формы и ценности культуры, даже на первый взгляд самые отдаленные от мифов.

Ж.-М.У.: Разве не это происходит с мифом о Каине, каким бы примитивным он ни был?

Р.Ж.: Если внимательно проанализировать этот рассказ, мы поймем его библейский смысл: культура, рожденная от насилия, должна будет вернуться к насилию. Вначале мы наблюдаем бурный культурный прорыв: изобретаются технологии, в пустыне строятся города; но вскоре насилие, приостановленное после учредительного убийства законодательными барьерами, вновь начинает распространяться и нагнетаться. Разве можно говорить о юридическом наказании, жертвоприношении или отмщении, когда семь голов, назначенных за Каина, стали семьюдесятью семью в случае Ламеха?

Г.Л.: То есть речь, очевидно, идет о распространении насилия в недифференцированном виде...

Р.Ж.: Потоп располагается на одной линии с этой эскалацией насилия, которая, как обычно, ведет к чудовищному стиранию всех

различий, рождению великанов от прелюбодейной связи между сынами божьими и человеческими дочерями. Культура погружается в кризис, и ее уничтожение почти так же, как божественное наказание, представляется крайним последствием возвращения к насилию, из которого она выросла.

В отношении учредительного и дезинтегрирующего насилия история Каина, несмотря на ее несомненные мифические смыслы, имеет ценность как откровение в гораздо большей степени, нежели мифологии за пределами иудаизма. За пределами библейского повествования несомненно существуют такие мифы, которые можно считать соответствующими универсальным мифологическим нормам; именно инициативе иудейских редакторов, их критической переработке текста следует приписать утверждение о невинности жертвы и о том, что культура, основанная на убийстве, в той или иной мере сохраняет свой насильственный характер, что непременно обернется против нее и станет ее погибелью в тот момент, когда исчерпается упорядочивающий и жертвенный потенциал ее насильственного происхождения.

Это не голословное утверждение. Авель всего лишь первая в длинном списке жертв, которых Библия извлекла из земли и освободила от вины, которую им вменяла зачастую вся община. «Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли!»

2. Иосиф

Р.Ж.: Если в мифе о Каине коллективный характер преследования остается за скобками, то в случае с Иосифом он предстает со всей очевидностью.

Прочитаем фрагменты истории об Иосифе, которые важны для нашего анализа.

Израиль любил Иосифа более всех сыновей своих, потому что он был сын старости его, – и сделал ему разноцветную одежду. И увидели братья его, что отец их любит его более всех братьев его; и возненавидели его и не могли говорит с ним дружелюбно. И видел Иосиф сон, и рассказал братьям своим; и они возненавидели его еще более. Он сказал им: выслушайте сон, который я видел: вот, мы вяжем снопы посреди поля; и вот, мой сноп встал и стал прямо; и вот, ваши снопы стали кругом и поклонились моему снопу. И сказали ему братья его: неужели ты будешь царство-

вать над нами? Неужели будешь владеть нами? И возненавидели его еще более за сны его и за слова его. И видел он еще другой сон и рассказал его братьям своим, говоря: вот, я видел еще сон: вот, солнце и луна и одиннадцать звезд поклоняются мне. И он рассказал отцу своему и братьям своим; и побранил его отец его и сказал ему: что это за сон, который ты видел? Неужели я и твоя мать, и твои братья придем поклониться тебе до земли? Братья его досадовали на него, а отец его заметил это слово. Братья его пошли пасти скот отца своего в Сихем. И сказал Израиль Иосифу: братья твои не пасут ли в Сихеме? Пойди, я пошлю тебя к ним. Он отвечал ему: вот я. И сказал ему: пойди, посмотри, здоровы ли братья мои и цел ли скот, и принеси мне ответ. И послал его из долины Хевронской, и он пришел в Сихем. И нашел его некто блуждающим в поле, и спросил его тот человек, говоря: чего ты ищешь? Он сказал: я ищу братьев моих; скажи мне, где они пасут? И сказал тот человек: они ушли отсюда, ибо я слышал, как они говорили: пойдем в Дофан. И пошел Иосиф за братьями своими и нашел их в Дофане. И увидели они его издали, и прежде нежели он приблизился к ним, стали умышлять против него, чтобы убить его. И сказали друг другу: вот, идет сновидец. Пойдем теперь, и убьем его, и бросим его в какой-нибудь ров, и скажем, что хищный зверь съел его; и увидим, что будет из его снов. И услышал сие Рувим и избавил его от рук их, сказав: не убьем его. И сказал им Рувим: не проливайте крови; бросьте его в ров, который в пустыне, а руки не налагайте на него. Сие говорил он, чтобы избавить его от рук их и возвратить его к отцу его. Когда Иосиф пришел к братьям своим, они сняли с Иосифа одежду его, одежду разноцветную, которая была на нем. И взяли его и бросили его в ров; ров же тот был пуст; воды в нем не было. И сели они есть хлеб, и, взглянув, увидели, вот, идет из Галаада караван Измаильтян, и верблюды ихнесут стираксу, бальзам и ладан; идут они отвезти это в Египет. И сказал Иуда братьям своим: что пользы, если мы убьем брата нашего и скроем кровь его? Пойдем, продадим его Измаильтянам, а руки наши да не будут на нем, ибо он брат наш, плоть наша. Братья его послушались и, когда проходили купцы Мадиамские, вытащили Иосифа изо рва и продали Иосифа Измаильтянам за двадцать сребренников; а они отвели Иосифа в Египет. Рувим же пришел опять ко рву; и вот, нет Иосифа во рве. И разодрал он одежды свои, и возвратился к братьям своим, и сказал: отрока нет, а я, куда я денусь? И взяли одежду Иосифа, и закололи козла, и вымарали одежду кровью; и послали разноцветную одежду, и доставили к отцу своему, и сказали: мы это нашли; посмотри, сына ли твоего эта одежда, или нет. Он узнал ее и сказал: это одежда сына моего; хищный зверь съел его; верно, растерзан Иосиф. И разодрал Иаков одежды свои, и возложил вретище на чресла свои, и оплакивал сына своего многие дни. И собрались все сыновья его и все дочери его, чтобы утешить его; но он не хотел утешиться и сказал: с печалью сойду к сыну моему в преисподнюю. Так оплакивал его отец его. Мадианитяне же продали его в Египте Потифару, царедворцу фараонову, начальнику телохранителей.

И обратила взоры на Иосифа жена господина его и сказала: спи со мною. Но он отказался и сказал жене господина своего: вот, господин мой не знает при мне ничего в доме, и все, что имеет, отдал в мои руки; нет больше меня в доме сем; и он не запретил мне ничего, кроме тебя, потому что ты жена ему; как же сделаю я сие великое зло и согрешу пред Богом? Когда так она ежедневно говорила Иосифу, а он не слушался ее, чтобы спать с нею и быть с нею, случилось в один день, что он вошел в дом делать дело свое, а никого из домашних тут в доме не было; она схватила его за одежду его и сказала: ложись со мной. Но он, оставив одежду свою в руках ее, побежал и выбежал вон. Она же, увидев, что он оставил одежду свою в руках ее и побежал вон, кликнула домашних своих и сказала им так: посмотрите, он привел к нам Еврея ругаться над нами. Он пришел ко мне, чтобы лечь со мною, но я закричала громким голосом, и он, услышав, что я подняла вопль и закричала, оставил у меня одежду свою, и побежал, и выбежал вон. И оставила одежду его у себя до прихода господина его в дом свой. И пересказала ему те же слова, говоря: раб Еврей, которого ты привел к нам, приходил ко мне ругаться надо мною, но, когда я подняла вопль и закричала, он оставил у меня одежду свою и убежал вон. Когда господин его услышал слова жены своей, которые она сказала ему, говоря: так поступил со мною раб твой, то воспылал гневом; и взял Иосифа господин его и отдал его в темницу, где заключены узники царя. И был он там в темнице (Быт 37:3-36; 39:7-20).

Гипотеза, лучше всего объясняющая структуру этого библейского текста, одновременно является наиболее распространенной. Редакторы книги Бытия адаптировали и видоизменили миф, существовавший до них и соответствующий их представлениям. А эти представления, очевидно, заключались в идее инверсии в отношениях между жертвой и преследующей ее общиной. В мифологической перспективе одиннадцать братьев предстают пассивными объектами в начале репрессий, а затем благодеяний со стороны героя, более или менее обожествленного. Иосиф вначале был источником беспорядков, и мы можем себе представить, до какой степени сны Иосифа о господстве провоцировали ревность со стороны одиннадцати братьев. Первоначальный миф должен был поддержать обвинение в гордыне. Козел, в кровь которого погрузили тунику Иосифа для того, чтобы доказать его отцу Иакову, что он действительно мертв, должен был до Библии более непосредственно играть роль жертвы.

В первой части рассказа мы различаем два комбинированных источника: как первый, так и второй реабилитируют жертву за

счет братьев, даже если каждый из них пытается частично оправдать одного из них: первый, «Элогист», Рувима, а второй, «Яхвист», Иуду. Итак, две различные истории, параллельно рассказывающие о коллективном насилии.

Поскольку египетский хозяин обращался с Иосифом как с сыном, то обвинение, которое его жена против него выдвинула, звучало почти как обвинение в инцесте. Но вместо того чтобы ратифицировать это обвинение, как делали прочие мифы, и в первую очередь миф об Эдипе, история об Иосифе обличает его лживость.

Ж.-М.У.: Несомненно, но разве историю об Иосифе не следовало бы скорее соотнести не с мифом об Эдипе, а с такими мифами, как Федра и Ипполит?

Р.Ж.: Разумеется, но вы увидите, что в греческом мифе, в отличие от его расиновской интерпретации, Ипполит считается если не виновным в современном смысле, то по крайней мере справедливо наказанным: в избыточном целомудрии есть что-то от гордыни, и именно это раздражает Венеру. В истории Иосифа жертва невинна и осуждена напрасно.

Далее в тексте появляется другая история о несправедливо осужденной и затем спасенной жертве. На сей раз сам Иосиф прибегает к уловке, чтобы сделать виновным своего брата Вениамина, второго любимого сына Иакова и самого младшего из братьев. Однако теперь братья не готовы с легкостью согласиться на изгнание жертвы. Иуда предлагает себя на место Вениамина, и растроганный Иосиф открывается братьям и прощает их.

Г.Л.: На примере Иосифа видно, что реабилитация жертвы имеет десакрализирующий эффект: в нем нет ничего демонического или божественного, перед нами просто человек...

Ж.-М.У.: Мифологическая культура и те культурные формы, которые к ней прививаются, такие, как философия, а в наши дни за редкими исключениями даже и этнология, имеют тенденцию сначала оправдать учредительное убийство, чтобы затем замести его следы и убедить людей в том, что его не было. Этим культурным формам удалось убедить нас в том, что человечество не виновно в этих убийствах. В Библии, напротив, наблюдается противоположное движение – стремление вернуться к истокам, к первоначальному переносу, чтобы дискредитировать и отменить его, оспорить и демистифицировать миф...

Р.Ж.: Доказательством тому, что мы все же не совсем чужды этой инспирации, служит тот факт, что на протяжении веков мы осуждаем Библию за то, что она «винит» человечество, которое, если верить нашим философам, никогда не обидело даже мухи, не говоря уже о людях. Несомненно, история о Каине обвиняет каинитскую культуру, показывая, что вся она зиждется на несправедливом убийстве Авеля. История Ромула и Рема не обвиняет город Рим, поскольку убийство Рема видится нам оправданным. Никого не интересует справедливость библейских обвинений, никто не задается вопросом, не были ли человеческие города действительно основаны на жертвоприношении невинных.

Г.Л.: Но ваш анализ здесь ограничивается Книгой Бытия. Можете ли вы продемонстрировать, что он может быть применим и к другим великим библейским текстам?

Ж.-М.У.: В Исходе отчетливо видно, что весь избранный народ отождествляет себя с заместительной жертвой по отношению к египетскому обществу.

Р.Ж.: Конечно. Моисею, который сетует на то, что египтяне не хотят отпустить евреев, Яхве отвечает, что в скором времени они не просто отпустят евреев, а *изгонят* их.

Став причиной жертвенного кризиса (десяти язв), который стал катастрофой для Египта, Моисей, несомненно, предстает как заместительная жертва, а вместе с ним – и все общество Израиля. Поэтому в основании иудаизма есть что-то в самом деле исключительное.

Чтобы «работать» нормально, как это происходит с другими мифами, о которых мы здесь говорили, Исход должен был бы быть египетским мифом; этот миф показал бы нам жертвенный кризис, который разрешился изгнанием виновников катастрофы, Моисея и его товарищей. Это изгнание вернуло бы нарушенный Моисеем порядок в египетское общество. Мы имеем дело именно с такой моделью, но смещенной в сторону заместительной жертвы, которая не только очеловечена, но и основывает сообщество нового типа.

Г.Л.: Я ясно вижу в этом тенденцию возвращаться к учредительному механизму религии и ставить под вопрос ее обоснованность, но от этого великие истории Бытия и Исхода не перестают быть частью общей мифологической палитры и сохраняют свой мифологический характер. Осмелитесь ли вы утверждать, что в этих случаях мы не имеем больше дела с мифами?

Р.Ж.: Нет, мне кажется, что мы имеем дело с ниспровергнутыми мифологическими формами, которые тем не менее сохраняют многие мифические особенности. Если бы у нас были только эти тексты, мы не могли бы говорить о радикальной исключительности Библии по сравнению с мифологиями всех народов мира.

3. Закон и пророки

Р.Ж.: Бытие и Исход – это только начало. В других книгах Закона, и прежде всего в Пророках, дух, чуткий к роли заместительной жертвы, не может не почувствовать все более отчетливую тенденцию к появлению этой жертвы в самый решающий момент. Эта тенденция сопровождается все более радикальным ниспровержением великих столпов примитивной религии: культа жертвоприношения, открыто отвергнутого пророками еще до вавилонского пленения, равно как и примитивной концепции закона как навязчивого различения, отказа от смешения, ужаса перед обезразличенностью.

В книгах Закона легко увидеть наставления, которые встречаются во всех примитивных законах, и госпожа Мэри Дуглас уже давно распространялась по поводу библейского страха размывания границ в своей книге *Purity and Danger*. Она неправа, как мне кажется, поскольку не видит той роли, какую в этом страхе перед смешением играет боязнь повторения насилия[2].

---

[2] 54-72. Большая часть экзегетов, как религиозных, так и антирелигиозных, как иудейских, так и христианских, как протестантских, так и католических, недооценивает критику культа жертвоприношений у пророков до вавилонского пленения. Они пытаются показать, что пророки противостояли только «религиозному синкретизму», который они считали еретическим, и что их главной задачей была централизация культа вокруг Иерусалима. В действительности же тексты слишком многочисленны и слишком эксплицитны, чтобы можно было себе позволить даже малейшее сомнение. См., напр. Ис 1:11-16; Иер 6:20; Ос 5:6; 6:6; 9:11-13; Ам 5:21-25; Мих 6:7-8.

В своей критике жертвоприношений пророки прибегают к исторической аргументации; обилию жертвоприношений своей декадентской эпохи они противопоставляют эпоху, идеальную с точки зрения отношений между Яхве и его народом, – период странствий по пустыне, когда отсутствие скота делало жертвоприношения невозможными (Ам 6:25; Ос 2:16-17; 9:10; Иер 2:2-3). То есть они отвергают сам принцип жертвоприношения. А глубинная причина этого неприятия кроется в близости между жертвоприношением животных и жертвоприношением младенцев, как например, у Михея, который усматривает в закла-

В любом случае, в Библии эти архаичные юридические предписания имеют куда меньшее значение, чем то, что идет за ними: пророческое вдохновение борется со всеми этими навязчивыми предписаниями, чтобы расчистить место для того, ради чего они были написаны, – для сохранения гармоничных отношений внутри общины. По сути, пророки всегда говорят одно и то же: не имеют значения юридические предписания, главное – чтобы вы не враждовали друг с другом. Именно эта новая инспирация выражается в самых важных формулировках, которые проникают даже в книги Закона: «Люби ближнего своего, как самого себя» (Лев 19:18).

Ж.-М.У.: Таким образом, пророческая мысль разрушает три главных столпа примитивной религии: запреты, жертвоприношения и мифы, и это разрушение всегда продиктовано актуальностью того механизма, который создает религию, – единодушного насилия по отношению к заместительной жертве.

Р.Ж.: В корпусе пророков мы имеем дело уже не с мифическими или легендарными текстами, а с воодушевлением, предостережениями и предсказаниями о будущем избранного народа. Представленная здесь гипотеза позволяет увидеть измерение, общее для профетической литературы и великих мифов Пятикнижия. Профетизм – это исключительный ответ на всеохватывающий кризис в израильском обществе, который, несомненно, усугублялся враждебностью соседних империй Ассирии и Вавилона, которые угрожали и разрушали маленькие израильские и иудейские города, но всегда интерпретировался пророками как кризис религиозный и

нии жертвы насилие, которое в конечном итога всегда оказывается взаимным и миметическим: «С чем предстать мне пред Яхве, преклониться пред Богом небесным? Предстать ли пред Ним со всесожжениями, с тельцами однолетними? Но можно ли угодить Яхве тысячами овнов или неисчетными потоками елея? Разве дам Ему первенца моего за преступление мое и плод чрева моего – за грех души моей? О, человек! Сказано тебе, что – добро и чего требует от тебя Яхве: действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» (Мих 6:6-8).

Гротескности и чрезмерности закланий пророк противопоставляет то, что для него является квинтэссенцией закона – любовь к ближнему.

Если Иезекииль снова вводит жертвоприношения, то это потому, что в его эпоху, по всей видимости, жертвоприношение имело уже только церемониальное и «археологическое» значение. Миметический кризис остается «жертвенным» в широком смысле этого слова; он уже не жертвенен в прямом смысле, как это было в случае с ритуальными закланиями.

культурный, связанный с исчерпавшей себя системой жертвоприношений и конфликтным отмиранием традиционного порядка. То определение, которое пророки давали этому кризису, вынуждает нас связать его с той гипотезой, которую мы здесь выдвигаем. Именно потому, что опыт аналогичен, этот кризис может быть описан при помощи терминов и метафор, заимствованных из мифологической копилки избранного народа.

Если кризис, который предположительно лежал у основания мифических текстов, напрямую упоминается у пророков, если о нем говорят как о религиозной и даже культурной и социальной реальности, то в этом месте следует задаться вопросом, не проявляется ли в этих уникальных религиозных текстах более явно, чем в других местах, также и специфический ответ на такого рода кризис, на феномен коллективного переноса, который является движущим механизмом машины, порождающей религию.

И это именно так. В первых книгах Библии учредительный механизм показывался здесь и там из гущи текста, иногда уже достаточно выпукло, но всегда бегло и еще двусмысленно. Этот механизм никогда не был темой размышлений. Но в профетической литературе мы имеем дело с корпусом удивительных текстов, которые очень близки друг другу и необычайно эксплицитны. Это четыре *Песни Слуги Яхве*, включенные во вторую часть Книги Исайи, – возможно, величайшее достижение пророческой мысли, – это *Книга утешения Израиля*. Современная историческая критика изолировала эти четыре Песни, признав их единство и относительную независимость от соседних глав. Это несомненное достижение, тем более что исторической критике никогда не удавалось определить, в чем собственно заключается исключительность этих фрагментов. В связи с возвращением из Вавилона, которое дозволил совершить Кир, книга в загадочном контрапункте развивает две темы: торжествующего Мессии, который здесь отождествляется с царем-освободителем, и страдающего Мессии, Слуги Яхве.

Чтобы признать релевантность нашей гипотезе в том, что касается Слуги, достаточно процитировать ключевой фрагмент. Сперва отметим, что Слуга предстает в контексте кризиса профетизма и для того, чтобы его разрешить. Он становится вместилищем всего насилия, фактически исходящего от самого Бога; он замещает собой всех членов общества:

Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу: и Яхве возложил на Него грехи всех нас (Ис 53:6).

Все черты, приписываемые Слуге, соответствуют его роли козла отпущения.

Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни; и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его (Ис 53:2-3).

Если эти черты делают его похожим на некоторый тип жертвы, появляющийся в языческом мире, на греческого *pharmakos*, например, и если его судьба, зарезервированная для анафемы*, похожа на судьбу фармака, то все же мы имеем дело не с ритуальным жертвоприношением, а со спонтанным историческим событием одновременно коллективного и юридического свойства, санкционированным властями.

Выведи народ слепой, хотя у него есть глаза, и глухой, хотя у него есть уши. Пусть все народы соберутся вместе, и совокупятся племена. Кто между ними предсказал это? Пусть возвестят, что было от начала; пуст представят свидетелей от себя и оправдаются, чтобы можно было услышать и сказать: «правда!» (Ис 43:8-9).

То есть это событие имеет в себе черты не ритуала, а такого рода события, из которого моя гипотеза выводит ритуалы и все, что носит религиозный характер. Самое удивительное здесь, самое уникальное – это невинность Слуги, тот факт, что он не имеет никакого отношения к насилию, совершенно его чужд. Многие фрагменты возлагают на человечество главную ответственность за эту спасительную смерть. Один из них идет еще дальше, возлагая на него исключительную ответственность: «А мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом» (Ис 53:4). То есть это не так. Не Бог его поразил; с Него ответственность полностью снимается.

---

* Изначальный смысл этого греческого термина – посвященное богам, принесенное в храм.

Во всем Ветхом Завете экзегетическая работа проводится в направлении, противоположном обычной мифологической и культурной динамике. И все же нельзя сказать, что эта работа доведена до конца. Даже в самых удачных текстах, таких, как четвертая песнь Слуги, сохраняется двусмысленность в том, что касается роли Яхве. Если человеческое общество многократно представлено в качестве несущего ответственность за гибель жертвы, в других местах сам Бог выступает как главный инициатор преследования: «Но Яхве угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению» (53:10). Эта амбивалентность роли Яхве соответствует концепции божества в Ветхом Завете. В профетической литературе эта концепция стремится все более освободиться от насилия, присущего примитивным божествам. Даже когда отмщение приписывается Яхве, множество формулировок указывает на то, что в действительности речь идет о миметическом и взаимном насилии, которое усиливается по мере того, как распадаются старые культурные формы. И все же Ветхий Завет так до конца и не освободится от элемента насилия в концепции божества.

Ж.-М.У.: То есть, по вашему мнению, достижение Ветхого Завета, почти одинаково повлиявшее на все аспекты примитивной религиозности, состоит в том, что мифы вдохновляются идеями, им противоположными, и тем не менее сохраняются. Жертвоприношения критикуются, но продолжают совершаться, закон упрощается, формулируется как любовь к ближнему, но все же сохраняется. И даже если Яхве представляется во все менее жестоких образах, все более доброжелательных, он продолжает быть Богом, сохраняющим за собой право мстить. Остается в силе понятие божественного отмщения.

Р.Ж.: Именно так. Я могу показать, что только евангельские тексты достигают того, что не удалось Ветхому Завету. Эти тексты располагаются на одной линии с иудейской Библией как ее продолжение, представляют собой совершенную форму того, что иудейская Библия оставила незавершенным и что всегда подчеркивалось в традиции христианства. Истинность всего этого обеспечивается истолкованием от лица заместительной жертвы, и она предстает в самих текстах в непосредственно достоверном образе, который при этом неожидан и непривычен для любой традиции, включая христианскую, которая никогда не признавала ключевого значе-

ния с антропологической точки зрения того, что я называю заместительной жертвой.

С. Евангельское откровение об учредительном убийстве

1. Проклятие фарисеев

Г.Л.: Как вы думаете показать, что истинность заместительной жертвы находит прямое отражение в евангельских текстах?

Р.Ж.: В Евангелиях от Матфея и от Луки есть блок текстов, который еще недавно называли «Проклятиями книжникам и фарисеям». Отказ от этого названия связан с тем чувством неловкости, которое обычно сопутствует чтению этих фрагментов. Его никак нельзя называть ошибочным в буквальном смысле, но он сужает спектр обвинений, выдвигаемых Иисусом против своих собеседников. Несомненно, они имеются в виду в первую очередь, но внимательное прочтение показывает, что с фарисеями вступает в игру нечто несравненно более широкое и даже просто всеобщее. Впрочем, это можно сказать вообще обо всем Евангелии, и всякое частичное толкование текста, даже если оно представляется обоснованным, в конечном счете не препятствует откровению этого более широкого замысла в историческом плане.

Самое ужасное и значимое «проклятие» звучит в конце фрагмента у Матфея и Луки. Вначале процитируем текст Матфея (23:34-36):

> Вот, Я посылаю к вам пророков, и мудрых, и книжников; и вы иных убьете и распнете, а иных будете бить в синагогах ваших и гнать из города в город; да придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле; от крови Авеля праведного до крови Захарии, сына Варахиина, которого вы убили между храмом и жертвенником. Истинно говорю вам, что все сие придет на род сей.

Этот текст дает понять, что убийств было много. Иисус вспоминает лишь о двух: об Авеле, первой подобной жертве, упомянутой в Библии, и о некоем Захарии, последнем убитом, о котором есть упоминание во второй книге Паралипоменон, то есть в Библии в целом – той, которую читал Иисус.

Очевидно, что упоминание о первом и последнем убийстве замещает полный список. Остальные жертвы подразумеваются. Текст носит подытоживающий характер и не может ограничиваться только иудейской религией, поскольку убийство Авеля стоит у истоков всего человечества, у истоков возникновения первого культурного порядка. Каинитская культура – это не иудейская культура. Текст также эксплицитно говорит о «всей крови праведной, пролитой на земле». Поэтому представляется, что такое убийство, прототипом которого было убийство Авеля, не ограничивается рамками одной из мировых религией или одного исторического периода; речь идет об универсальном феномене, последствия которого отягощают не только фарисеев, но и *это поколение,* то есть всех современников Евангелия, глухих и слепых к той новости, которую оно провозглашает.

Текст Луки аналогичен, но, прежде чем упомянуть об Авеле, он вносит одно важнейшее добавление. Речь идет о «взыскании от рода сего крови всех пророков, пролитой от создания мира, от крови Авеля до крови Захарии, убитого между жертвенником и храмом» (Лк 11:50-51). Греческий текст говорит: ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. То же выражение фигурирует у Матфея в цитате из Псалма 78, которую Иисус относит к самому себе:

> Отверзу в притчах уста Мои, изреку сокровенное от создания мира (Мф 13:35).

Вульгата всякий раз переводит: *a constitutione mundi. Καταβολῆ* может означать основание мира, если оно наступает в результате кризиса насилия, может означать порядок, если он вырастает из беспорядка. У этого термина есть и медицинское значение – приступ болезни, припадок, за которым следует успокоение.

Нельзя забывать, что для еврейской культуры Библия является единственной достоверной этнологической энциклопедией и даже единственной мыслимой. Если смотреть на Библию в целом, Иисус имеет в виду не только фарисеев, но все человечество. Разумеется, прискорбные последствия этого откровения лягут тяжким бременем исключительно на тех, кто сподобился его услышать и отказался понимать его значение, не признал, что оно имеет к ним отношение так же, как и к остальному человечеству. Фарисеи, к которым обращается Иисус, первыми показывают этот дурной при-

мер, но они не последние, и из евангельского текста не следует, что их бесчисленные последователи не подпадают под это проклятие под тем предлогом, что они не относятся к этой группе.

Иисус хорошо знает, что фарисеи лично не убивали пророков, так же как христиане своими руками не распинали Иисуса. Он говорит о фарисеях, что они – *сыновья* тех, кто убивал (Мф 23:31). Речь идет не о наследственном преемстве, а о духовной и интеллектуальной солидарности, которая выражается, что знаменательно, в акте отвержения, аналогичном отвержению иудаизма христианами. *Сыновья* думают, что отказываются солидаризироваться с *отцами*, если проклинают их, то есть если отказываются признать совершенное ими убийство. Но они не понимают, что уже в убийстве пророков речь шла об отвержении насилия. Таким образом, дети остаются в подчинении у той ментальной структуры, которая была порождена учредительным убийством. Они всегда говорят:

> Если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в пролитии крови пророков (Мф 23:30).

Парадоксальным образом именно это желание порвать всякий раз обеспечивает преемственность между отцами и сыновьями.

Чтобы понять важность текстов, которые мы только что прочитали в синоптических Евангелиях, необходимо привести фрагмент из Евангелия от Иоанна, который более всего им соответствует:

> Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи. Тогда взяли каменья, чтобы бросить на Него. (Ин 8:43-44; 59).

Здесь главное – это тройное соответствие, которое устанавливается между диаволом, первоначальным убийством и обманом. Быть сыном диавола значит унаследовать обман. Какой обман? Обман о самом убийстве. Обман есть двойное убийство, поскольку он постоянно заканчивается убийством для того, чтобы прикрыть убийство. Быть сыном диавола – то же, что быть сыном тех, кто убивал своих пророков от создания мира.

Н.А. Даль написал длинное эссе, в котором показывает, что человекоубийственный характер Сатаны – это прикрытая аллюзия

на убийство Авеля Каином[3]. Конечно, убийство Авеля в Книге Бытия имеет исключительное значение. Но это значение связано с тем, что это было первое учредительное убийство и первый библейский рассказ, который приоткрыл завесу над тайной учредительного убийства и его величайшего значения для человеческого общества. Мы видели, что это убийство представлено нам как начало закона, санкционирующее семикратное возмездие за убийство – начало всякого запрета на убийство внутри каинитского общества, начало его культуры.

Вот почему убийство Авеля имеет исключительное значение и вот почему синоптические Евангелия о нем упоминают. Но было бы пренебрежением к особенности текста Иоанна, если бы мы пытались свести его любой ценой к синоптическим Евангелиям, отнести к определенной исторической фигуре, носившей имя Авеля, или даже только к одной определенной категории жертв, называемых пророками. Говоря, что вначале было убийство, текст Иоанна идет дальше всех остальных в раскрытии учредительного механизма; он устраняет всякую предопределенность, всякую спецификацию, которая могла бы возникнуть при интерпретации мифа. Он идет до конца в толковании библейского текста и наводит на гипотезу об учредительном убийстве.

Ошибка библейских экзегетов в этом вопросе сопоставима с ошибкой этнологов и всех прочих ученых-гуманитариев, которые переходят от мифа к мифу и от института к институту, от означающего к означающему или от означаемого к означаемому, так никогда и не подходя к символической матрице всех этих означающих и означаемых, – к заместительной жертве.

Г.Л.: Это та же ошибка, но слепота библейских экзегетов еще более парадоксальна и тотальна, чем у остальных ученых, поскольку прямо у них перед глазами, в тексте, который они расшифровывают, находится верный герменевтический ключ к любой возможной интерпретации, но они отказываются его использовать; они даже не видят тех возможностей, которые перед ними открываются.

Р.Ж.: Применительно к тексту Иоанна опасность мифического прочтения сохраняется в том случае, если не признавать, что Сатана – это и есть учредительный механизм, принцип всего челове-

---

3 «Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels», in *Apophoreta*, S. 70-84.

ческого сообщества. Все тексты Нового Завета подтверждают такое прочтение, и особенно сцена «искушений Иисуса», где диавол представляется как князь и принцип мира сего, *princeps hujus mundi.* Это не абстрактная метафизическая редукция, полемическая фигура речи или впадение в суеверие, делающее Сатану подлинным противником Иисуса. Сатана идентичен круговому механизму насилия, порабощению людей в тех культурных и философских системах, которые обеспечивают им *modus vivendi,* связанный с насилием. Вот почему он обещает Иисусу господство в том случае, если тот ему поклонится. Но одновременно он – *skandalon,* живое препятствие, о которое спотыкаются люди, миметический образец, поскольку он становится соперником и переходит нам дорогу. Мы еще поговорим о *skandalon* в контексте желания.

Сатана – это имя миметического процесса в целом; вот почему он является источником не только соперничества и беспорядка, но и вообще всякого ложного порядка, в котором живут люди. Поэтому с самого начала случилось убийство; для сатанинского порядка нет другого начала, кроме убийства, а это убийство есть ложь. Люди являются сынами Сатаны, поскольку они – плод этого убийства. Оно не было актом, от последствий которого можно было бы избавиться, не вынеся на свет и не отвергнув его самого; это бездонный *кладезь*; трансцендентный источник лжи, действующий на все сферы и структуры, созданные по его подобию, при том что правда не может просочиться, а слушатели Иисуса не могут даже услышать Его слово. Из первичного убийства люди всегда выводят все новую ложь, которая не позволяет евангельскому слову проникнуть в их умы. Даже самое эксплицитное откровение остается мертвой буквой.

Ж.-М.У.: Одним словом, вы показываете, что, несмотря на отличие регистра и стиля, Евангелие от Иоанна говорит в точности то же самое, что и синоптические Евангелия. Для большинства современных экзегетов их работа заключается почти исключительно в попытках найти *различия* между этими текстами. Вы же, напротив, пытаетесь продемонстрировать их точки соприкосновения, поскольку полагаете, что все тексты представляют собой четыре версии изложения одной и той же мысли. И эта мысль непременно останется вне поля нашего зрения, если мы будем интересоваться только расхождениями.

Р.Ж.: Эти расхождения существуют, но они имеют второстепенное значение, к тому же мы их вовсе не игнорируем. В некоторых случаях они позволяют обнаружить некоторые отклонения, тоже незначительные с точки зрения послания в целом, которые они передают.

2. Метафора гробов

Р.Ж.: Теперь перейдем к проклятиям. Они говорят нам о тайной зависимости от учредительного убийства, о парадоксальной преемственности между насилием предыдущих поколений и его разоблачением нынешним поколением. То есть мы видим здесь саму суть того механизма, который занимает нас с самого начала: великая «метафора» евангельского текста проясняется. И это метафора *гробов*. Гроб служит для воздаяния последних почестей умершему, но также и в первую очередь для сокрытия трупа, его маскировки. Это существенный момент. Сами убийства, в которых принимали участие отцы, походят на гробы, поскольку главным образом в коллективных убийствах, но также и при индивидуальных экзекуциях люди убивают, чтобы обманывать друг друга и самих себя в том, что касается насилия и убийства. Удивительно: нужно убивать и продолжать убивать, чтобы не отдавать себе отчета в том, что ты убиваешь.

Поэтому понятно, на каком основании Иисус обвиняет книжников и фарисеев в том, что они строят гробницы пророкам, которых убили их отцы. Не признавать учредительного характера убийства, отрицая участие отцов или осуждая виновных, демонстрируя тем самым свою непричастность, – значит повторять этот учредительный жест, укреплять фундамент, на котором крепится завеса над правдой; мы не хотим знать, что все человечество было основано на мифическом сокрытии собственного насилия, которое всегда проецировалось на очередных жертв. Все культуры, все религии строятся на этом фундаменте и пользуются этим прикрытием так же, как гробницы выстраиваются вокруг умершего и прячут его в себе. Убийство нуждается в гробах, и гробы есть не что иное, как продолжение и повторение убийства. Религия-гробница есть не что иное, как прикрытие собственного основания и своего единственного *raison d'être*.

Горе вам, что строите гробницы пророкам, которых избили отцы ваши: сим вы свидетельствуете о делах отцов ваших и соглашаетесь с ними, ибо они избили пророков, а вы строите им гробницы (Лк 11:47-48).

Они убили, а вы строите: вот история всей человеческой культуры, которую Иисус обнаруживает и *компрометирует* раз и навсегда. Вот почему он может от первого лица цитировать слова Псалма 78: «Отверзу в притчах уста Мои; изреку сокровенное от создания мира» (Мф 13:35).

Если метафора гроба относится к устройству человеческого общества в целом, то она одновременно может быть применена также и к индивидам, воспитанным этим обществом. Взятые по отдельности, фарисеи суть единое целое с той системой, частью которой являются.

Трудно назвать метафорическим использование понятия «гроб» в данном контексте, поскольку он подводит нас к самой сути проблемы. Говоря о метафоре, мы подразумеваем перенос, а здесь нет никакого метафорического переноса. Напротив, именно гробница стала отправной точкой для всех конститутивных переносов в культуре. Многие светлые умы полагают, что это буквально верно применительно к человеческой истории в целом; погребальные обряды, как мы говорили, вполне могут быть первыми проявлениями культуры[4]. Именно вокруг первых жертв примирения, именно начиная с первых переносов внутри человеческих групп формировались эти обряды. Вспомним также о жертвенниках, которые имели учредительную функцию в древних городах и всегда были связаны с более или менее прикрытыми историями линчеваний.

Ж.-М.У.: Здесь следовало бы повторить то, о чем мы говорили в прошлый раз. Об этом следует помнить, чтобы осмыслить одновременно простоту гипотезы и бесконечный спектр областей ее применения. Если бы речь шла просто об одной из многих теорий, ее выводы и взаимосвязи, ею производимые, непременно заинтересовали бы экспертов.

Р.Ж.: Археологические открытия подтверждают библейское свидетельство о том, что во времена Иисуса в Палестине действительно возводили гробницы пророкам. Это очень интересно, и возможно, что подобная практика подсказала «метафору». Поэтому

---

[4] См.: книга I, глава 2, F.

было бы оскорбительным ограничивать область смыслов, выводимых из этого текста и из разных контекстов использования термина «гроб», простым упоминанием об этой практике. Тот факт, что эта метафора применима как к коллективу, так и к отдельному человеку, хорошо показывает, что здесь мы имеем дело далеко не только с намеком на конкретное захоронение, тем более что в следующем фрагменте мы находим куда больше, чем просто высказывание из области «морали»:

> Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты (Мф 23:27).

Внутри каждого человека, как и внутри любой религиозной и культурной системы, его формирующей, есть нечто сокрытое, и это не только абстрактный «грех» в духе современной религиозности, не только «комплексы» в психоаналитическом смысле, но всегда и некоторое количество трупов, которые разлагаются и распространяют свое зловоние.

Лука сравнивает фарисеев не просто с гробницами, а именно с гробами, которые закапывают в землю, то есть с их сокрытым, усовершенствованным и продублированным компонентом, если можно так сказать, поскольку гробы не ограничиваются сокрытием смерти – они скрывают самое себя.

> Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что вы – как гробы скрытые, над которыми люди ходят и не знают того (Лк 11:44).

Ж.-М.У.: Это дублирование сокрытия запускает процесс культурного различения с момента учредительного убийства. Последнее стремится скрыться за ритуалами, непосредственно связанными с жертвоприношениями, но и сами эти ритуалы оказываются слишком откровенными и потому стремятся скрыться за пост-ритуальными институтами, судебными и политическими, а также за производными формами культуры, которые не оставляют даже тени сомнения в своем происхождении от первичного убийства.

Р.Ж.: Таким образом, здесь речь идет о *знании,* которое мы уже потеряли, так еще не обретя. Это знание, конечно же, присутствует в великих библейских текстах, и прежде всего у пророков, но религиозные и правовые институты тщательно его скрывают.

Фарисеи, удовлетворенные тем, что сами считают своим религиозным достижением, оказываются слепы к самому главному; и это ослепление людей, которые претендуют на роль духовных вождей:

> Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения; сами не вошли, и входящим воспрепятствовали (Лк 11:52).

Мишель Серр первым указал мне на значение этого упоминания «ключа разумения». Иисус пришел для того, чтобы вернуть его людям. В евангельской перспективе страсти – это в первую очередь следствие откровения, неприемлемого для его слушателей, но также, что даже более существенно, подтверждение действием самого этого откровения. Но чтобы не слушать того, что провозглашал Иисус, его слушатели объединяются и решают от Него избавиться, подтверждая тем самым верность пророческого «проклятия фарисеям».

Чтобы избавиться от назойливой правды о насилии, они прибегают к насилию:

> Когда Он говорил им это, книжники и фарисеи начали сильно приступать к Нему, вынуждая у Него ответы на многое, подыскиваясь под Него и стараясь уловить что-нибудь из уст Его, чтобы обвинить Его (Лк 11:53-54).

Человек – это всегда в большей или меньшей степени насильственное отрицание своего насилия. Именно к этому сводится религия, происходящая от человека, в отличие от той, которая исходит от Бога. Чтобы недвусмысленно показать это, Иисус нарушает самый центральный закон человеческого порядка и отменяет его. Те, кто объединился против Иисуса, сделали это для того, чтобы сохранить высокомерную убежденность: «Если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в пролитии крови пророков» (Мф 23:30).

Правда учредительного убийства звучит из уст Иисуса, который связывает современное поведение людей с далеким прошлым, а также с ближайшим будущим, поскольку он возвещает свои страдания и соотносит их со всей человеческой историей. И та же правда об убийстве еще более отчетливо прочерчивается в самих Страстях Иисуса, которые исполняют пророчества и придают им вес. И в конечном счете не столь важно, сколько веков или даже тысячелетий должно будет пройти, прежде чем эта правда сможет прозвучать

во весь голос. Слово сохраняется, и оно рано или поздно возымеет действие. Все тайное станет явным.

3. Страсти

Р.Ж.: Иисус представлен нам как невинная жертва коллективного кризиса, который, по крайней мере временно, разрешается в агрессии по отношению к Нему. Все группы и отдельные лица, имевшие отношение к жизни Иисуса и процессу против него, имплицитно или эксплицитно были замешаны в Его убийстве: иерусалимская толпа, иудейские религиозные авторитеты, римские власти и даже ученики: не предав Иисуса и не отрекшись от него открыто, они тем не менее бежали или оставались пассивны.

Следует отметить, что это в точности та же толпа, которая за несколько дней до этого приняла Иисуса с энтузиазмом. Все как один вернулись и стали требовать его смерти, причем с такой настойчивостью, которая хотя бы отчасти выдавала их коллективную иррациональную выучку, поскольку ничего явным образом не могло оправдать этой внезапной смены настроения.

Хотя для принятия единодушного решения об экзекуции Иисуса было необходимо прежде постановление судьи, поскольку все это происходило в обществе, не лишенном правовых институтов, вначале оно было принято толпой; и это сближает распятие не с ритуальным жертвоприношением, а, как и в случае со Слугой Яхве, с тем процессом, который я помещаю у колыбели всех ритуалов и всего религиозного культа. Эта гипотеза звучит как в песнях Слуги, так и в еще более непосредственной форме в четырех евангельских рассказах о Страстях.

Это связано с тем, что она воспроизводит учредительное событие всех обрядов, которое связывает Страсти со всеми обрядами планеты. В них нет ни одного момента, который мы не встретили бы в этих бесчисленных примерах – от публичного осмеяния и гротескного воздаяния почестей до роли случая если не в выборе жертвы, то в том, как поступили с его одеждой: бросили жребий. И наконец, эта экзекуция происходит за стенами святого города, чтобы не осквернить его.

Отмечая эти параллели с прочими ритуалами, некоторые этнологи, одержимые духом непримиримого скептицизма, который при

этом, что знаменательно, никоим образом не подрывает основ их веры в историчность евангельских текстов, пытались проследить ритуальные мотивы в действиях некоторых персонажей Страстей. По их убеждению, Иисус должен был служить «козлом отпущения» для легионеров Пилата, которые так праздновали очередные сатурналии. Фрэзер полемизирует с некоторыми немецкими учеными по поводу того, о каком именно ритуале могла идти речь.

В 1898 году П. Вендланд отметил поразительную аналогию между тем, как римские солдаты обращались с Христом, и тем, как другие римские солдаты обращались с лжецарем в Дуросторуме[5]. Автор предполагает, что легионеры надели на Иисуса традиционные украшения царя Сатурна, чтобы посмеяться над его претензиями на божественное царство. В длинном примечании, добавленном во второе издание книги «Золотой ветви», Фрэзер признается, что сам был поражен этим сходством, но не упомянул о нем в первом издании, поскольку не мог дать ему объяснения. Статья Вендланда не была для него удовлетворительной в первую очередь в связи с датировкой: Сатурналии праздновались в декабре, а распятие произошло на Пасху, но также и потому, что ему уже казалось возможным предложить нечто лучшее:

> Каково бы ни было сходство между Страстями Христа и тем обращением, которому подвергались ложные цари Сатурналий, Страсти намного больше наводят на мысль о том, чему подвергались ложные цари на сакейских празднествах*. Подробнее всех об издевательствах над Христом пишет св. Матфей. Вот что он сообщает: «Тогда отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие. Тогда воины правителя, взяв Иисуса в преторию, собрали на Него весь полк и, раздев Его, надели на Него багряницу; и, сплетши венец из терна, возложили Ему на голову и дали Ему в правую руку трость; и, становясь пред Ним на колени, насмехались над Ним, говоря: радуйся, Царь Иудейский! и плевали на Него и, взяв трость, били Его по голове. И когда насмеялись над Ним, сняли с Него багряницу, и одели Его в одежды Его, и повели Его на распятие». Сравните с этим обращение с ложными царями на Сакеях, как его описывает Дион Хрисостом: «Они берут одного из осужденных на смерть и сажают его на царский трон; облачают его в царские одежды и позволяют изображать тирана, пить, предаваться всяким излишествам,

---

[5] P. Wendland, *Jesus als Saturnalien-König*, «Hermes» XXXIII, pp. 175-179.

* Сакеи – праздник в древнем Вавилоне, отмечавшийся 5 дней, в течение которых рабы правили господами; один из рабов носил одежду царя.

пользоваться в эти дни царскими наложницами; никто не мешает ему действовать как им заблагорассудится. Но потом с него снимают одежды, подвергают бичеванию и распинают»[6].

Какой бы убедительной эта гипотеза ни казалась с определенной точки зрения, она все же представляется нам неприемлемой с точки зрения лежащей в ее основе концепции евангельского текста. Фрэзер продолжает видеть в нем всего лишь исторический отчет или даже репортаж «с места события». Ему не приходит в голову, что соотношение между обрядами, о которых он говорит, и Евангелиями, может быть чем-то другим, нежели случайным совпадением на уровне события, чем-то куда более существенным с точки зрения религиозного и культурного текста. Как в противном случае можно объяснить поразительное сходство между Сатурналиями и Сакеями с их лжецарем?

Иными словами, мы имеем дело с такого рода предубеждением, которое господствовало в позитивистскую эпоху. Хотя мы отказываемся соглашаться и с противоположным предубеждением, распространенным в наше время, нам все же следует в первую очередь заняться внутренней организацией текста и рассмотреть его вначале вне всяких возможных референций.

Фрэзер почерпнул этот свой тезис из вполне конкретных наблюдений. Он одновременно изобретателен и наивен. Аналогии с религиозными формами никак не ограничиваются теми, которые этнографы приводят, поскольку думают, что могут подобрать для них объяснение, соответствующее их мировоззрению. Такие аналогии распространяются также и на многие другие религиозные феномены, например на Слугу Яхве и на множество других текстов Ветхого Завета, но эти последние были объявлены неприемлемыми по той простой причине, что они авторизованы самими Евангелиями. Их объявляют компиляциями, обслуживающими религиозные интересы, при том что в действительности речь идет о параллелях, аналогичных тем, о которых не боится говорить Фрэзер – считая себя при этом весьма проницательным, – просто потому, что у него под рукой случайно оказывается объяснение, не компрометирующее его позитивизм и не рискующее, как ему представляется, оказаться свидетельством в пользу Евангелий.

---

[6] Frazer, *le Bouc émissaire*, p. 366.

Чтобы имел место освящающий перенос, необходимо, чтобы жертва «унаследовала» весь тот объем насилия, от которого была освобождена община. Но поскольку жертва считается действительно виновной, такой перенос не замечается. И благодаря этой ловкой подмене линчеватели могут выразить своей жертве свое восхищение, то есть одновременно приписать ей такие несовместимые свойства, которые и делают ее *священной*. Чтобы евангельский текст был мифологическим в этом смысле, ему нужно было проигнорировать произвольный и несправедливый характер насилия, направленного на Иисуса. Но очевидно противоположное: Страсти представлены как вопиющее беззаконие. Как все важные события, это подкрепляется цитатой из Ветхого Завета применительно к Иисусу: «Возненавидели Меня напрасно». Текст не только не берет на себя ответственность за коллективное насилие, но и возлагает ее на подлинно ответственных или, прибегая к формулировке из «проклятий фарисеям», возвращает им их собственное насилие. «Истинно говорю вам, что все сие придет на род сей» (Мф 23:36).

Г.Л.: Вы убедительно демонстрируете, что это слово не имеет ничего общего с архаическими проклятиями, имеющими целью призвать на проклинаемого отмщение грозных богов. Здесь происходит обратное. Это полная «деконструкция» всей примитивной системы, обнаруживающая учредительный механизм и оставляющая людей без защиты жертвоприношения, делающая их жертвами старого миметического разброда, который примет на сей раз уже типично христианскую и современную форму; каждый будет пытаться свалить ответственность за преследования и беззаконие на своего соседа, как только начнет догадываться об их универсальной роли, но еще не будет способен признать свою долю вины.

Р.Ж.: Словесное откровение об учредительном убийстве необходимо тесно связывать с откровением в действии, с повторением этого убийства по отношению к открывающему, чье послание никто не хочет слушать. В евангельской перспективе откровение в слове немедленно влечет за собой коллективное насильственное «затыкание рта», которое реализуется в конкретной форме коллективного убийства, по-своему воспроизводящего учредительный механизм и подтверждающего самим этим фактом важность того слова, которое оно пытается заглушить. Откровение нераздельно связано с насильственной оппозицией любому откровению,

поскольку предметом его в первую очередь является само это насилие как обман и источник всякого обмана.

4. Мученичество Стефана

Р.Ж.: Процесс, ведущий от проклятий непосредственно к Страстям, в сконцентрированном виде представлен в захватывающем тексте, который нельзя назвать *sensu stricto* евангельским, но который предельно близок по крайней мере к одной из редакций Евангелия, в которой фигурируют «проклятия», – к версии Луки. Речь идет о Деяниях Апостолов, которые, как мы знаем, принадлежат перу самого Луки.

Текст, на основании которого я собираюсь реконструировать целое, состоящее из «проклятий» и Страстей, прибегает к столь эксплицитным выражениям, что в нем можно усмотреть подлинную интерпретацию евангельского текста. Речь идет о проповеди Стефана и о том, что за ней последовало. Эта проповедь, произнесенная перед Синедрионом, настолько не понравилась слушателям, что побудила их немедленно убить ее произнесшего.

Последними словами Стефана, ставшими последней каплей и вызвавшими взрыв агрессии у слушателей, было простое повторение проклятий фарисеям. Только к убийствам, перечисленным Иисусом, прибавилось, разумеется, убийство самого Иисуса, которое к этому времени уже было совершено и которое лучше всяких слов выразило суть учредительного убийства.

Стефан говорит о единстве между пророчествами и их исполнением и о причинно-следственной связи между откровением, компрометирующим насильственное основание, и тем новым насилием, которое изгоняет это откровение ради возвращения к тому же основанию, к его новому утверждению.

«Жестоковыйные! Люди с необрезанным сердцем и ушами! вы всегда противитесь Духу Святому, как отцы ваши, так и вы. Кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили предвозвестивших пришествие Праведника, Которого предателями и убийцами сделались ныне вы, – вы, которые приняли закон при служении Ангелов и не сохранили».

Слушая сие, они рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами. Стефан же, будучи исполнен Духа Святого, воззрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: «Вот, вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога». Но

они, закричав громким голосом, затыкали уши свои, и единодушно устремились на него, и, выведя за город, стали побивать его камнями (Деян 7:51-58).

Слова, обвиняющие в насилии его истинных виновников, настолько невыносимы, что следует окончательно заткнуть рот говорящему их, но пока он еще в состоянии говорить, они *затыкают свои уши.* Разве можно сомневаться, что его убили в знак отвержения невыносимого знания, которое, что интересно, является знанием о самом убийстве. Здесь с исключительной прямотой воспроизводится весь процесс евангельского откровения и распятия.

Стоит отметить способ экзекуции Стефана – забрасывание камнями, – который у иудеев, как и у других народов, применялся к самым нечистым людям, к самым страшным преступникам – иудейский аналог греческой *анафемы.*

Как во всех формах жертвоприношения, здесь речь идет прежде всего о воспроизводстве учредительного убийства, о повторении его благостных последствий: в данном случае об удалении опасности, в которую кощунник ввергает общину (ср. Втор 17:7).

Повторение этого убийства – опасное действие, которое может повлечь за собой кризис, которого пытались избежать. Первая мера, предупреждающая распространение насилия, заключается в ритуальном запрете на его осуществление внутри общины. Вот почему забрасывание камнями Стефана так же, как и распятие, происходило за стенами Иерусалима.

Но этого первого предупредительного действия недостаточно. Осторожность требует воздержания от всяческих контактов с жертвой, поскольку она является нечистой. Как связать эту первую необходимость со второй, более насущной – с максимально точным повторением первичного убийства? Точное повторение требует единодушного участия общины, или по крайней мере всех присутствующих. Это единодушное участие эксплицитно прописано в книге Второзакония (17:7). Как можно забросать жертву камнями, чтобы при этом никто не запятнал себя контактом с ней? Ясно, что именно для разрешения этой дилеммы был избран метод забрасывания камнями. Как и во всех других способах экзекуции на расстоянии – современный расстрел или сбрасывание с обрыва всем миром, как в случае Тикарау, заместительного бога в мифе тикопиа, – забрасывания камнями достаточно, чтобы соблюсти оба ритуальных требования.

Единственным участником этого действия, которого текст называет по имени, был Савл из Тарса, будущий Павел. И только он один, как кажется, не бросал камни, но текст недвусмысленно говорит нам о том, что он был идейным центром этого убийства. «Савл же одобрял убиение его». То есть его присутствие не нарушает единодушия. Текст уточняет, что убийцы набросились на Стефана *все как один.* Эта деталь могла бы быть чисто технической, если бы речь здесь не шла исключительно о ритуале. Именно спонтанность создает по отношению к Стефану то единодушие, которое в ритуале носит обязательный и сознательный характер.

Молниеносность этого действия, тот факт, что при этом не были соблюдены все обряды, предписанные Второзаконием, привели многих комментаторов к выводу, что эта экзекуция была не вполне законной, что ее скорее можно считать линчеванием. Вот что, например, пишет по этому поводу Йоханнес Мунк в своем издании Деяний Апостолов:

> Было ли это судилище перед Синедрионом и последующее забивание камнями реальным процессом и законно произведенной экзекуцией? Мы не знаем. Импровизированный и эмоциональный характер этих событий, как они были описаны, может указывать на их нелегальный характер, на линчевание[7].

Мунк сравнивает последние слова Стефана с «искрой, которая провоцирует взрыв» (*a spark that starts an explosion,* p. 70). Знаменательно, что мы здесь можем иметь дело со своего рода ритуализированной экзекуцией и с неудержимым порывом коллективного гнева. Чтобы эта двойная характеристика была возможна, необходимо, чтобы ритуальный характер экзекуции соответствовал формам, принятым при спонтанной экзекуции. Если ритуальный жест может быть некоторым образом деритуализирован и стать спонтанным, не меняя при этом своих форм, можно предположить, что метаморфоза уже имела место в другом смысле; законная форма экзекуции есть не что иное, как ритуализация спонтанного насилия. Внимательное рассмотрение сцены мученичества Стефана необходимо приводит нас к гипотезе учредительного убийства.

---

7 *The Acts of the Apostles,* p. 69 (Anchor Bible).

Сцена из Деяний Апостолов – это явное повторение, которое подчеркивает связь между «проклятиями» и Страстями. И тем, чем эта сцена является для евангельских текстов, которые мы комментировали выше, сами эти тексты являются для Страстей. Стефан – первый из тех, о ком вспоминают «проклятия». Мы уже цитировали Матфея (23:34-35), теперь же обратимся к тексту Луки, который тоже говорит, что это *мученичество* несет в себе функцию *свидетельства*. Умирая той же смертью, что Иисус, и по тем же причинам, мученики множат свидетельства об учредительном убийстве:

> Потому и премудрость Божия сказала: пошлю к ним пророков и Апостолов, и из них одних убьют, а других изгонят, да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира (Лк 11:49-50).

Этот текст не следует интерпретировать дословно. Он не говорит о том, что единственными невинными жертвами являются исповедники веры в том догматическом и богословском смысле, который в них вкладывает историческое христианство. Нужно понимать, что уже нет такой жертвы, несправедливое преследование которой не открылось бы во всей своей красе, поскольку никакая сакрализация больше невозможна. Никакая мифологическая продукция не может приукрасить преследование. Евангелия делают всякую «мифологизацию» невозможной, поскольку, вскрывая ее, они препятствуют работе учредительного механизма. Вот почему в нашем евангельском мире у нас становится все меньше мифов в прямом смысле слова и все больше текстов о преследованиях.

5. Заместительный текст

Ж.-М.У.: Если я вас правильно понимаю, процесс непризнания, который выявляется в этом тексте, должен воспроизводиться еще и в ограничительных интерпретациях, которые всегда были, а кроме того, разумеется, в таких, которые ограничивают применение текста его непосредственными адресатами.

Подобное прочтение нельзя считать лишенным значения. Оно воспроизводит в различных исторических и идеологических, но структурно неизменных обстоятельствах насильственный перенос на заместительную жертву, тот перенос, который осуществлялся, начиная с зари существования человека. Поэтому такое прочтение

не является случайным или невинным. Оно превращает универсальное откровение об учредительном убийстве в полемическое разоблачение иудейской религии. Чтобы не признать себя адресатом этого послания, лучше сказать, что оно относится только к иудеям.

Р.Ж.: Такая ограничительная интерпретация – единственный способ бегства, который остается у мышления, сохраняющего верность «христианству», но твердо намеревающегося в очередной раз отстраниться от насилия ценой неизбежного нового насилия, жертвой которого не может не стать новый козел отпущения – иудей. По сути, воспроизводится то, в чем Иисус обвиняет фарисеев; но, утверждая приверженность Иисусу, это нельзя делать очевидным образом ему наперекор: в очередной раз подтверждается истинность и универсальность процесса, явленного в тексте, суть которого в перенесении его на последнюю доступную жертву. На сей раз христиане говорят: *если бы мы жили во времена наших иудейских отцов, мы бы не участвовали в пролитии крови Иисуса.* Если люди, к которым обращается Иисус и которые не слышат Его, дополняют меру своих отцов, то христиане, считающие себя вправе обличать этих людей, чтобы самим избежать проклятия, дополняют эту уже дополненную меру. При этом они апеллируют к тексту, который выявляет процесс непризнания, и именно это непризнание сами повторяют. Они тоже сосредоточиваются на тексте и оказываются разоблаченными этим текстом. Единственная возможность еще более утвердиться в своей слепоте – это отвергнуть, как поступают сегодня, не только процесс, выявленный текстом и парадоксальным образом повторяющийся в его тени, но и сам текст, признав его ответственным за насилие, совершающееся от его имени, обвинив его в том, что до сих пор старые формы насилия переносятся на новых жертв. В наши дни христиане склонны отвергать этот текст или по крайней мере не принимать его во внимание, скрывать его как нечто постыдное. Остается последняя уловка, последняя жертва – сам текст, который приковывают к своей обычной искаженной интерпретации и влекут на судилище общественного мнения. По высшей иронии этот евангельский текст осуждается именем милосердия. Глядя на то, во что в современном мире превращается эта доброжелательность, приходится с прискорбием констатировать, что с текстом не так уж просто бороться.

Нет никакого противоречия между избранностью еврейского народа, подтвержденной Евангелиями, и такими текстами, как «проклятия». Если бы на земле существовала какая-нибудь религиозная или культурная форма, к которой бы не относились обвинения, адресованные фарисеям, включая те формы, которые апеллируют к Иисусу, Евангелия не были бы правдой о человеческой культуре. Чтобы Евангелия могли обладать универсальным значением, которое христиане с удовлетворением признают, но при этом не могут четко сформулировать – и неспроста, – необходимо, чтобы на земле не было ничего выше иудейской религии и фарисейской секты. Эта абсолютная репрезентативность тесно связана с избранностью иудеев, от которой не отказывается Новый Завет.

Также нет противоречия между откровением о насилии в библейских текстах и тем почитанием, которым Новый Завет удостаивает Ветхий. В книгах Бытия и Исхода, как мы видели раньше, все более отчетливо проявляется факт учредительного насилия в его порождающей функции по отношению к мифическим смыслам. То есть, библейское и пророческое вдохновение в буквальном смысле освобождается от мифа, чтобы обнаружить его истинность. Вместо того чтобы как всегда возложить на жертву ответственность за коллективное убийство, это вдохновение совершает нечто обратное: возвращается к мифическому переносу, пытаясь его прекратить и переместить ответственность за насилие на его истинных виновников – членов общины, тем самым готовя путь к полному и окончательному откровению.

Ж.-М.У.: Чтобы осознать, что Евангелия действительно выявляют это насилие, следует сначала понять, что это насилие производит мифические смыслы. Теперь я понимаю, почему вы решили поместить нашу первую дискуссию об иудео-христианстве в конце фундаментальной антропологии. Вы хотите показать, что мы уже в состоянии подойти к истине обо всех нехристианских религиях, следуя по чисто гипотетическому и научному пути. Только эта гипотеза может удовлетворить исследователя-антрополога, причем в полной мере.

Р.Ж.: Я думаю, что мы указываем направление, но остается еще много работы.

Ж.-М.У.: Возможно, вы правы, но самое главное уже сделано, совпадения настолько точны, многочисленны и совершенны, что

сомнениям больше нет места. Нужно было сперва увидеть эти данные, чтобы затем перейти к Евангелию и показать, что наш тезис в полной мере в нем присутствует, причем настолько эксплицитно, насколько можно только желать, поскольку он всегда сначала формулируется в какой-то теоретической форме, а затем реализуется в действии, и именно в этом двойном виде всегда присутствует в евангельском тексте. В этом есть действительно что-то исключительное.

Р.Ж.: То, что вы говорите, мне представляется верным, поскольку сама логика рассуждения побудила меня написать «Насилие и священное» именно так, как я его написал. Я осознаю несовершенство этой книги, равно как и несовершенство всего того, что мы здесь говорим.

Тезис о заместительном убийстве не имеет в себе ничего от литературной или субъективной экстраполяции; мне кажется, я это достаточно убедительно показал на антропологических текстах. Вот почему я не слушаю тех, кто обвиняет меня в высокомерии и претенциозности, но пытаюсь укрепить и усовершенствовать свою презентацию как системное целое, делая ее способной касаться всех без исключения культурологических тем. В «Насилии и священном» я не говорил о христианском тексте, поскольку там было достаточно только упомянуть его, чтобы у читателей сложилось впечатление, будто я занимаюсь апологетикой, причем исключительно ханжеской. Кстати, именно этот упрек мне постоянно делают по поводу и без повода. В наши дни само собой разумеется, что любой дискурс более или менее откровенно преследует идеологические или религиозные задачи. И самая очевидная из них – это, разумеется, интерес к евангельскому тексту, настаивание на его важности для нашей цивилизации.

В действительности, в «Насилии и священном» я только нерешительно представляю свой собственный интеллектуальный путь, который привел меня в конце концов к иудео-христианскому Писанию, но спустя долгое время после того, как я осознал важность механизма жертвоприношения. Этот путь долго оставался настолько враждебным к иудео-христианскому тексту, насколько этого требовала модернистская ортодоксия. Я решил, что лучший способ убедить читателя заключается в том, чтобы честно говорить о собственном опыте и представить его последовательные этапы в

отдельных работах, посвятив одну из них священному насилию, а другую – иудео-христианству.

Г.Л.: Практика показала, что вы ошибались. Некоторые читатели надеются найти в вашей работе вселенский иезуитский заговор, а другие, что забавно, упрекают вас в том, что вы были недостаточно смелы, что не отважились занять честную позицию по отношению к христианскому тексту, что дали ему новое «гуманистическое» прочтение в стиле пресного «прогрессизма», который нас окружает.

Р.Ж.: Из всех упреков этот последний кажется мне самым странным. Недоразумения неизбежны и несомненно предсказуемы. То, что они меня еще удивляют, доказывает, что мы по-прежнему остаемся наивными. Они делают исключительно ценной подлинную коммуникацию, когда она становится возможной. И это один из чувствительных моментов, без которых продолжение нашей работы было бы едва ли возможно.

Г.Л.: Ваша работа следует в направлении, которое противоречит не только некоторым, но буквально всем направлениям современной мысли, как христианским, так и антихристианским, как прогрессистским, так и реакционным. И при этом обвинение в склонности к сенсациям является очевидным абсурдом, поскольку в большинстве вопросов вы приходите к выводам, куда более конкретным и полным нюансов, нежели все псевдоэкстремисты наших дней, служащие подпорками друг для друга. Но труднее всего «стерпеть» то, что вы нам только что показали, – эксплицитное присутствие в самом центре Евангелия известной гипотезы, которую мы уже так долго пытались обосновать, не прибегая к ссылкам на евангельский текст.

Р.Ж.: Мне кажется, это означает, что все наши философские рассуждения и «науки о человеке», которые все больше отгораживались от иудео-христианского Писания на протяжении столетий так называемого Нового времени и которые сегодня выглядят куда более далекими от него, нежели от мифов оджибве и тикопиа (и в некотором смысле это правда), при этом являются тем пространством, которое не только не отдаляется от иудео-христианских текстов, представляющихся этим наукам презренными и мерзкими, но в действительности приближается к этим текстам неким кружным путем, который до сих пор ему самому непонятен.

Если вернуться к нашей отправной точке, отталкиваясь от наших последних утверждений, нам уже не будет казаться, будто мы читаем Евангелия в свете этнологического и современного откровения, которое нам казалось первичным. Необходимо обратить эту последовательность; первичен грандиозный рывок иудео-христианства. Все, что может появиться в этнографии, появляется в свете продолжающегося откровения, той огромной исторической работы, которая позволяет нам постепенно улавливать смысл текстов, говорящих эксплицитно, но продолжающих оставаться загадкой для таких людей, как мы, которые *имеют глаза, но не видят, имеют уши, но не слышат.*

Следуя все более многочисленным и точным аналогиям, этнологические исследования на протяжении веков стараются показать, что христианство представляет собой всего лишь одну из многих религий. Его претензия на абсолютную исключительность основывается всего лишь на иррациональной приверженности христиан к своей религии, в которой они воспитывались волей случая. На первый взгляд может показаться, что открытие механизма производства религии, то есть коллективного переноса насилия на жертву, которая вначале презирается, а затем освящается, кладет последний и самый тяжелый камень на попытку «демистификации», на линии продолжения которой, несомненно, располагается данная интерпретация. Но к этому открытию нас подталкивает не только очередная аналогия, но источник всех аналогий, который располагается у основания мифов, скрывается за их инфраструктурой и, в конце концов, проявляется, на сей раз совершенно откровенно, в рассказе о Страстях.

Вследствие неслыханного поворота событий тексты более чем двухтысячелетней давности, которые сначала были предметом слепого почитания, а сегодня с презрением отвергаются, оказываются единственно способными довести до конца все, что было хорошего и истинного в ан]тихристианских исследованиях Модерна, а именно – желания, еще бессильного, навсегда разрушить сакрализацию насилия. Эти тексты привносят в исследование то, чего ему недоставало, чтобы дать радикально социологическую интерпретацию всем историческим формам трансценденции, и в один миг помещают собственную трансцендентность в место, недоступное для критики, поскольку именно из него и исходит любая критика.

Кроме того, Евангелия непрестанно провозглашают этот переворот в истолковании. После изложения притчи о виноградарях, которые объединились, чтобы изгнать посланников хозяина, а затем убить его сына, чтобы оставаться единственными собственниками виноградника, Христос предлагает своим слушателям разрешить ветхозаветную экзегетическую проблему:

> Но Он, взглянув на них, сказал: что значит сие написанное: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? (Лк 20:17).

Это цитата из Псалма 117*. Всегда считалось, что на этот вопрос можно дать только «мистический» ответ, который не будет звучать серьезно с точки зрения практического знания. В этом плане, как и во многих других, антирелигиозность находится в полном согласии с современной религиозностью.

Если все человеческие религии и в конечном счете всю человеческую культуру свести к притче о виноградарях-убийцах, то есть к коллективному изгнанию жертв, и если этот фундамент будет оставаться основополагающим в той мере, в какой он будет оставаться непроявленным, то станет ясно, что только те тексты, в которых этот фундамент проявляется, не будут на нем основаны и окажутся подлинным откровением. Поэтому фраза из Псалма 117 имеет исключительную эпистемологическую ценность; она требует такой интерпретации, которую Христос с иронией ожидает услышать, прекрасно сознавая, что только Он сам может ее дать, позволив себя изгнать и став самим этим краеугольным камнем, чтобы показать, что этот камень всегда существовал, но был незаметен для глаз; теперь же он открывается, чтобы больше не быть фундаментом, вернее, чтобы послужить фундаментом для чего-то радикально иного.

Таким образом, экзегетическая проблема, сформулированная Христом, не может быть разрешена иначе, как только через признание за этой фразой формулы возвращения к невидимой и очевидной вере. Претерпевая предельное насилие, Христос открывает и искореняет структурную матрицу всякой религии, даже если для поверхностной критики Евангелие предстает как новый производитель этой же самой матрицы.

---

* Во фр. Библии – Пс 118.

Текст предупреждает нас о том, что с нами происходит, и это выходит за рамки законов обычной текстуальности, а потому мы этого даже не замечаем, как не замечали и слушатели Христа. Если такова динамика текста, претензии христианства на то, чтобы из уст Христа звучало вселенское откровение, куда более обоснованны, чем это могут себе представить сами его защитники, которые постоянно примешивают к христианской апологетике элементы обычной сакрализации, тем самым подпадая под законы обычной текстуальности и заново нивелируя подлинную основу, отчетливо прописанную в Писании; они снова в последнем и парадоксальном акте отвергают тот самый камень, которым является Христос, и по-прежнему не видят, что этот самый камень тайным образом продолжает исполнять свои функции.

Если вы прочтете комментарии к подобным притчам, написанные и христианами, и так называемыми «научными» экзегетами, вы поразитесь всеобщей неспособности распознать те признаки, которые для нас уже стали настолько очевидными, что мы воздерживаемся от повторения приведших к ним рассуждений.

Экзегеты понимают, разумеется, что Христос идентифицирует себя с камнем, отвергнутым строителями, но они не видят поразительного антропологического резонанса, вызываемого этой фразой, и той причины, по которой она присутствует уже в Ветхом Завете.

Вместо того чтобы читать мифы в свете Евангелий, мы всегда читали Евангелия в свете мифов. С точки зрения той великой демистификации, которая была произведена Евангелиями, все наши демистификации всего лишь слабые пробы и, возможно, хитроумные препятствия, мешающие нашему духу принять евангельское откровение. Но эти препятствия уже не могут не служить потенциальным стимулом к неуклонному, пусть пока и сокрытому, распространению самого этого откровения.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Интерпретация евангельского текста, основанная не на механизме жертвоприношения

А. Христос и жертвоприношение

Р.Ж.: Евангелия всегда говорят о *жертвоприношениях* лишь для того, чтобы показать их ненужность и бессмысленность. Фарисейскому обрядоверию Иисус противопоставляет одну фразу из Осии: «Пойдите, научитесь, что значит: милости хочу, а не жертвы. Ибо Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мф 9:13).

Следующий за этим фрагмент не просто является нравственным предписанием; он одновременно отменяет культ жертвы и выявляет логику его действия:

> Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой (Мф 5:23-24).

Г.Л.: Но разве распятие все же не является жертвоприношением Христа?

Р.Ж.: В Евангелиях нет ничего, что говорило бы о жертвенном характере смерти Иисуса, как бы мы ни понимали значения таких слов, как жертвоприношение, искупление, замещение и т.д. В Евангелиях смерть Иисуса ни разу не обозначается как жертвоприношение. Цитаты, которые используют для оправдания концепции

Страстей как жертвы, могут и должны интерпретироваться вне этого понятия.

Страсти представлены в Евангелиях как акт, несущий спасение человечеству, но отнюдь не как жертвоприношение.

Если вы действительно следовали за мной по тому пути, которым мы прошли до этого момента, вы должны понять, почему с нашей точки зрения следует раскритиковать эту интерпретацию Страстей как жертвы и показать, что она есть самое парадоксальное и колоссальное недоразумение в истории, которое при этом яснее всего выявляет радикальную неспособность человечества понять собственное насилие, даже когда оно ставится ему на вид самым явным образом.

Из всех ниспровержений, которые мы делали по ходу наших размышлений, это – не самое значительное. Оно всего лишь логически вытекает из той антропологической позиции, которую мы заняли. В действительности именно отмена жертвоприношений Евангелиями постулирует эту позицию, которая, выявляя аутентичный и исконный смысл текста, высвобождает гипотезу о заместительной жертве и распространяет ее на сферу наук о человеке.

Разумеется, я здесь говорю не о своем собственном пути, который был проложен в обратной последовательности, но о чем-то более широком, частью чего следует считать весь тот интеллектуальный опыт, который мы можем приобрести. Благодаря истолкованию Страстей как жертвы на протяжении пятнадцати или двадцати столетий могло существовать то, что мы называем христианством, то есть культура, построенная, как и все остальные, по крайней мере, до определенного момента, на мифологических формах, произведенных учредительным механизмом. Парадоксальным образом при такой интерпретации сам христианский текст служит основанием для этого. Непонимание текста эксплицитным образом выявляет учредительный механизм, на который люди опираются, чтобы снова производить культурные формы, связанные с жертвоприношениями, и создавать такое общество, которое самим фактом этого непонимания располагает себя в одном ряду со всеми человеческими культурами, отражая ту картину мира в свете жертвоприношения, которой как раз и противостоит Евангелие[1].

---

[1] Об использовании слова «жертвоприношение» см. прим. 7 на с. 292.

Ж.-М.У.: Любая подобная интерпретация несовместима с этим откровением об учредительном убийстве, которое вы обнаружили в Евангелии. Эта актуализация учредительного убийства делает совершенно немыслимым любой компромисс между Евангелием и жертвоприношением и любой концепцией, которая превращала бы смерть Иисуса в жертву; подобная концепция в очередной раз скрывала бы от нас истинное значение Страстей и ту функцию, которую Евангелия с ними связывают: подорвать основание жертвоприношений, навсегда воспрепятствовать воспроизводству учредительного механизма, отрезав ему пути к отступлению, прописав его в Евангелиях и выставив его на свет как механизм жертвоприношения.

Г.Л.: Я прекрасно вижу необходимость в интерпретации, в которой не будет места для жертвы, но на первом же этапе такая интерпретация сталкивается со значительными препятствиями – от искупительного характера смерти Иисуса и вплоть до концепции карающего божества, без которой, как представляется, невозможно толковать такие сюжеты, как истории апокалипсиса. На все, что вы здесь скажете, вам будут отвечать известными словами, которые Евангелия не преминули вложить в уста Иисуса: «Не мир пришел Я принести, но меч». Вам скажут, что христианский текст представляет собой очевидный источник разногласий и раздоров.

Р.Ж.: Ничто из этого не кажется несовместимым с предлагаемой мною нежертвенной интерпретацией. Думаю, возможно даже показать, что только в свете такого истолкования и объяснимы, в конце концов, и притязание Евангелий на историческую значимость, и все те элементы в них, которые считаются противоречащими «евангельскому духу». И опять же о той интерпретации, которая начинает здесь вырисовываться, мы будем судить по результатам. Отказываясь определять Страсти как жертвоприношение, мы приходим к более прямой, более простой, более ясной и единственно последовательной их интерпретации, которая позволяет объединить все темы Евангелия в одно непротиворечивое целое. Вопреки тому, что обычно думают, мы увидим, что нет никакого противоречия между буквой и духом; чтобы коснуться духа, достаточно по-настоящему отдаться тексту, читать его в простоте, ничего не добавляя и не убавляя.

В. Невозможность жертвенной интерпретации

Р.Ж.: Необходимо констатировать, что в прямых евангельских свидетельствах о Боге нет ничего, что бы давало основание для того постулата, к которому неизбежно приводит интерпретация в жертвенном ключе из *Послания к Евреям.* Средневековое богословие придало совершенную форму этому постулату, который заключается в том, что Бог Отец потребовал искупительной жертвы. Все попытки объяснить этот жертвенный «пакт» приводят к абсурдным выводам: Богу нужно было отстоять свою честь, скомпрометированную грехами человечества, и т.д. Но Бог требует не просто новой жертвы, а самой дорогой и ценной для него – собственного Сына. Нет сомнений, что этот постулат более, чем что-либо другое, поспособствовал дискредитации христианства в глазах людей доброй воли в современном мире. Если для средневековой ментальности это еще было приемлемо, то сегодня никак нет, и этот постулат являет собой камень преткновения *par excellence* для всего мира, протестующего против жертвоприношений, и справедливо, даже если сам этот протест не свободен от жертвенных элементов, которые до сих пор никому не удалось искоренить.

Если обратиться к тем фрагментам, которые напрямую говорят об Отце, мы без труда удостоверимся, что в них нет ничего, что позволяло бы приписать божеству малейшее насилие. Наоборот, нам представлен Бог, чуждый всякого насилия. Самые важные из этих фрагментов синоптических Евангелий формально отрицают концепцию мести и воздаяния, следы которых возвращают к Ветхому Завету. Даже не приводя самых однозначных цитат, говорящих о Боге как любви, из Евангелия от Иоанна и прежде всего из посланий, приписываемых тому же автору, можно смело утверждать, что в этом вопросе Евангелия завершают начатое Ветхим Заветом. Вот на мой взгляд один из важнейших текстов, говорящих о том, что Бог чужд всякого отмщения и, следовательно, желает, чтобы люди отказались от ненависти.

> Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас (Мф 5:43-44).

К этому тексту следовало бы присовокупить и те, которые отрицают ответственность Бога за болезни, немощи, катастрофы, в которых страдают невинные люди, и самое главное, – за конфликты. Никакой бог не может быть за это ответственен; эта стародавняя неосознанная практика приписывания божеству ответственности за все то зло, которое случается с людьми, здесь полностью отвергается. Евангелия отнимают у божества самую главную функцию, которая была за ним закреплена в примитивных религиях, – способность сосредоточивать в себе все то, с чем люди не могут справиться в своих взаимоотношениях с миром, и прежде всего – друг с другом.

Поскольку этой функции больше не существует, Евангелия могут приступить к утверждению своего рода практического атеизма. Те, кто выступает против концепции жертвоприношения, иногда ссылаются на этот фрагмент, пытаясь обвинить евангельский текст в том, что он предлагает ветхозаветную концепцию божества, которая при пристальном рассмотрении является наиболее отдаленной и абстрактной: старик Яхве достаточно интересуется людьми, чтобы воспламеняться на них гневом за их грехи. Но в том фрагменте, который я вам только что привел, Бог, напротив, представляется совершенно невозмутимым.

На самом деле в евангельской интерпретации мы имеем дело не с безразличным Богом, а с таким, который хочет, чтобы люди его узнали, но не может быть ими узнан до тех пор, пока они не отдадут ему то, что им предложил Иисус. Это составляет квинтэссенцию проповеди Иисуса, тысячи раз им повторенную: примирение без задних мыслей и без посредничества жертвы, как мы видели выше, такое примирение, которое позволило бы Богу впервые в человеческой истории открыться таким, каков он есть. Гармония в отношениях между людьми больше не требует кровных жертвоприношений, абсурдных россказней о боге-насильнике и всех тех мифологических культурных наслоений, без которых до сих пор людям не удавалось обойтись.

Г.Л.: Мы видим, почему жертвы и все то, чего требует жертвенная ментальность, представляют собой непреодолимое препятствие для откровения такого божества. Между этим божеством, лишенным всякой связи с жертвоприношением, которое, по вашим словам, нам представлено в евангельском тексте, и теми

божествами, которые требовали жертвоприношений, такая же радикальная несовместимость, как между религиозными формами восприятия жизни и современным атеизмом.

Р.Ж.: На мой взгляд, эта несовместимость носит еще более радикальный характер, поскольку современный атеизм, как мы уже указывали, неспособен вскрыть сущность механизма жертвоприношения; его беспочвенный скептицизм по отношению ко всякой религии представляет собой новый способ сохранения этого механизма в тени ради будущего повторения. И напротив, в случае евангельского текста эксплицитное откровение общего для всех религий жертвенного основания дается нам благодаря божеству ненасилия и без него немыслимо. В этом откровении божество ненасилия, Отец Иисуса, играет главную роль. Вот что означает тесная связь между Отцом и Сыном, их общая природа и та многократно повторенная Иоанном идея, что Иисус – единственный путь к Отцу, что он и Отец – одно; он не только Путь, но и Истина, и Жизнь. Вот почему *видящие Иисуса видят самого Отца.*

Ж.-М.У.: Чтобы оправдать интерпретацию, основанную на жертвоприношении,, о которой нет ни слова в Евангелиях, нам придется постулировать, что между Отцом и Сыном существует некий тайный заговор с целью совершения такого жертвоприношения. По неясным для нас причинам Отец потребовал бы от Сына пожертвовать собой, а Сын по неясным для нас причинам послушался бы этого распоряжения, достойного ацтекских богов. Иными словами, речь шла бы о тайном соглашении о вещах, на которых лежит печать насилия, что возможно в наши дни, например, между лидерами сверхдержав, которые вынуждены приходить к соглашению друг с другом за спиной своих народов.

Р.Ж.: Именно эта невероятная и не выдерживающая критики идея о некоем пакте прямо оспаривается текстом из Евангелия от Иоанна, решающее значение которого не станет отрицать ни один христианин:

> Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего (Ин 15:15).

Ж.-М.У.: Либо здесь мы имеем дело с домостроительством спасения, не основанным на жертвоприношении, первым и един-

ственным, когда-либо существовавшим среди людей, либо этим текстом по-прежнему руководит логика жертвоприношения, и все, что вы говорили по поводу этого евангельского текста, оказывается ложью. Абсолютная оригинальность этого текста была бы одной только видимостью.

Как во многих других случаях, здесь все будет зависеть от вашей способности показать нам, что предлагаемая вами интерпретация, не связанная с жертвоприношением, превосходит свою противоположность, которую постоянно предлагают как церкви, так и антицеркви. Вот где ставки становятся головокружительными; представление доказательств будет совершаться в той точке, которую вы сами объявляете поистине определяющей для всего сказанного ранее. Если тот радикальный переворот, который вы производите в антропологии, следует логике эволюции самого евангельского текста, лишающего смысла интерпретацию в ключе жертвоприношения, которая до сих пор мешала Евангелию радикально действовать в нашей жизни или по крайней мере проявлять себя в полную силу, то необходимо, чтобы интерпретация, не связанная с жертвоприношением, радикальным образом повлияла на все прочие интерпретации.

Мы уже располагаем блестящими свидетельствами этого превосходства; ваше прочтение проклятий фарисеям и других текстов показывает, что заместительная жертва – это, собственно говоря, не «интерпретация». Не вы интерпретируете, а сам текст. Теперь нужно показать, что все прочие темы организуются и проясняются через призму учредительного убийства и что их совокупность представляет собой результат не основанного на жертвоприношении развития ветхозаветной динамики.

C. Апокалипсис и притчи

Ж.-М.У.: Здесь, как кажется, мы сталкиваемся с непреодолимой трудностью в силу сходства между теми темами, которые вы сейчас разбираете, и структурой всех великих мифов о насилии. Что делать с этой универсальной угрозой, которую представляет апокалиптическая тема? Как не видеть в этом регрессию в сторону представления о карающем Боге? Как примирить эту угрозу с примиряющими и жизнеутверждающими аспектами евангельского текста,

с проповедью Царства Божьего? Это противоречие настолько тягостно для ума, что на протяжении всего XIX века такие люди, как Ренан, стремились различать два Евангелия: первоначальную проповедь достаточно произвольно постулированного «исторического» Иисуса и искаженную, сфальсифицированную версию этой проповеди, которую произвело богословие, движимое сильными, но банальными амбициями по отношению к церковному господству, и прототипом здесь выступал, разумеется, апостол Павел. Разве вам не следует обратиться к такой интерпретации, то есть к имплицитному или эксплицитному разделению евангельского текста на две неравные доли: на «хороший» гуманистический текст, оппонирующий жертвоприношениям, с одной стороны, и «плохой» богословский текст, их поддерживающий, с другой. Разве вам не следует исключить этот плохой текст из Евангелия, освобождая его от всех классических практик жертвоприношения?

Р.Ж.: Вовсе нет. Я вам покажу, что все это без труда интегрируется внутри такой интерпретации, которая не оставляет места для жертвоприношения[2].

Самое главное – увидеть, что апокалиптическое насилие, проповеданное Евангелиями, не имеет божественного основания. Это насилие в Евангелиях всегда приписывается людям и никогда – Богу. Только тот факт, что апокалиптические черты и образы были заимствованы из Ветхого Завета, заставляет читателя думать, что мы по-прежнему имеем дело с древним божественным гневом.

Эти образы остаются уместными, поскольку описывают миметический и жертвенный кризис. В Евангелиях речь идет о кризисе с той же структурой, но на сей раз божество больше не вмешивается в события ни для прекращения насилия, ни для его совершения. То есть речь идет о длительном процессе разложения «земного града», о хаотическом столкновении растерянных людей друг с другом.

Все ссылки на Ветхий Завет предваряются словом *как*, выявляющим метафорический характер этого заимствования из мифологии:

> И *как* было во дни Ноя, так будет и во дни Сына Человеческого: ели, пили, женились, выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и пришел потоп и погубил всех. Так же, *как* было и во дни Лота: ели, пили, покупали, продавали, садили, строили; но в день, в который Лот вышел

---

[2] См. прим. 7, с. 292.

из Содома. Пролился с неба дождь огненный и серный и истребил всех; так будет и в тот день, когда Сын Человеческий явится (Лк 17:26).

Здесь не просто речь идет об эксплицитном сравнении; единственной целью было показать, что происходящее с людьми не носит сверхъестественного характера. Посреди самых необычных феноменов будут преобладать забота о насущном, апатия и безразличие. В последние дни, говорят нам, «любовь во многих охладеет». Вследствие этого повсюду восторжествует борьба двойников; этот конфликт примет планетарный характер:

Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь, ибо надлежит всему тому быть, но это еще не конец; ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам (Мф 24:6-7).

Г.Л.: То есть апокалиптическое насилие в Евангелиях всегда приписывается людям и никогда – Богу. Если комментаторы в этом не сомневаются, то это потому, что они читают тексты в свете ветхозаветной апокалиптики, где божество оказывается замешанным в насилии, но при этом мера его участия четко определена, поскольку в этих текстах описывается миметический кризис.

Р.Ж.: Никто не задается вопросом, воспринимаются ли эти тексты в евангельском духе, для которого они полностью теряют свой сакральный характер. Современного читателя это не интересует. Называют ли они себя верующими или неверующими, они остаются верными средневековой интерпретации, которая всему возвращает сакральность. Первые делают это потому, что сохраняют концепцию карающего Бога, который сам положит конец гнусностям падшего человечества; вторые – потому, что разоблачение концепции первых интересует их больше, нежели критика самого текста по существу, и им даже не приходит в голову, что этот текст, который они постоянно высмеивают, так и не разобрав, может обнаружить в себе дух, весьма отличный от духа жертвенного христианства.

Ж.-М.У.: Но ведь вы не станете отрицать, что в некоторых текстах Иисус принимает на свой счет древнее разрушительное насилие со стороны Яхве. У меня перед глазами притча о злых виноградарях в версии Луки, которую вы только что комментировали. Кратко ее резюмирую:

Сдав виноградник в аренду виноградарям, хозяин уехал в дальние земли. Для получения полагающейся платы он отправляет разных посыльных, пророков, которых хватают и изгоняют, так что они возвращаются с пустыми руками. Наконец он высылает своего сына, наследника, которого виноградари убивают. Иисус спрашивает своих слушателей: что сделает хозяин виноградника? И сам же отвечает: расправится с неверными арендаторами и поставит на их место других (см. Лк 20:15-16; Мк 12:9).

Р.Ж.: Расхождения между текстом Матфея и версиями Марка и Луки обычно считаются незначительными, но с нашей точки зрения оказываются весьма существенными. Здесь Иисус задает тот же вопрос, что и у Марка, но на сей раз *отвечает не он*, а сами слушатели:

> Итак, когда придет хозяин виноградника, что сделает он с этими виноградарями? Говорят Ему: злодеев сих предаст злой смерти, а виноградник отдаст другим виноградарям, которые будут отдавать ему плоды во времена свои (Мф 21:40-41).

Иисус не приписывает насилие Богу; он предоставляет слушателям сделать вывод исходя не из Его представлений, а из своих собственных, в которых предполагается существование божественного насилия. Мне кажется, что текст Матфея следует считать предпочтительным. Иисус не случайно возлагает на своих глухих и слепых слушателей ответственность за окончательный вывод, который всегда остается одним и тем же, но только в устах его слушателей, узников собственных сакральных представлений, имеет отношение к божеству. Отказ редактора Евангелия от Матфея вставлять в уста Иисуса слова, которые делали бы Бога способным к насилию, весьма точно отражает исключительность Евангелия по сравнению с текстами Ветхого Завета.

У Марка и Луки сохраняется форма вопросов и ответов, но в ней уже нет никакой необходимости, поскольку Иисус сам задает вопросы и отвечает на них. Здесь, как нам кажется, мы имеем дело просто с фигурой речи.

Сравнение с более сложным и более значительным текстом Матфея показывает, что речь должна идти совсем о другом. Редакторы Марка и Луки или переписчики этих фрагментов явным образом упростили текст, более усложненная и значительная форма

которого сохранилась у Матфея. Сохраняется форма вопросов и ответов, но она уже не соответствует первоначальной интенции, которая состояла в том, чтобы слушатели взяли на себя ответственность за насильственное разрешение конфликта.

Поскольку эта интенция у Марка и Луки не реализовалась, они убрали из диалога элемент, который казался им незначительным, но при анализе оказывается исключительно важным.

Вообще вызывает восхищение та верность, с которой редакторы передавали столь непривычную для них и просто шокирующую евангельскую мысль. И все же на основании проанализированных примеров можно сказать, что то в одной, то в другой версии возникают незначительные сбои.

Эти первые сбои нарастали и умножались благодаря бесчисленным христианским и нехристианским комментаторам. Потомки в своих тенденциях возвращения к ветхозаветной сакрализации всегда обращались к этим текстам, возможно потому, что они казались им наиболее «характерным» выражением того религиозного духа, который был им близок. Такой, к примеру, была обычная концепция апокалипсиса, во многом почерпнутая из книги Откровения Иоанна – текста, несомненно, менее показательного с точки зрения евангельского духа, нежели апокалиптические фрагменты в самих Евангелиях (Мф 24; Мк 13; Лк 17:22-37; 21:5-37).

Та интенция, которую я приписываю притче о неверных виноградарях в версии Матфея, несомненно не является чуждой духу Евангелия. Чтобы убедиться в этом, достаточно отметить, что она весьма эксплицитно возвращается в другом месте, на сей раз в притче о талантах.

Слуга, который ограничивается тем, что закапывает свой талант в землю вместо того, чтобы позволить ему приносить плоды, рисует также вполне отталкивающий образ своего хозяина. В нем он видит требовательного господина, который жнет там, где не сеял. И то, что происходит в конце притчи с этим слугой, в целом отвечает его ожиданиям, тому представлению о хозяине, которое сложилось у него в голове, но не потому, что хозяин действительно таков, как полагает этот человек, – в этом текст Луки наиболее убедителен, – но потому, что люди сами определяют свою судьбу, и чем больше они очаровываются миметическим препятствием, тем меньше они способны его преодолеть (Лк 19:11-27).

Отнимая у этого злого слуги тот единственный талант, который ему был дан вначале, хозяин не говорит: «я действительно таков, как ты думаешь», но говорит: «раз ты видел во мне того, что жнет там, где не сеял, и т.д., почему же ты не умножил тот талант, который я тебе дал?» Притча не принимает на свой счет верование в Бога отмщения даже там, где это верование представляется обоснованным; насилие всегда совершается при помощи чисто человеческих механизмов. «Злой слуга, я осуждаю тебя твоими же собственными словами».

Именно в этом состоит главный урок, который мы можем почерпнуть из нашего анализа. Идея божественного насилия не находит себе места в евангельском откровении. Но это не единственный урок. С некоторого времени наши интерпретации обратились к таким текстам, которые называются притчами. И эти притчи представляются нам исключительно как метафоры, не достигающие высот евангельской истины, но доступные для понимания большей части слушателей (Мф 13:10-23).

Евангельский текст пытается дать определение этой недостаточности притч по сравнению с посланием Иисуса (в связи с притчей о сеятеле); до этого не доходит, но мы можем догадаться, в чем заключается эта недостаточность. Суть ее в возвращении к концепции божественного насилия и к вере в возмездие.

Чтобы привлечь внимание слушателей, Иисус должен говорить до некоторой степени на их языке, принимать во внимание еще не искорененные предрассудки. Тот образ Бога, который у них сложился, не позволяет им воспринять истину иначе, как только в оболочке мифа, и именно это делает Иисус в двух притчах, которые мы только что цитировали: он показывает игру насилия, которая обращается против людей, и оставляет за слушателями сакрализующую интерпретацию этой игры. Но предостережение действует, поскольку эта игра насилия реальна, и в самих недрах сакрализующей иллюзии оно оказывается предельно корректным.

D. Силы и власти

Г.Л.: Трудно себе представить, чтобы великие апокалиптические картины не содержали в себе сверхъестественных элементов.

Р.Ж.: Безусловно, в них затрагивались темы космического масштаба; они касаются всей планеты; разрушаются сами основы человеческого существования, но эту игру организовал не какой-то божественный режиссер; как раз полное отсутствие Бога до суда придает этому тексту особый фантастический холодящий привкус, человечество оторвано от якоря подобно водам потопа:

> И будут знамения в солнце и луне и звездах, а на земле уныние народов и недоумение; и море восшумит и возмутится; люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную, ибо силы небесные поколеблются (Лк 21:25-26).

Отрывок, который я вам только что привел, может создавать иллюзию, потому что в нем упоминаются «силы небесные». Тот факт, что эти силы поколебались, показывает, что здесь не может идти речи об истинном божестве, которое непоколебимо. Силы небесные не имеют ничего общего ни с Иисусом, ни с его Отцом. И именно они доминировали и управляли людьми от начала мира. Если сопоставить этот фрагмент с другими текстами Евангелий и посланий Павла, можно констатировать, что эти земные силы получают самые разные имена; они могут быть представлены и как силы человеческие, и как силы демонические или сатанинские, и как силы ангельские. Когда Павел утверждает, что еврейский Закон был дан не самим Богом, а одним из его ангелов, он имеет в виду, что этот Закон по-прежнему подчинен этим силам, которые иногда отчетливо представляются как посредники между Богом и людьми. Если судить по тому, каким образом в разные исторические периоды до и после явления Иисуса они участвуют в земных делах, эти «силы небесные» предстают либо как созидательные силы, поддерживающие порядок и не дающие людям разрушить самих себя, пока они ожидают истинного Бога, либо, напротив, как помеха и покров, препятствующие полноте откровения.

Та интерпретация, которую я здесь привожу в кратком изложении, достаточно широко принята, а для более полного ознакомления с этим вопросом я отсылаю вас к великолепному комментарию Маркуса Барта на Послание к Ефесянам.[3]

---

[3] *Ephesians*, I, pp. 170-183 (Anchor Bible).

Г.Л.: Вопрос о *силах* имеет первостепенное значение. В вашем представлении, как я понимаю, единство этих сил коренится в учредительном убийстве, и необходимо сопоставить тексты, говорящие нам о нем, с текстами Иоанна о *Сатане, человекоубийце от начала,* то есть о том, что человеческий мир укоренен в событии учредительного убийства.

Р.Ж.: Именно так я и думаю. Евангелия неустанно возвещают нам о том, что Христос восторжествует над этими силами, то есть, иными словами, что Он их десакрализует, но Евангелия и Новый Завет в целом датируются первым и вторым веками нашей эры, то есть принадлежат эпохе, в которую эта работа по десакрализации была еще далека от своего завершения. Вот почему редакторы Евангелий, описывая эти силы, не могут не прибегнуть к выражениям, символизирующим насилие, даже при том что они проповедуют полное и окончательное их разрушение – процесс, наследниками которого мы являемся и который позволяет нам сегодня исследовать механизм работы этих сил.

Евангелия говорят нам, что именно этим силам Иисус объявил решающую войну. И именно тогда, когда они чувствуют себя победителями, когда Слово, открывающее и обличающее их убийственную и насильственную сущность, умолкло на кресте, через новое убийство и новое насилие, которое в очередной раз якобы ознаменовалось победой, эти силы были окончательно разгромлены. И именно тогда секрет их действия, который до сих пор никому не был ведом, был разглашен евангельским текстом.

Современная мысль видит в этом только игру воображения, мнимый реванш, своего рода сублимацию поражения христианства, которая была совершена учениками Иисуса. Она никогда не подозревала, что здесь может идти речь об абсолютном прототипе интеллектуальных механизмов, которые самой ей очень интересны и которые, как ей кажется, она открыла самостоятельно, без какой-либо посторонней помощи, прежде всего без той помощи, которая могла бы исходить из евангельского текста. *Знание* и *незнание* – нам кажется, что мы обладаем монополией в этом вопросе, в то время как на самом деле самые сильные наши мысли в данной области почерпнуты из евангельской Вести; возможно, методом проб и ошибок, который скоро перестанет казаться единственно возможным, они и обнаружат механизм учредительного убийства

и незнания о нем, буквально преодоленного евангельским откровением.

Павел разрабатывает доктрину блестящей победы, которая еще сокрыта, которая выглядит как поражение Иисуса, – доктрину действенности креста, не имеющей ничего общего с жертвоприношением. Затем эта доктрина была совершенно задавлена жертвенной интерпретацией, и в тех редких случаях, когда комментаторы отдавали себе в этом отчет, они обвиняли ее в привнесении магических элементов, делающих ее подозрительной для христианской ортодоксии, чем объясняется ее неубедительность.

Вот один из тех удивительных парадоксов, которых немало возникает в нашем анализе. В действительности эта доктрина Павла о действенности креста имеет колоссальное значение; с ее помощью мы приходим к подтверждению нашего тезиса о том, что крест стал откровением учредительного механизма, – интерпретации, которую неизбежно затемняет жертвенная интерпретация. Можно показать, что эта доктрина у Павла играет значительно более важную роль, чем все те, которые у него же могут, строго говоря, привести к интерпретации креста в ключе жертвоприношения. Только потом в Послании к Евреям и других текстах, им вдохновленных или следующих аналогичным путем, на сей раз вспять, восторжествует идея жертвоприношения, от которой христианское богословие до сих пор не может освободиться.

Самый откровенный текст по данному вопросу – это Кол 2:14-15. Христос, пишет Павел,

> истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою.

Рукописание, которое было против нас, – это человеческая культура, жуткое отражение нашего насилия. Оно содержит свидетельство против нас, о котором мы даже не догадываемся. И именно это невежество удерживает начальства и власти на их престолах. Преодолевая это невежество, крест победил силы, осмеял их, показал ничтожность механизма сакрализации. Крест получает свою разрушительную действенность из того факта, что все, что не следует ему, есть зло. Чтобы Павел мог говорить так, как он говорит, *необходимо, чтобы действие сил этого мира было тем же, что и действие*

распятия. Ведь именно это действие, записанное в евангельском тексте, демистифицировано Христом и навсегда лишено для человеческого духа структурирующей силы.

Некоторые греческие экзегеты высоко ценили эту Павлову теорию распятия. Для Оригена, как и для Павла, до Христа человечество находилось под гнетом злых сил. Языческие идолы и священное уподоблялись демонам, по-прежнему господствующим среди народов. Христос является в мир, чтобы объявить битву этим «силам» и «властям». Даже само его рождение было дурным предзнаменованием для этих сил, пытающихся управлять человеческими обществами:

> Когда родился Иисус, [...] силы поколебались, их магия утратила силу, их деяния были нивелированы[4].

Ориген неустанно возвращается к «зрелищности» Послания к Колоссянам и к делу креста, которое «пленяет само пленение» (Комм. на Ин VI, 56-57).

Очевидно, разумность этого и других аналогичных текстов заставила Данте «Божественной комедии» показать Сатану пригвожденным ко кресту – образ, кажущийся странным и даже кощунственным всем тем, кто сохраняет классическое представление о распятии как жертвоприношении.

Подтверждение тезиса, что механизм неведения раз и навсегда уничтожается в распятии «рукописанием», текстом, свидетельствовавшим против нас, мы находим и в других фрагментах посланий апостола Павла, в которых силы просчитались, проиграли в соперничестве с божественной премудростью, «которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы» (1 Кор 2:8).

В очередной раз проигрывая учредительный механизм против самого Иисуса, раскрывшего секрет их силы, учредительное убийство, власти этого мира надеялись навсегда заглушить Слово Истины; они намеревались в очередной раз победить при помощи того метода, который всегда выручал их в прошлом. Но они не поняли, что, несмотря на временное согласие, к которому присоединились даже самые верные ученики, в Евангелиях была записана не обычная мифо-

---

[4] Jean Danielou, *Origène*, p. 265.

логическая ложь, ложь всех религий планеты, а некая структурная матрица. Ученики опомнились и оживили память об этом событии не в мифической форме, которая должна была восторжествовать, но в такой форме, которая выявила невинность замученного праведника, исключая сакрализацию жертвы как виновной, ответственной за чисто человеческие беспорядки, закончившиеся вместе с ее гибелью. Вот каким образом «силы» были обмануты, и, если бы это пришлось повторить, Иисус больше не был бы распят...

К тому же смерть Иисуса не имела никаких последствий с мирской точки зрения. Взяв на себя это убийство, первосвященник не добился своей цели – *принесения в жертву одного ради того, чтобы весь народ не погиб* (см. Ин 11:50).

В Евангелии от Луки тем не менее такое обращение с Иисусом не было лишено определенных последствий, на которые надеялись наиболее прозорливые из убийц:

> Но Ирод со своими воинами, уничижив Его и насмеявшись над Ним, одел Его в светлую одежду и отослал обратно к Пилату. И сделались в тот день Пилат и Ирод друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом (Лк 23:11-12).

Ж.-М.У.: Можно сказать, что этой подробностью евангельский текст показывает нам, что осознает, какого рода последствия имеет такого рода событие, к которому следует добавить и распятие, но что здесь можно говорить лишь о незначительном и кратковременном эффекте, тогда как главного, примиряющего и упорядочивающего, эффекта за этими событиями не последовало.

Если бы здесь снова шла речь о священном насилии, распятие возымело бы некое социальное действие. Но Христос непрестанно повторяет нам, что это не так; наоборот, распятие должно поколебать всякое социальное, религиозное и даже семейное устройство. Христос не «угрожает» кому бы то ни было, а всегда только говорит о последствиях этого переворота. Боги насилия утратили ценность; машина испорчена, изгнание больше не работает. Убийцы Христа трудились напрасно или, вернее, плодотворно в том смысле, что они помогли ему вписать объективную правду о насилии в евангельский текст, и эта правда, даже если она не признается и высмеивается, будет постепенно прокладывать себе дорогу, производить разрушение подобно сильнодействующему яду.

Р.Ж.: Тема христианского апокалипсиса – это человеческий, а не божественный ужас, и он грозит восторжествовать среди людей тем более явно, чем больше они станут освобождаться от своих священных страшилок, которые наши гуманисты надеялись развеять и в которых обвиняли иудео-христианство. Ну вот мы наконец освободились. Мы знаем, что мы одни, без этого небесного деда с розгами, сующегося в наши мелкие делишки. Теперь следует смотреть не столько назад, сколько вперед, нужно показывать, на что способен человек. Слово апокалипсиса решительно говорит об абсолютной ответственности человека в истории: вы хотели, чтобы дом ваш был оставлен пустым? – *что ж, он оставлен пустым**.

Евангелия демистифицировали божественное наказание; оно существует теперь только в мифическом воображении, которому сохраняет поразительную верность современный скептицизм. Возмущение современных людей обращено курьезным образом именно к этому несуществующему аспекту, поскольку это та черта, которая придает им уверенности. До тех пор пока насилие кажется божественным, оно, по существу, никого не пугает либо потому, что ведет к спасению, либо потому, что кажется несуществующим. Ветхозаветная убежденность в *конечном благе* насилия зиждется на самом учредительном механизме, на благотворные последствия которого человек втайне рассчитывает именно потому, что этот механизм до конца не был разоблачен. В Евангелиях эта благость насилия исчезает. Если на сей раз угроза действительно пугает, то это потому, что от нее нет средства в том измерении, в котором она находится, и нет никакой возможности от нее спастись; она перестала быть «божественной».

При отсутствии учредительного механизма принцип насилия, господствующий у людей, удивительным образом усиливает свое действие по мере того, как погружается в агонию. Чтобы это понять, достаточно припомнить парадоксальный характер всего того, что относится к миметизму и насилию. Насилие не может быть средством против самого себя, разве только при посредничестве механизма жертвоприношения, а этот механизм запускается лишь в неистовом пароксизме «кризиса». То есть насилие надломленное, утратившее свое жало и находящееся в упадке, парадок-

---

* Ср.: Мф 23:38 и Лк 13:35.

сальным образом ужасней насилия незатронутого. Такое насилие, несомненно, будет умножать свои жертвы, как это было в эпоху пророков, при тщетных попытках всего человечества оживить его примиряющие и жертвенные свойства.

E. Проповедь царства

Г.Л.: Но разве в список последствий коллективного насилия не следует включить столь немаловажный аспект, как воссоединение учеников вокруг воскресшего и обожествленного Иисуса? Разве здесь мы не имеем дело с чем-то аналогичным тому, что встречается в других религиях?

Р.Ж.: Я хочу доказать, что ответ на этот важнейший вопрос должен быть отрицательным. Но, прежде чем до этого дойти, я завершу свои комментарии к апокалиптическим темам в нежертвенной перспективе и добавлю к ним еще одну важную тему – Царства Божьего, – которая впервые логически проявляется в связи с распятием и апокалипсисом.

Для критиков Евангелия в течение двух последних веков связка этих двух тем, апокалипсиса и так называемой проповеди «Царства Божьего», представляла неразрешимую проблему. В середине XIX века акцент ставили на царстве; либеральная мысль вслед за Ренаном фабриковала образ Иисуса как гуманиста и социалиста. Она умаляла значение апокалиптической темы. Альберт Швейцер в своем знаменитом эссе показывает суетность этих попыток и вновь делает акцент на апокалиптической теме, которую объявляет более или менее непостижимой для нас, чуждой нашим реалиям[5]. И это в начале XX века!

В первой части проповеди Иисуса тон был совершенно иным: там не было и намека на апокалиптическое провозвестие. Единственной темой было примирение между людьми, то есть Царство Божье, в которое все приглашены.

Ж.-М.У.: Мы уже определили Царство Божье, когда говорили об отношении Евангелий к иудейскому закону. Царство Божье – это любовь, замещающая запреты и обряды, весь аппарат религий жертвоприношения.

---

5 *The Quest of the Historical Jesus*, pp. 330-403 et *passim*.

Р.Ж.: Перечитав еще раз Нагорную проповедь, мы увидим, что смысл и значение Царства Божьего там полностью проясняются. Речь всегда идет о примирении с врагами, о прекращении миметического кризиса путем отказа всех людей от насилия. Помимо коллективного изгнания, примиряющего в силу своего единодушия, только безусловный и, если нужно, односторонний отказ от насилия может положить конец отношениям двойников. Царство Божье – это полное и окончательное устранение мести и преследования в отношениях между людьми.

Иисус вводит все это в повседневную жизнь как обязанность, обязанность абсолютную, безусловную и не ищущую взаимности:

> Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду (Мф 5:38-40).

Современные интерпретаторы хорошо видят, что в Царстве Божьем это приводит к отказу людей от насилия, но, поскольку они имеют о нем ложное представление, они не могут понять, почему Иисус предлагает такие радикальные средства. Люди представляют себе насилие либо как своего рода паразита, которого легко можно вытравить, либо, наоборот, как неизгладимое свойство человеческой природы, инстинкт или фатум, с которым бессмысленно бороться.

Для Евангелий все обстоит иначе. Иисус приглашает всех людей посвятить себя делу освобождения от насилия, Он видит его истинную природу, видит те иллюзии, которые оно производит, способы его распространения и все те его закономерности, которые мы тысячу раз видели по мере наших исследований.

Насилие – это рабство; оно навязывает человеку ложный образ не только божества, но и всех вещей. Вот почему это закрытое царство. Убежать от насилия означает убежать из этого царства, чтобы проникнуть в другое, о котором большинство людей даже не подозревает, в царство любви, которое одновременно есть царство истинного Бога, Отца Иисуса, о котором узники насилия не имеют ни малейшего понятия.

Чтобы выйти из круга насилия, нужно отказаться от идеи возмездия, то есть следует отказаться от такого поведения, которое

всегда казалось естественным и законным. Например, нам кажется справедливым отвечать на добрые дела добрыми, а на злые – злыми; но именно это делали все человеческие общества на нашей планете, и результаты этого нам известны... Люди думают, что для бегства от насилия им достаточно отказаться от всякой *инициативы* насилия, но поскольку никто никогда не думает, что выступает инициатором насилия, и поскольку всякое насилие носит миметический характер и заканчивается или думает, что заканчивается, первым актом насилия, отправляющим к его отправной точке, то этот отказ есть только видимость и не может ничего изменить радикально. Насилие всегда воспринимает себя как законное наказание. Поэтому нужно отказаться от этого права на наказание и даже на то, что во многих случаях выглядит как законная защита. Поскольку насилие миметично и никто никогда не чувствует себя ответственным за его первый взрыв, только полный и безусловный отказ от него может привести к желаемым результатам:

> И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники то же делают. И если взаймы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники дают взаймы грешникам, чтобы получить обратно столько же. Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и взаймы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым (Лк 6:33).

Если мы будем интерпретировать евангельское учение исходя из собственных наблюдений над насилием, то мы заметим, что оно самым лаконичным и ясным образом говорит человеку, что ему нужно делать, чтобы преодолеть социальную, племенную, национальную, философскую или религиозную замкнутость. Не больше и не меньше. Это учение исключительно реалистично. Оно прекрасно видит, что последует за выходом из «метафизической изоляции», и никогда не позволяет себе ошибок современного фанатизма, отказывающегося признать амбивалентность и универсальность насилия и сваливающего вину то на беспорядок, то на порядок, то на закон, полагая, что для преодоления насилия достаточно насильственно отказаться от того или другого, либо еще больше подавить в себе индивидуальные импульсы, либо, напротив, освободить их в нелепой надежде, что это освобождение сможет само по себе утвердить мир между людьми.

Эти комментаторы, не знающие насилия в лицо и не осознающие той роли, которую оно играет в жизни человека, либо полагают, будто Евангелия проповедуют своего рода естественную мораль, которую люди, будучи от природы добрыми, признают без всякого труда, если не найдется «злых» людей, которые им в этом помешают, либо думают, что Царство Божье – это своего рода утопия, мечта о совершенстве, выдуманная наивным фантазером, неспособным понять, на что человечество опиралось и всегда будет опираться в своей деятельности.

Никто не видит, что из истинной природы насилия можно логично вывести простое и единственное правило царства. Никто не видит, почему сами по себе непослушание или послушание этому единственному правилу производят два царства, которые не могут сообщаться друг с другом, будучи разделены настоящей бездной. Люди могут преодолевать эту бездну; для этого достаточно, чтобы все вместе, но при этом каждый самостоятельно, поскольку другие не имеют к этому отношения и не должны оказывать влияние на изменение его позиции, приняли единственное правило Царства Божьего.

Ж.-М.У.: Если следовать вашей логике, то единственный подлинный человеческий *сюжет* может появиться только из правила царства; за его пределами всегда будет только миметизм и «интердивидуальность». До сих пор сюжетом была только миметическая структура.

Р.Ж.: Совершенно верно... Чтобы достичь понимания Царства Божьего, необходимо понять контекст его проповеди. Сами Евангелия стоят на грани пароксизма того кризиса, который Иоанн Креститель определяет как жертвенный и пророческий, принимая на свой счет начало из Второисайи: *всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими.* Это великое и трагическое нивелирование, триумф насилия. Вот почему взаимное признание Иоанна Крестителя и Христа, признак пророческой и мессианской подлинности, в первую очередь связано с отсутствием антагонистической симметрии, с тем простым и чудесным фактом, что ни один из них не впал в безумие насилия.

На протяжении всего периода своего существования пророки всегда обращались к избранному народу в разгар кризиса, пред-

лагая гармонию и любовь вместо симметрично-бесплодного конфликта двойников, вместо того насилия, которое ни одно жертвоприношение не в состоянии остановить. И чем более ситуация становится безнадежной, чем более жутким и абсурдным становится взаимное насилие, тем больше шансов, что это послание будет услышано.

Иисус принес, если разобраться, то же послание, которое было зафиксировано в Евангелии: наступила окончательная эскалация насилия и другого шанса справиться с ним не будет. Все аспекты этой дилеммы представлены с максимальной точностью: жертвенные ресурсы окончательно иссякли, поскольку насилие находится на пороге разоблачения, и потому нет никакой возможности достигнуть компромисса или спастись бегством.

Мы понимаем, почему одно из имен Иисуса – пророк. Иисус – последний и самый великий из пророков, тот, кто объединил в себе и превзошел всех остальных; это пророк последнего и одновременно самого счастливого шанса. С ним произошло легкое и одновременно гигантское смещение в линейной последовательности, ведущей от Ветхого Завета, которое одновременно стало и полным разрывом связей. Полная отмена принципа жертвоприношения, прекращение божественного насилия, истинность всех предшествовавших пророчеств, наконец, эксплицитное выражение требуют полного обращения, духовного преображения, равного которому не было в истории человечества. За этим также следует полное упрощение человеческих отношений, отмена всех ложных противопоставлений двойников, упрощение в том смысле, в каком говорят об упрощении формул в математике.

Выше мы видели, что во всех текстах Ветхого Завета деконструкция мифа, ритуала и Закона по-настоящему невозможна, поскольку в них не совершилось полного откровения учредительного убийства. Вот почему всегда остается неопределенное будущее, к которому должно приводить чисто человеческое разрешение проблемы и примирение перед лицом продолжающегося насилия посредством чисто человеческого и рационального механизма, в котором просвещение людей относительно глупости и бессмысленности симметричного насилия частично будет смешиваться с упованием на новую, подлинно божественную, эпифанию насилия, на «день Господень», который одновременно станет пароксизмом

божественного гнева и принесет столь же божественное примирение. Можно сказать, что, несмотря на большой прогресс, который пророки сделали в направлении точного понимания религиозных и культурных структур, Ветхий Завет никогда не достигает совершенной рациональности, которая была бы свободна от упования на это насильственное очищение и отказалась бы от требований, чтобы Бог апокалиптически разрешил проблему, ликвидировал «злых» людей, чтобы обеспечить блаженство для избранных.

Ж.-М.У.: Иными словами, в этом повторении в смягченном варианте очищения и божественного насилия заключается отличие ветхозаветного апокалипсиса от апокалипсиса евангельского. Обращаясь к последнему, все комментаторы автоматически прибегают к ветхозаветным понятиям.

Р.Ж.: Метаморфоза ветхозаветного апокалипсиса, его превращение в евангельский не было простой интеллектуальной операцией; назрел кризис, возник исторический момент, которого раньше не могло быть, момент абсолютного и сознательного выбора между двумя формами взаимности, одновременно предельно близкими и радикально противоположными, момент, когда культурный распад и правда о насилии достигли такой точки созревания, что все должно было погрузиться либо в бесконечно разрушительное насилие, либо в ненасилие Царства Божьего, которое одно только и могло бы теперь сохранить человечество.

В это предельное мгновение риск был велик как никогда, но обращение ума и поведения людей никогда еще не было таким легким делом, поскольку тщета и глупость насилия с его законами еще никогда не были столь очевидны. Предложение царства должно было быть сделано именно в этот определенный момент, явно соответствующий одному очень важному и плохо понятому евангельскому выражению: *час* Христа. В начале Евангелий, особенно в начале Евангелия от Иоанна, Иисус озабочен тем, чтобы не говорить раньше *своего часа*, и, разумеется, не пропустить этот час, который больше уже не повторится.

Предложение царства не какая-то формальность; оно соответствует той возможности, которая еще никогда не была столь доступной для иудеев, какими бы, повторюсь, – таково евангельское выражение, – «приготовленными» Ветхим Заветом они ни были, чтобы решиться на великую авантюру царства. Как раз потому, что

в этой возможности нет ничего иллюзорного, весть Иисуса – это добрая весть уже сейчас и уже на этой земле. Люди впервые смогли бы избавиться от неведения и непонимания, в которое они были вовлечены с самого начала своей истории. Пока остается надежда, что царство сбудется, в его проповеди нет никакой тени и она не сопровождается никакими сомнительными заявлениями.

И сразу делается ясной та чрезвычайная настоятельность, которая характерна для этой первой проповеди Иисуса, настойчивый и даже нетерпеливый тон Его увещеваний. Малейшее колебание означало бы окончательный отказ. Потерянная возможность больше не вернется... Горе тому, кто оглянется назад, горе тому, кто будет наблюдать за соседями и ждать, пока те примут решение следовать за Иисусом.

Ж.-М.У.: В сущности, речь идет не о том, чтобы внести в общество какие-то отдельные изменения, а о том, чтобы превратить дурную всеобщую взаимность, которая никому не идет на пользу, но только вредит всем людям, в благую взаимность, совпадающую с любовью и светом истинного Бога. Когда насилие достигает своей кульминации, а общество находится на грани распада, шансы на победу оказываются максимальными, равно как и опасности – в том случае, если люди не осознают неотложности выбора.

В свете того, о чем вы говорите, сразу становится ясно, почему Царство Божье представлено как вечная реальность, всегда предлагаемая всем людям, и при этом как беспрецедентный исторический шанс. Можно понять, почему Иисус с такой торжественностью говорит о своем *часе* и пытается добиться от своих непосредственных собеседников осознания своей громадной ответственности, равно как и того исключительного шанса, состоящего для них в том факте, что они жили в этот абсолютно уникальный для человеческой истории *час* (Ин 2:4; 7:30; 8:20; 12:23-27; 13:1; 17:1).

F. Царство и апокалипсис

Р.Ж.: События, которые следуют за проповедью Царства Божьего, полностью зависят от того, как эту проповедь принимают слушатели Иисуса. Если бы они без колебаний приняли приглашение, то не было бы необходимости в проповеди апокалипсиса и в распятии. Большая часть слушателей отвернулась от Иисуса

с равнодушием или враждебностью. Сами ученики спорили о лучших «постах» в том, что они сочли неким новым политико-религиозным движением, призванным добыть им удобное место под солнцем в рамках иудаизма той эпохи. Впрочем, такой же тип мышления мы обнаруживаем у многочисленных комментаторов в век модерна.

Чем более подтверждается, что это царство терпит неудачу, тем более смутным представляется его будущее. В XIX веке интерпретаторы исторической и психологической школ объясняли это неким поворотом событий, которого Иисус не мог предвидеть и который застал Его врасплох; в таком случае толкование апокалипсиса как призыва к божественному гневу подтверждало бы ложный тезис, будто Иисус или его ученики должны были испытывать *ressentiment*, мстительное чувство*, выразившееся в соответствующих речах, едва ли сообразных с теми доброжелательными и человечными интонациями, которые звучали раньше.

Такая интерпретация, по-прежнему преобладающая в большинстве современных комментариев, явно абсурдна; она порождена нашей неспособностью распознать учредительное насилие и ту центральную роль, которую играет неведение о нем в человеческой истории, неведение, которое здесь увековечивается.

Без раскрытия этой роли просто невозможно было бы понять истинную логику текста. Ее замутнение происходит по мере прояснения отрицательной позиции тех индивидуумов, которые могли бы помочь Иисусу в Его миссии, распространяя благотворную заразительность целебной взаимности. Чтобы объяснить эту смену интонации, не нужно обращаться к психологическим мотивам.

У нас уже есть все звенья этой логической цепи, превращающей проповедь царства в проповедь апокалипсиса: если люди отвергают мир, предлагаемый им Иисусом, мир, который не порождается насилием и по этой причине *превосходит всякое человеческое разумение*, то действенность евангельского откровения проявится прежде всего в насилии, в жертвенном и культурном кризисе неслыханного масштаба, так как отныне больше никогда не будет освященной жертвы, которая прекратила бы его действие. Провал проекта цар-

---

* Намек на Ницше, считавшего *ressentiment* сущностью христианства.

** Ср. Флп 4:7 («мир Божий, который превыше всякого ума»).

ства в евангельской перспективе – это не провал начатого Иисусом предприятия, а неизбежный отказ от легкого и прямого пути, которым было бы принятие всеми людьми тех принципов поведения, которые предложил Иисус: это возврат на окольный путь, которым согласны идти люди, но который проходит через распятие и апокалипсис. В сущности, откровение никоим образом не прекратилось из-за того, что большинство людей судорожно цеплялись за насилие, *поскольку это насилие уже стало врагом самому себе и обречено на саморазрушение*; царство Сатаны, как никогда разобщенное внутри самого себя, уже не сможет устоять. Единственное различие состоит в том, что, оставаясь верными насилию и принимая его сторону, сами люди, даже если они об этом не задумываются, после того как еще раз *различили* его, вынуждают откровение пойти по ужасному пути безграничного насилия. На людей, и только на них, ложится ответственность за то трагическое и катастрофическое изменение, которому подвергнется все человечество.

Если Евангелия, и в особенности Евангелие от Матфея, четко делятся на две части, первая из которых посвящена проповеди царства, а вторая – предсказанию апокалипсиса и Страстей, то это потому, что в промежутке между этими двумя частями произошло негативное событие, имевшее ужасные последствия: затухание евангельской проповеди ввиду безразличия и презрения со стороны тех, кому она была непосредственно адресована. Разумеется, эти люди ничем не отличались от всего остального человечества. Но это событие определило характер обеих частей текста, несомненно противоположных по своему содержанию и интонации, но при этом совместимых и всегда логически обосновывающих друг друга, а также соединенных той нитью, о которой гуманистическая и историческая критика XIX века не могла даже подозревать. Все иллюзии этой критики и того, что за ней последовало, основаны на незнании этой нити, то есть опять же на неведении об учредительном убийстве и на забвении о нем.

Ж.-М.У.: Поскольку все это происходит в присутствии недвусмысленного откровения об учредительном убийстве, наглядный характер того, о чем вы говорите, делается все более убедительным. Если Страстям справедливо приписываются спасительные свойства, то они должны располагаться *в другом измерении*, не имеющем ничего общего с тем миром, который строится на насилии, с

тем миром, о котором Иисус не молился, поскольку это было бы равнозначно молитве об отмене собственного дела, молитве о том, чтобы Царство Божье не пришло. Когда Иисус говорит: «Мир прейдет, но слова Мои не прейдут», Он хочет сказать не только то, что Его слова пребудут вовеки. Слово Иисуса деструктивно по отношению к миру в том смысле, в каком вы здесь говорите. Мир Ирода и Пилата, мир Каиафы и зелотов не просто не консолидирован, но буквально готов рассыпаться при первом же звучании этого слова. Ибо слово это несет в мир ту единственную истину, услышав которую мир не может не погибнуть, – истину о нем самом.

Иисус пришел не для того, чтобы вновь укрепить вокруг себя бастион насилия, порождаемого священным, не для того, чтобы распоряжаться и руководить, как Моисей, не для того, чтобы собрать вокруг себя людей и выковать себе единство в тигле ритуалов и запретов, а для того, чтобы, напротив, решительно перевернуть эту длинную страницу истории человечества.

Г.Л.: Если Иисуса иногда называют вторым Моисеем, то это потому, что вместе с ним, как и с Моисеем, начался новый решающий этап, но это совсем не то же самое, и во многих отношениях, как вы это показали, миссия Иисуса противоположна миссии Моисея, которая заключалась в судопроизводстве и законодательстве (Лк 12:13-14).

Р.Ж.: Отвержение царства теми, кому оно было предложено, сначала было угрозой только для еврейского общества, которое одно только было удостоено того, чтобы его *приготовил* Ветхий Завет. Слово «приготовленный» – евангельское и прилагается у Луки к Иоанну Крестителю, в котором подытоживается деятельность всех пророков до Иисуса:

> И придет перед Ним Иоанн Креститель в духе и силе Илии, чтобы возвратить сердца отцов детям, и непокорным – образ мыслей праведников, дабы представить Господу народ приготовленный (Лк 1:17).

У этого приготовления есть и другая сторона: оно составляет одно целое с обезразличенным, которое рано или поздно выльется в благую либо дурную взаимность. Иудаизму как религиозной и культурной целостности ближайшее будущее угрожает полным разрушением. Лука в особенности старается различать скорый и собственно иудейский апокалипсис от апокалипсиса всемирно-

го, который начнется «после времен язычников», после того, как Евангелие будет проповедано всему миру и, по всей вероятности, отвергнуто им.

G. Смерть Христа не была жертвоприношением

Р.Ж.: Если мы признаем обоснованность всего предыдущего анализа и попытаемся действительно освободиться от «жертвенной» ментальности, грязные и темные следы которой упрямо таятся в закоулках нашего сознания, то мы увидим, что теперь у нас есть уже все элементы для того, чтобы понять, что смерть Иисуса не имеет ничего общего с жертвоприношением. Все, что в «нежертвенной» интерпретации оставалось еще не вполне ясным, здесь полностью разъясняется. Мы увидим, что евангельский текст в целом и во всех деталях руководствуется именно этой логикой.

Мы видели, что Иисус непосредственно, хотя и не по своей воле, стал причиной разделений и разногласий, которых не могла не вызвать Его Весть вследствие почти всеобщего непонимания, но столь же очевидно, что вся Его деятельность ориентирована на ненасилие и что более эффективной деятельности нельзя и представить.

Иисус, как я уже сказал, не отвечает за апокалиптический горизонт сначала еврейской, а затем и всей дальнейшей человеческой истории. Для иудейского мира – вследствие превосходства Ветхого Завета над всякой мифологией – точка невозврата уже была достигнута. Закон и Пророки, как мы видели, были подлинными провозвестниками Евангелия, *praefiguratio Christi**, как в Средние века верно говорили, но не умели этого доказать, поскольку не понимали, что Ветхий Завет был первым шагом за пределы системы жертвоприношений, началом постепенного отказа от культурных механизмов. И в тот самый момент, когда события приближаются к своей кульминации – в евангельской перспективе, разумеется (я вообще все рассматриваю только в этой перспективе), – на иудейскую сцену вступает Иисус.

Возврат уже невозможен; циклическая история завершена уже тем фактом, что начинает просматриваться ее внутреннее устройство.

---

* Предвосхищением Христа (лат.).

Г.Л.: Это же устройство, как мне кажется, открывается в трудах досократиков, на рассвете того, что вполне можно назвать нашей историей в полном смысле слова, иными словами, в тот момент, когда циклы вечного возвращения – к ним вновь придет Ницше в своем гениальном безумии, – еще до конца не разложившись, откроются будущему, которое до тех пор казалось совершенно непредсказуемым.

Даже если Эмпедокл предлагает нам восхитительный текст, направленный против жертвоприношений, который вы процитировали в «Насилии и священном»[6], то досократики не видят или плохо видят этические последствия того, что́ они говорят о человеческих взаимоотношениях. Вот почему в западном философском мире они *всегда* в моде, в то время как пророки – *никогда*!

Р.Ж.: Вернемся к позиции самого Иисуса. Решение о ненасилии не может означать такого принятия на себя обязательств, которое может быть отменено, своего рода соглашения, в котором одна сторона обязуется исполнять отдельные пункты лишь в том случае, если другая сторона будет поступать так же. Если бы все обстояло так, то начало строительства Царства Божьего оказалось бы всего лишь очередным фарсом в стиле ритуальной мести или образования Объединенных Наций. Несмотря на всеобщее отступничество, Иисус считает себя всегда связанным с собственным обещанием царства. Для Него слово, исходящее от Бога и призывающее не *подражать* никому, кроме Бога, того Бога, который воздерживается от мщения и посылает солнце и дождь как «добрым», так и «злым» людям в равной мере, это слово сохраняет свое абсолютное значение вплоть до самой Его смерти, и, несомненно, именно это и делает Иисуса воплощением этого Слова. Христос не может оставаться в мире, в котором это Слово либо совсем не упоминается, либо, что еще хуже, осмеивается и обесценивается теми, кто употребляет его всуе, теми, кто притязают на верность Ему, а в действительности неверны. Судьба Иисуса в этом мире не отличается от судьбы божественного Слова. Поэтому Христос и это Слово, повторяю, – одно и то же.

Но Иисус не только остается верен этому Слову любви, но и объясняет людям, что ожидает их, если они не оставят своих прежних

---

[6] P. 69.

путей. Столь высока ставка в этой игре и столь мало остается времени, что это оправдывает крайнюю страстность и даже грубость, с которыми Иисус обращается к тем, кто «имеет уши, но не слышит, имеет глаза, но не видит». Поэтому и возникает дополнительный парадокс поразительнейшей несправедливости, которую мы, однако, можем ожидать, так как знаем, что ничего не остается Иисусу, видящему, что окружающие отказываются Его понимать, кроме как быть обвиненным в неправедном насилии, в использовании оскорбительных слов, в чрезмерной полемичности, в отсутствии уважения к «свободе» Его собеседников.

В процессе, длящемся вот уже много веков, а вернее – с начала человеческой истории, проповедь царства всегда встраивается сначала в иудейскую, а затем и во всемирную историю именно в тот момент, когда шансы на успех особенно велики, следовательно, в тот момент, когда все готово потонуть в безграничном насилии. Иисус ясно видит эту угрозу, но видит и возможность спасения. Поэтому Он чувствует своим долгом предупредить людей; возвещая Царство Божье, сам Иисус всего лишь следует тем принципам, которые Он высказывает. Было бы отсутствием любви к братьям, если бы Он сохранил молчание и предал человеческое общество той судьбе, на которую оно само себя обрекало, не сознавая этого. Если Иисус называет себя Сыном Человеческим, то это в первую очередь связано, как мне кажется, с текстом из Иезекииля, который связывает с неким «сыном человеческим» миссию предупреждения, сопоставимую с той, которую Евангелия сообщают самому Иисусу.

> И было ко мне слово Яхве: сын человеческий! Изреки слово к сынам народа твоего и скажи им: если Я на какую-либо землю наведу меч, и народ той земли возьмет из среды себя человека и поставит его у себя стражем; и он, увидев меч, идущий на землю, затрубит в трубу и предостережет народ; и если кто будет слушать голос трубы, но не остережет себя, – то, когда меч придет и захватит его, кровь его будет на его голове. Голос трубы он слышал, но не остерег себя, кровь его на нем будет; а кто остерегся, тот спас жизнь свою. Если же страж видел идущий меч и не затрубил в трубу, и народ не был предостережен, – то, когда придет меч и отнимет у кого из них жизнь, сей схвачен будет за грех свой, но кровь его взыщу от руки стража. И тебя, сын человеческий, Я поставил стражем дому Израилеву, и ты будешь слышать из уст Моих слово и вразумлять их от Меня. Когда Я скажу беззаконнику: «беззаконник! Ты

смертью умрешь», а ты не будешь ничего говорить, чтобы предостеречь беззаконника от пути его, – то беззаконник тот умрет за грех свой, но кровь его взыщу от руки твоей. Если же ты остерегал беззаконника от пути его, чтобы он обратился от него, но он от пути своего не обратился, – то он умирает за грех свой, а ты спас душу твою. И ты, сын человеческий, скажи дому Израилеву: вы говорите так: «преступления наши и грехи наши на нас, и мы истаеваем в них: как же можем мы жить?» Скажи им: живу Я, говорит Господь Яхве: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был. Обратитесь от злых путей ваших; для чего умирать вам, дом Израилев? (Иез 33:1-11).

Иисус не только делает все для того, чтобы предупредить людей и отвратить их от путей, отныне фатальных (ведь такие страшные тексты, как «проклятия фарисеям», суть не что иное, как последние предупреждения о грозящей гибели), но и, как только люди ослушиваются Его и возвращаются к своему обычному состоянию, Он становится для них жертвой; Он не отклоняется от их ударов, посредством которых они бы как раз примирились и вернули бы порядок в свою ритуальную общину, если бы это только было возможно. На всех возможных уровнях Он готов взять на себя всякий риск; Он всегда готов заплатить собой, чтобы уберечь людей от ожидающей их ужасной судьбы.

Мы видели, что отказаться от царства в первую очередь означает отказаться от того знания, которое несет Иисус, знания о насилии и его делах. Это знание в глазах людей, от него отказывающихся, губительно; оно само по себе есть худшее из насилий. Так, видимо, обстоит дело с точки зрения общества, построенного на жертвоприношении. В Иисусе увидели только подрывной и деструктивный элемент, источник порчи, угрозу для общества – то, чем Он действительно становится в условиях, когда Его не понимают и не признают. Его проповедь не может не выглядеть как полностью лишенная уважения к самым святым институциям, как «гибрис» и богохульство, поскольку совершенство любви, непрестанно Им демонстрируемое, Он осмеливается уподоблять самому Богу.

И действительно, проповедь Царства Божьего выявляет насильственный характер даже тех институций, которые кажутся самыми святыми: священнической иерархии, ритуального храмового порядка, даже института семьи.

По логике жертвоприношения те, кто отверг приглашение в царство, должны обратиться именно против Иисуса. Они не могут

не увидеть в Нем заклятого врага и нарушителя того культурного порядка, который они тщетно пытаются восстановить.

Иными словами, Иисус предоставляет насилию самую совершенную жертву, какую только можно себе вообразить, такую жертву, которую со всех возможных точек зрения должно было выбрать для себя насилие; и одновременно это – самая невинная из жертв.

Ж.-М.У.: То, что вы сейчас говорите, помогает точно выразить одну важную идею, которую вы уже намечали, а именно: среди всех когда-либо существовавших жертв Иисус – единственная жертва, способная раскрыть подлинную природу насилия, причем раскрыть ее до конца. Его смерть во всех отношениях была чем-то показательным, и в ней раз и навсегда проявился смысл всех преследований и изгнаний, которым когда-либо подвергались люди, и всех возникавших на этой почве непониманий.

Иными словами, Иисус представляет собой исключительную заместительную жертву, самую беззаконную, так как менее всего расположенную к насилию, но также самую беззаконную и самую значимую, опять же потому, что она более всего чужда насилию; то есть по всем этим причинам Иисус – исключительная жертва, в которой вся предшествующая история человечества подытожена, свершена и превзойдена.

Р.Ж.: Насилие не может потерпеть, чтобы в его царстве был кто-то, кто ничего ему не должен, кто не воздает ему никакого уважения и угрожает самому его существованию. Но оно не понимает, не способно понять, что, избавляясь от Иисуса традиционными средствами, оно попадает в западню, которую подставить ему могла лишь подобная невинность, ибо в конечном счете это совсем и не западня: здесь нет ничего скрытого. Насилие раскрывает свою игру таким образом, что свойственные ему действия раз и навсегда становятся явными; и отныне чем больше оно пытается скрыть свой смехотворный секрет, тем больше тот в свой час обнаруживается.

Таким образом, мы видим, как Страсти вписываются в проповедь царства и апокалипсиса – события, пренебрегаемого историками, которые занимаются более серьезными вопросами: всякими там Тибериями и Калигулами, существами, лишенными всякого значения в общемировой перспективе и неспособными к установлению или восстановлению культурного порядка, этого скрытого

двигателя истории, зато в качестве разрушительной силы весьма способными к его подрыву и разложению.

Ж.-М.У.: Я перебью вас двумя вопросами: не гипостазируете ли вы насилие, говоря о нем как о своего рода субъекте и личном враге Иисуса Христа? Второй вопрос: как вы можете согласовать все предыдущее с реальной историей христианства, то есть с фактической безрезультатностью евангельского откровения? Никто никогда не читал Евангелия таким образом, каким это делаете вы. Какой бы блестящей и строгой ни была текстуальная логика, которую вы перед нами разворачиваете, она представляется лишенной какого-либо отношения к реальной истории человечества, и в особенности к истории того мира, который хочет называться христианским.

Р.Ж.: На ваш первый вопрос я отвечу напоминанием о том, что во всех культурных установлениях насилие по большому счету всегда оказывается истинным *субъектом* всякой ритуальной, институциональной и прочих структур. Начиная с момента, когда порядок жертвоприношения входит в стадию разложения, этот субъект не может не быть *Соперником par excellence* для Царства Божьего. Это *дьявол* церковного предания, о котором богословие справедливо говорит, что он одновременно и субъект, и не субъект.

На второй вопрос я пока не могу ответить, но отвечу вскоре. Пока достаточно признать, что мы ищем в тексте согласия, и думаю, что мы его найдем. Пока мы не заботимся о его возможных отношениях с нашей историей. Тот факт, что эта логика может выглядеть абстракцией, чуждой нашей истории, только еще четче оттеняет ее как логику именно этого текста, но пока не более того.

Сначала следует подчеркнуть, что смерть Христа не жертвоприношение. Сказать, что Иисус умирает не в порядке жертвоприношения, а в противовес всем жертвоприношениям, – значит признать в нем само Слово Божье: «милосердия хочу, а не жертвы». Иисус не может оставаться там, где этому Слову не следуют. Он не произносит это Слово, и там, где оно не приносит плода, где продолжает хозяйничать насилие, Иисус неизбежно должен погибнуть. В отличие от нашего слова, которое неизбежно становится слугой насилия, Божье Слово говорит этому насилию «нет».

Ж.-М.У.: Но это не означает, если я вас правильно понял, что смерть Иисуса была в большей или меньшей степени замаскированным самоубийством. Вы показали нам, что это не так. Отчасти

свойственная христианству приверженность к боли и страданию хорошо соотносится с идеей жертвоприношения.

Р.Ж.: Да. Не видя, что человеческое общество подчинено насилию, люди не понимают, что тот из них, кто свободен от всякого насилия и не вступает с ним ни в какой сговор, неизбежно становится его жертвой. Все они говорят, что мир плох, что в нем много насилия, но они не видят, что нет возможности компромисса между возможностями убить или быть убитым. Трагедия выявляет эту дилемму, но большинство людей не верят, что она действительно представляет «условия человеческого существования». Считается, что те, кто так думает, все преувеличивают, все воспринимают трагически, что есть тысячи способов избежать подобной дилеммы даже в самые темные периоды человеческой истории. Несомненно. Однако такие люди не понимают, что тот относительный покой, в котором они живут, всегда обеспечивается насилием.

Как ненасилие может стать фатальным? Разумеется, оно не таково само по себе; оно целиком ориентировано на жизнь, а не на смерть. Как же закон царства может оказаться смертельным? Это становится возможным и даже неизбежным тогда, когда люди его отвергают. Чтобы разрушить насилие, достаточно, чтобы все люди решились усвоить этот закон. Если бы все подставляли другую щеку, то ни по одной щеке не били бы. Но для этого нужно, чтобы каждый в отдельности и все вместе без остатка посвятили себя общему делу.

Если бы все люди полюбили своих врагов, то враги исчезли бы. Но если все люди в решающий момент уклонятся, что будет с тем единственным, кто не уклонится? Для него слово жизни превратится в слово смерти. Можно показать, что любое дело или слово, приписываемые Иисусу, включая самые суровые на первый взгляд слова, включая также откровение об учредительном убийстве и последние попытки обратить людей с их рокового пути, полностью согласуются с законами царства. Иисуса обрекает на смерть Его абсолютная верность тому принципу, который Он определяет в своей проповеди. Нет у Его смерти иной причины, кроме любви к ближнему, проживаемой до конца в бесконечном понимании его нужд. «Нет большей любви, чем умереть за друзей своих» (Ин 15:13).

Если насилие действительно управляет всеми культурными порядками, если обстоятельства, при которых звучит евангельская

проповедь, действительно таковы, как они описаны в тексте, то есть представляют собой вершину единого профетического кризиса, охватившего иудейское общество, то отказ от царства должен логически привести слушателей Иисуса к тому, чтобы обратиться против Него самого, и отказ этот в конечном итоге выливается в то, что Его избирают в качестве жертвы отпущения, приводит к апокалиптическому насилию – просто потому, что эта последняя жертва, даже убиваемая при единодушном согласии, не принесет ожидаемых благотворных плодов.

Обнаружив игру насилия и логику его действия, логику насильников, если угодно, и сопоставив ее с логикой Иисуса, мы увидим, что Он никогда не говорит ничего, что не выводилось бы логически из уже происшедших событий с точки зрения этих двух логик. Здесь и повсюду «пророческий дар» совпадает с обнаружением этих двух логик.

Теперь мы понимаем, почему Евангелия начиная с момента, когда становится ясным провал идеи царства, вкладывают в уста Иисуса многократные предсказания распятия и апокалипсиса. Большинство наблюдателей не желают видеть в этих предсказаниях ничего, кроме магических прикрас, которыми нужно замаскировать внезапность слишком отчаянной катастрофы. Богословские фальсификаторы будут приписывать своему герою черты карточного шулера, чтобы скрыть Его беспомощность.

Именно неспособность новейших экзегетов увидеть две упомянутые логики и заставляет их говорить подобным образом. Даже если логика насилия произносит последнее слово, то логика ненасилия сохраняет свое превосходство, поскольку она понимает и логику насилия, и одновременно свою собственную, на что логика насилия не способна. Пускай эта превосходящая логика ненасилия покажется бредом и безумием, пускай она строит одни лишь иллюзии, но она, несомненно, существует, и ее-то нам и следует уловить и проанализировать. Если же комментаторы к этому не способны, если они приписывают Евангелиям намерения столь же смехотворные, как и у современной рекламы или у политической пропаганды, то причина этого в неверном понимании текста.

А непонимание это влечет за собой такое поведение, которое уже осуждено в самом тексте; оно только воспроизводит и раз-

вивает те реакции, которые уже возникали у слушателей Иисуса, включая самих учеников. Кто-то верит, что Иисус покончит жизнь самоубийством, кто-то верит в его волю к власти. В модернистской критике мы не найдем ни одной позиции, которая не была бы описана уже в самом тексте, и можно заключить, что в нем уже предполагались эти реакции. Нужно также сказать, что эта критика неспособна посмотреть на самое себя. Экзегеты никогда не видят, что их собственные действия уже понял и объяснил сам евангельский текст, который они тщатся понять и объяснить нам.

Г.Л.: В сущности, Иисус просто послушен до конца тому императиву любви, который, по Его же словам, исходит от Отца и обращен ко всем людям. Трудно представить, чтобы Отец обратил к Нему требования, которые не распространялись бы на всех людей: «Любите врагов ваших, [...] молитесь за обижающих вас, [...] и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым». Все люди призваны стать детьми Божьими. Единственная, но совершенно принципиальная, разница заключается в том, что Сын слышит слова Отца и до конца следует им; Он полностью отождествляет себя с этими словами, в то время как другие люди, хотя и слышат, неспособны с ними отождествиться.

Р.Ж.: Иначе говоря, Иисус – единственный человек, достигший той цели, которую Бог наметил для всего человечества, единственный человек на этой земле, который не имеет ничего общего с насилием и его делами. Очевидно, что титул «Сын Человеческий» как раз и соответствует осуществлению Иисусом этого призвания, относящегося ко всем людям.

Если это земное осуществление непременно сопровождается смертью Иисуса, то не потому, что Отец так решил в силу какой-то странной жертвенной логики; о причинах этого события следует спрашивать не Отца и не Сына, а всех людей, все человечество. Сам тот факт, что человечество так никогда до конца этого не поняло, обнаруживает со всей ясностью постоянно повторяющееся непонимание учредительного механизма и нашу неспособность слышать божественное Слово.

Вот почему люди вынуждены выдумывать эту безумную потребность в жертвоприношении, которая частично освобождает их от ответственности. Если им верить, то Отец Иисуса всегда будет Богом насилия вопреки всему, что говорит Иисус, и это Бог

невиданного доселе насилия, поскольку Он не просто жаждет крови жертвы, самой близкой к Нему, самой драгоценной и любимой, но и не преминет впоследствии возмечтать о том, чтобы отомстить всему человечеству за это жертвоприношение, которого Он сам потребовал и которое заранее спланировал.

В действительности же за все в ответе сами люди. Именно они убили Иисуса, поскольку были неспособны примириться, не убив Его. Но даже смерть праведника уже не смогла их примирить, и поэтому они оказались жертвами того бесконечного насилия, которое сами произвели и которое явно не имеет ничего общего с гневом или местью какого-то божества.

Когда Иисус говорит: «пусть будет не Моя, а Твоя воля», речь идет о том, чтобы умереть, но не о том, чтобы повиноваться какому-то непостижимому требованию жертвоприношения; необходимо умереть, потому что продолжать жить означало бы подчиниться насилию. Вы мне скажете: «это ведь одно и то же». Ничего подобного, поскольку в обычных интерпретациях смерть Иисуса в конечном итоге исходит не от людей, а от Бога, и именно отсюда враги христианства черпают свои «доказательства» того, что здесь мы имеем дело со схемой, обычной для всех примитивных религий. В этом различие между религиями, которые остаются в подчинении властям, и разрушением самих этих властей некоей сверхтрансцендентностью, никогда не прибегающей к насилию, не ответственной за него и всегда абсолютно ему чуждой.

Если Страсти Христовы часто истолковываются как акт послушания какому-то абсурдному жертвенному порядку, то это делается вопреки текстам, видящим в них требование любви к ближнему и показывающим, что только эта смерть способна осуществить такую любовь во всей полноте.

> Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти. Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей (1 Ин 3:14-15).

Не любить своего брата и убить его суть одно и то же. Всякое неприятие другого ведет, как мы уже говорили, к его изгнанию и убийству. Здесь все это осмысливается в свете той ситуации, в

которой находится человечество, – конфронтации враждующих братьев, достигшей предела ненависти. Вот почему убивать и умирать – одно и то же. Убивать – это умирать, умирать – это убивать, поскольку это означает оставаться внутри порочного круга дурной взаимности, внутри фатальности мщения. Не любить означает умереть, поскольку означает убить. Каин, упомянутый несколькими стихами выше в процитированном нами фрагменте из послания, говорит: поскольку я убил своего брата, теперь всякий может убить меня. Все, что в читаемом нами тексте может быть принято за нарушение непрерывности, на самом деле сохраняет неразрывную связь со всем остальным в единой логике Евангелия. Нужно не колеблясь отдать собственную жизнь, чтобы не убивать, чтобы, так поступая, выйти из порочного круга убийства и смерти. Значит, относительно столкновения двойников сказано в буквальном смысле верно: тот, кто хочет спасти свою жизнь, потеряет ее; на самом деле ему придется убить своего брата и самому умереть в роковом неведении о ближнем и о самом себе. А тот, кто соглашается потерять свою жизнь, сохраняет ее для жизни вечной, поскольку только он один не убивает, только он один познал полноту любви.

Ж.-М.У.: Мы видим решительные преимущества предлагаемой нам здесь интерпретации: она позволяет читать еще не прочитанные нами новозаветные тексты и показывает, что все эти тексты согласны друг с другом, в то время как все интерпретации, применявшиеся сих пор, содержат вопиющие противоречия. Таково, например, определение Страстей Христовых как жертвы, тогда как сами Евангелия никогда не пользуются этим словом и упоминают жертвоприношения лишь для того, чтобы их осудить.

Еще одно противоречие состоит в том, чтобы, с одной стороны, говорить об Иисусе как о субъекте взаимоотношений с Отцом, в которых нет никакого насилия и ничего потаенного, а с другой – утверждать требование жертвы, которое якобы исходит от Отца и которому Сын якобы должен подчиниться, утверждать всю эту «икономию» не человеческого, а божественного насилия, носящую неизбежно гадательно-предположительный характер, поскольку нигде в Евангелиях она даже не обсуждается.

Н. Божественность Христа

Р.Ж.: Евангелия говорят нам: чтобы избежать насилия, нам нужна совершенная любовь к своим братьям и отказ от насильственного мимесиса, присущего отношениям двойников. Именно так поступает Отец, и все, о чем Он просит, это подражать Ему.

Вот почему Сын обещает людям, что если им удастся вести себя так, как хочет Отец, исполнять Его волю, то все они будут сынами Божьими. Не Бог создает препятствия между собой и людьми, а сами люди.

Г.Л.: Не означает ли это разрушение всяких барьеров между Богом и человеком, очередного обожествления человечества на манер Фейербаха и всего гуманизма XIX века?

Р.Ж.: Чтобы так подумать, нужно спутать любовь в христианском смысле – *agape* Нигрена[7] – со «здравым смыслом» Декарта, самой распространенной в мире вещью. В действительности такую любовь-*agape* до конца из всех людей пережил один только Христос. И поэтому на земле один только Христос соединился с Богом в силу совершенства своей любви. Не видя учредительного убийства и всеобщей порабощенности насилием, всеобщего соучастия в нем, богословы боятся скомпрометировать божественную трансцендентность слишком буквальным толкованием слов Евангелия. Пусть они успокоятся. Ни одно из этих слов не подвергает божественность риску стать чересчур доступной для людей.

> Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всей душой твоей, и всем разумением твоим, и всей крепостью твоей – вот первая заповедь! Вторая подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя (Мк 12:30-31; ср.: Мф 22:37; Лк 10:27).

Эти две заповеди ничем не отличаются друг от друга, поскольку любовь не делает никаких различий между существами. Так сказал сам Иисус. А мы можем повторить за ним эти слова, не боясь слишком «очеловечить» христианский текст. Сын Человеческий и Сын Божий оказываются одним и тем же потому, что только Иисус достиг совершенства своей человеческой природы, составляющей единое целое с Его божественностью.

---

[7] Anders Nygren, *Éros et agapè*.

Евангелия, особенно в версии Иоанна, но также и в синоптических версиях, недвусмысленно утверждает как божественность, так и человечность Иисуса. Богословие воплощения – это не какая-то фантастическая экстраполяция; оно строго следует логике текста. Но внятным оно становится скорее в нежертвенном, чем в жертвенном толковании. Поистине впервые идея полноты человеческого, совпадающей с полнотой божественного, освещается в собственно религиозном контексте. Один только Иисус может дать полное откровение об учредительном убийстве и о масштабе его влияния на человечество потому, что сам Он ни на миг не поддается его влиянию. Иисус учит нас истинному призванию человечества – не поддаваться этому влиянию. Неспособность понять поставленную нам задачу даже теми, кто ссылается на Евангелие и думает, будто понимает то, что оно им говорит, эта свойственная как верующим, так и неверующим, двухтысячелетняя неспособность и всегда ее конкретизирующая иллюзия жертвоприношения убедительнее всего подтверждают то, что мы здесь констатируем.

Нежертвенное истолкование позволяет понять, что только Сын един с Отцом в полноте человечности и божественности; при этом оно не влечет за собой закрытого понимания этого единства и не исключает возможности обóжения человека через Сына. Это обóжение не может осуществиться иначе, как только через Него, поскольку он – единственный посредник, единственный мост между царством насилия и Царством Бога. Благодаря своей абсолютной верности Слову Отца на земле, где это Слово не приняли, Иисус смог его внедрить и описать в евангельском тексте тот прием, который неизбежно должны оказать Ему люди, одержимые насилием, – гонение на Него.

Нежертвенное истолкование – это не толкование гуманизма, который устраняет из евангельского текста собственно религиозные аспекты. Обнаруживая демистифицирующую силу Евангелий, оно без труда вновь обретает все эти аспекты и показывает их необходимость, равно как и необходимость великих канонических утверждений о божественности Иисуса и о Его единстве с Отцом.

Нежертвенное истолкование не только не упраздняет божественную трансцендентность, но, напротив, открывает нам ее и показывает, что она, в своей близости к нам, так далека от нас, как мы даже не подозревали; она всегда была замаскирована и скрыта

за трансцендентностью насилия, за Властями и Господствами, которые мы тупо принимали за нее саму, пусть даже частично. Чтобы устранить это смешение, чтобы уловить трансцендентность любви, не различаемой за трансцендентностью насилия, которая скрывает ее от нас, нужно выявить учредительное убийство и запускаемые им механизмы неведения.

Г.Л.: Оставаясь игрушками этих механизмов, мы даже не видим, что они уже выявлены и деконструированы Евангелиями и что божественность, о которой говорят Евангелия, не имеет никакого отношения к насилию.

Р.Ж.: Это различение двух трансцендентностей кажется абсурдным, несуществующим для духа насилия, который нами движет и который теперь нащупывает структурные аналогии между евангельским процессом и учредительным процессом во всех других религиях, процессом, который мы уже анализировали. Эти аналогии реальны, так же как реальны аналогии между дурной взаимностью насилия и доброй взаимностью любви. Поскольку обе эти структуры исключают культурные различия, они в высшей степени похожи друг на друга; вот почему можно переходить от одной к другой посредством почти мгновенного обращения; но при этом они радикально противоположны, между ними бездна, *которой не может выявить никакой структурный анализ*: мы видим «как бы в зеркале», *in aenigmate**.

Ж.-М.У.: Непонимание, предметом которого всегда было откровение насилия, позволяет еще лучше понять, почему христианский текст представляет Того, кто, вопреки всем препятствиям, преодолевает насилие, будучи непосредственно послан Богом ненасилия и исходя прямо от Него.

Внутри человеческого общества, которое подвластно единодушному насилию и пребывает в плену мифических смыслов, нет такого места, где эта истина могла бы восторжествовать и куда она просто могла бы проникнуть.

Момент, когда люди более всего проницаемы для истины, – это момент, когда исчезают ложные различия, но это также момент наибольшего помрачения умов, ибо в нем активизируется насилие. Всякий раз, когда насилие начинает проявляться как принцип,

---

* Гадательно (лат.). Ср.: 1 Кор 13:12.

можно ожидать, что оно выльется в какую-нибудь насильственную эпифанию, в острый кризис и в конфликты двойников, лишающие человечество всякой проницаемости. Кажется, что насилие всегда сможет замаскировать свою истину, либо запустив механизм переноса и учредив священное, либо разрушив все до основания.

Р.Ж.: Остается либо насилием противостоять насилию и тем самым соучаствовать в его игре, либо не противостоять ему, и оно вскоре заставит вас молчать. Иными словами, способ существования насилия таков, что его откровение невозможно. Поскольку истина о насилии не может жить внутри общества, поскольку она неизбежно изгоняется, ее, самое большее, можно понять именно как изгоняемую, именно и только по мере того, как она становится жертвой, и только в тот краткий миг, что предшествует ее уничтожению. Нужно, чтобы эта жертва была нами замечена в тот момент, когда насилие будет затыкать ей рот. Нужно, чтобы она успела сказать нам достаточно для того, чтобы навлечь на себя насилие, но не в галлюцинаторном мраке всех религиозных оснований, которые именно поэтому остаются сокрытыми. Нужны достаточно проницательные свидетели, которые могли бы без искажений или с минимальными искажениями рассказать о том, что же на самом деле произошло.

Чтобы все это стало реальностью, нужно, чтобы свидетели уже находились под влиянием этого необычайного существа и, после того как поддались давлению коллективного насилия, опомнились и описали в неискаженном виде само это событие, преображающее *par excellence*.

Чтобы вести эту неслыханную игру, нужен человек, который ничего не должен насилию, который не мыслит по его нормам и способен сказать всю правду о насилии, оставаясь полностью чуждым ему.

Появление такого человека в мире, которым всецело управляют насилие и мифы насилия, невозможно. Чтобы понять, что увидеть и явить истину можно лишь заняв место жертвы, нужно было бы уже занимать ее место, а чтобы занять это место должным образом, нужно уже обладать истиной. Невозможно познать истину, если мы не противимся законам насилия, и невозможно противиться законам насилия, если мы не познали истину. Все человечество замкнуто в этом порочном круге. Вот почему Евангелия, Новый Завет в целом и богословие первых Соборов утверждают, что Христос –

Бог не потому, что Он был распят, а потому, что Он – Бог, рожденный от Бога прежде всех веков.

Ж.-М.У.: Иными словами, признание божественности Христа в смысле ненасилия и любви, отнюдь не означая какого-то внезапного разрыва в логике евангельского текста, который мы здесь рассматриваем, составляет единственное возможное завершение этой логики.

Р.Ж.: Тот факт, что подлинное знание о насилии и его делах заключено в Евангелиях, не может быть только человеческим по своему происхождению. Сама наша неспособность по-настоящему сделать своим это знание, которое находится в нашем распоряжении вот уже два тысячелетия, подтверждает богословскую интуицию, которая в высшей степени верна, хотя и не может эксплицитно сформулировать свои основания. Эти основания можно понять только за пределами потерпевшего крах жертвенного понимания христианства, только в свете нежертвенной интерпретации, ставшей возможной благодаря этому краху.

Г.Л.: Провозглашая божественность Иисуса, богословие не ищет легких путей; это верование не хвалебное преувеличение и не плод риторического раздувания. Оно – единственный адекватный ответ на абсолютную необходимость.

Р.Ж.: Признать Христа Богом означает признать в Нем единственное существо, способное преодолеть насилие, которое до сих пор абсолютно одолевало человека. Если насилие – это субъект всякой мифической и культурной структуры, то Христос – это единственный субъект, вырвавшийся за пределы этой структуры, чтобы и нас освободить от ее господства. Только эта гипотеза и позволяет понять, почему истина о жертве отпущения представлена в Евангелиях и почему эта истина позволяет деконструировать все без исключения культурные тексты. Принять эту гипотезу следует не потому, что она всегда была гипотезой христианской ортодоксии. Эта гипотеза ортодоксальна потому, что в первые времена христианства существовала точная, но неявная интуиция евангельской логики.

Бог ненасилия, если Он существует, может возвестить людям о своем существовании не иначе, как изгоняя насилие и демонстрируя, что Он не может существовать в царстве насилия.

Но эта демонстрация долгое время будет оставаться двусмысленной и неуверенной, поскольку те, кто живет по законам наси-

лия, видят в ней лишь образ абсолютной немощности. Вот почему вначале она принимает отчасти сфальсифицированную и смягченную форму, форму жертвенного толкования, которое снова вводит в образ божества немного священного насилия[8].

I. Девственное зачатие

Р.Ж.: Если мы обратимся к наиболее мифическим с виду евангельским темам, таким, как девственное зачатие Иисуса у Матфея и Луки, мы обнаружим, что за этой кажущейся сказочностью всегда скрывается послание, противоположное посланию мифологии, – весть о божестве ненасилия, чуждом принудительным эпифаниям священного.

Все, что рождается от мира и от «плоти», говоря языком Пролога Иоанна, отмечено насилием и в конце концов возвращается к насилию. В этом смысле все люди – братья Каина, первого, кто был отмечен печатью этого насилия.

В многочисленных мифических рождениях боги соединяются со смертными, чтобы дать жизнь героям. Эти рассказы всегда отмечены чертами насилия. Зевс бросается на Семелу, мать Диониса, словно хищный зверь – на свою жертву, и зачинает, поражая ее молнией. Божественное зачатие всегда похоже на изнасилование. Мы всегда обнаруживаем перечисленные нами структурные черты, прежде всего чудовищность. Мы всегда обнаруживаем эффекты двойников, колебания различий, характерный для психоза выбор «всего или ничего». Чудовищные совокупления богов, людей и животных соответствуют достижению высшей точки взаимного насилия и его разрешению. Оргазм, умиротворяющий бога, представляет собой метафору коллективного насилия.

Г.Л.: А не наоборот, как хотел бы психоанализ!

Р.Ж.: Рождение чудовищ – особая манера мифологии делать намек на это насилие, которое ее неотступно преследует и производит самые разные смыслы. Ребенок, являющийся одновременно человеком и богом от рождения, – особенно уместная метафора для молниеносного разрешения взаимного насилия в акте

---

8 См. прим. 7, с. 292.

единодушного примиряющего насилия, порождающего новый культурный порядок.

Девственное зачатие Иисуса несомненно использует тот же «код», что и мифологические рождения, чтобы передать нам некое послание, но параллелизм этих кодов должен позволить нам услышать это послание и понять, в чем его исключительность, понять, что́ именно радикально отличает его от мифологических посланий.

Те, кто вовлечен в девственное зачатие – Ангел, Дева и Всемогущий, – находятся в отношениях, не имеющих ничего общего с насилием. Здесь нет Другого в смысле братьев-врагов, в смысле чарующего препятствия, которое мы всегда соблазняемся обойти или преодолеть насилием. Полное отсутствие сексуального элемента не имеет ничего общего с пуританством или с «подавлением», придуманными уходящим XIX веком и поистине вполне достойными той низменной эпохи, которая их породила. Отсутствие всякой сексуальности – это отсутствие насильственного мимесиса, который в мифах выражают желание божества и насилие с его стороны. Это отсутствие того идола, которым всегда становится образец-препятствие.

Именно это совершенное подчинение ненасильственной воле евангельского Бога, это предвосхищение подчинения самого Христа и означают все темы и все слова в тексте о девственном зачатии:

«Радуйся, благодати полная, Господь с Тобою» (Лк 1:28). Эти неслыханные слова не вызывают никакого скандала, Мария не возводит никакого препятствия между собой и божественным Словом:

«Се, Раба Господня. Да будет Мне по Слову твоему» (Лк 1:38).

В сценах Рождества мы уже слышим приглушенный ропот, предвещающий, что люди сочтут это откровение чем-то незначительным, окружат его презрением и сделают предметом фальсификаций. Едва родившийся Младенец Иисус – уже изгой, обреченный скитаться и не иметь даже камня, чтобы преклонить главу. В гостинице Он нежеланен; Ирод повсюду Его разыскивает, чтобы убить.

Во всех этих эпизодах Евангелия и христианское предание, вдохновляясь Ветхим Заветом, выводят на первый план всех тех, для кого напрашивается роль жертвы, – дитя, женщину, нищих, домашних животных.

В эпизодах девственного зачатия и рождения Христа мифологический код может использоваться, не сводясь при этом к грубой мистификации или к «мистической наивности», которые принято в них усматривать. Столь короткий приговор этим сценам тем более примечателен в нашу эпоху, когда он больше не исходит из мифологий насилия. Разумеется, этой трансформации следует радоваться, но нельзя не признать, что она оставляет единственное послание о ненасилии вне той сферы, из которой это послание исходит, вне христианства, всеми презираемого и отвергаемого.

Г.Л.: Та единственная религия, которую позволено презирать и осмеивать, выражает нечто иное, чем насилие и неведение о нем. Нельзя не задаться вопросом о причинах такого ослепления в мире ядерного оружия и в условиях экологической катастрофы. Неужели современная интеллигенция так сильно отчуждена от того мира, в котором она живет, как ей это представляется?

Р.Ж.: Ничто так не разоблачает лучшие умы века модерна, как их неспособность уловить различие между рождественскими яслями христианства и чудовищным скотством мифологических рождений. Вот, например, что пишет Ницше в своем «Антихристе», упомянув, как прилежный ученик Гегеля, о «вневременном символизме» Отца и Сына, который, по его мнению, фигурирует в христианском тексте:

> Мне стыдно вспомнить, что сделала церковь из этого символизма: не поставила ли она на пороге христианской «веры» историю Амфитриона?[9]

Спрашивается, почему Ницше испытал *стыд*, обнаружив в Евангелиях то, что он с энтузиазмом воспевает за его пределами. Ведь нет ничего более дионисийского, нежели миф об Амфитрионе. Рождение Геракла мне представляется вполне сообразным с волей к власти, и в этом мифе мы находим все то, что Ницше расхваливает в «Рождении трагедии» и других своих произведениях.

Следовало бы понять этот *стыд* – притворный, а может, и реальный. Он многое может сказать нам о двух разных мерках, с которыми все мышление модернизма, прошедшее школу Ницше и его конкурентов, применяет к изучению христианской «мифологии».

---

[9] P. 55.

Многие современные богословы поддаются террору модернизма и безапелляционно осуждают то, в чем они больше не чувствуют «поэзии», этого последнего в нашем мире следа угасающей духовной интуиции. Так, Пауль Тиллих категорически отверг идею девственного зачатия на основании того, что́ он назвал «недостаточностью ее внутреннего символизма»[10]. Блажен муж, совершивший путешествие внутрь этого символизма и ничуть им не впечатлившийся!

Тема девственного зачатия у Луки по существу не особенно отличается от тезиса Павла о том, что Христос – это второй, совершенный Адам. Сказать, что Христос – Бог, рожденный от Бога, и что Он зачат без греха – значит сказать, что Он совершенно чужд этому миру насилия, в тюрьме которого люди находятся с тех пор, как этот мир стал тем, что он есть, то есть «от Адама». Первый Адам тоже был без греха, ведь именно он, согрешив первым, ввергнул человечество в этот круг, из которого нет выхода. Следовательно, Христос находится в том же положении, что и Адам, будучи подвержен тем же искушениям, что и он, тем же искушениям, что и все люди, но ради всех людей в этой парадоксальной войне с насилием, которую люди после Адама всегда проигрывали, Он побеждает.

Если Христос – единственный, кто невинен, то, следовательно, Адам не единственный, кто виновен. Все люди разделяют эту архетипическую виновность, но лишь в меру доступных им и упускаемых ими возможностей освобождения. Поэтому можно сказать, что грех является *первородным,* но становится *актуальным* с того момента, когда человечество получает знание о насилии.

---

[10] *Theology of Culture,* p. 66.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Жертвенная интерпретация и историческое христианство

А. Последствия жертвенной интерпретации

Р.Ж.: Нежертвенная интерпретация вновь обретает все великие догматы и объясняет их, я убежден, более логичным образом, чем все прежние подходы.

Я думаю, что жертвенный подход к Страстям и к искуплению не заслуживает причисления к тем принципам, которые мы могли бы законно вывести из новозаветных текстов, исключая, конечно, Послание к Евреям, которое стоит особняком.

Не оправдывая такого подхода, мы увидим, что он был вполне предсказуем и в определенном смысле даже необходим в той икономии откровения, которая систематически черпает дополнительные аргументы из глухоты и слепоты тех, кто имеет уши и не слышит, имеет глаза и не видит.

Г.Л.: Если я правильно вас понимаю, речь всегда идет о том, чтобы христиане, принимающие жертвенную интерпретацию, играли в этой икономии роль, аналогичную роли фарисеев, присутствовавших при первой проповеди Божьего Царства.

Р.Ж.: Вот именно. Речь идет о том, чтобы новые поколения христиан не повторяли и не усугубляли ошибок своих иудейских отцов. Проклятие, которое христиане наложили на иудеев, уничтожается словами Павла в Послании к Римлянам: «Неизвинителен

ты, всякий человек, судящий другого, ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то же» (Рим 2:1).

Парадоксально, но в полном согласии с жертвенной логикой, логикой Логоса насилия, которой продолжает руководствоваться человечество, интерпретация, основанная на механизме жертвоприношения, делает из этого механизма, явленного и тем самым неизбежно отмененного, если откровение о нем было действительно воспринято, своего рода основание для культуры. Именно на этом основании до сих пор покоились «христианство» и современный мир.

Ж.-М.У.: Несомненно. В историческом христианстве мы без труда обнаруживаем некоторые структурные черты, общие для всех культурных форм человечества, и в особенности наличие «козлов отпущения», которыми оказываются евреи. Мы показали механизм этого изгнания в тексте, однако он не остался лишь на уровне текста, а имел ужасные последствия в истории.

Р.Ж.: Я думаю, можно доказать, что преследовательский характер исторического христианства порожден жертвенной интерпретацией Страстей и искупления.

Все аспекты этой интерпретации взаимосвязаны. Тот факт, что в понятие божества вновь было введено насилие, не мог остаться без последствий для всей системы, поскольку он частично освобождает человечество от ответственности, которая должна была бы равно распространяться на всех людей.

Именно это частичное снятие ответственности со всех людей позволяет ограничить событие христианства, умалить его всеобщность и отыскать виновников этой ситуации, которыми, разумеется, станут евреи. Одновременно это насилие отразится на том апокалиптическом разрушении, которое традиционные толкования продолжают приписывать Богу.

То, что делает христианство закрытым и враждебным по отношению ко всему, что им не является, неотделимо от жертвенной интерпретации, которая не может быть *невиновной*. Нетрудно показать взаимосвязь между «возвратом к священному» (*resacralisation*) и историей этого христианства, впрочем, структурно сходного с историей всех других культурных миров и, так же, как и они, отмеченного все большим распространением разных способов жертво-

приношения, соответственно все большему распаду структур этого мира.

Не сумев понять, как относился к своей смерти сам Христос, христиане, следуя логике Послания к Евреям, приняли понятие «жертвоприношения»: их поразило сходство между Страстями Христа и древними жертвоприношениями. Они увидели только структурные аналогии, но не увидели несовместимости. Они не увидели, что жертвоприношения иудейской и всех других религий лишь *отражают* то, что *открывается* в словах Христа, а затем и в Его смерти: учредительное убийство и жертву отпущения.

В этой изначальной ошибке коренится также иллюзия этнологов, убежденных, что достаточно лишь точно определить эти самые аналогии, чтобы опровергнуть претензии христианского текста на универсальность. Антихристианство эпохи модерна – это не что иное, как перевернутое жертвенное христианство и, следовательно, его продолжение. Это антихристианство никогда по-настоящему не обращается к тексту и не делает его предметом исследования. Оно хранит верность жертвенной интерпретации и не может поступать иначе, поскольку именно на ней строится вся его критика. В христианстве хотят видеть именно жертвоприношение, и именно жертвоприношение изобличают как нечто отвратительное. Я разделяю такое отношение к жертвоприношению, но думаю, что антихристианская критика бессильна; ей никогда не удается понять, что́ есть в христианстве от жертвоприношения; она никогда всерьез не задумывается об этом. Если бы задумывалась, то должна была бы обнаружить, что не она одна испытывает отвращение к жертвоприношению, что все те чувства, которые она афиширует и которыми так гордится, суть не что иное, как те же самые христианские чувства, искаженные и частично нейтрализованные вследствие нашей слишком глубокой укорененности в том, от чего мы, как нам казалось, уже избавились, – в логике жертвоприношения. Если бы мир модерна занялся радикальной критикой жертвоприношения, то он бы обнаружил, как обнаружили мы, что христианство уже опередило его на этом пути и что только оно способно идти по нему до конца.

Французский глагол *sacrifier* («приносить в жертву») буквально означает «делать священным», производить священное. Жертву приносит (*sacrifie*) насилие; именно оно руками жреца-священника (*sacrificateur*) убивает жертву, уничтожает ее и одновременно

возносит ее над всеми, делает ее в каком-то смысле бессмертной. Жертва приносится тогда, когда священное насилие берет на себя ответственность за жертву; смерть производит жизнь, равно как и жизнь производит смерть в непрерывном цикле вечного возвращения, общем для всех великих богословских рефлексий, непосредственно привившихся к практике жертвоприношения и не имеющих ничего общего с иудео-христианской демистификацией. Разумеется, неслучайно западная философия также начинается и в определенном смысле заканчивается «интуицией» Вечного Возвращения, общей для досократиков и для Ницше; а она есть интуиция жертвоприношения *par excellence*.

Жертвенная интерпретация – это, в сущности, не что иное, как незаметное, но решительное движение вспять, к ветхозаветным понятиям. Чтобы доказать это, достаточно сослаться на тексты Второисайи, которые мы цитировали в одной из предыдущих дискуссий, а именно на песнь Слуги Яхве, в которой евангельский текст, а затем и все христианство в целом видят *figura Christi*, прообраз Христа, самый поразительный во всем Ветхом Завете и с полным основанием, поскольку речь идет о заместительной жертве, уже частично явленной. Тот факт, что все общество объединяется против Слуги, чтобы преследовать и убить его, не мешает этой жертве быть невинной, а обществу – виновным. В этом тексте все уже почти христианское, кроме того, что в нем Яхве все же несет некоторую долю ответственности за гибель своего Слуги. Здесь речь идет не о том, чтобы приписывать эту божественную ответственность поздним интерпретациям, искажающим первоначальный смысл текста. Она эксплицитно фигурирует в самом тексте, в таких выражениях, как «за преступления народа Моего был предан казни» (Ис 53:8) или «Яхве угодно было сокрушить Его страданиями» (Ис 53:10).

Здесь, мне кажется, мы находим религиозную форму, промежуточную между чисто жертвенными религиями, называемыми «примитивными» в стиле тех мифов, которые мы комментировали, следуя за Леви-Строссом, и радикальной нежертвенностью евангельского текста. Истина о жертве отпущения уже почти высказана, но ее заглушают выражения, впутывающие Бога в это дело. Следовательно, перед нами некое неустойчивое сочетание разных элементов, одни из которых уже возвещают евангельского Бога и все то, что мы назвали сверхтрансцендентностью любви, тогда как

другие по-прежнему принадлежат всеобщей религии. Религиозная мысль находится в пути, ведущем к евангельскому тексту, но ей не удается полностью освободиться от понятий, созданных трансцендентностью насилия.

Богословие жертвоприношения в христианстве не соответствует тексту Евангелий, но вполне соответствует песни о Слуге Яхве. Хотя средневековая мысль всегда утверждала, что существует принципиальное различие между двумя Заветами, ей никогда не удавалось определить это различие, и на то есть причина. Мы уже констатировали тенденцию экзегетов, как средневековых, так и новейших, читать Новый Завет в свете Ветхого; например, глава 8:43-44 Евангелия от Иоанна читается в «свете» мифа о Каине... Те, кто претендуют на чтение Ветхого Завете в свете Нового, в действительности уверенно делают нечто прямо противоположное, поскольку им никогда не удается обрести «ключ разумения», утраченный фарисеями.

B. Послание к Евреям

Ж.-М.У.: Все же существует один новозаветный текст, предлагающий жертвенную интерпретацию Страстей, – Послание к Евреям, текст, каноничность которого, насколько мне известно, долгое время была под вопросом.

Р.Ж.: Автор Послания к Евреям интерпретирует смерть Христа исходя из ветхозаветных жертвоприношений. Новый Завет, как и Ветхий, был учрежден на крови, но поскольку он совершенен, то проливается уже не кровь животных, неспособных «истребить грехи», а кровь Христа. Христос же совершенен, и Его кровь способна раз и навсегда сделать то, чего не могли сделать жертвы Ветхого Завета:

> Да и все почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения. Итак, образы небесного должны были очищаться сими, самое же небесное лучшими сих жертвами. Ибо Христос вошел не в рукотворное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лицо Божье, и не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит во святилище ежегодно с чужою кровью, иначе надлежало бы Ему многократно страдать от начала мира; Он же однажды, к концу веков, явился для

уничтожения греха жертвою Своею. [...] И всякий священник ежедневно стоит в служении, и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он же, принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога, ожидая затем, доколе враги Его будут положены в подножие ног Его. Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых (Евр 9:22-26; 10:11-14).

Согласно этому посланию, существует большая разница между Страстями Христа и предшествовавшими жертвоприношениями, но и Страсти Христовы рассматриваются как жертвоприношение, истинная сущность которого так никогда и не была уловлена. Это первое богословие жертвоприношения, как и все те, которые за ним последуют, покоится на видимом сходстве между образом Страстей и образами прежних жертвоприношений, но оно упускает самую суть.

Верующий видит колоссальное различие между христианством и жертвоприношениями ветхозаветного Закона, и он прав, но доказать это различие он не может, поскольку к обоим случаям применяет термин «жертвоприношение». Говорят, что жертвоприношение Христа, в отличие от всех других, носит характер исключительный, совершенный и окончательный. На самом деле видят лишь его тождественность и преемственность с прежними жертвоприношениями, ибо не могут уловить механизм жертвоприношения, открытие которого все меняет. Различие между христианством и прежними религиями не может со временем не ослабеть и не размыться, поскольку христианство, как и все прежние религии, истолковывается в терминах жертвоприношения.

И вот что на самом деле происходит. Различие, необоснованно постулированное в рамках жертвенной системы, постепенно уступает место преемственности и тождественности с другими жертвоприношениями, не только ветхозаветными, но и всеми остальными на нашей планете. Само по себе стремление модерна «демистифицировать» христианство и доказать его адептам, что в их религии нет ничего оригинального, восходит к обычаю жертвоприношений и тем самым по-прежнему основывается на интерпретации, предложенной в Послании к Евреям. Модерн стремится завершить начатое в этом послании движение, которое видит лишь структурные и непостижимые аналогии между всеми жертвоприношениями, включая то, которое приписывается Христу.

Критика со стороны сравнительной этнологии эффективна лишь применительно к Посланию к Евреям и тем многочисленным комментариям, которые на него опираются. Вся затея демистификации, как и само «жертвенное» христианство, основывается на смешении Послания к Евреям с евангельским текстом. Антихристиане не более расположены к отказу от жертвенной интерпретации, чем христиане-«традиционалисты». Как первые, так и вторые видят в ней самую суть христианского послания. Все споры между *двойниками* требуют предварительного согласия относительно основных данных.

Чтобы оправдать жертвенную интерпретацию, Послание ссылается на Псалом 40, который вкладывает в уста самого Христа. Вот этот Псалом в той версии, в какой он приводится в Послании:

> Жертвы и приношения Ты не пожелал, но тело уготовал Мне. Всесожжения и жертвы за грех неугодны Тебе. Тогда Я сказал: вот, иду, как в начале книги написано обо Мне, исполнить волю Твою, Боже (Евр 10:5-7).

Послание интерпретирует этот текст так, как если бы между Богом и Христом велся диалог о жертве, из которого люди были бы исключены. Еврейская традиция права, когда утверждает, что этот Псалом обращен ко всем верующим. Если Богу более не угодны жертвы, если культ утратил свою эффективность, то желание слушаться Яхве ставит перед всеми верующими новые обязательства, более не ограничиваемые требованиями Закона.

Справедливо усматривать здесь призыв, обращенный ко всем, а не только к одному. Но что если это обращение будет услышано только одним-единственным праведником? Для этого праведника окончательное устранение жертвоприношений и радикальная интерпретация Закона могут иметь фатальные последствия. В последующих стихах Псалом показывает, что если между Яхве и праведником существует особая связь и если эта связь рискует привести к смерти этого последнего, то это не потому, что между Яхве и праведником существует какой-то жертвенный договор, к которому другие люди не имеют никакого отношения, не в силу какого-то взаимопонимания, из которого заведомо исключались бы другие люди, а потому, что они сами себя исключили, оказавшись глухи к божественному зову. Дальнейшая часть Псалма показывает последствия этой глухоты. Поскольку люди отказываются слушать

Яхве, они сговариваются против праведника; они обходятся с ним как с коллективной жертвой:

Благоволи, Яхве, избавить меня!
Яхве, поспеши на помощь мне!
Да постыдятся и посрамятся все,
ищущие погибели душе моей!
Да будут обращены назад
и преданы посмеянию
желающие мне зла!
Да будут постыжены
Все смеющиеся надо мной*
(Пс 39:14-15).

Псалом действительно близок к Евангелию, поскольку он близок к царству и его закону, и, главное, поскольку он, как и другие великие тексты Ветхого и Нового Заветов, понимает, что в пароксизме кризиса тот, кто приклоняет свое ухо, чтобы услышать заповедь любви, и кто строго следует Закону, оказывается перед решающим выбором: убить или быть убитым.

Псалом действительно христологичен, но Послание к Евреям убирает главных действующих лиц из эпизода, который вполне проявится только в Евангелиях, а в Псалмах лишь намечен: это эпизод коллективного убийства праведника[1].

Автор Послания к Евреям, кажется, первый признает, что Христос был убит несправедливо, но в его жертвенной интерпретации ответственность людей за эту смерть не имеет никакого значения. Убийцы – не более чем орудия в руках божественной воли; мы не видим, в чем состоит их ответственность. Таков наиболее распространенный упрек в адрес богословия жертвы, и он оправдан.

Яхве не желает больше слышать об убийцах, постоянно совершающих жертвоприношения и приносящих жертвы всесожжения. Это с их точки зрения Страсти продолжают быть жертвоприношением, а не с точки зрения жертвы, которая, напротив, понимает, что для Бога всякое жертвоприношение отвратительно, и умирает потому, что не согласилась иметь к нему какое-либо отношение.

---

* Синодальный текст изменен сообразно тексту автора.

1 О коллективном насилии в Псалмах и в других библейских книгах см. прекрасный анализ Раймунда Швагера в работе *Jesus, der Sohn Gottes als Sündenbock der Welt.*

Жертвы и приношения Ты не восхотел... Всесожжения и жертвы за грех Ты не потребовал.

Таким образом, Послание к Евреям повторяет то, что и до него звучало во всех жертвенных формулировках: оно освобождает людей от ответственности за насилие, но в меньшей степени, чем все остальные. Подтверждая ответственность Бога за смерть жертвы, оно оставляет место и для ответственности человека, чья роль при этом недостаточно определена. Можно сказать, что это жертвенное богословие находится на том же уровне, что и имплицитное богословие Второисайи.

Иудаизм и историческое христианство, подобно всем оппозициям, вырастающим на почве иудео-христианского текста, согласны в самом главном: они оба позволяют откровению уйти от насилия, но при этом так и не доходят до понимания того факта, что сами являются *двойниками* друг друга и что единственное различие, существующее между ними, их же и объединяет[2].

C. Смерть Христа и конец священного

Ж.-М.У.: Но разве ваша критика жертвенной интерпретации не вынуждает вас отрицать наличие элемента священного, в смысле насилия, во всем, что касается смерти и воскресения Иисуса?

---

[2] В некоторых патристических текстах мы находим сопротивление жертвенной интерпретации. Вот, например, характерный фрагмент из Григория Назианзина:

«Почему кровь единородного Сына была бы угодна Отцу, не пожелавшему принять от Авраама в жертву Исаака, но заменившему человеческую жертву агнцем? Не очевидно ли, что Отец принимает жертву не потому, что требует ее или испытывает в ней нужду, но для осуществления Своих предначертаний: надо было, чтобы человек оживотворился через человечество Бога, надо было, чтобы Он призвал нас к себе через Своего Сына [...] Остальное да будет почтено молчанием» (Григорий Назианзин, *Слово 45*, на Пасху).

Цитируется в: Olivier Clément, «Dionysos et le ressuscité», in *Evangile et révolution*, p. 93. PG XXXVI, *Oratio* XLV, 22, p. 654.

В словарной статье «Жертва» из *Dictionnaire de théologie catholique* под ред. Вакана и Манжено (Vacant et Mangenot) признается, что евангельский текст в том, что касается жертвы, «...весьма сдержан: слово *жертва* ни разу не используется». Автор тем не менее говорит о жертве в смысле веры в «полную самоотдачу» Христа. Но ведь именно эту полную самоотдачу следует интерпретировать вне жертвенного контекста. Если же не хочется отказываться от слова «жертвоприношение», следует отказаться от него во всех случаях, кроме страстей Христа, а это, конечно, не представляется возможным.

Р.Ж.: Я действительно думаю, что следует удалить элемент священного, поскольку он не играет никакой роли в гибели Иисуса. Если евангельский текст вкладывает в уста распятого Христа слова, полные бессилия и страха перед полной оставленностью: «Эли, Эли, лама савахвани», если он позволяет пройти трем символическим дням между смертью и воскресением, то он это делает не для того, чтобы ослабить веру в воскресение или во всемогущество Отца, а для того, чтобы показать, что речь здесь идет о священном, то есть не о жизни, которая непосредственно произошла бы из насилия, как в случае примитивных религий. Христос не возрождается из собственного пепла, как феникс; Он не играет с жизнью и смертью, как Дионис; именно это показывает тема пустой могилы.

Смерть здесь уже не имеет ничего общего с жизнью. Здесь подчеркивается ее естественный характер, а также беспомощность всех людей перед лицом смерти, усиленная в данном случае враждебностью толпы, иронически подчеркиваемая теми, кто смешивает божественность, о которой говорил Иисус, с первобытной *маной,* с насильственной мощью священного. Толпа бьется об заклад, что Иисус не способен дать ей неопровержимое знамение своей силы, то есть сойти с креста и ускользнуть от этой бесславной агонии, полной страдания и унижения:

> Проходящие же злословили Его, кивая головами своими и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! Спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста. Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: других спасал, а Себя Самого не может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него; уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын. Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его (Мф 27:39-44).

Те споры, которые породила среди верующих и неверующих фраза «Эли, Эли, лама савахфани», показывают, до какой степени трудно уйти от священного и насилия. Неверующие всегда чувствовали, что в этой фразе «пробалтывается» некая «маленькая правда», противоречащая богословским фальсификациям. Верующие отвечают, что эта фраза «Боже мой, Боже мой, почему ты оставил Меня» есть прямая цитата из Писания, из начала Псалма 21. И они стремятся приписать этой цитате чисто декоративную функцию, аналогичную функции какой-нибудь фразы Плутарха, приводимой

Монтенем в его «Опытах». Некоторые дошли до того, что стали утверждать, будто бы сам факт цитирования Священного Писания доказывает, что Иисус вплоть до самой смерти сохранял полное самообладание. Не стоит задерживаться на подобных комментариях – я упоминаю их лишь для того, чтобы продемонстрировать, до какой степени верующие, равно как и неверующие, продолжают придерживаться все той же магической, жертвенной или, если угодно, «корнелевской» идеи божества.

Главный персонаж повести Альбера Камю «Падение» замечает, что фраза «Эли, Эли, лама савахфани» двумя евангелистами из четырех была «подвергнута цензуре»[3]. Насколько глубже мыслит Симона Вейль, когда отмечает в факте присутствия этой фразы в двух других Евангелиях поразительный знак их сверхъестественного происхождения: чтобы принять натуралистический характер этой смерти так, как это делает евангельский текст, последний должен обладать непоколебимой уверенностью в чуждом этой смерти трансцендентном.

Ж.-М.У.: Одно из оснований, заставляющих думать о гуманистическом характере вашей интерпретации, есть та важность, которую вы придаете фразе «Эли, Эли, лама савахфани» в дискуссии, опубликованной в журнале *Esprit* в 1973 году. Современная мысль располагается *между* трансцендентностью насилия, которую ей не удается до конца демистифицировать, и тем, что вы называете сверхтрансцендентностью любви, которую насилие продолжает скрывать от нас. В этой ситуации мы видим, что, отнюдь не противореча этой сверхтрансцендентности и не подрывая ее, как того хотели бы христианские и антихристианские экзегеты, фраза «Эли, Эли, сама савахфани», как и все, что демистифицирует трансцендентность насилия, напротив, еще больше усиливает и прославляет эту сверхтрансцендентность любви.

Р.Ж.: Разумеется, структурные аналогии между Страстями Христа и жертвоприношениями в других религиях всегда вызывают недоумение. Жертвенная интерпретация не может видеть ничего кроме этой аналогии, и здесь мы хорошо видим, что именно этой поверхностно структурной интерпретации сохраняют верность

---

[3] P. 131. [Ср. у самого Камю: «...кажется, это евангелист Лука выкинул из текста Его жалобный возглас: “Зачем Ты покинул меня?”», в: А. Камю, *Избранное*, М.: Радуга, 1988.]

все антихристианские концепции. Чтобы избежать соблазна такой аналогии, чтобы увидеть те знамения, которые недвусмысленно подтверждают оппозиционность этих двух трансцендентностей, необходимо начать с понимания того вклада, который внес в антропологию евангельский текст, открыв правду об учредительном механизме.

Если бы смерть Иисуса была «жертвоприношением»[4] в этимологическом смысле «производства священного» (*sacri-fice*), то Его воскресение было бы «продуктом» распятия. Но это не так, и ортодоксальное богословие всегда побеждало соблазн превратить Страсти Христа в обожествляющий Его процесс. Для ортодоксии божественность Христа, не будучи чем-то внешним для Его человеческой природы, разумеется, не зависит от событий Его земной жизни. Вместо того чтобы делать из распятия *причину* божественности – соблазн, которому всегда поддавалась известная ветвь христианства, культивировавшая страдание, было бы лучше увидеть в нем ее *следствие*. Вести себя поистине божественно на этой земле, которая стала добычей насилия, не означает господствовать над людьми, не означает подавлять их своим авторитетом, не означает терроризировать их и изумлять их своими страданиями и теми благодеяниями, которые можно из них извлечь, не означает делать различие между двойниками, не означает участвовать в их конфликтах. «Ибо нет лицеприятия у Бога». Он не делает различий между «эллинами и иудеями, мужчинами и женщинами и т.д.». Его трансцендентность может еще казаться чистым безразличием и в конечном итоге отсутствием «всемогущества», пока она бесконечно удаляется от нас, прячась от наших насилий, но она же являет себя как героическая и совершенная любовь, когда воплощается в человеческом существе и ходит среди людей, уча их об истинном Боге и о том, как к Нему приблизиться.

Нашим первым действием было открытие учредительного механизма, отсюда следует все остальное не потому, что евангельский текст сводится к чисто антропологическим рассуждениям, а потому, что его истинного религиозного содержания мы не сможем понять до тех пор, пока не поймем его антропологического содержания.

Г.Л.: Но ведь только у Иоанна сцена распятия полностью очищена от чудесных знамений. При этом вы признаете равную ценность

---

[4] См. прим. 7, с. 292.

всех четырех Евангелий. Как же вы можете объяснить те чудесные знамения, которые присутствуют в синоптических Евангелиях? Разве они не разбивают логику ваших рассуждений?

Р.Ж.: У Марка и Луки есть только одна подобная сцена, и она имеет большое символическое значение. Речь идет о завесе в Храме, которая разорвалась надвое сверху вниз. Завеса в Храме – это то, что отделяет людей от таинства жертвоприношения, она – материальная конкретизация того неведения, на котором основывается жертвоприношение. И то, что эта завеса разрывается, означает, что Иисус своей смертью преодолел это неведение (см. Мк 15:38; Лк 23:45).

У Матфея чудесные эффекты более зрелищны, но самый главный из них, вопреки видимости, вновь и властно возвращает нас к антропологическому и демистифицирующему смыслу Страстей:

> ...и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли в святой город и явились многим (Мф 27:52-53).

Здесь не отказ от воскресения как сугубо религиозной темы, а признание его равнозначности с главным делом Писания, а именно с возвращением в мир всех погребенных людьми жертв не для работы смерти, а для работы жизни. Иначе говоря, жертвы, убитые от основания мира, начинают возвращаться на эту землю, чтобы их признали.

D. Приношение в жертву другого и приношение в жертву себя

Р.Ж.: Уловив и определив заблуждение жертвенной интерпретации и те бесчисленные последствия, которые она за собой влечет (неверное понимание текста и тот покров, которым она вновь «завешивает» все откровение), нужно рассмотреть и другие аспекты этой интерпретации, а прежде всего понять, что́ она означает для тех, кто намерен сохранять ей верность и в наши дни.

Она неминуемо означает все то, что означало обращение к ней в случае всех прежних религий. Будучи неспособны понять истинный смысл происшедшего, люди доброй воли понимают, что произошло нечто реальное и выходящее за обычные человеческие

рамки. В отношении этого неслыханного события они сочли естественным и даже неизбежным обратиться к той терминологии, которая всегда служила им во всех предшествующих случаях, – к терминологии жертвоприношения.

Большинство людей сохраняют приверженность этой терминологии, поскольку не видят, как иначе можно отстоять трансцендентный характер евангельского откровения в споре с теми, кто, напротив, стремится очистить христианство от жертвенности еще более жертвенным способом – полной ампутацией его трансцендентного измерения.

Те, кто думают, будто защищают трансцендентность, сохраняя идею жертвоприношения, абсолютно заблуждаются, поскольку именно эта идея, заботливо сохраняемая антихристианской критикой, в ответе за современный атеизм, за все то, что считают «окончательной смертью Бога». Сейчас находится при смерти как раз вот это все еще относящееся к жертвоприношениям божество исторического христианства, а не Отец Иисуса, не божество Евангелий, подступить к которому нам всегда мешал и до сих пор мешает один и тот же камень преткновения – идея жертвы. Жертвенному божеству (а вместе с ним и всему историческому христианству) действительно следует «умереть», чтобы евангельский текст смог вновь предстать перед нашим взором не как эксгумированный нами труп, а как самая новая, самая прекрасная, самая живая вещь, которую мы когда-либо созерцали.

Само понятие «жертвоприношения» в течение своей долгой истории претерпевало эволюцию, в особенности под влиянием Ветхого Завета, что позволяло ему выражать определенные взгляды и определенные типы поведения, необходимые при соответствующих формах совместной жизни людей. Делая с самых незапамятных времен акцент не только на искупительных и заступнических аспектах жертвоприношения, но и на тех, которые превращают его в отречение без всякой материальной компенсации от убиваемого существа или уничтожаемого предмета, религии, порой даже самые «примитивные», наделяли жертвоприношение этической ценностью, выходящей за рамки запретов, поскольку оно уже не сводится к простому воздержанию, к отрицательному поведению; жертвоприношение приводит к жертвенности и самопожертвованию.

Несомненно, исток поведения, которое по праву может быть определено как «этическое», следует искать именно во взаимодействии запретов и обрядов. Значит, с таким поведением и с его осмыслением дело обстоит так же, как и с другими типами культурного поведения и со всей человеческой мыслью. Все человечество происходит из религии, то есть из взаимодействия между императивами, возникающими из единодушия в жертвоприношении. Здесь мы просто повторяем то, что уже попытались показать в наших антропологических обсуждениях.

Именно в иудаизме и христианстве мораль жертвоприношения достигла своей предельной утонченности. Всем формам объектного жертвоприношения противопоставляется *самопожертвование*, пример которого показал нам Христос, – принесение в жертву самого себя, самый благородный из всех поступков. Конечно, было бы излишним осуждать все то, что являет себя в языке жертвоприношения. Это не входит в мои намерения. Однако в свете наших исследований необходимо сделать вывод, что всякое жертвоприношение, даже – и особенно, – если это принесение в жертву себя самого, не соответствует истинному духу евангельского текста, который никогда не представляет закон царства в негативном свете *самопожертвования*. Отнюдь не являясь чем-то исключительно христианским или вершиной альтруизма как противоположности «эгоизма», с легким сердцем жертвующего другими, *самопожертвование* в очень многих случаях может скрывать за «христианской» видимостью формы рабства, вызываемые миметическим желанием. Также в *самопожертвовании* присутствует элемент мазохизма, и оно говорит нам о себе больше, чем само сознает и чем хотело бы сказать; при случае за ним может даже скрываться желание *само*-освящения и *само*-обожествления как прямое продолжение старой жертвенной иллюзии.

E. Суд Соломона

Р.Ж.: Резюмируя свою аргументацию против «жертвенного» истолкования Страстей, приведу один из самых красивых текстов Ветхого Завета – о суде Соломона.

Библейский язык мне представляется более эффективным средством борьбы с жертвоприношением, нежели язык философии

или модернистской критики. Все экзегеты, любящие Библию, первым делом обращаются к ней, чтобы лучше ее понять, и мы последуем их примеру.

> Тогда пришли две женщины блудницы к царю и стали пред ним. И сказала одна женщина: о, господин мой! Я и эта женщина живем в одном доме; и я родила при ней в этом доме; на третий день после того, как я родила, родила и эта женщина; и были мы вместе; и в доме никого постороннего с нами не было; только мы две были в доме; и умер сын этой женщины ночью, ибо она заспала его; и встала она ночью, и взяла сына моего от меня, когда я, раба твоя, спала, и положила его к своей груди, а своего мертвого сына положила к моей груди; утром я встала, чтобы покормить сына моего, и вот, он был мертвый; а когда я всмотрелась в него утром, то это был не мой сын, которого я родила. И сказала другая женщина: нет, мой сын живой, а твой сын мертвый. А та говорила ей: нет, твой сын мертвый, а мой живой. И говорили они так пред царем. И сказал царь: эта говорит: мой сын живой, а твой сын мертвый; а та говорит: нет, твой сын мертвый, а мой сын живой. И сказал царь: подайте мне меч. И принесли меч к царю. И сказал царь: рассеките живое дитя надвое и отдайте половину одной и половину другой. И отвечала та женщина, которой сын был живой, царю, ибо взволновалась вся внутренность ее от жалости к сыну своему: о, господин мой! Отдайте ей этого ребенка живого и не умерщвляйте его. А другая говорила: пусть же не будет ни мне, ни тебе, рубите. И отвечал царь и сказал: отдайте этой живое дитя, и не умерщвляйте его: она – его мать. И услышал весь Израиль о суде, как рассудил царь; и стали бояться царя, ибо увидели, что мудрость Божия в нем, чтобы производить суд (3 Цар 3:16-28).

В этом тексте мы без труда узнаем вселенную миметического кризиса и двойников. Тот момент, что обе женщины – проститутки, подчеркивает отсутствие различия между ними.

Этого различия текст не вводит на протяжении всего спора, увенчавшегося мудрым решением монарха, а просто определяет их как «первую» и «вторую». Не важно, которая из них говорит, ведь обе они говорят одно и то же: «Это неправда! Мой сын жив, а сын этой женщины умер». А в ответ слышится: «Нет, твой сын умер, а мой жив». Эта неопровержимая симметрия есть самая суть человеческого конфликта. Вот почему текст добавляет: «И говорили они так пред царем».

В качестве комментария царь повторяет в точности слова обеих женщин, подчеркивая, что говорят они одно и то же и что поэтому

невозможно рационально разрешить этот спор в пользу одной или другой.

Не имея основания, чтобы разрешить спор, царь делает вид, будто решает рассечь надвое самого ребенка; не имея возможности отдать предпочтение одной из сторон, он решает разделить между ними сам предмет спора. Французское *decider* (решить) восходит к латинскому *decidere*, что буквально означало «разрубить мечом».

В этом царском решении есть какая-то внутренняя логика и правда. Но за этой чисто формальной правдой скрывается величайшая из несправедливостей, поскольку ребенок – это не предмет, который можно разделить, и речь идет о его убийстве. Это убийство лишило бы настоящую мать живого ребенка.

«Подайте мне меч», – распорядился царь; и ему принесли меч. Затем царь сказал: «Рассеките живое дитя надвое и отдайте половину одной и половину другой». В сущности, царь решает выказать уважение к симметричности двойников, и ответу на симметричность свидетельств этих женщин соответствует абсолютное равенство в обращении с ними.

Принимая предложение царя, вторая женщина показывает, что лишена подлинной любви к ребенку. Единственное, что для нее имеет значение, – это *обладание тем, чем обладает другая*. Она соглашается в крайнем случае лишиться ребенка, если другая лишится его тоже. Несомненно, так говорить и действовать ее заставляет миметическое желание, нахлынувшее на нее с такой силой, что предмет спора, живой ребенок, уже не играет никакой роли; единственное важное для нее – это злобная очарованность образцом-соперницей, мстительное чувство (*ressentiment*), стремящееся разрушить этот образец, привести его к собственному падению, раз уж над ним невозможно восторжествовать.

Инсценировка Соломона дает возможность решения дилеммы и одновременно оказывается хитрой уловкой, которая выявит подлинные материнские чувства, если они присутствуют в одной из этих двух женщин. Эта мизансцена невольно заставляет подумать об одной важной теме исторических и пророческих книг – теме жертвоприношения детей, которые продолжались довольно долго, если судить по их постоянным осуждениям в этих книгах. Что произошло бы, если бы обе женщины согласились с решением царя? Хотя речь здесь не идет о том, чтобы «проносить ребенка

через огонь», трудно не услышать в этом тексте отголосок какого-то обряда, уже в этот период считавшегося отвратительным.

Этот обряд существовал столь долго не только из-за влияния соседних народов несомненно, во времена, которые трудно определить, он фигурировал, среди прочих предписывавшихся законом жертвоприношений и у самих евреев. Он имел характер пережитка. Похоже, что в многочисленных эпизодах Бытия и Исхода самым важным с исторической точки зрения был переход из того мира, где регулярно практиковались человеческие жертвоприношения, и особенно жертвоприношения «первенцев», в мир, где единственным дозволенным ритуалом, связанным с кровопролитием, стали считаться обрезание и принесение в жертву животных (благословение Иакова, жертва Авраама, обрезание сына Моисея и т.д.).

Текстуальных свидетельств в пользу этой гипотезы более чем достаточно. С моей точки зрения она интересна тем, что позволяет увидеть, как Библию от начала до конца пронизывает один и тот же антижертвенный динамизм. Можно различить ряд этапов, разнящихся по своему содержанию и по своим следствиям, но всегда сходных по своей общей направленности и по форме, которую они принимают, – это всегда, разумеется, предварительный распад предшествующей системы и кризис катастрофический, но, к счастью, разрешающийся посредством механизма жертвоприношения, который с каждым разом приобретает все более гуманный характер. Первый этап – это переход в эпоху, называемую патриархальной, от человеческих жертвоприношений к жертвоприношениям животных; второй этап – это исход, отмеченный установлением Пасхи, в которой делается акцент не на заклание животных, а на общую трапезу, а жертвоприношений в собственном смысле слова больше не совершается. Третий этап – это желание пророков отказаться от всяких жертвоприношений, которое сбывается лишь в Евангелиях.

Все это лишь умозрительные построения, и каковы бы ни были их достоинства, для моего истолкования суда Соломона в них нет особой необходимости. Даже если бы уловка царя не имела никакого отношения к жертвоприношениям детей, то в самом способе, каким она представлена в тексте, гипотетически, но все же достаточно отчетливо подразумевается жертвоприношение. Иными словами, речь там идет о примирении двойников: будучи не в со-

стоянии различить их, царь предлагает жертву, которая положила бы конец их спору, если бы они смогли разделить ее между собой.

Если предлагаемое царем и принятое матерью мертвого ребенка решение может быть определено как жертвенное в широком смысле этого слова, то было бы несправедливо и сомнительно использовать *тот же термин* для характеристики поведения истинной матери, той, которая выказывает материнские чувства, вместо того чтобы принять жертвенное решение, которое она с ужасом отвергает.

Возможно, вы скажете мне, что во втором случае жертвоприношение вернулось к самому себе и что оно полностью трансформировалось из переходной формы в возвратную или из объектной в субъектную. Но я отвечу, что это неправда: я бы сказал, что пропасть между поведением этих двух женщин на самом деле не измеряется простой операцией перевертывания. Она совершенно непонятна.

Конечно, я не отрицаю, что если говорить о жертвоприношении применительно к истинной матери, то новейшая религиозная этика даже не пытается увидеть некую отчетливую реальность. Истинная мать – единственная, кто имеет права на ребенка и готова ими пожертвовать. Можно даже сказать, что она предлагает в жертву самое себя, даже не подозревая последующего развития событий. Она не может быть уверена, что внезапное решение отказаться от ребенка не будет истолковано *против нее*, как неспособность придерживаться и дальше своей дерзкой лжи в величественном присутствии царя. Она и не подозревает, что монарху может быть свойственна «божественная премудрость». Следовательно, она предлагает свою собственную жизнь.

Я очень хорошо понимаю, почему экзегеты предпочитают использовать здесь язык жертвоприношения. И все же я думаю, что этот язык упускает из виду существенный факт и смешивает то, что нужно, наоборот, разделять. Она не только умаляет различие в поведении этих двух женщин, но в случае второй она выводит на первый план то, что в действительности вторично, а именно акт отречения и тот риск, которому подвергает себя истинная мать. Жертвенное толкование оставляет на втором плане то, что для нее всего важнее, то есть жизнь ребенка.

В жертвенном толковании акцент всегда ставится на отречении и на смерти, а также на обособленной субъективности, то есть

свойствах, присущих матери мертвого ребенка и ее миметическому желанию, которое в конечном счете совершенно соответствует тому, что Фрейд назвал «инстинктом смерти».

Язык жертвоприношения показывает лишь характер второй женщины, которая вовсе не стремится к страданию и смерти и не подвержена субъективности, одновременно миметической и солипсистской (эти две черты всегда сочетаются), а положительно обращена к ближнему и к жизни. Жертвенный дискурс неспособен на языке этого текста оценить жизнь и живое, поскольку ребенок, о котором спорят обе женщины, всегда описывается в нем как *живой ребенок*.

У истинной матери нет никакого желания к самопожертвованию. Она хочет жить рядом со своим ребенком. Но она готова навсегда отдать его своему врагу и даже, если понадобится, умереть, чтобы *спасти его от смерти*.

Нетрудно увидеть, что этот текст мы могли бы применить и к ситуации, в которой оказался Христос перед своими Страстями. Не видя угрозы, нависшей над обществом, и не сознавая последствий собственных поступков, те, кто понимают Страсти как жертвоприношение, не видят и того, что все слова и поступки Христа, от проповеди Царства до Страстей и включая недвусмысленное откровение об учредительном убийстве, определяются желанием спасти человечество, не способное заметить, что все старые, жертвенные, решения устарели и утратили силу.

Поэтому поведение Христа во всем параллельно поведению доброй блудницы из текста о суде Соломона, и в ней следует видеть самую совершенную *figura Christi**, какую только можно себе представить. Ради того, чтобы люди жили, Христос принимает смерть, и истолкования этой смерти как жертвоприношения нам следует остерегаться, даже если нам кажется, что слова и понятия в тексте Евангелий подразумевают именно жертвоприношение. Эта недостаточность языка ясно показывает, что мы имеем дело с таким поведением, о котором у мифологической, философской и прагматической мудрости нет ни малейшего понятия. Добрая блудница соглашается заменить собой жертву не вследствие более или менее патологической склонности к такой роли, а вследствие трагиче-

* Прообраз Христа (лат.).

ской альтернативы: убить или быть убитым; ее выбор – быть убитой – объясняется не мазохизмом, не «инстинктом смерти» и не желанием пожертвовать собой, но желанием, чтобы *ребенок остался жив.* В этой пограничной ситуации, показывающей последние основания человеческих сообществ, Христос также выбирает такое поведение, которое не может не сделать его жертвой насилия со стороны всего общества, упорно желающего оставаться в рамках системы жертвоприношений, то есть отвергать радикальное значение того, что обществу было предложено[5].

Чтобы до конца раскрыть христологический смысл суда Соломона, нужно признать, что семейная тема, которой он, на первый взгляд, ограничивается, и тема материнской любви, подвергающейся здесь испытанию, в действительности второстепенны; от них нужно освободиться. Та из женщин, к которой были обращены слова: «Отдайте этой живое дитя, и не умерщвляйте его», предстает как истинная мать в плотском смысле, и в этом, разумеется, кроется разрешение проблемы в семейном смысле, но этот смысл необязателен. Соперничество двойников может происходить и за пределами семьи, и ему не нужен ни Соломон, ни его меч, чтобы уничтожить предмет спора. Для этого достаточно, чтобы это соперничество продолжало обостряться и чтобы его разрушительное нагнетание никем и ничем не прекращалось.

Именно в перспективе этого расширения смысла нужно задаться вопросом о мотивах Страстей и признать в них поведение, сходное с поведением «хорошей» блудницы. Чтобы понять позицию Отца Иисуса, достаточно задуматься над теми чувствами, которые испытывает царь в этой истории. Соломон не желает ни жертвовать ребенком, ибо не хочет его смерти, ни жертвовать матерью, так как именно ей следует отдать дитя, чтобы оба жили вместе в мире. Точно так же и Отец не желает приносить никого в жертву; но, в отличие от Соломона, Он не пребывает на земле и не может положить конец этим ссорам двойников; нет на земле и царя Соломона, который правил бы справедливо! Фундаментальная ситуация человечества такова, что при отсутствии этих Отцов и этих всегда мудрых царей, которые обеспечивали бы справедливость среди людей, обреченных на вечное детство, единственное подлинно человеческое

---

[5] См. прим. 7, с. 292.

поведение, единственное средство исполнять волю Отца на земле, как и на небе, это поведение доброй блудницы, готовность идти на такой же риск, что и она, и не в угрюмой воле к самопожертвованию, не в патологическом влечении к смерти, а, напротив, в любви к истинной жизни ради того, чтобы жизнь восторжествовала.

Нежертвенная интерпретация, которую я предлагаю, вовсе не стремится изъять из Евангелий те фрагменты, которые представляют нам смерть Христа как совершенное самопожертвование ради учеников и всего человечества: «Нет большего свидетельства любви, чем умереть за друзей своих» (Ин 15:13). Отметим еще раз, что в Евангелиях это свидетельство не определяется как жертва. У Павла преобладают такие выражения, как «дела любви» или «дела благодати». Редкие случаи использования им «жертвенного» языка следует рассматривать как метафоры, поскольку он не предлагает нам никакой теории жертвоприношения, аналогичной той, которая была разработана в Послании к Евреям, и всем последующим теориям.

Сцена с судом Соломона позволяет воздать по заслугам тому смехотворному упреку в *мазохизме*, который поборники демистификации машинально приписывают христианской идее самоотречения вплоть до смерти.

Г.Л.: Среди греческих трагедий есть одна, которую, как мне кажется, можно сопоставить со сценой суда Соломона, а в этой трагедии – персонаж, который можно сопоставить с доброй блудницей: это Антигона.

Р.Ж.: Сначала отметим, что в начале «Антигоны» мы, как это обычно бывает у трагиков и у пророков, обнаруживаем предельный накал взаимного насилия. Именно этот накал, мне кажется, символизируется или десимволизируется одновременной смертью Этеокла и Полиника, невозможностью различения между ними до самой их смерти. Невозможно утверждать или отрицать что бы то ни было по поводу одного из братьев, не утверждая или отрицая того же по поводу другого. Здесь видна вся проблема нескончаемого насилия. Вот почему Креонт намерен провести различие между враждующими братьями; но поразительно то, что в начале своей первой речи в «Антигоне» он дает формулу, сходную с теми, которые мы находим также у Эсхила и Еврипида, справедливо утверждающую, что провести различие здесь невозможно:

...так как смертию двойной они
В один погибли день, сразив друг друга,
Братоубийством руки осквернив*.

Еврипид в своих «Финикиянках» так завершает описание битвы:

...Враги теперь в смешавшейся крови
лежат, и пыль уста их покрывает,
и мощно смерть соединила их**.

Хороший государственный деятель, подобный Одиссею или евангельскому Каиафе, Креонт хотел бы положить конец этой чуме двойников, и он знает, что этого невозможно добиться, не прокляв одного из братьев и не благословив второго в точности так же, как старый Исаак поступил в совершенно аналогичной истории с Иаковом.

Креонт требует, чтобы фиванцы были единодушны в своем презрении к Полинику, поскольку понимает, что только единодушие может дать заместительной жертве власть восстановить общину.

Вот почему Креонт не может смириться с поведением Антигоны. Женщина противостоит мифологической лжи; она говорит, что двойники идентичны и что с обоими следует обходиться одинаково. В сущности, она говорит то же, что и Христос, и, подобно Ему, она должна быть изгнана из своего общества и умереть.

Симона Вейль в своей удивительной интуиции увидела в Антигоне самую совершенную *figura Christi* античного мира. Она подчеркнула тот чудный стих, который Софокл вкладывает в уста своей героини и в котором раскрывается правда о граде человеческом. Этот стих обычно переводят как: «Я рождена любить, не ненавидеть». Дословно там говорится: «Я рождена не для того, чтобы вместе ненавидеть, а для того, чтобы вместе любить». Град человеческий – это не то место, где вместе любят, а то, где вместе ненавидят, и именно эту основу ненависти, подобно Христу, и разоблачает Антигона[6].

Креонту, который способен лишь повторять ей уже навязший в зубах аргумент всех человеческих культур: «Честь разная для добрых и для злых» (хотя чуть раньше он признавался, что братья

---

* Пер. С. Шервинского и Н. Познякова.

** Пер. И. Анненского.

6 *La Source grecque*, pp. 57-64 et *passim* во многих других работах.

неразличимы между собой), Антигона отвечает: «Благочестиво ль это в царстве мертвых?» (то есть вот это различие, которое ты делаешь между добрыми и злыми).

Этот стих подразумевает то, о чем Евангелия скажут открытым текстом: если божество существует, оно не может интересоваться спорами двойников.

Как бы ни был замечателен текст Софокла, высоты текста о суде Соломона, по-моему, он все же не достигает. Антигона выражает свой протест против того, что Креонт отказывает Полинику в ритуальных погребальных почестях. Она соглашается умереть не ради живого ребенка, как добрая блудница из Книги Царств, а ради уже умершего человека: и потому тексту *Антигоны* труднее ускользнуть от жертвенной интерпретации, чем тексту о Соломоне. Различие между текстом трагедии и текстом Библии может определить только Евангелие. Только в свете трагедии становятся понятными слова: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф 8:22).

Конечно, достойно сожаления, что внимательный взор Симоны Вейль никогда не обращался к великим текстам Ветхого Завета. Ей не позволила этого сделать приверженность к худшим заблуждениям той интеллектуальной среды, к которой она принадлежала. Все эти мэтры, вроде философа Алэна, были эллинствующими гуманистами, внушившими ей своего рода «священный» ужас перед библейским текстом, характерный для всей мысли эпохи модерна, за некоторыми редкими исключениями, которые чаще всего дискредитированы и лишены всякого влияния.

Ж.-М.У.: Все это требует более сложного и нюансированного анализа. *Насильственное* отвержение морали жертвоприношения в наши дни не только не приносит ощутимого прогресса, но и ввергает нас в еще более глубокий кризис, и мы хорошо понимаем тот страх, который некоторые испытывают перед идеей полного отказа от жертвенной интерпретации[7]. Этот страх тем более оправ-

---

[7] Противопоставление «жертвенного» мышления, всегда искажающего откровение Евангелия, и «нежертвенного мышления», которое, напротив, всегда верно передает это откровение, отражает последнюю гуманистическую и «прогрессистскую» иллюзию в моей интерпретации христианства. Я избавился от этой иллюзии только после первой публикации данной книги. Отныне, на мой взгляд, истинное противопоставление между христианским и архаическим должно определяться как противопоставление между жертвоприношением себя и жертвоприношением другого.

дан, что такая интерпретация христианства не исключает самых оригинальных его аспектов; она допускает, разумеется, в облегченной, но все еще действенной форме некоторые ценности, которые определяются нежертвенной интерпретацией.

Р.Ж.: Поэтому для нас дело не в том, чтобы обрушиться на жертвенное христианство с прямолинейными проклятиями, к которым, казалось бы, нас подталкивает долг радикально отделить друг от друга две несовместимые интерпретации – жертвенную и нежертвенную.

Такое противопоставление совершенно проясняет связь между архаическим жертвоприношением, основанным на учредительном убийстве, которое требует ритуальных жертв, и жертвоприношением Иисуса в Евангелиях – самоотдаче себя в распятии.

Христианский смысл всегда присутствует, по крайней мере имплицитно, в том смысле слова «жертвоприношение», который распространен в наше время, – в смысле вынужденного устранения, *умерщвления*, необязательно невротического, коль скоро лишь кто-то один может без насилия положить конец миметическим соперничествам.

Это последнее определение полностью соответствует (в сцене суда Соломона) противопоставлению между дурной блудницей, которая принимает убийство ребенка за утоление своей миметической страсти, и доброй блудницей, которая жертвует даже своей материнской любовью, а следовательно и самой собой ради того, *чтобы остался в живых ребенок*, и ее жертва удивительно соответствует жертве Христа, отдающего собственную жизнь ради исполнения воли Отца и спасения человечества, не только умирая за нас, но и тем самым просвещая нас относительно нашего собственного насилия.

Таковы мои идеи об этом главном предмете на сегодняшний день. Чтобы выразить их точно, я изменил некоторые важные фразы в настоящей книге. Впрочем, поскольку у меня нет ни малейшего желания скрывать перемены своих идей как об этом, так и прочих предметах, остальные фразы я оставил без изменений. Надеюсь, что моим читателям будет не слишком сложно разобраться в этой мешанине.

Я убрал также из настоящего переиздания некоторые – достаточно небольшие – пассажи, которые больше не кажутся мне убедительными (и не казались таковыми никогда), прежде всего – абсурдное негативное мнение о *Послании к Евреям*. Теперь я отказываюсь от прежнего истолкования.

В моих представлениях это послание всегда отражало всего лишь некий жест весьма эфемерного отступления от перспективы дополнительного анализа его предмета, будучи анализом скорее назойливо нудным, чем по необходимости предусмотренным.

Чтобы как-то оправдать некоторые фантазии, некоторые неточности языка в первом издании настоящей книги, могу лишь сослаться на ту праздничную и даже немного магическую атмосферу, которая царила в Балтиморе (штат Мэриленд) между Жаном-Мишелем Угурляном, Ги Лефором и мною в течение славного знойного лета 1977 г., всецело посвященного нами изданию *Вещей, сокровенных от создания мира*.

Если бы мы сочли себя вправе осудить жертвенное христианство, то мы скатились бы к тому же подходу, жертвой которого стало оно само. Мы бы поставили себя выше евангельского текста и утверждаемой им нежертвенной точки зрения и повторили бы террор исторического антисемитизма, но на сей раз обратили бы его против всего христианства. Мы бы вновь запустили жертвенную машину, опираясь на текст, который, если понять его правильно, вывел ее из строя раз и навсегда.

Семиотика Страстей связана с трудами Проппа по морфологии русских народных сказок и тех выводах, которые он из нее сделал. Герой в этих сказках сначала оказывается жертвой предательства, но в конце торжествует. Он берет реванш, а предатель получает заслуженное наказание[8].

F. «Жертвенная» интерпретация и история

Г.Л.: Если механизм заместительной жертвы лежит у основания всякой культуры и если Евангелия, разглашая этот секрет, призваны остановить этот механизм, то почему как до, так и после распространения евангельского текста формы культуры зарождаются, развиваются и отмирают, словно ничего не произошло? Разумеется, самая парадоксальная из этих культур – та, что основывается на христианском тексте. Мы должны задать вам вопрос, который, судя по некоторым текстам, беспокоил самих христиан уже в первом веке после Иисуса Христа. Почему мир остается прежним? Почему апокалиптические предсказания не исполнились?

Р.Ж.: Когда в наши дни говорят о христианском понимании истории, то, в сущности, имеют в виду совсем не тот радикально христианский подход, который не может не быть апокалиптическим. Историки, особенно если сами они христиане, стыдятся принимать всерьез эти «бабьи сказки», эти скучные старые бредни. В наши дни христианским считается «серьезный» и одновременно «оптимистический» взгляд на историю, отмеченную социальным прогрессом и всеобщей доброй волей.

---

[8] Vladimir Propp, *Morphologie du conte populaire russe.* [Рус. пер.: В.Я. Пропп, *Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки*, М.: Лабиринт, 1998.]

Ж.-М.У.: Тот факт, что предсказанные катаклизмы были отложены на неопределенный срок, дискредитировал и даже выставил на посмешище сам христианский взгляд на историю.

Р.Ж.: До сих пор мы ограничивались смыслами текста. Мы не ставили прямо вопрос о его месте в истории. Для большинства критиков этот вопрос незаконен. Но у нас иное мнение. Факт наличия в нашем мире в большей мере «текстов о преследованиях», чем о мифах и общемировом кризисе, порождаемом этим фактом, можно объяснить только прямым или косвенным действием евангельского текста.

Большинство комментаторов, даже христианских, считают абсолютно мифическим те слова, которые этот текст говорит о своем действии в истории. Предупреждения против иллюзии скорого конца света были добавлены позднее для того, чтобы укрепить народную веру, подорванную промедлением второго пришествия Христа.

В действительности же только исходя из евангельской логики можно понять четкое, особенно у Луки, разграничение между двумя апокалиптическими волнами, иудейской и всемирной. Христианский текст *знает* о том, что его неверно поймут даже сами верующие. Учитывая это его знание, мы увидим, что двойная апокалиптическая икономия лишь проецирует в будущее очередную *отсрочку* откровения, а не заглушает его. Эта отсрочка тем более предсказуема, что распространение Евангелия «до краев земли», среди народов, запаздывающих в отношении низвержения религии, усиливает вероятность его жертвенной интерпретации.

Вера в последний импульс, который будет поистине сверхъестественным, не предполагает никаких чудотворных манипуляций. Здесь больше нет гневных излияний какого-то божества, которое насильственно вмешалось бы в ход человеческой истории и отменило бы присущие этому ходу законы, на самом деле, все наоборот. Есть некий текст, который властно вторгается в эти законы, но он это делает лишь потому, что постепенно открывает людям правду об их неведении, обеспечивавшем функционирование этих законов. Евангельский подход к истории исходит из той же логики, что и весь христианский текст в целом, а не из той одновременно наивной, фантасмагорической и грубой пропагандистской концепции, которую ему приписывают.

Нисколько не отменяя принципа исторического действия этого текста, реальное развертывание постевангельской истории, конечно, этому принципу соответствует, и более чем соответствует. Как не признать, как не заметить здесь «знамений», свидетельствующих для тех, кто не отказывается их видеть, об «исполнении времен». Это структурное «исполнение» необязательно должно означать немедленную событийную реализацию. Об этом и говорится в тексте. Видимо, всегда есть возможность *отсрочки*, о которой мы и не подозревали. Однако не следует соблазняться склонностью верующих путать собственное предчувствие, неизбежно захватывающее их, особенно когда оно овладевает ими внезапно, с обещанием и угрозой немедленного исполнения.

Повторяю, нам не уйти от вопроса об отношении к реальной истории, и мы увидим, что только конфронтация с этой реальной историей в силу самого того факта, что евангельский текст притязает на полную власть над ней, может в такое время, как наше, до конца раскрыть всю поразительную последовательность этой логики.

Евангельская весть быстро распространяется усилиями Павла и его друзей. Иудеи ее отвергают, однако ее успех во всей Римской империи заслуживает восхищения. Она трогает людей, которые не находятся на той же высоте религиозного развития, что иудейские слушатели Евангелия, людей, которые не знают Закона и Пророков. К первым обращенным быстро присоединяются широкие народные массы, а впоследствии и так называемые «варвары». Можно думать, что это чудесное распространение Евангелия могло произойти только в его жертвенной интерпретации и благодаря ей.

Поэтому в историческом плане жертвенная интерпретация не может быть просто «ошибкой», результатом случая или недостатком проницательности у тех, кто ее разработал.

Если мы по-настоящему поймем механизм жертвоприношения и ту роль, которую он сыграл для человечества в целом, то обнаружим, что такая интерпретация христианского текста при всей своей поразительности и парадоксальности вполне правдоподобна и даже неизбежна. Она идет из глубины веков, неся на себе груз всей религиозной истории, которая в случае языческих народных масс никогда не прерывалась и не подрывалась чем-нибудь таким, как Ветхий Завет.

Что касается жертвы отпущения и откровения о ней, то, как мы видели, связь между Ветхим Заветом и евангельским текстом очень похожа на связь между евангельским текстом и жертвенным христианством. Если применить эту констатацию к тем конкретным историческим условиям, в которых распространялось Евангелие, и учесть тот факт, что народы, среди которых оно распространялось, не были затронуты Ветхим Заветом, то прояснится роль исторического христианства в эсхатологической истории, управляемой евангельским текстом, – истории, которая неуклонно стремится к всемирной истине о человеческом насилии, но стремится с бесконечным терпением, которое одно только и может распространить содержащуюся в этом тексте подрывную и взрывоопасную истину и сделать так, чтобы она была осознана если не всеми, то как можно большим числом людей.

Тот факт, что Иисус в синоптических Евангелиях обращается только к детям Израиля, никоим образом не доказывает существования какого-то более раннего евангельского слоя, обращенного исключительно к еврейской аудитории. Можно думать, что такое обращение связано с временным измерением откровения, с идеей, что Иисус может явить себя только *в свой час*, самый благоприятный и – последний.

Исключение других народов могло быть только временным и всего лишь следствием их неподготовленности. У них, в отличие от иудеев, не было той долгой истории ухода от жертвоприношений, которую собственно представляет весь Ветхий Завет. Они не были доведены до того состояния предельной восприимчивости к Божьему Царству, а значит, и до того ощущения его необходимости, которые были характерны для избранного народа и сначала ставили только его одного под угрозу апокалиптического насилия.

Для других народов решающий выбор должен быть еще *отсрочен*, отнесен к той эпохе, когда они «наверстают упущенное» и тоже достигнут той крайней точки социального существования, при которой проповедь Царства станет для них одновременно понятной и необходимой.

Г.Л.: Но что могло бы этим бесчисленным народам заменить Ветхий Завет? Что могло бы сыграть для них ту роль, которую для евреев играл один только Ветхий Завет, – приготовить их к Царству?

Р.Ж.: Сблизить эти два вопроса – значит понять, что в каждом из них подразумевается ответ на другой. Воспитателем для язычников послужит христианство, но в его жертвенной версии, с религиозной точки зрения вполне аналогичной Ветхому Завету. Но оно может играть эту роль лишь в той мере, в какой жертвенная завеса, скрывающая радикализм его вести, позволит ему снова стать основателем в плане культуры.

G. Наука и апокалипсис

Р.Ж.: Евангельский текст может основать новую культуру, аналогичную всем прежним, только если предаст истину своей первоначальной вести. Очевидность этого факта прекрасно выразили экзегеты иудейской религии, в особенности Иосиф Клаузнер[9].

История исторического христианства, подобно истории всякой жертвенной религии, состоит в постепенном освобождении от сдерживающих законов по мере уменьшения действенности ритуальных механизмов. Мы говорили, что нельзя рассматривать эту эволюцию исключительно как разложение и упадок, как делают все «консерваторы», приверженные к жертвенной интерпретации. Столь же ошибочна и противоположная концепция, которая смотрит на ту же эволюцию только как на освобождающую и открывающую в будущем перспективу безграничного прогресса. Как в одном, так и в другом случае мы отметим, что христианский текст уже сказал свое последнее слово; оно располагается позади, а не впереди.

Констатировав эти позиции у самих христиан, легко понять, что для огромного большинства людей с христианством дело обстоит так же, как с прежними религиями, и к концу нынешнего кризиса от него ничего не останется. Та идея, что это кризис не самого христианского текста, а только его отдельной интерпретации, а именно жертвенной интерпретации, которая не могла не доминировать на первых этапах христианского откровения, никогда не приходила людям в голову, да и не может прийти до тех пор, пока не проведено различие между жертвенной и нежертвенной интерпретациями, и особенно пока не признано преимущество второй.

---

[9] Joseph Klausner, *Jesus of Nazareth*.

В интересующем нас теперь отношении жертвенная интерпретация не более чем некая защитная оболочка, а под этой оболочкой, потрескавшейся и облупившейся в течение столетий и в наши дни валяющейся в пыли, скрывается живое существо.

Ж.-М.У.: Эта идея еще сегодня кажется нам неправдоподобной, и, слушая, как вы ее выражаете, мы можем подумать, что для спасения христианства от того, что делает из него в наши дни некая почти забытая доктрина, вы выдвинули замечательный тезис, способный вернуть христианскому тексту его актуальность, которую тот не может себе вернуть своими собственными средствами .

Р.Ж.: Вы совершенно правы. Все будут говорить и думать, что я предался своего рода «латанию дыр», в чем сам обличаю психоанализ и прочие вымирающие доктрины. Какими бы огромными ни были структурные совпадения, указывающие на убедительность евангельской логики в сфере антропологии, единственными читателями, на которых мы можем надеяться, будут те, кто слишком хорошо разобрался в интеллектуальных методиках современности и в ее понимании возможного и невозможного, чтобы следовать за мной на ту территорию, на которую я теперь хотел бы их повести.

Чтобы вести их на эту совершенно неисследованную территорию, очевидно, понадобились бы еще более точные совпадения и еще более яркие свидетельства в пользу того материала, который мы до сих пор собрали.

Нужно было бы, чтобы эти совпадения и свидетельства были у нас под рукой; чтобы «знамения времени», о которых говорит Евангелие, упрекая людей в том, что они не умеют их читать, не просто присутствовали среди нас, но чтобы в них не было ни малейшей двусмысленности и чтобы неспособность людей улавливать их происходила от ослепительной очевидности этих знаков-знамений.

Ж.-М.У.: Я полагаю, что те знаки, о которых вы говорите, окружают нас повсюду, и именно для того, чтобы их не признать или лишить их значимости и силы большинство наших современников, как атеистов, так и христиан, судорожно цепляются за жертвенную интерпретацию, освящающую апокалипсис и мешающую нам увидеть свойственный нашей нынешней ситуации объективно апокалиптический характер, то есть характер разоблачающего откровения.

Р.Ж.: Откровение об апокалиптическом насилии должно в первую очередь разоблачить – и это единственное, что оно может разоблачить непосредственно, чисто человеческую природу насилия и его одновременно разрушительную и культурную функцию.

Чтобы понять, что мы живем уже в этом откровении, достаточно задуматься о том, как все мы, члены всемирного человеческого сообщества, относимся к той чудовищной гонке вооружений, которой предалось человечество после окончания Второй мировой войны.

Когда люди говорят о новых средствах уничтожения, они произносят слово «бомба» так, как если бы она существовала в единственном экземпляре и принадлежала всем и никому или, вернее, как если бы весь мир принадлежал ей. И она действительно кажется царицей этого мира. Она царствует над бесчисленной толпой своих жрецов и приверженцев, которые существуют, кажется, лишь для того, чтобы обслуживать ее. Отравленные яйца этого идола одни закладывают в землю, другие бросают в море, третьи усеивают ими небеса, заставляя звезды смерти неустанно вращаться над этим неутомимым муравейником. Нет ни одной частицы естества, которая не была бы очищена наукой от всех древних сверхъестественных проекций и снова вовлечена в истину насилия. Об этой разрушительной власти нам следует знать, что это чисто человеческая власть, но в некоторых отношениях она функционирует аналогично священному.

Люди всегда обретали покой в тени своих идолов, то есть в тени своего собственного освященного насилия; в этом крайнем насилии они стараются укрыться и сегодня. Во все более десакрализируемом мире лишь постоянная угроза тотального и мгновенного уничтожения мешает людям взаимно уничтожать друг друга. Иными словами, только насилие всегда мешает развязыванию насилия.

Насилие никогда еще с такой наглостью не разыгрывало свою двойную роль «яда» и «противоядия». И говорят об этом не древние палачи *фармаков* и не каннибалы в оперениях, а наши специалисты-политологи. Если верить им – а мы можем им верить, – то мир не земле сегодня обеспечивается только ядерным оружием. Специалисты не моргнув глазом говорят, что только это насилие нас и *защищает.* Они совершенно правы, но они не отдают себе отчета в

странности подобных констатаций в контексте дискурса, который во всем остальном продолжает звучать так, как если бы вдохновляющие его гуманисты Маркс, Монтескье или другие ценились бы так же, как и в прошлом. Эти эксперты с такой спокойной и приземленной ловкостью разбирают ситуацию, никогда не сомневаясь в «природной доброте» человека, что возникает вопрос: чего больше в их видении вещей – цинизма или, наоборот, бессознательности и наивности?

Под каким бы углом зрения мы ни рассматривали эту современную угрозу, она оказывается сходной со священными ужасами и требует таких же мер предосторожности. Мы по-прежнему имеем дело с формами «заражения», которые можно обнаружить и измерить научными средствами, но которые все же напоминают нам их религиозных двойников. И чтобы изгнать зло, никогда не находится другого инструмента, как только то же зло. Простой отказ от технологии кажется невозможным; машина работает настолько четко, что опасней было бы остановиться, чем продолжать идти вперед. В самом сердце этого ужаса следует искать то, что может дать надежду.

Постепенно обнаруживается скрытая инфраструктура всех религий и культур. Мы создаем собственными руками «истинного бога» человечества, которому сами же поклоняемся и которого уже ни одной религии не удастся исказить. Мы не заметили его прихода, поскольку он уже не путешествует на перепончатых крыльях ангелов тьмы и появляется отныне только там, где его никто не ожидает увидеть, – в статистических таблицах ученых, в самых десакрализованных областях жизни.

С поразительной находчивостью творцы самых чудовищных видов оружия дают им имена самых жестоких богов греческой мифологии, ассоциирующихся с крайними проявлениями насилия: Титана, Посейдона, Сатурна – бога, пожирающего собственных детей. Мы жертвуем баснословные ресурсы на прокорм самого бесчеловечного насилия, чтобы оно продолжало защищать нас, и тратим свое время на то, чтобы передавать уже погибшим планетам смехотворные послания от планеты, которая тоже рискует погибнуть. Какое же беспримерное лицемерие заставляет нас по-прежнему делать вид, что мы не понимаем людей, живших прежде нас и делавших то же самое, тех, кто, например, бросал одного-двух

из своих детей в печь какому-нибудь Молоху, чтобы спасти всех остальных?

Мы видим, что здесь напрашивается аналогия между тем странным порядком, в котором живем мы, и тем, который некогда создавали в большинстве обществ чисто ритуальные религии. Однако следует остерегаться простого уподобления этих двух групп феноменов друг другу. Различие здесь намного важнее, чем сходство.

Когда мы говорим, что люди поклоняются собственной разрушительной силе, мы имеем в виду метафору. Эта метафора играет не какую-то призрачную роль, а прямо разоблачительную. Сказать, что это чисто риторическая аналогия или что речь идет, как говорят сегодня, об «эффекте истины», было бы нелепостью. Из этой аналогии следует извлечь урок, но извлечь его мы не сможем, если нас опьянит когнитивный нигилизм, торжествующий сегодня повсюду – и не без оснований!

Но урок этот не так прост. Не ужас перед священным, а вполне понятный страх перед той опасностью, которую несет человечеству ядерное противоборство, – вот что делает наше сегодняшнее поведение аналогичным поведению религиозных людей. Отсутствие войны в современном мире определяется беспристрастной научной оценкой тех бедственных, а то и роковых последствий, которые может иметь для всех противоборствующих сторон массированное использование накопленного оружия.

Практические следствия такого положения вещей уже проявляются. Те, в чьих руках находится чудовищное оружие, тщательно избегают его использования. Впервые в истории великих держав мы видим могучих соперников, искренне желающих предотвратить любые действия и ситуации, которые могли бы повлечь за собой глобальный конфликт. Понятие национальной гордости вычеркивается из дипломатического словаря. Вместо того чтобы предаваться вражде, ее пытаются преодолевать. Вместо того чтобы кричать о провокации, отворачиваются и делают вид, что не видят и не слышат устаревшего фанфаронства, ставшего отныне уделом мстительной народной злобы и идеологического фанатизма.

Г.Л.: Говоря, что в современной ситуации есть что-то похожее на первую попытку соблюсти то, что евангельский текст называет законом царства, вы рискуете сойти за наивного любителя научной

фантастики. Ваши читатели не поймут вас, вопреки всему тому, что вы сказали о строгости и неумолимости этого закона. В мире, где поистине разоблачено насилие и где перестали функционировать механизмы жертвоприношения, люди столкнулись с сомнительной в своей простоте, но очевидной дилеммой: либо они откажутся от насилия, либо предадутся беспредельному насилию, рискуя подвергнуться полному уничтожению, «как во дни Ноя».

Р.Ж.: Вне всякого сомнения. Я далек от мысли, что все менее воинственное поведение сильных мира сего в наши дни мотивировано евангельским духом. Как раз наоборот. Если в современной ситуации и есть что-то евангельское в том смысле, в каком мы здесь используем это определение, то лишь потому, что оно не имеет ничего общего с лицемерной претенциозностью и слащавостью, которыми многие люди приукрашивают христианский текст, чтобы сделать его более «аппетитным», как они говорят, для нашего пресыщенного времени.

В нынешнем поведении народов, испуганных нависшей над ними угрозой, можно уловить, с одной стороны, аллюзию на обычное поведение людей по отношению к идолам насилия, с другой – аллюзию на то поведение, которого требует от всех людей евангельский текст, на полный отказ от всех форм насилия.

Поэтому не следует путать то, что происходит сегодня, с наступлением Царства Божьего. Эти две аллюзии, которые я улавливаю в нынешней ситуации, различны и даже противоположны. Если обе они действительно присутствуют в одном и том же комплексе исторических фактов, то причина этого в двусмысленности нынешнего поведения народов. Они не настолько мудры, чтобы перестать терроризировать друг друга, не настолько безумны, чтобы решиться на непоправимый шаг. Поэтому мы имеем дело с ситуацией промежуточной и сложной; в ней можно найти аллюзии и на поведение человечества в прошлом, и на его поведение в будущем. В самом деле, либо мы все более станем ориентироваться на ненасилие, либо исчезнем. Промежуточный характер нынешней ситуации позволяет людям избегать тех колоссальных проблем, которые она ставит перед ними[10].

---

[10] Обсуждаемым здесь вопросам посвящено много технической, политической и социологической литературы, но философских и религиозных интерпретаций практически не найти. Намеков большое количество, но они обыкновенно сво-

Поистине новым является тот факт, что мы больше не можем прибегать к насилию, чтобы разрешать кризисы; мы не можем опираться на насилие. Чтобы оно могло совершить свой цикл и вернуть мир, необходимо достаточно широкое экологическое поле, которое могло бы поглотить губительные последствия насилия. Сегодня такое поле – вся наша планета, но ясно, что ее уже недостаточно. Даже если это еще не вполне актуально сегодня, то завтра природная среда уже не сможет впитать в себя человеческое насилие, не став при этом необитаемой.

Журналисты машинально называют апокалиптической ситуацию, которую они считают очень отличающейся от описываемой в евангельском тексте, поскольку продолжают его истолковывать с точки зрения божественного насилия.

Наша ситуация в точности соответствует той, которую предсказывали Евангелия для этого мира, который сам себя окрестил как «постхристианский». Чтобы не замечать этого, нужно отчаянно цепляться за жертвенную интерпретацию, которая вопреки всякой очевидности позволяет объявить божественным то насилие, которое предвещается в тексте. Вот почему атеисты еще более яростно, чем христиане, стремятся эту интерпретацию увековечить.

Г.Л.: Как всегда, именно жертвенная интерпретация не дает насилию добраться до нас.

Р.Ж.: Это насилие уже до нас добралось. Жертвенная интерпретация в данном случае увековечивает отказ от знания, которое нам доступно как никогда, поскольку оно уже вписано в историю, которую мы переживаем, и будет вписываться в нее все глубже и глубже.

Ж.-М.У.: Сегодня нет ничего менее трудного, чем отнестись всерьез к христианской и апокалиптической концепции истории. Трудно, наоборот, так обращаться с самыми поразительными текстами, как будто их не существует, не видя необычайных совпадений, повсюду бросающихся в глаза; только жертвенная интерпретация еще может себе это позволить. Эта интерпретация, управляющая сегодня всеми остальными нашими интерпретациями, держится всего за одну нить.

дятся к нескольким банально жалобным фразам. Могу порекомендовать работы Ханны Арендт, а также книгу Карла Ясперса *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme*. См. особенно: Michel Serres, *La Traduction*, pp. 73-104.

Р.Ж.: Верить, подобно Ренану, что Царство Божье «утопично», было еще простительно в мире, надувшемся от гордости и считавшем себя неуязвимым, но говорить, как это делают сегодня, что евангельский принцип ненасилия есть «не что иное, как мазохизм», – значит не обращать внимания на то давление, которое уже на нас оказывает и будет оказывать все больше и больше избыточность наших разрушительных возможностей.

Ж.-М.У.: По-моему, все то, о чем вы здесь говорите, предполагает, что для изобретения науки и технологии необходима радикальная десакрализация евангельского типа. Чтобы дерзнуть обращаться со всеми природными стихиями как с объектами, подчиненными *природным* законам, нужно было бы сначала изгнать из них богов.

Р.Ж.: Действительно. Эта формулировка передает важную мысль, которую стоило бы подчеркнуть. В том мире, который мы исследуем, больше не составляет проблемы артикулирование различных евангельских тем, и прежде всего темы Царства Божьего и апокалипсиса, этой великой загадки, которую так и не разгадала историческая экзегеза. Но такие люди, как Рудольф Бультман, этого даже не заметили. Для него «демифологизировать» Евангелия означало просто-напросто отрезать все, что нельзя принять в жертвенной версии и для чего не нашлось подходящей нежертвенной интерпретации. Бультман всегда приглашал своих читателей забыть об апокалипсисе, об этом древнем иудейском суеверии, как он говорил, которое не имеет уже ничего общего с нашей современной ментальностью. Бультман всегда видел в Апокалипсисе некий образ божественного отмщения, совершенно отсутствующий в Евангелиях[11].

Мы впервые получаем возможность услышать текст в его наиболее радикальной формулировке. Эта возможность появилась у нас благодаря распаду жертвенной интерпретации и удивительному кризису современной истории. Мы видим целый ряд событий, которые могут произойти только одновременно и которые снова вводят нас, теперь уже весь мир, в ту самую ситуацию, которая нам представлена самими Евангелиями как историческое условие

---

[11] *Foi et Compréhension*. См. особенно эссе «Histoire et eschatologie dans le Nouveau Testament», pp. 112-127. О тех же проблемах, но часто в другом духе см. статьи из сборника *Herméneutique et Eschatologie*, éd. par Enrico Castelli. См. также: Joseph Pieper, *La Fin des temps*.

первого возвещения Царства Божьего. Эта ситуация – результат распространения Евангелия через посредство жертвенной интерпретации, подготовившего все народы земли.

Ж.-М.У.: Можно сказать, вы вводите нас в апокалиптические кошмары...

Р.Ж.: Ну, в эти кошмары теперь ничто не вводит лучше, чем каждодневное чтение газет. Я не говорю, что конец света наступил. Наоборот; во всех моих рассуждениях содержится нечто позитивное. Современная ситуация отнюдь не означает, что люди, которые еще вчера были такими, какими их описывает гуманистическая мысль, внезапно утратили свою невинность, которой до сих пор обладали. На самом деле люди совсем не изменились, и именно это делает нашу ситуацию опасной. Обнаружилось не что-то новое – обнаружилось насилие, которое всегда было в человеке. Однако в этом насилии нет ничего инстинктивного, что доказывается тем, что оно в любой момент находится в нашем распоряжении, но мы, до сих пор во всяком случае, не поддавались искушению прибегнуть к нему.

Для того, чтобы мы наконец поняли, что в апокалиптической теме речь идет именно об этом, а не о чем-то другом, нужно, чтобы мировая ситуация совпала с евангельским возвещением. В том, что мы говорим, важна не индивидуальная проницательность, а вся совокупность исторических данных, которая давит на нас. Соответствия столь поразительны, что они в конце концов должны восторжествовать над теми все более шаткими препятствиями, которые выставляет им наше жертвенное сопротивление.

Сказать, что мы находимся в объективно апокалиптической ситуации, никак не означает «проповедовать конец света». Это означает, что люди впервые стали хозяевами своей судьбы. Перед лицом насилия вся планета находится в ситуации, сопоставимой с ситуацией первобытных человеческих групп, но на этот раз *мы сознаем причину*; у нас больше нет жертвенных ресурсов и священных заблуждений, чтобы отвратить от себя это насилие. Мы поднялись на такой уровень сознания и ответственности, который никогда еще не достигался людьми[12].

Пугает сегодня не новый смысл, который бросал бы нам вызов, а кафкианское избегание всякого смысла. Это некий когнитивный

---

[12] См. об этом: Jean-Marie Domenach, *Le Retour du tragique.*

нигилизм, к которому ведут все современные направления мысли. Это панический отказ хоть краем глаза взглянуть в ту сторону, откуда мог бы еще прийти смысл.

Вся наша культура намекает на то, что мы бредим. Но остановимся на миг, чтобы задуматься о состоянии этой культуры. Она изобрела этнологию, науку о мифах, психоанализ. И ту же самую культуру периодически потрясают «апокалиптические» кризисы. Последний длится вот уже больше трети века, и это, безусловно, наиболее суровый и наиболее пугающий кризис, поскольку в нем самые жесткие научные данные странным образом смешиваются с самыми гротескными предрассудками и элементами традиционной религии.

Представим себе умных наблюдателей, которые прибыли с другой планеты и заглянули в нашу песочницу. Они бы увидели в ней целые армии исследователей социальных феноменов, интерпретирующих малейшие реакции индивидуумов и коллективов. Они отметили бы, насколько нам стали важны за последний век старые греческие истории о некоем Эдипе и некоем Дионисе. Они насчитали бы огромное количество работ, посвященных этим персонажам, и отметили бы то почти религиозное почтение, которым было окружено, начиная с XVI века, сначала все греческое, а затем все первобытное[13]. Они бы сопоставили все это с постоянным падением интереса к иудео-христианству, то есть к текстам, в которых фигурирует, пусть обманчиво и иллюзорно, но вполне явно и потому значимо свидетельствуя о бредовом состоянии наших умов, надлежащим образом сформулированная теория о разрушении всего. Но эти тексты не религия других, а наша собственная; так или иначе, эти тексты до сих пор направляли и будут направлять то движение, которое влечет к неизвестному. Можно подумать, что это общество, так озабоченное самонаблюдением и самопознанием, могло бы отвлечь хотя бы один маленький батальон этой гигантской армии, разбившей лагерь в тени греческих и индейских храмов, чтобы посмотреть, действительно ли все закончено, упорядочено и определено в стане иудео-христиан, как нам это представляется.

Но об этом нет и речи. Если наша мысль больше не основывается на физическом устранении насилия и истины насилия, то,

---

[13] Jean Brun, *Le Retour de Dionysos*.

возможно, уже происходит грандиозное интеллектуальное изгнание иудео-христианства в целом, то есть среди прочего всей по-настоящему серьезной религиозной и культурной проблематики, изгнание, которое производится все более систематически, по мере того как возрастает риск понимания, по мере того как насилие проявляется в истории и технологическом прогрессе.

Конечно, евангельский текст не виноват в том, что Благая весть, от которой мы, как нам казалось, навсегда избавились, возвращается к нам в столь сомнительном контексте. Мы сами этого хотели, мы сами разработали этот контекст. Мы хотели, чтобы дом наш был оставлен пустым; так оно и случилось (см. Лк 13:35).

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Логос Гераклита и Логос Иоанна

А. Логос в философии

Ж.-М.У.: Меня всегда интриговало отношение к Христу как к Слову, то есть, по-гречески, к Логосу. Философия всегда находила у Иоанна следы греческой мысли. Но разве эта концепция не рискует опровергнуть ту, которую вы нам предлагаете?

Р.Ж.: «Логос» стал важнейшим понятием философии благодаря Гераклиту. За пределами обычного языка это слово обозначает непосредственный объект философского дискурса. Если бы этот дискурс мог завершиться, он стал бы тождественен Логосу, то есть божественному принципу, рациональному и логичному, согласно которому организован мир.

Слово «Логос» также принадлежит Евангелию от Иоанна, и его наличие там более, чем все остальное, долго заставляло считать это Евангелие самым «греческим» из четырех. Логос означает Христа как Спасителя и одновременно как Того, Кто принимал непосредственное участие в деле Божьего творения и сам есть Бог.

В первые века христиане испытывали сильное недоверие к греческой мысли. Идея возможности христианской философии вызревала постепенно. На протяжении веков никто не сомневался, что главная задача всякой христианской мысли – экзегеза Писания. Однако в Средние века из этих двух видов интеллектуальной

деятельности перевес все более переходит к философии. Возрастающее пристрастие ко всему греческому, жадный поиск эллинского знания сопровождается постепенным закатом *figura Christi*. Исторически верно, что мы постепенно отворачивались от Библии, по мере того как обращались к философии.

С появлением «христианской философии» два Логоса начинают сближаться. Идея их родства становится все более очевидной. Конечно, пока не стоит вопрос о том, чтобы признать первенство греческого Логоса, но мы уже на пути к этому перевороту. Греческие философы по-прежнему считаются предтечами Иоанновой мысли, в чем-то подобными иудейским пророкам. Другая пророческая линия вычерчивается внутри эллинистической культуры. Один современный богослов (которого цитировал Хайдеггер в своем «Введении в метафизику»), такими словами описывает характер отношений между этими двумя Логосами в христианской философии:

> С действительным явлением истины в образе Богочеловека философское познание греческих мыслителей о господстве логоса над всем сущим было удостоверено и скреплено печатью. Это подтверждение и удостоверение обосновывает классический характер греческой философии[1].

Против этой подчиненности греческой мысли христианскому откровению восстает современный рационализм. По его мнению, хронологическое предшествование доказывает, что заслуга открытия Логоса принадлежит грекам, а не христианству. Логос Иоанна и вся Иоаннова мысль всего лишь бледные копии той единственной оригинальной мысли, которая принадлежит грекам. Новый Завет – это всего лишь старая иудейская ворона, украшенная перьями греческого павлина.

Этот рационализм не затрагивает вопроса о сущностном родстве этих двух Логосов. Все это напоминает ссоры, происходившие в прошлом. Рационализм хочет восстановить то, что переиначило христианство в своих пустых претензиях. Здравое знание состоит в том, чтобы признать оригинальным то, что появилось первым.

---

[1] Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 135. [Рус. пер.: М. Хайдеггер, *Введение в метафизику*, СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.]

Для христианских мыслителей греческие философы – богословы, сами того не сознающие. Напротив, для постхристиан идея специфически христианского Логоса – бесстыдная подделка, основанная на грубом подражании философии.

Как на одном, так и на другом конце интеллектуального спектра западной мысли никто никогда не помышлял о том, чтобы провести *различение* между этими двумя Логосами. Христиане и антихристиане едины в главном. Они одинаково убеждены в том, что слово «Логос» всегда должно означать одно и то же.

В. Два Логоса у Хайдеггера

Ж.-М.У.: Мартин Хайдеггер хотел порвать с этой тысячелетней традицией. Впервые идея о том, что оба Логоса совпадают, была энергично отвергнута.

Р.Ж.: Рассуждения Хайдеггера о Логосе Иоанна в сравнении с другими корифеями современной ему мысли весьма вторичны. Он пытается увидеть в Иоанновом Логосе выражение божественного авторитаризма, якобы характерного для всей Библии.

> Поскольку λόγος в греческом переводе Ветхого Завета (Септуагинте) есть наименование для Слова, а именно «Слова» в определенном значении приказа, заповеди, то οἱ δέκα λόγοι называются десять заповедей Божиих (Декалог). Таким образом, λόγος значит κήρυξ, ἄγγελος, вестник, посланник, который осуществляет заповеди и приказы[2].

Здесь мы находим главную идею модерна относительно Ветхого Завета, спроецированную на Логос Иоанна. Отношения между Богом и человеком воспроизводят гегелевскую схему «господина» и «раба». Эта идея была с готовностью взята на вооружение даже теми, кто стремится «освободиться» от Гегеля. Мы находим ее у Маркса, Ницше и Фрейда. Буквально с закрытыми глазами ее усваивают люди, которые не прочитали ни одной строчки Библии. Эта идея ложна, даже если ограничить ее рамками Ветхого Завета. В наше время позволяют себе распространять ее и на Новый Завет (чего Гегель никогда бы не сделал), оправдывая это лишь категоричными заявлениями в стиле только что приведенного нами.

---

[2] Ibid., p. 142. [Пер. Н. Гучинской.]

Таким образом, Хайдеггер просто подводит под Новый Завет гегелевскую интерпретацию Ветхого Завета в ее более жесткой и упрощенной версии.

Зато вызывает интерес интерпретация Хайдеггером греческого Логоса. Его существенный вклад состоит не в том, что он настаивает на идее «собирания», которая, по его мнению, присутствует в термине «Логос». Он говорит что-то куда более значительное: сущности, собираемые Логосом, *противостоят друг другу, и Логос собирает их не без насилия.* Хайдеггер признает, что греческий Логос частично связан с насилием[3].

Нужно особо выделить эти моменты, замеченные Хайдеггером, если мы хотим провести различие между греческим Логосом и Логосом Иоанна, в чем и состоит намерение Хайдеггера. И намерение это кажется мне законным и даже необходимым. Хайдеггер находит удачные средства для описания греческой стороны, справедливо определяя Логос Гераклита как то насилие – священное, которое удерживает двойников вместе и не дает им уничтожить друг друга, но ему не удается увидеть реальность Логоса Иоанна. Здесь ему мешает стремление ввести насилие не только в греческий Логос, в котором оно действительно фигурирует, но и в Логос Иоанна, превращая этот последний в выражение какого-то бессмысленно тиранического и жестокого божества.

Хайдеггер, очевидно, сознает, что есть *различие* между насилием греческого Логоса и тем насилием, которое он приписывает Логосу у Иоанна. В первом он усматривает насилие над свободными людьми, а во втором – насилие, которому подвергаются рабы. Еврейский Декалог всего лишь интериоризированная тирания. Здесь Хайдеггер верен не только всей той традиции, которая видит в Яхве образ восточного деспота, но и идеям Ницше, который доводит эту тенденцию до конца и определяет все иудео-христианство как выражение рабского мышления, созданное для рабов.

Различие внутри насилия – это в полном смысле слова иллюзия мысли, ориентированной на жертвоприношение. Хайдеггер не видит, что любое насильственное действие заканчивается порабощением, поскольку это игра «образец-препятствие», которая господствует в мысли так же, как она господствует в отношениях между

---

[3] Ibid., pp. 128-144; «Logos», *Essais et Conférences*, pp. 249-278.

людьми. Он хочет различить два Логоса, но, приписывая насилие и одному, и другому, он лишает себя средств для этого различения!

Это значит, что ему не удается преодолеть того древнего отождествления этих двух Логосов, которое продолжается с момента зарождения европейской философии и лучше всего определяет ее, так как этим отождествлением она затуманивает смысл христианского текста и обеспечивает его жертвенную интерпретацию.

Единственная разница между Хайдеггером и его предшественниками состоит в том, что существовавшую прежде взаимную терпимость между этими двумя Логосами он заменяет отношением антагонизма. В самое сердце европейской мысли вводится борьба двойников; два Логоса – это ведь двойники в версии Хайдеггера: их пытаются различить, даже думают, что удачно, в то время как на самом деле они все более становятся неразличимыми. Чем более пытаются разрешить эту ситуацию, тем более она упрочивается.

Западный ум занят философским осмыслением этой ситуации. Хайдеггер отражает ее тем лучше, чем меньше сам об этом подозревает. Если определять западную философию через отождествление двух Логосов, то нет сомнения, что Хайдеггер еще принадлежит этой традиции; он не может по-настоящему *завершить* философию, поскольку не в состоянии показать разницу между Логосом Гераклита и Логосом Иоанна.

То же происходит и с другими выдающимися мыслителями современности. Мысль Хайдеггера не фантастична и не безосновательна. Если ей не удается провести ту границу, которую она хочет провести, то она тем не менее готовится к решающему открытию и действительно провозглашает конец западной метафизики, о котором непрестанно говорит.

Что же показывает Хайдеггер, когда утверждает, что Логос Гераклита удерживает противоположности вместе не без насилия? Он по-прежнему говорит о жертве отпущения и о священном, из нее проистекающем. Логос Гераклита, по Хайдеггеру, – это Логос всех культур человечества, поскольку они основывались и продолжают основываться на единодушном насилии.

Читая Хайдеггера в свете идеи о жертве отпущения, мы увидим, что за его анализом ключевых понятий немецкого и греческого языков и особенно за размышлением о *бытии* всегда стоит священное. Хайдеггер снова поднимается к священному, вновь

находит в философском словаре определенные элементы священной многозначности. Вот почему самое почетное место в философии Хайдеггера занимает философия досократиков, прежде всего Гераклита, философия, сохраняющая к священному наибольшую близость.

Именно это отношение к священному, выраженное философским языком, делает текст Хайдеггера «темным» и завораживающим. Если перечитать его с нашей точки зрения, мы увидим, что парадоксы, которыми изобилует его текст, – это всегда парадоксы священного. Чтобы дополнить Хайдеггера и полностью прояснить его мысль, его следует читать не в философском, а в этнологическом ключе, причем в ключе не какой попало этнологии, а именно той, которую мы здесь рассматриваем, раскрывающей механизм заместительной жертвы и признающей в многозначности священного не мысль, в которой все смешивается, как это хотелось бы Леви-Брюлю и Леви-Строссу, а изначальную матрицу всякой человеческой мысли, тигель, в котором постепенно, путем последовательных дифференциаций, выплавляются не только культурные институции, но и все наши мыслительные модели.

Поскольку Хайдеггер замыкается в философии и делает ее последним приютом священного, он не может преодолеть некоторых ограничений самой философии. Чтобы понять Хайдеггера, его, как и досократиков, его предтеч, следует читать с точки зрения радикальной антропологии заместительной жертвы.

Ж.-М.У.: Ни с Хайдеггером, ни с его последователями философия не выходит за пределы досократиков, ибо для этого ей следовало бы обрести религиозное и отречься от себя самой; вы ставите перед собой эту задачу в плане этнологии, и нетрудно увидеть, что эта задача выходит за пределы философии.

Р.Ж.: Как все современные мыслители, у которых, в сущности, один и тот же враг – жертвенное христианство, всегда ими смешиваемое с христианским текстом, Хайдеггер действительно подготавливает окончательный разрыв, о котором не перестает говорить, но, с другой стороны, сами его тексты составляют фактор крайнего сопротивления этому разрыву. Он думает сам свершить то, что должно свершиться, но в духе, совершенно отличном от духа его философии. На самом деле истинным свершением может быть только откровение христианского текста как высшего во всех

отношениях, как единственного интерпретатора истории, над которой он царствует уже тайно, будучи из нее устранен.

Если между греческим и христианским Логосами действительно существует принципиальное различие, то оно неизбежно должно проявиться в сфере насилия. Либо мы здесь говорим глупости, либо Логос Иоанна вовсе не то, чем его сделал Хайдеггер, истолковав его на основании Декалога как своего рода запуганного слугу, способного только передавать распоряжения строгого хозяина. Мы показали, что весь Ветхий Завет постепенно освобождается от переносов заместительной жертвы и избавляется от священного насилия. Значит, Ветхий Завет не только не остается зависимым от священного насилия, но уклоняется от него, хотя и оставаясь в своих наиболее древних частях достаточно сильно связанным с ним, чтобы можно было с полным основанием упрекнуть его в насилии, что и делает Гегель.

То, что нам предстает как предельное насилие со стороны Яхве, в действительности есть попытка всего Ветхого Завета разоблачить взаимное насилие двойников. В Евангелиях, как мы уже говорили, этот процесс находит свое завершение. Но заявить, что это завершение обязательно совпадает с абсолютным отсутствием божества, – значит простодушно признать, что для нас не может быть другого бога, кроме бога насилия. Евангелие от Иоанна утверждает, что Бог есть любовь, а синоптические Евангелия уточняют, что Бог одинаково благожелателен ко всем враждующим братьям. Для Бога Евангелия не существует тех категорий, которые исходят из насилия и в него возвращаются. Поэтому пусть никто не требует от Него послушного отклика на воззвания нашей братоубийственной ненависти.

Сын играет роль посредника между Отцом и людьми, но передает Он вовсе не заповеди какого-то своенравного деспота. В Нем нет ничего от военного герольда, окруженного помпой и предваряемого трубными звуками; такое описание смехотворно, да и попросту лживо; иудейские пророки не любили роскошной обстановки и показного престижа; все это скорее можно найти у греков и у их духовных наследников, у всех любителей театра и театральных труб. У иудеев театров не было.

Г.Л.: Это евангельское невмешательство, конечно, может быть поставлено в упрек Отцу, так же как библейского Яхве упрекают в

противоположной позиции. Имея дела с одной позицией, мы станем требовать другой, и наоборот. Как известно, лягушки никогда не бывают довольны своим царем.

Р.Ж.: Но это ненасилие, кажущееся таким смешным с точки зрения трансцендентного божества, радикально меняет свой вид, если его перенести на эту землю и если люди примут его как образец для собственного поведения по отношению друг к другу.

Если Отец таков, каким его описывает Сын, то слова Сына, которые мы только что вспоминали, подлинно являются словами Отца, поскольку они описывают саму природу Отца, а это Слово не просто репрезентация; оно приглашает нас действовать, становиться подобными Отцу, поступая так, как поступает Он сам. Слово Отца, тождественное Отцу, говорит людям об Отце, чтобы они могли его имитировать: «Любите врагов ваших, молитесь за преследующих вас, и так будете сынами Отца вашего».

Иисус – действительно посредник между Отцом и людьми, поскольку передает им Слово. Конечно, можно утверждать, что речь здесь идет о заповеди куда более тираничной, чем все заповеди злого Яхве, ведь никогда еще людям не удавалось ее исполнить, но мы не сможем увидеть в Иисусе того вестника, которого видел в Нем Хайдеггер, – случайного глашатая, простого передатчика некоей авторитарно-бюрократической машины.

Доказательство того, что Иисус не был простым вестником, состоит в сообразности Его поведения этому Слову, вопреки тому отрицательному приему, который был оказан Ему людьми.

Отношения между Сыном и Отцом не могут быть отношениями пугливой подчиненности, какими их видел Хайдеггер. Это отношения любви, не проводящей различий друг между другом.

С. Жертвенная интерпретация Логоса Иоанна

Ж.-М.У.: Здесь я хотел бы сделать в этом месте два замечания. Первое: вы полностью отстраняетесь от того, что философия и психоанализ утверждали якобы на основании различения между религией Отца и религией Сына. Второе – это вопрос, который мне кажется фундаментальным: утверждая, что между Отцом и Сыном нет различия, не рискуете ли вы попасть в ловушку отношений двойников?

Р.Ж.: Любовь, как и насилие, устраняет различия. Структурная интерпретация не видит ни одного, ни другого; тем более она не увидит их радикальной несовместимости. Именно эту несовместимость мы пытаемся установить, и я обязан отослать вас либо ко всей нашей аргументации, которая ведет к этому выводу, либо к слову Евангелия о неспособности мудрых и разумных видеть то, что видят малые дети.

Если все это верно, то при интерпретации Логоса мы должны это учитывать. Разница между греческим и Иоанновым Логосами может укрыться разве что от хитроумно-усложненного мышления, которое никогда не может выпутаться из собственного насилия.

Если это различие испокон веков ускользало от взора философов и ускользнуло даже от Хайдеггера, то не потому, что его сложно обнаружить. Невозможно, чтобы пролог Евангелия от Иоанна «забыл» об этом различии, «упустил его из виду». Нужно, чтобы «уникальность» Логоса Иоанна была чем-то вполне очевидным и даже бросающимся в глаза в тексте этого пролога, но чем-то таким, чего никто до сегодняшнего дня не заметил, ибо не понял роли насилия внутри Логоса культуры. Нужно, чтобы секрет заместительной жертвы был выражен в самом определении Логоса, нужно, чтобы в этих нескольких строках пролога было уже дано откровение всего то, что сокрыто, но мы еще не были бы способны это откровение воспринять.

Стоит уловить механизм заместительной жертвы, как станет очевидной абсолютная исключительность Логоса Иоанна. Разница между ним и Логосом Гераклита не составит больше проблемы. Как говорит Хайдеггер, *целый мир отделяет все это от Гераклита,* но вовсе не тот мир, который представляет себе этот философ.

Здесь не нужен никакой анализ; увидеть это явное отличие – не более чем детская игра в том смысле, что только дети с евангельской точки зрения видят простоту самых главных вещей, разницу между враждой и миром, который превыше всякого человеческого ума*:

В Нем была жизнь,
и жизнь была свет человеков.
И свет во тьме светит,

---

* Ср.: Флп 4:7.

и тьма не объяла его
(Ин 1:4-5).

В мире был,
и мир чрез Него начал быть,
и мир Его не познал.
Пришел к своим,
и свои Его не приняли
(Ин 1:10-11).

Логос Иоанна – это Логос, чуждый насилию; поэтому Он всегда гоним, поэтому Его тут нет, и Он не определяет что-либо в человеческих культурах непосредственным образом; культуры опираются на Логос Гераклита, то есть на Логос изгнания, на Логос насилия, которое обладает учредительной силой лишь до тех пор, пока оно остается незамеченным. Логос Иоанна обнаруживает истину насилия, позволяя себя изгнать. Разумеется, речь идет в первую очередь о Страстях, но в том порядке обобщения, который представляет непризнание Логоса и Его изгнание как фундаментальный факт, характеризующий человечество.

Нельзя сказать, что в прологе осталось невысказанным самое главное; в нескольких строках это главное было повторено трижды; Логос пришел в этот мир, но мир Его не познал, свои не приняли Его, люди ничего в Нем не поняли. Вот уже два тысячелетия с тех пор, как эти слова произнесены, люди не перестают их комментировать, но прочтите все их комментарии, и вы увидите, что от них всегда ускользает самое главное – роль изгнания в интерпретации Логоса у Иоанна.

В сущности, эти слова пролога говорят о слепоте своих комментаторов, которые ими вдохновляются. Экзегеза и философия, христиане и антихристиане всегда вели и продолжают вести себя по отношению к прологу Иоанна так, чтобы подтвердить буквальную точность его слов. Всегда одно и то же непонимание. В Евангелиях нет ни одного важного фрагмента, который бы умалчивал истину об учредительной жертве или сам не был бы откровением об этой жертве, начиная с текста Страстей.

Во всех человеческих культурах и в том, как действует человеческая мысль, есть что-то, что всегда вынуждало нас не признавать истинный Логос и считать, что существует только один Логос, и

совершенно все равно, кому его приписать – грекам или иудеям, ибо всегда то же самое насилие вначале выступает как религия, а потом дробится на дискурсы: философские, эстетические, психологические и т.д.

Чтобы понять, что эти дискурсы равноценны, достаточно признать, что ни один из них никогда не был свободен от переносов на заместительную жертву, что ни один из них не обнаруживает учредительного механизма града человеческого. Следовательно, внутри данного дискурса всякие разрывы вторичны; важна именно преемственность, которая всегда мешала даже христианским комментаторам – признать абсолютную исключительность Логоса Иоанна, несмотря на то, что она выражена предельно ясно.

Всякое усилие, направленное на усвоение Логоса Иоанна, неизбежно заканчивается возвращением к мифо-философскому Логосу. Ошибка, лежащая в основании всей западной мысли, ясно показывает единственную истину этого мира: Логос Иоанна не может сосуществовать с греческим Логосом, с которым Его ошибочно смешивают, Он всегда изгоняется из мира, который не становится Его миром. Этот процесс тесно связан с жертвенной интерпретацией христианства. «Ошибка» здесь та же, что и у евреев, которые думали, что навсегда смогут удержать Яхве в храме, и отказывались слушать пророков. Она повторяется снова и снова в самодостаточности «избранного народа», который прекрасно видит ошибку другого, благодаря которой он стал наследником обетования, но не видит, что в своей гордыне сам совершает ту же ошибку.

Исключительность истинного Логоса осталась незамеченной, ибо Его утрата составляет одно целое с той иллюзией, будто мы Его приняли, тогда как продолжаем Его изгонять. Мы думаем, будто предоставляем в своем христианском граде первое место христианскому Логосу, чтобы наконец создать для Него земную обитель, которой у Него никогда не было, а в действительности мы вновь замыкаемся в Логосе мифа.

Хайдеггер первым сделал строгие выводы из этой подмены Логоса Иоанна Логосом греков во всей христианской и постхристианской мысли. Изгнанный Логос действительно не вернуть. Хайдеггер справедливо утверждает, что на Западе мы всегда имели дело только с греческой мыслью, даже когда на ней были христианские вывески. Хайдеггер говорит, что в западной мысли невозможно

выделить мышление, которое была бы специфически христианским. У христианства нет собственного существования в порядке мышления. Преемственность греческого Логоса никогда не прерывалась; когда в Средние века люди снова стали думать, они стали думать по-гречески. Поэтому история западной философии не должна давать ссылок на христианство, и Хайдеггер действительно пишет свою историю, ни разу его не упоминая. Он делает последний жест, чтобы освободить западную мысль от всех псевдохристианских остатков, которые все еще загромождают ее, и в этом смысле осуществляет разделение двух Логосов, доказывая, что все принадлежит грекам и ничто не принадлежит христианству. Он констатирует отныне полное изгнание, которое в определенном смысле всегда было полным, так как его уже совершила жертвенная интерпретация христианства.

Хотя Хайдеггер был ослеплен враждебностью, которую вызывали в нем иудаизм и христианство, он, вопреки самому себе, как всякий настоящий мыслитель, участвует в грандиозной работе откровения. Несмотря на все искажения, Хайдеггер прав, когда усматривает корни Логоса Иоанна скорее у иудеев, нежели у греков, в том самом *Божьем слове,* которое играет весьма важную роль уже у Второисайи. Впрочем, тем же заняты и лучшие библейские экзегеты, например У.Ф. Олбрайт во многих своих работах, особенно в своем наиболее известном широкой публике исследовании «От каменного века к христианству»[4].

Также и в наши дни все те, кто обличает то, что они называют западным логоцентризмом, следуя за Хайдеггером, но переворачивая его оценки, участвуют в откровении истинного Логоса. Они даже думают включить Его в свою критику и даже не знают того, что сами уже включены в Его критику.

Ж.-М.У.: Это различие между двумя Логосами имеет фундаментальное значение. В сущности, вы утверждаете, что все религиозные, философские и пострелигиозные формы множат разного рода различения, чтобы симулировать, скрыть или даже напрямую исключить это различие, которое является единственно важным. Вы же делаете противоположное: пытаетесь показать суетность всех общепризнанных различений, чтобы обрести единственное и

---

[4] *From Stone Age to Christianity,* p. 371.

абсолютное различение: между Логосом насилия, которого нет, и Логосом любви, который есть.

Р.Ж.: Это откровение самого Логоса, который в христианстве еще раз был изгнан Его жертвенной интерпретацией, которая ему дается, то есть возвращением к Логосу насилия. Логос не прекращает себя открывать, но Он снова претерпевает это сокрытие, чтобы еще немного отсрочить полноту своего откровения.

Логос любви оставляет свободу действий; Он всегда позволяет себя изгонять Логосу насилия, но Его изгнание проявляется все отчетливее, тем самым показывая, что Логос насилия может существовать, только изгоняя истинный Логос и в известном смысле паразитируя на Нем.

D. «В начале...»

Ж.-М.У.: Я полагаю, что мы не можем оставить пролог Иоанна, не рассмотрев его первой фразы: «В начале было Слово...». Эта фраза, конечно, напоминает первую фразу Книги Бытия и всей Библии: «В начале сотворил Бог небо и землю».

Р.Ж.: Некоторые комментаторы считают, что аналогия с Книгой Бытия продолжается и в последующих стихах в связи с темами творения, света и тьмы, которые, разумеется, присутствуют и в первой книге Библии[5].

В свете наших исследований этот параллелизм имеет исключительное значение. Пролог Иоанна – это *новое начало* всей Библии с точки зрения Логоса-Жертвы, с той точки зрения, на которую мы пытаемся встать.

Традиционная экзегеза, руководствуясь примерами, взятыми из самих Евангелий и из Посланий Павла, на протяжении всех Средних веков пыталась читать Ветхий Завет в свете Нового. Она достигла лишь ограниченных результатов, и этот тип интерпретации был в конце концов отброшен как иррациональный и мистический. Средневековые экзегеты не могли знать, до какой степени они были правы, видя в великих персонажах Ветхого Завета прообразы самого Христа и провозвестия о Нем. Они не могли оправдать свою интуицию, впоследствии отвергнутую, как сплошной

---

[5] Raymond Brown, *The Gospel According to John*, 1, 4 (Anchor Bible).

вздор, исследователями-рационалистами модерна, в то время как она при всем своем несовершенстве в действительности превосходит все то, что до сих пор могло быть предложено современной критикой. В наше время лишь некоторые авторы, такие, как Поль Клодель или о. Анри де Любак, предчувствовали, что такой тип экзегезы плодотворнее и сильнее всех остальных, но им тоже не удалось научно оправдать своих интуиций[6]. Такое научное оправдание религиозной интуиции соответствует той, подсказываемой прологом Иоанна идее, что для того, чтобы озарить всю Библию светом Нового Завета и прочесть ее заново в истинно христологическом свете, нужно признать в Слове истины знание о жертве отпущения, всегда изгоняемой людьми. Пока нет этого признания, понять объективную связь между двумя Заветами невозможно.

Чтобы понять полностью связь между рассказом о творении в Книге Бытия и прологом Евангелия Иоанна, нужно продумать первый великий библейский миф – миф об изгнании Адама и Евы из земного рая. Этот миф всегда доставляет удовольствие современным мыслителям, которые думают, будто находят в нем подтверждение «карательной» сущности Библии, и вот уже несколько веков подряд мы переживаем настоящий «потоп» демистификаций, таких же монотонных и банальных, какими они могли бы быть с точки зрения тех, кто провел сорок дней внутри Ноева ковчега.

Мы думаем, что первыми «демистифицировали» миф об Адаме и Еве, и откровенно этим гордимся. Но мы не видим того, что наиболее характерно для этого мифа, а именно того, что он устанавливает отношения между божеством и человечеством в терминах изгнания. В точности так же, как пролог к Евангелию от Иоанна. Единственное существенное различие, которого никто не видит, состоит в том, что *в мифе об Адаме и Еве божество изгоняет человека*, чтобы заложить основание культуры, в то время как в *прологе Иоанна человек изгоняет Бога*.

Миф Книги Бытия совершенно отличается от остальных мифов. Он уже свидетельствует о ветхозаветной *работе* с жертвой отпущения, ведь в отношениях между человеком и божеством необходимо в первую очередь пройти изгнание, «радикальное устра-

---

6 Henri de Lubac, *Exégèse médiévale;* Paul Claudel, *Introduction au livre de Ruth*, pp. 19-121. См. также достойное внимания исследование: Erich Auerbach, «Figura», in *Scenes of European Literature*, pp. 11-76.

нение», как сказал бы Леви-Стросс; здесь, по большому счету, правит бал структурализм, который и в данном случае, и в отношении прочих мифов продолжает обманываться насчет *истинного смысла* изгнания и в смысле его направленности, и в смысле его значения. Пролог Иоанна переворачивает этот смысл – и это нужно ни больше, ни меньше для того, чтобы пролить *свет* на мифы. Этим действием он резюмирует всю евангельскую интерпретацию Ветхого Завета и всю нашу фундаментальную антропологию. Эта антропология на самом деле занята истолкованием первой фразы пролога Иоанна как повторения (и перевода) другой фразы, с которой начинается Библия. Повторяется почти та же самая вещь, при одном, но основополагающем исключении, которое замещает изгнанный Логос божеством насилия. Везде и всегда, во всей герменевтике речь идет только об этом, и последствия этого замещения, когда они наконец-то полностью проявятся, будут неисчислимы.

Паскаль где-то писал, что вправе исправить Библию, но только при помощи самой Библии, и именно этим мы занимаемся, когда перечитываем Книгу Бытия и весь Ветхий Завет, и всю культуру в свете этих нескольких строк из пролога Иоанна. Колоссальная работа библейского вдохновения, то есть всего человечества, идущего навстречу истине, в резюмированном и сконденсированном виде содержится в этом на первый взгляд незначительном повторении первой фразы Книги Бытия и в «легкой» поправке к ней. Сегодня человечество не обречено на абсурд и бессмысленность, в чем нас жалобно уверяют глашатаи краха культуры, напротив, оно объединилось для небывалых открытий, вооружившись смыслом, неуязвимым ни для какой современной критики.

Ж.-М.У.: Мне кажется, что в предшествующих исследованиях ваша позиция по отношению к историческому христианству меняется. Вы категорически отрицаете жертвенную интерпретацию Страстей и искупления, но не принимаете и гуманистической интерпретации, которую предрекали некоторые критики ваших предыдущих работ, а вместо этого вновь обнаруживаете трансцендентность божества в той самой форме, в какой ее всегда признавали великие христианские ортодоксии: доступ к Отцу возможен только через посредство Сына.

Недоразумения – а это именно недоразумения, поскольку все, что вы здесь говорите, уже было намечено в дискуссии в ноябре

1973 года в *Esprit,* – вызваны исключительной демистифицирующей силой мышления, сосредоточенного на идее заместительной жертвы. Никто пока не готов признать, что это мышление – *тоже* христианское, что оно необходимо и радикально христианское, иными словами, что всякая радикальная демистификация должна теперь предстать как христианская, – ни христиане-интегристы, ни атеисты с революционными претензиями, ни христиане-прогрессисты, ни консервативные рационалисты. Здесь рушатся все классические разногласия современной мысли, и никто не может принять эту ситуацию с легким сердцем.

E. Любовь и познание

Ж.-М.У.: Это возвращает нас к тому, о чем вы говорили в самом начале нашей дискуссии о Библии. Именно любовь демистифицирует, поскольку возвращает жертвам их человеческое достоинство...

Р.Ж.: Коренное различие между любовью в христианском смысле и Эросом греков, как видит его Андерс Нигрен, конечно, существует, даже если христианская любовь не всегда обозначается в Новом Завете словом *agape*[7]. Но любовь – это вовсе не отказ от рациональности и не уход в неведение, она есть одновременно божественное бытие и основание всякого истинного знания. В Новом Завете есть настоящая эпистемология любви, принцип которой ясно выражен в Первом послании Иоанна:

> Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза (1 Ин 2:9-11).

Эти слова сопровождают нас на протяжении всех наших рассуждений. Та любовь, о которой говорит Иоанн, избегает постыдных иллюзий двойников. Только она одна способна выявить жертвенные процессы, лежащие в основании культурных смыслов. Никакой чисто «интеллектуальный» процесс не может привести к истинному познанию, поскольку отстраненность того, кто созерцает

---

7 *Eros et Agape.*

враждующих братьев с высоты своей мудрости, в конечном итоге оказывается иллюзорной. Всякая человеческая мудрость иллюзорна в той мере, в какой она не столкнулась с решающим испытанием – испытанием братьями-врагами, и, возможно, она никогда с ним не столкнется, возможно, останется незатронутой в своем высокомерном тщеславии, но она будет бесплодна.

Поистине только любовь может быть откровением, поскольку она ускользает от духа мести, который все еще характеризует это откровение в нашем мире и назначает ему категориальные пределы, не без оснований превращая его в оружие против своего двойника. Только совершенная любовь Христа может без насилия принести совершенное откровение, к которому все мы стремимся, несмотря ни на что, но только через разногласия и расколы, верно предсказанные в евангельском тексте. Вот почему мы все более склонны перенести на сам этот текст ответственность за наши расколы. Мы больше не способны понимать друг друга, кроме как объединяясь *против* него, и в некоем символизме, несущем удивительное откровение, этот текст превращается в козла отпущения для нашего человечества. Это человечество впервые объединилось в планетарное сообщество только для того, чтобы этот текст произвел на свет свою истину, ту самую истину, которую оно столь упорно отрицает.

В причудливом сочетании проницательности со слепотой эта воля к отрицанию ярко проявляет себя в уже цитировавшемся нами эссе Ницше «Антихрист», где автор недвусмысленно отвергает эпистемологию любви, предложенную Новым Заветом:

> Любовь есть такое состояние, когда человек по большей части видит вещи не такими, каковы они есть. Здесь господствует сила иллюзии, одновременно преображающая и услаждающая. При любви можно перенести больше, можно вытерпеть все[8].

Г.Л.: По крайней мере, в этих строках Ницше верен своей логике. Выбрать «Диониса против Распятого» – значит не видеть мрака коллективного насилия в греческом мифе, значит со всей очевидностью отказываться от эпистемологии, предложенной в Послании Иоанна.

---

[8] P. 35. [Рус. пер.: Фридрих Ницше, *Сочинения в двух томах*, Т. 2, М.: Мысль, 1990.]

Р.Ж.: Идея, что Христос дает ключ к толкованию Ветхого Завета, присутствует повсюду в Евангелиях, не только в интерпретациях, предложенных самим Иисусом, но и, что очень важно, в некоторых эпизодах, которые следуют за воскресением и над которыми, как мне кажется, уже доминирует влияние истины, то есть те возможности интерпретации, которые людям сообщены через Страсти Христовы.

Этот процесс иллюстрирует рассказ о странниках, идущих в Эммаус. Спустя некоторое время после смерти Иисуса двое учеников покидают Иерусалим и направляются в деревню Эммаус. Как и другие ученики, они разочарованы и деморализованы. Они отказались от великой надежды, которую им дал Иисус, и символом отказа было обращение спиной к Иерусалиму и к месту, где Он умер. Для всех соратников Иисуса это – полный крах, им предстоит большое рассеяние.

Но вот Иисус присоединяется к ним и идет вместе с ними, хотя они и не догадываются о его присутствии: «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его». Но, услышав из их уст слова отчаяния, Иисус восклицает:

> О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки! Не так ли надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою? И, начав от Моисея, из всех пророков изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании (Лк 24:25-27).

Глаза, удержанные от узнавания Христа, – это глаза людей, имеющих ложное понятие о Христе. Но тот Христос, которого они считали навсегда умершим, идет рядом с ними по пути, удаляющем их, как им кажется, от всего того, чем прежде был для них Христос. Он-то и учит их на всем их пути, хотя они сами того не сознавали, извлекать из Писания то, о чем они прежде и не подозревали. То, чего они не понимали раньше, когда они верили в Иисуса и в Его дело в жертвенной, мирской, ложной форме, они вдруг понимают в тот самый миг, когда подумали, будто навсегда с Ним расстались. Когда все кажется потерянным, Христос тихо выходит нам навстречу, и вначале мы Его не узнаем. Ученики не хотят отпускать Незнакомца:

> «Останься с нами, потому что день уже склонился к вечеру». И Он вошел и остался с ними. И когда Он возлежал с ними, то, взяв хлеб, благо-

словил, преломил и подал им. Тогда открылись у них глаза, и они узнали Его. Но Он стал невидим для них. И они сказали друг другу: не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание? (Лк 24:29-32).

В христианском мире все всегда перетолковывается начиная с конца, проявляющего ошибки прежних суждений. Вся западная культура, христианская и постхристианская, думает, что все более удаляется от Христа, о котором составила себе ложное, жертвенное, мнение; она силой пытается избавиться от Христа, но как раз тогда, когда ей кажется, что она направляется в другую сторону, оказывается, что Христос давно идет рядом с ней и объясняет ей Писания.

Все современные великие теории познания, все формы мысли в науках о человеке в политическом мире соотносятся с процессом жертвоприношения, разоблачают это процесс. Но эти разоблачения всегда частичны и обращены друг против друга, угрожают друг другу. Наполненные недоверием к христианскому тексту, они читают его с той же точки зрения жертвоприношения, что и историческое христианство, и сами восходят к жертвоприношению. И тем не менее, если рассматривать их вместе, можно сказать, что они подготавливают откровение жертвенного процесса во всей его полноте как учредительного процесса культуры; поэтому ясно, что они, сами того не ведая, разрабатывают откровение того, против чего борются.

Нам говорят, что только скандал чего-то стоит*. Нужно мыслить скандально. Вот, наконец, нечто другое, отличное от тех старых скандалов, давно затасканных, жалких скандалов на манер де Сада или Ницше, старых романтических безумств, которые все труднее повторять. Вот чем можно произвести впечатление на современность, жаждущую сенсаций. Вот, наконец, хороший новый скандал для конца XX века. Но, держу пари, он не будет иметь успеха; его постараются как можно быстрее загладить.

Какая необыкновенная ирония в том, чтобы грандиозное задание антропологии, полностью нацеленное – повторим еще раз – против иудео-христианских притязаний (и в некотором отношении

---

* Французским словом *scandale* переводится евангельское понятие, которому в Синодальном переводе Евангелия соответствует слово «соблазн». См. кн. III, гл. 5.

справедливо, поскольку ее предметом всегда были жертвенные интерпретации этих текстов, отчасти ошибочных), внезапно, как раз в момент своего завершения, привело к оправданию этих самых притязаний, столь же неопровержимому, сколь и неожиданному.

А поэтому современная мысль заставляет вспомнить о бесчисленной армии копателей пустыни у Второисайи, обо всех этих рабах, оснащенных в наши дни великолепными бульдозерами и даже не знающих, зачем они с таким странным неистовством уравнивают холмы и засыпают долины. Они едва ли слышали о том великом Царе, который триумфально проедет по подготовленной ими дороге.

Фрагмент Второисайи, который я имею здесь в виду, я процитирую в английском переводе *King James Bible**:

> The voice of him that crieth in the wilderness, Prepare ye the way of the LORD, make straight in the desert a highway for our God. Every valley shall be exalted, and every mountain and hill shall be made low: and the crooked shall be made straight, and the rough places plain: and the glory of the LORD shall be revealed, and all flesh shall see it together: for the mouth of the LORD hath spoken it. The voice said, Cry. And he said, What shall I cry? All flesh is grass, and all the goodliness thereof is as the flower of the field: the grass withereth, the flower fadeth: because the spirit of the LORD bloweth upon it: surely the people is grass. The grass withereth, the flower fadeth: but the word of our God shall stand for ever**.

---

* Библия короля Иакова.

** «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему; всякий дол да наполнится, и всякая гора и холм да понизятся, кривизны выпрямятся и неровные пути сделаются гладкими; и явится слава Господня, и узрит всякая плоть спасение Божие; ибо уста Господни изрекли это. Голос говорит: возвещай! И сказал: что мне возвещать? Всякая плоть - трава, и вся красота ее – как цвет полевой. Засыхает трава, увядает цвет, когда дунет на него дуновение Господа: так и народ – трава. Трава засыхает, цвет увядает, а слово Бога нашего пребудет вечно» (Ис 40:3-8).

Книга третья

ИНТЕРДИВИДУАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

TROILUS:
[...] What's aught, but as 'tis valued?

HECTOR:
But value dwells not in particular will ;
It holds his estimate and dignity
As well as wherein 'tis precious of itself
As in the prizer: 'tis mad idolatry
To make the service greater than the god;
And the will dotes that is attributive
To what infectiously itself affects,
Without some image of the affected
merit.

William Shakespeare,
Troilus and Cressida, II, 2, 52-60.*

---

* Троил: «Мы цену назначаем!»
Гектор: «Цена зависит не от частной воли,
Но столько же от качеств самого
Предмета, сколько от людей, ценящих
Его. Обряды выше Бога ставят,
Лишь идолопоклонники одни;
И та безумна воля, что стремится
Достоинствами наделить пристрастно
Предмет, который вовсе их лишен».

У. Шекспир, «Троил и Крессида»,
акт II, сцена 2, 52-60 (пер. Л. Некора).

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Миметическое желание

А. Мимесис присвоения и миметическое желание

Р. Ж.: До сих пор мы ни разу не заикнулись о том, что вас непосредственно интересует. Мы едва ли промолвили слово *желание*. Мы говорили только о миметических взаимодействиях, которые прививаются к аппетитам и потребностям животной жизни.

Г. Л.: Из-за невыразимых коннотаций, которые в современном мире прикрепляются к слову *желание*, оно может только вызывать у вас затруднения. Я полагаю, однако, что ваше определение желания само основывается на взаимодействиях миметизма с инстинктивными механизмами приспособления, присущими животной жизни.

Р. Ж.: Да. Нужно отказать человеческому желанию в той чересчур абсолютизированной специфичности, которой его до сих пор наделяет психоанализ и которая запрещает всякий научный подход по отношению к себе. Уже у животных миметические взаимодействия прививаются к аппетитам и потребностям, но никогда – в такой степени, как у людей. Желание, безусловно, составляет часть этих собственно человеческих феноменов, которые могут возникать лишь по ту сторону известного миметического порога.

Ж.-М.У.: То, что верно для антропологии в целом, верно и для желания. Отказывая ему в абсолютной специфичности, вы тем

самым, как и этологи с бихевиористами, отказываетесь видеть в человеке животное, подобное прочим. Существует некая относительная специфичность человеческого желания.

Р. Ж.: Это не означает, что преодоление порога гоминизации совпадает с появлением желания, сравнимого с тем, что мы наблюдаем вокруг нас и в нас самих, как было у Гегеля или у Фрейда. Чтобы существовало желание в том единственном значении, которое нам доступно, в нашем значении, нужно, чтобы миметические взаимодействия направлялись уже не прямо на животные инстинкты и аппетиты, а на некую почву, радикально измененную гоминизацией, иначе говоря, в процессе, суммирующем миметические взаимодействия и бесчисленные символические преобразования. Всякая, так сказать, нормальная психология, все то, что представляет нас в качестве человеческих существ на уровне, называемом психикой, должно быть частью бесконечно медленной, но в конечном счете гигантской работы по миметическим дезорганизациям и реорганизациям, при том что эти последние осуществляются по шкале возрастающей сложности. Согласно логике нашей гипотезы, нужно думать, что строгая симметрия миметических партнеров в пароксизме соперничеств, самих по себе бесплодных и разрушительных, но делающихся плодотворными через ритуал, который воспроизводит этот пароксизм в духе робкой солидарности, должна понемножку порождать у гоминидов способность смотреть друг на друга как на *alter ego* и соответствующую способность внутреннего раздвоения, рефлексии, совести и т.д.

Ж.-М.У.: Того, что мы только что сказали, еще недостаточно, чтобы определить то, что мы называем *желанием*. Религиозные общества с жестким каркасом направляют, как мы уже не раз говорили, аппетиты и потребности общества в различные русла; тем самым они предотвращают неконтролируемую игру миметических взаимодействий. Разумеется, я не хочу сказать, что феномена, именуемого нами *желанием*, не существует в примитивных обществах. Во всяком случае, определение этого термина слишком зыбко для допущения строгих категоризаций. И все-таки мы можем утверждать, что столь смутная вещь, как желание, для того, чтобы расти и распространяться так, как она это делает в современном мире, должна требовать смягчения запретов и различий, чего, как правило, не происходит в религиозных обществах.

В. Миметическое желание и современный мир

Р. Ж.: Вокруг желания в изобилии витают конфликтные, соперничающие и подрывные коннотации, которые объясняют как чрезвычайный успех, так и чрезвычайный неуспех этого слова и этой вещи в современном мире. Для одних распространение желания ассоциируется с неким культурным распадом, о котором они сожалеют, с общим уравниванием «естественных» иерархий, с крушением самых достойных ценностей. Врагам желания в нашем мире всегда противостоят его друзья, и оба лагеря взаимно осуждают друг друга во имя порядка или беспорядка, реакции или прогресса, будущего или прошлого и т.д.

Безусловно, это упрощенное видение в высшей степени сложного положения вещей. В противовес тому, что всегда воображают «враги» желания, наша вселенная оказывается способной энергично поглощать «недифференцированность», «обезразличенность». То, что воздействовало на другие общества, словно яд, провоцируя лихорадку миметического соперничества, в нашем обществе может, конечно, сопровождаться достаточно отвратительными конвульсиями, которые, однако, до сих пор оказываются мимолетными. Современный мир не просто от этого освободился, но извлек из этого некую новую силу, которая позволяет ему вновь расцветать на все более «современной» почве, то есть почве все более расширяющейся, все более способной поглощать и ассимилировать те культурные элементы и то население, которые до сих пор оставались вне его орбиты.

Ж.-М.У.: Все то, что делает наш мир более энергичным и творческим, чем он был когда-либо, в отношении искусства, политики, мышления и особенно науки и технологии, все то, что изначально составляло необычайную гордость этого мира, сообщая ему чувство непобедимого превосходства и одновременно внушая ему мало-помалу ощущение тревоги, покоится, несомненно, на «освобождении» миметического желания.

Р. Ж.: В перспективе пессимизм «реакционеров» никогда не был оправдан, но не оправдан также и «оптимизм» революционеров. Гуманистический расцвет, которого они ожидают от полностью наконец освобожденного желания, никогда не оправдывается. Либо их освобождение вынужденно идет в направлении соперничества,

все более внушающего беспокойство, либо заканчивается всего лишь бесполезной борьбой, смутной анархией, все усиливающейся тревогой. И поделом.

Современные люди упорно воображают, будто их дискомфорт и неудовлетворенность происходят из-за преград, которые противопоставляются желанию религиозными табу, культурными запретами, а в наши дни еще и законной правовой защитой со стороны судебных систем. Они думают: стоит разрушить эти преграды, как желание расцветет, его чудесная невинность принесет наконец-то свои плоды!

Все это неправда. По мере того как желание устраняет внешние препятствия, искусно расставленные традиционным обществом с целью предотвратить заразительный эффект желания, весьма благоприятное или, скорее, неблагоприятное место отсутствующего запрета замещает структурная преграда, создаваемая миметическими взаимодействиями, преграда в виде живого образца-объекта, немедленно преображающегося в соперника. Вместо того инертного, пассивного, благосклонного и тождественного всем, а потому никогда не унижающего и не травмирующего препятствия, которое создавалось религиозными запретами, люди все больше и больше имеют дело с активным, подвижным и беспощадным препятствием в лице образца-объекта, преображенного в соперника, с препятствием, живо заинтересованным в том, чтобы мешать им лично, и чудесно оснащенным для того, чтобы в этом преуспеть.

Чем больше люди верят в осуществление своих утопических желаний, тем в большей степени они склоняются к освободительным идеологиям и тем больше, по сути дела, трудятся над совершенствованием того соперического мира, в котором они задыхаются. Но, отнюдь не замечая своего заблуждения, они все упорнее продолжают погружаться в него и систематически смешивают внешнее препятствие запрета с внутренним препятствием миметического партнера. Они напоминают лягушек, недовольных своим «царем-чурбаном»*, которого послал им Юпитер, после чего боги все больше и больше уступают их требованиям, будучи уже не в силах выносить докучающее им кваканье. Наилучший способ покарать людей – это всегда давать им то, чего они требуют.

---

* Из басни Лафонтена.

Но даже в тот момент, когда исчезают последние запреты, бесчисленные интеллектуалы продолжают говорить о них так, словно эти запреты становятся, наоборот, все более гнетущими. Или же они замещают миф запрета мифом некоей вездесущей и всеведущей «власти», новой мифической интерпретацией миметических стратегий.

Г. Л.: В таком случае, вас опять начнут критиковать как ужасного реакционера.

Р. Ж.: И будут весьма несправедливы. Я нахожу нелепым громогласно требовать освобождения желания, которое никто не ограничивает, но, еще раз повторяю, мне кажется еще большей нелепостью требовать невозможного возврата к его ограничению. С того момента, когда культурные формы начинают распадаться, всякая попытка искусственно их восстановить не может вести ни к чему, кроме гнусных кровопролитий.

Думаю, нам следует перестать довольствоваться словами. Нужно отказаться от всех тех козлов отпущения, которых нам предлагают Фрейд и фрейдизм: «отец», «закон» и т.д. Нужно отказаться и от тех козлов отпущения, которых нам предлагает Маркс: «буржуазия», «капиталисты» и т.д. Нужно отказаться и от тех козлов отпущения, которых нам предлагает Ницше: «мораль рабов», «*ressentiment** по отношению к другим» и т.д. Классический модернизм в целом с Марксом, Ницше и Фрейдом в первом ряду никогда не мог нам предложить ничего, кроме козлов отпущения, которые в конечном счете оказываются равнозначными. Если каждый из этих мыслителей в отдельности отсрочивает полное разоблачение, то все вместе они его как раз и совершают – разоблачение-откровение вездесущей жертвы, все еще различающейся по методам ее приношения, которые сами постепенно себя исчерпывают, так как становятся все более прозрачными, все менее действенными, а значит все более пугающими в смысле своих непосредственных политических и социологических последствий: чтобы восстановить их действенность, люди пробуют все умножать число невинных жертв, убивать всех «врагов народа» или «класса», неистово уничтожать то, что остается от религии или семьи, на которых они возлагают ответственность за все «вытеснения»,

---

* «Злопамятство» (фр.).

превозносить убийство и безумие как единственных истинных «освободителей».

Вся современная мысль искажена своего рода мистикой трансгрессии, в которую она впадает даже тогда, когда хочет от нее ускользнуть. У Лакана желание учреждается законом. В наши дни даже самые отважные не признают чем-то существенным защитную функцию запрета по отношению к конфликтам, которые неизбежно провоцируются желанием. В самом деле, они словно боятся прослыть «реакционерами». В мышлении, которое вот уже около ста лет господствует в нашем мире, никогда нельзя забывать о боязни прослыть наивным и послушным, о желании действовать все более раскованно, все сильнее бунтовать, о желании, которому нужно лишь потворствовать, чтобы современные мыслители могли говорить все, что взбредет им в голову.

С. Миметический кризис и динамика желания

Ж.-М.У.: Желание не ладит со всем тем, что предлагают религиозные ритуалы, особенно праздники и обряды посвящения. Его можно определить еще и как процесс миметической недифференцированости; оно выглядит как конфликт и крах, запускающие механизм восстановления через жертвоприношение, который и воспроизводят ритуалы. Однако никогда процессы желания не ведут к тому лихорадочному коллективному нагнетанию, которое характеризует ритуальные действия; никогда они не завершаются спонтанным изгнанием.

Р. Ж.: Желание принадлежит миру, который не располагает ни ужасными и стремительными эпидемическими вспышками, характерными для примитивных обществ, ни, помимо таких кризисов, катарсическим умиротворением, которое обеспечивалось бы ритуалами насилия. Желание скорее эндемично, чем эпидемично; это состояние, соответствующее не миметическим кризисам, как они действуют в примитивных обществах, а чему-то такому, что сходным и все же весьма отличным образом связано с длительным ослаблением в нашем мире учредительного насилия по причинам, которые мы попытались тут описать: иудео-христианский текст производит эффект подрыва, замедляемый и умеряемый теми интерпретациями жертвоприношения, которые сообщают ему церк-

ви. Динамизм желания, следовательно, есть динамизм *понижения* миметического кризиса как у отдельных индивидов, так и вообще в истории.

Желание есть то, что возникает в человеческих отношениях, когда больше не существует разрешения кризиса посредством жертвоприношения, а следовательно, и по-настоящему единодушных поляризаций, подходящих для запуска механизма такого разрешения; но эти отношения не менее миметичны, и мы можем вновь обнаружить в форме подспудных и подчас обманчивых индивидуальных симптомов динамический стиль жертвенного кризиса, который на сей раз из-за невозможности разрешить его посредством ритуального жертвоприношения ведет к тому, что называется «психозом».

Желание есть само по себе миметический кризис, острое миметическое соперничество с другим во всех, так сказать, «приватных» делах, от эротической сферы до профессиональных либо интеллектуальных амбиций; этот кризис может стабилизироваться на весьма различных уровнях, соответственно особенностям индивидов, но ему всегда «недостает» катарсиса и изгнания.

Ж.-М.У.: Короче говоря, желание процветает больше всего в том обществе, где катарсические ресурсы исчерпаны навсегда, в обществе, где единственный способный их обновить механизм функционирует все хуже и хуже. Хотя желание не является специфически современным изобретением, оно расцветает именно в современной жизни, или, вернее, оно расцветает как современное, и, разумеется, именно в свете этой современности мы перетолковываем в терминах желания все виды явлений, которые, быть может, и не вполне относятся к нему.

Вы априорно ставите проблему желания как бы на дедуктивный манер. Учитывая, что существует такой мир, как наш, где культурные механизмы подвергаются медленному, но неумолимому разрушению, временно притормаживаемому иудео-христианством, миметический кризис должен тайно переживаться каждым индивидом в его отношениях с другими. В сущности, вы позволяете себе роскошь определять желание прежде его описания. Так вас обвинят в излишней систематичности и спекулятивности; отнюдь не избегая этого упрека, вы даете повод для него, вы делаете все, чтобы его навлечь, лишь бы проявить строгость определения, а заодно

его способность представлять метаморфозы желания, всякие психопатологические симптомы как последовательные моменты непрерывного процесса, порождаемого самим этим определением, уникальным, как правило, динамизмом миметических взаимодействий.

Р. Ж.: Я думаю, что, как бы дедуктивно исходя из определения, мы будем обретать в порядке возрастающей серьезности и в формах, которые ясно показывают, как и почему они комбинируются, громоздятся друг на друга и перепутываются, все важные симптомы, грубо выкроенные психопатологией, никогда не уверенной ни в своих методах, ни в своих перспективах.

Разумеется, на данном этапе моей главной заботой остается общее доказательство; как раз с целью подкрепления оного я и приступаю к желанию упомянутым вами способом, ставя гипотезу на первое место, это подход, безусловно, парадоксальный, коль скоро данная гипотеза в полной мере играет роль лишь в примитивных обществах и коль скоро все здесь определяется как раз ее медленным отводом.

Г. Л.: Если вы способны одним махом понять в миметизме то, чего никогда не удавалось по-настоящему уловить психопатологии, то ваша гипотеза докажет свою убедительность как раз в науках о человеке.

Р. Ж.: Нужно доказать, что существует некая логика, которая присуща непониманию, порождаемому первыми миметическими взаимодействиями, а именно логика обострения и ухудшения. Эта логика управляет не только желанием, но также интерпретациями желания в нашем мире – психологическими, поэтическими, психоаналитическими и т.д.; она подталкивает индивидов и сообщества ко все более патологичным формам этого желания; эти формы суть сами по себе новые интерпретации.

D. Мимесис обучения и мимесис соперничества

Р. Ж.: Как всегда, нужно обратиться к тому, что можно было бы назвать первичным миметизмом. Этот миметизм не может не порождать конфликтов. Значит, он опасен, но и в равной мере необходим. То, что верно для культуры в целом, в равной мере верно и для каждого индивида. Никто не может обойтись без человеческо-

го сверхмиметизма, если хочет вести себя культурно, если хочет пристойно вписаться в окружающую культуру.

Г. Л.: Именно на миметизме основано все то, что мы называем обучением, воспитанием, приобщением.

Ж.-М.У.: Мы это уже говорили в связи с животными; мы знаем, что в равной степени это верно и для человека. Вот и доказательство: например, когда глухого от рождения человека учат говорить, ему очень трудно научиться воспроизводить некоторые звуки родного языка.

Р. Ж.: Если миметическую тенденцию не направлять, то она будет проявляться в каких угодно типах человеческого поведения. Ребенок не в состоянии производить необходимые разграничения между неприобретательскими типами поведения, которые пригодны для подражания, и приобретательскими, подражание которым вызовет соперничество. Стоит лишь об этом задуматься, как мы заметим, что невозможно никакое объективное разграничение между типами поведения, которые «пригодны для подражания», и «непригодными», невозможна никакая общая их систематизация.

Возьмем, если хотите, очень простой пример – учитель и его ученики. Учитель с восхищением видит, как учеников вокруг него становится все больше и больше; он восхищен собой как образцом для них.

Тем не менее, если подражание доходит до совершенства, если подражатель грозит превзойти свой образец, то учитель постепенно меняет подход и начинает проявлять мнительность, ревность, враждебность. Он станет, насколько возможно, умалять достоинства ученика и подавлять его усердие.

Ученик виноват лишь в том, что он – лучший среди учеников. Он восхищается своим образцом и уважает его; без этого он и не взял бы его себе за образец. Так что ему неизбежно недостает того «заднего хода», который позволил бы ему «перспективно» смотреть на все с ним происходящее. Он не видит в поведении своего образца признаков соперничества. Это для него тем труднее, что образец старается усилить слепоту своего подражателя. Он тщательно маскирует истинную причину своей враждебности.

Это, разумеется, всего лишь пример присущего подражанию *double bind**, обращающегося против подражателя, между тем как

---

* «Двойное послание» (англ.; термин Г. Бейтсона; перен.: «путаница понятий»).

образец и вся культура недвусмысленно приглашают к подражанию.

В архаических обществах перекрещивающиеся запреты и сферы, к которым они относятся, официально распределяют доступные объекты между членами данной культуры; создается впечатление, что некоторые культуры, если бы это было возможно, полностью устранили бы индивидуальный выбор, а с ним и поводы для миметического соединения и соперничества.

В обществе современном все больше преобладает обратная ситуация. Не только нет больше табу, запрещающих одному то, что разрешено другому, но нет и обрядов посвящения, которые готовили бы индивидов к жизненным испытаниям, неизбежным для жизни в обществе. Вместо того чтобы предупреждать ребенка, что одни и те же формы его поведения люди будут иной раз приветствовать и поощрять, а иной раз, наоборот, порицать, и что нельзя предвидеть результатов действий как относительно самих по себе образцов, так и относительно самих по себе объектов, современное воспитание и образование думает, будто решает все проблемы, восхваляя естественную спонтанность желания, понятия, собственно, мифологического.

Тут не надо пасовать перед некоторым схематизмом. Сначала нужно представить ситуацию в ее универсальности. Убирая все преграды, мешающие «свободе» желания, современное общество конкретизирует эту универсальность; оно ставит все большее число индивидов с самого их младенческого возраста в ситуацию, наиболее благоприятную для миметического *double bind*. Откуда ребенку знать, если никто не сказал ему об этом ни слова, что всякая его адаптация основывается на двух противоположных и равным образом суровых требованиях, которые невозможно разграничить объективно и о которых нигде не упоминается! Об этом умалчивании свидетельствует тот факт, что проблема до сих пор не сформулирована даже на уровне высших психологических и педагогических инстанций.

Чтобы возник миметический *double bind* в полном смысле слова, нужен субъект, неспособный правильно истолковать тот двойной императив, который исходит от другого как образца («подражай мне») и как соперника («не подражай мне»).

E. *Double bind* Грегори Бейтсона

Г. Л.: Вы часто прибегаете к выражению *double bind*, заимствованному из теории шизофрении, которую развил Грегори Бейтсон. Разумеется, это не означает, что ваша гипотеза могла бы вписаться в рамки теории коммуникации.

Р. Ж.: Бейтсон связывает шизофрению с противоречивым «двойным посланием», которое один из родителей (почти всегда мать в примерах, которые он нам предлагает) постоянно обращал к своему ребенку. Например, бывают матери, которые разговаривают на языке любви и абсолютной самоотверженности, множат обещания всего этого на уровне речи, но, всякий раз, как ребенок отвечает на эти обещания, бессознательно ведут себя отталкивающим его образом; они проявляют крайнюю холодность, возможно потому, что ребенок напоминает им о мужчине, об отце, который их бросил, либо почему-то еще. Ребенок, постоянно предоставленный этой противоречивой игре, этому чередованию тепла и холода, должен утратить всякое доверие к речи. Он может в конце концов закрыться от всех языковых посланий либо начать реагировать шизофренически[1].

Мне кажется, в теории информации и особенно в *double bind* Бейтсона есть много элементов, представляющих интерес для наук о культуре. Первый – это то, что информационный порядок учреждается на основе беспорядка и всегда может вновь обратиться в беспорядок. Теория информации наделяет беспорядок значением, которым не в состоянии его наделить структурализм Леви-Стросса и его последователей в современной лингвистике. Эдгар Морен (Morin) во Франции вполне выявил это преимущество.

Второй пункт, еще более интересный, – это та роль, которую в этой теории играет принцип *feedback**. Кибернетическая цепь имеет не линейный, как в классическом детерминизме, а цикличный характер. Событие «a» вызывает событие «b», которое, возможно, вызовет и другие события, но последнее из них возвращается к «a» и оказывает на него воздействие. Кибернетическая цепь замкнута

---

[1] Gregory Bateson, «Toward a Theory of Schizophrenia», *Steps to an Ecology of Mind*, pp. 201-227. См. другие статьи об этой работе, особенно: «Minimal Requirements for a Theory of Schizophrenia», pp. 244-270, а также: «Double Bind, 1969», pp. 271-278.

* «Обратная связь» (англ.).

сама на себя. Обратная связь (*feedback*) отрицательна, если все отклонения происходят в направлении, обратном предшествующим отклонениям, тем самым исправляя их, чтобы система всегда сохранялась в равновесии. Напротив, обратная связь положительна, если отклонения происходят в том же направлении и не прекращают увеличиваться; тогда система стремится к «выходу из-под контроля» (*runaway*) или к лихорадочному нагнетанию, которое приводит к ее полному распаду и разрушению.

Эти понятия явно сходны с ритуальным равновесием в человеческих обществах, а миметический кризис представляет собой своего рода *runaway*.

В книге, которую Грегори Бейтсон посвятил обряду, называемому *навен*, он, как мне кажется, в терминах кибернетической лихорадки описывает то, что я назвал бы миметическим кризисом; он улавливает элемент соревнования и противопоставления *двойников*, что он определяет как «симметричный схизмогенез»[2]. Он видит, что эта тенденция резко прерывается и оборачивается завершающим пароксизмом, но он не видит той роли, которую, как я полагаю, играет в этом разрешении собственно элемент жертвоприношения.

Итак, для нашей точки зрения очень важно, что исследователи, на которых повлиял Грегори Бейтсон, особенно его теория психоза, когда решили разработать, разумеется, с постоянной опорой на «теорию информации» (*information theory*), «прагматику» человеческой коммуникации, *Pragmatics of Human Communication*[3], тотчас пришли к механизмам исключения через жертвоприношение.

Эти исследователи рассматривают только очень малые группы, главным образом нуклеарную семью; они считают, что любая тенденция таких систем к нарушению нормального функционирования сразу же (неким бессознательным, стремящимся восстановить равновесие усилием) переводится в нанесение ущерба одному индивиду данной группы, на которого ополчаются все остальные. Именно этот индивид, демонстрирующий психические расстройства, важен для всей группы, так как на эти расстройства она возлагает ответ-

---

[2] *Naven*, pp. 175-197.

[3] Paul Watzlavick et al., *Pragmatics of Human Communication*, pp. 73-230. Энтони Уайлден делает интересную попытку взаимной критики и примирения теории коммуникации и работ французской структуралистской школы, особенно Жака Лакана. Большая часть его эссе собрана в *System and Structure*.

ственность за все то, что мешает ей нормально функционировать. Значит, как раз на основе такого видения вещей, общего для всех здоровых элементов группы, и может установиться другой тип равновесия, вне сомнения непрочный, но пока работоспособный.

Авторы книги видят продолжение своего труда в художественной литературе; они пускаются в весьма интересное истолкование пьесы Эдварда Олби «Кто боится Вирджинии Вульф?» (*Who's afraid of Virginia Woolf?*), в высшей степени связанной с темой жертвоприношения, но они не делают никаких намеков на тот необычайный религиозный и культурный контекст, в который должно было бы вписаться их исследование.

Ж.-М.У.: В исследованиях группы из Пало-Альто* вы не должны видеть лишь положительные аспекты. У этих ученых имеются радикальные расхождения с вашим тезисом. Они никогда не улавливают истинного смысла механизма жертвоприношения и его, по существу, учредительного характера по отношению ко всем системам культурной коммуникации, основанным на символичности и языке.

Р. Ж.: Уловить этот смысл они не могут не только потому, что они ограничиваются изучением крайне малых групп в рамках современного общества; этому препятствует сама бейтсоновская концепция *double bind* и данные теории коммуникации (*communication theory*).

Г. Л.: Понятие коммуникации слишком узкое. Оно представляет значительные преимущества по сравнению с психоаналитическим понятием желания, которому не удается избавиться от некоторых иррациональных элементов. Также нельзя прийти к механизму жертвоприношения исходя только из поведения животных, пускай даже понимаемого с более широкой точки зрения современных этологов.

Р. Ж.: Все эти точки зрения необходимы, но все они недостаточны, а кроме того, остаются непримиримыми. Единственное средство их примирить и извлечь пользу из всех их частных достижений, не страдая от их ограниченности, – это миметическая теория, которая одна только и способна функционировать сразу и на животном, и на человеческом уровне, следовательно,

---

* Пало-Альто – город в штате Калифорния, где в 1953 г. начала свои исследования по коммуникации группа ученых во главе с Г. Бейтсоном.

одна только и способна устранить всякий метафизический разрыв между двумя сферами, а заодно и всякое незаконное смешение, поскольку миметическое станет функционировать в каждой из этих сфер в весьма несходном режиме. С другой стороны, миметическое уже вследствие того, что, не будучи непричастным к языку, оно ему предшествует и переполняет его со всех сторон, позволяет универсализировать принцип *double bind*, как мы это сделали с механизмом присвоения, и тем самым ввести принцип *feedback* и угрозу *runaway* во все индивидуальные отношения.

Эта универсализация запрещена в исследовании, пока мы не видим, как противодействовать ее слишком разрушительным потенциальным следствиям. Как раз в тот момент, когда мы больше не колеблемся противостать этой кажущейся невозможности, и открывается путь, ведущий к механизму жертвоприношения. Описывать проблему в терминах энтропии и негэнтропии – весьма соблазнительно для современных умов, всегда склонных брать для своих толкований метафоры, заимствуемые из научных дисциплин, но это лишь иной способ формулировать проблему. Секрет культурной «негэнтропии» – это механизм жертвоприношения и религиозные императивы, из него возникающие...

F. О соперничестве объекта с метафизическим желанием

Р. Ж.: Чтобы распутать паутину желания, необходимо и достаточно признать, что все начинается с соперничества за объект. Объект получает ранг оспариваемого объекта, и поэтому у обеих соперничающих сторон он вызывает притязания.

Г. Л.: Марксисты официально вас предупреждают, что этот тип эскалации изобретен капитализмом. Марксисты думают, что вы говорите здесь о проблемах, окончательно решенных Марксом. Так же как фрейдисты думают, что вы говорите о проблемах, окончательно решенных Фрейдом.

Р. Ж.: В таком случае истинные основатели капитализма как Эдипова комплекса – обезьяны. Капитализм, а вернее, либеральное общество, которое позволяет капитализму процветать, лишь обеспечивает самое свободное осуществление миметических феноменов и разводит их по каналам экономической и технологи-

ческой деятельности. В силу сложных религиозных причин это общество способно устранять те преграды, которые архаическими обществами ставились против миметических соперничеств.

Вся ценность объекта возрастает по мере сопротивления, на которое наталкивается стремление его приобрести. Возрастает и значение образца. Одного не бывает без другого. Даже если образец не пользуется вначале особым авторитетом, даже если субъект сначала чужд всему тому, что вскоре подпадет под понятие «авторитета», или «престижа» (от *praestigia*: призраки, обман, чары)*, все это возникнет из самого по себе соперничества.

Машинальный характер первоначального подражания предрасполагает субъекта не отдавать себе отчета в автоматическом характере соперничества, которое противопоставляет его образцу. Субъект спрашивает себя об этом противопоставлении и имеет тенденцию приписывать ему значения, которые тому не присущи. К этой тенденции следует отнести и все те объяснения, которые претендуют на научность, включая объяснения Фрейда. Отнюдь не пряча никакого секрета, как представлял себе Фрейд, этот треугольник соперничества скрывает лишь свой миметический характер.

Объект желания – это объект запрещенный, но не «законом», как думает Фрейд, а тем, кто делает его для нас желанным, желая его и сам. Один только не установленный законом запрет соперничества может на самом деле ранить и травмировать. Тут нечто иное, нежели какая-то статичная конфигурация. Элементы системы реагируют друг на друга; авторитет-престиж образца, сопротивление, которое он противопоставляет, значение-ценность объекта, сила внушаемого им желания – все это не перестает усиливаться в процессе положительной «обратной связи» (*feedback*). Тут только и становится объяснимым злое коварство всего того, что Фрейд называет «амбивалентностью», вредоносным динамизмом, который он прекрасно уловил, но который ему не удалось объяснить[4].

Запреты, устанавливаемые законом, адресуются всем людям или их отдельным категориям и, как правило, не внушают нам, что мы «худшие» среди индивидов. Напротив, запрет миметического

---

* Фр. «prestige» восходит к лат. «praestigiae».

4 Вот почему до сих пор прав Леви-Стросс, утверждавший, что научный подход в антропологии не принимал в расчет желания.

соперничества всегда адресуется именно конкретному индивиду, который склонен его интерпретировать как противопоставленный ему лично.

Даже если он считает, что с ним обращаются несправедливо, жестоко его преследуют, субъект непременно спрашивает себя, имеются ли у образца законные основания для того, чтобы отказать ему в объекте; все более важная часть его самого продолжает подражать этому образцу и тем самым ратует за него, оправдывая то враждебное обхождение, объектом которого он полагает себя, обнаруживая в этом некое особое и, возможно, справедливое осуждение.

Субъект, как только он вступает в этот порочный круг, скоро начинает приписывать себе радикальную недостаточность, которую образец видит насквозь и которая оправдала бы отношение к нему образца. Тесно связанный с этим объектом, который он ревниво хранит при себе, образец, кажется, обладает самодостаточностью и всеведением, которыми субъект мечтает завладеть. Объект становится желанным как никогда. Раз образец упорно закрывает доступ к нему, то лишь обладание этим объектом должно создать различие между полнотой Другого и пустотой субъекта, между самодостаточностью и недостаточностью.

Это преображение, которое не соответствует ничему реальному, показывает, однако, преображенный объект как нечто самое что ни на есть реальное. Можно отнести это преображение к разряду онтологии или метафизики. Можно решить использовать слово «желание» лишь с того момента, как непонятый механизм миметического соперничества сообщит это онтологическое или метафизическое измерение тому, что прежде было всего лишь потребностью и нуждой. Мы вынуждены использовать тут философские термины. По отношению к первобытным освящениям насилия философия есть то же, что «метафизическое» желание по отношению к миметическому неистовству, которое производит богов насилия. Вот почему современный эротизм и посвященная ему литература с предельной интенсивностью обращаются вновь к языку священного. Все великие лирические метафоры прямо или косвенно относятся к священному, связанному с насилием, что литературная критика лишь констатирует и на чем, однако, не задерживается. Ее интересует не миметический генезис, а новизна «трепета», вызываемого этими метафорами.

Идея метафизического желания не означает, будто я поддаюсь какому-то метафизическому искушению, как раз наоборот. Чтобы ее понять, необходимо и достаточно увидеть родство между тем, о чем мы говорим в данный момент, и ролью, которую играют такие, в сущности, очень близкие друг другу понятия, как честь и престиж, в некоторых социально регламентированных соперничествах: дуэлях, спортивных соревнованиях и т.д. Это соперничество и порождает такие понятия; они не имеют осязаемой реальности, однако тот факт, что ради них состязаются, заставляет их казаться более реальными, чем любой реальный объект. Как только эти понятия выходят за свои всегда ритуальные рамки, которые сообщает им их кажущаяся ограниченность в мире, все еще фиксированном и стабилизируемом механизмами жертвоприношения, они ускользают от всякого ограничения и объективного контроля; именно в этот момент в примитивном мире все впадает в миметическое неистовство, в смертельную борьбу и опять же в механизм жертвоприношения. В нашем мире именно бесконечность желания приводит к тому, что я называю желанием онтологическим или метафизическим.

Метафизический «порог», или, если угодно, переход к желанию как таковому – это порог ирреального. Можно сделать его также порогом психопатологического; но прежде всего следует настаивать на его преемственности ко всему тому – даже на его тождественности со всем тем, – что считается совершенно нормальным, если только определять это в терминах, санкционированных обществом, как-то: стремление к риску, жажда бесконечного, туманность поэтичной души, безумная любовь и т.д.

Ж.-М.У.: Вы всегда говорите о субъекте, который никогда не одержит верх в борьбе со своим соперником. Но исход этой борьбы может оказаться и другим. Что произойдет, если субъекту удастся завладеть объектом?

Р. Ж.: Чтобы победа что-то изменила в судьбе субъекта, она должна быть одержана *прежде*, чем увеличится разрыв со всем тем, что может принести обладание в смысле удовлетворения, удовольствия, наслаждения и т.д., и все более и более метафизическими устремлениями, которые вызываются неведением о соперничестве.

Если разрыв слишком большой, то обладание будет настолько обманчивым, что субъект, конечно, возложит ответственность за это на объект, а также на образец, прямо к этому причастные, но

никогда – на желание как таковое, никогда – на миметический характер этого желания. Объект и образец будут с презрением отвергнуты, но субъект пустится в поиск нового образца и нового объекта, которым не удастся обмануть его столь же легко. Это может означать лишь одно: отныне желание стремится лишь к неодолимому сопротивлению.

В сущности, победа только ускоряет движение к худшему. Продолжающееся поражение приобретает все больший опыт, становится, так сказать, все более умудренным, никогда не постигая себя как поражение.

Ж.-М.У.: В общем, достигает субъект успеха или терпит поражение, он всегда идет к поражению. Вместо того чтобы прийти к выводу, что само по себе желание – это тупик, он всегда находит способ сделать вывод в пользу желания, приберечь для желания последний шанс. Он всегда готов осуждать уже завоеванные объекты, прошлые желания, вчерашних идолов, как только появится новый идол или новый объект. Это процесс моды, равно как и желания. Субъект моды всегда готов отказаться от всего и прежде всего – от самого себя, лишь бы не отречься от моды, сохранить будущее для желания.

Пока мы не преодолеем все препятствия, остается возможность, все уменьшающаяся, конечно, но никогда не сводящаяся к нулю, того, что за последним укреплением, защищаемым последним драконом, нас ожидает в конце-то концов то сокровище, которое мы повсюду искали.

Р. Ж.: Существует логика желания, и это – логика пари. На определенной ступени невезения злополучный игрок не сдается, но ставит все более крупные суммы при все меньшей вероятности выиграть. Субъект всегда в конечном итоге обнаружит непреодолимое препятствие, которым окажется, может быть, всего лишь чудовищное безразличие мира, и тщетно будет пытаться его преодолеть.

Ж.-М.У.: В сущности, о «пари Паскаля» всегда говорят так, словно в нем была лишь одна ставка. То, что сам Паскаль видит в своей теории «развлечения», есть как раз то, о чем вы сейчас говорите. Желание ведь тоже есть своего рода пари, но такое, которое никогда не выиграть. Ставить на Бога – значит ставить на *другого Бога*, нежели бог желания.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Желание без объекта

А. Двойники и интердивидуальность

Ж.-М.У.: Мне кажется, что та трудность, которая возникает у многих ваших читателей, связана с их непониманием того, что различие между субъектом и образцом проводится у вас лишь в первый момент, который может быть реальным и генетическим, но чаще всего является теоретическим и дидактическим.

Р. Ж.: В самом деле, миметизм – это заразительность в человеческих отношениях, которая, в принципе, не щадит никого. Если образец усиливает страсть к объекту, которого он предназначает субъекту, то это значит, что он сам поддается этой заразительности. Он, в сущности, подражает своему собственному желанию через посредство ученика. Если ученик служит образцом своему собственному образцу, то образец, в свою очередь, становится учеником своего собственного ученика. В результате между людьми (или, вернее, между их желаниями) не существует истинных различий; недостаточно также думать в терминах различий, которые меняются местами либо смещаются и отклоняются. Эти знаменитые различия суть всего лишь разрывы взаимности, которые ведут себя всегда отчасти произвольно, так как укоренены в механизмах жертвоприношения и в миметическом соперничестве, они исчезают в результате насилия, возвращающего все к чистой взаимности.

В соперничестве каждый занимает все позиции – сначала последовательно, потом одновременно, так что различных позиций уже не существует.

Все то, что в данный момент ощущает, о чем мыслит или на что воздействует один из партнеров насилия, должно рано или поздно обнаружиться и у другого. В результате, а результат – это все более ускоряющееся движение, больше нельзя говорить ни о ком в отдельности, можно говорить только обо всех. Уже нельзя отличить одних партнеров от других. Именно это я и называю отношением *двойников*.

Г. Л.: В отличие от всех тех, кто употреблял этот термин «двойники» до вас, вы обозначаете им реальных индивидов, охваченных взаимным насилием, о котором не знают они оба, но которое все больше и больше проявляется и довершается не только на этапах положительного подражания, о котором мы уже говорили, но и на этапах физического насилия. Термин «двойники» используется традиционно в ином смысле, в смысле слабого отражения, образа в зеркале, фантома; в этом смысле он употреблялся писателями-романтиками, такими, как Гофман, например, а также этому термину, в сущности, сохраняют верность психиатрия и психоанализ, когда в некоторых заболеваниях они опознают то, что называют «галлюцинацией двойника».

Р. Ж.: Думаю, можно отнести кажущуюся тайну галлюцинаторного двойника к двойникам реальным, о которых я как раз говорю. Речь, как всегда, идет об очень простой вещи. Насилие – это отношение совершенно миметичное, значит, совершенно взаимное. Каждый подражает насилию другого и возвращает его другому «с лихвой». Ничего нет обыкновеннее этого отношения, когда оно принимает форму физического насилия, и, разумеется, пока мы остаемся вне его, мы можем смотреть на него как чистые зрители. Чтобы это понять, достаточно привести отношения, на первый взгляд, совершенно надуманные, между Гиньолем и Жандармом*, которые колотят друг дружку что есть силы.

Поскольку двойники остаются чистым зрелищем, они – основание всякого театрального действа, неважно комического или трагического.

---

* Персонажи французского ярмарочного театра.

Как только симметрия миметического отношения вступает в силу, от нее хотят избавиться. Иными словами, под влиянием взаимного насилия всякий образец трансформируется в антиобразец; теперь речь идет не о том, чтобы походить друг на друга, а том, чтобы различаться, но взаимность непрерывно продолжается, так как все одинаково стараются с нею покончить. Фактически это то же самое желание, но оно «больше не верит» в превосходство образца.

Ж.-М.У.: Мы находим это в огромнейших пространствах, равно как и в самых маленьких уголках современной жизни. Мода, например, торжествует полностью в интеллектуальной жизни – и это не случайно – только с того момента, как начинается шумиха по поводу различия. Все стараются отличаться одним и тем же образом, и, когда чуть позже все они одновременно обнаружат эффект тождества, отречение от моды будет таким же делом моды, как и ее принятие. Вот почему весь мир – против моды; весь мир всегда отказывается от царящей моды, чтобы вместе со всеми подражать неподражаемому. Если наши всевозможные духовные учителя царят все менее и менее долгое время, а потом винят в утрате своего влияния сущность всякой духовной жизни, то и мода функционирует по принципу эскалации, и с момента, когда весь мир все лучше и лучше вникает в ее механизм, мода ускоряет свой ритм, отказ от моды, больше не иллюзия; сама мода заканчивает «выходом из моды». В этой сфере парижская мода опережает философию. Она первая узнала, что больше не существует, как мне говорил один известный модельер из моих друзей.

Р. Ж.: Не только у прежних писателей, но и у современных, когда они становятся действительно великими, все основывается на двойниках. Это парадокс, но именно желание отличаться всегда приводит к сходству и единообразию.

У Пруста, например, можно найти тексты, в которых фундаментальное недоразумение желания переводится в комичную жестикуляцию в стиле Чарли Чаплина. А это та же самая вещь, что и самое лиричное желание, именно так оно и функционирует у всех персонажей, начиная с самого рассказчика. Там самое важное – вот эти тексты-«шарниры». Они ясно показывают, что мы всегда имеем дело с одной и той же структурой, иначе говоря, что желание не так интересно, как нас пытаются в этом уверить.

Отнюдь не будучи бесконечными, его сюрпризы всегда одинаковы, они всегда предсказуемы и вычисляемы. Они «захватывают»* лишь само желание, которое всегда увлекается собственной игрой и всегда работает против себя самого. Никакая стратегия никогда не приносит ему того, чего оно ищет, но оно никогда не отказывается от стратегии. Если воля к поглощению другим и уподоблению ему никогда не побеждает различия с ним, то воля к этому различию, которая сводится к тому же самому, никогда не освобождает от тождественности и взаимности. Именно это и демонстрирует променад обывателей на курортной набережной в Бальбеке:

> Все эти люди, ходившие по набережной, (...) желая показать, что им ни до кого нет дела, притворялись, будто не видят тех, кто шел рядом или навстречу, но украдкой все-таки поглядывали на них из боязни столкнуться и тем не менее натыкались и некоторое время не могли расцепиться, потому что ведь и они, в свою очередь, служили предметом тайного внимания, скрытого под наружным презреньем[1].

Г. Л.: Если вы будете до конца верны своей точке зрения относительно *двойников*, то вам придется критиковать идею, принимаемую во всех видах психиатрии и психоанализа, согласно которой опыт двойника у тяжелых больных не имеет никакой устойчивости и не соответствует никакой реальности.

Р. Ж.: Не существует галлюцинации двойника. То, что за нее принимают, есть необъяснимое столкновение этих двух индивидов, которые взаимно стараются избегать друг друга, и постоянное повторение этого столкновения.

В сущности, двойники – это всегда лишь взаимность миметических отношений. Поскольку субъект не стремится ни к чему, кроме различия, поскольку он отказывается признавать взаимность, последняя как раз и торжествует, благодаря тем самым стратегиям, которые каждый обнаруживает и применяет в одно и то же мгновение, чтобы ее перехитрить. Итак, непрерывно отрицаемая взаимность начинает неотступно преследовать субъекта, истинный фантом истинной структуры, которую великий писатель улавливает

---

* «Сюрприз» (от фр. *surprendre* – «захватывать») – букв.: «то, что захватывает».

[1] Marcel Proust, «A l'ombre des jeunes filles en fleurs», *A la recherche du temps perdu* I, Gallimard, 2007, pp. 788-789. [См. рус. пер.: Марсель Пруст, *Под сенью девушек в цвету*. Пер. Н. Любимова, М., 1992, с. 308.]

без особого труда, но от которой большинству людей удается избавиться в той мере, в какой она затрагивает их самих. Поскольку она затрагивает других, то им некому и нечему завидовать в отношении проницательности. Эта самая действительная проницательность и вводит их всегда в заблуждение, заставляя их думать, что они-то выпутаются из той неприятной ситуации, в которой все остальные завязнут.

Галлюцинаторным является не двойник, а различие, которое и следует считать за сумасшествие. Галлюцинаторная интерпретация двойников – это последняя уловка желания, чтобы его не узнали в тождестве миметических партнеров, окончательный провал или, вернее, плачевный успех самого́ миметического желания. Если сумасшедший видит двойника, то это потому, что он слишком близок к истине. Так называемые «нормальные» еще могут функционировать в рамках мифа различия не потому, что различие истинно, а потому, что они не продвигают миметический процесс настолько далеко, чтобы вынудить его ложь проявиться в нагнетании и усилении той миметической игры, которая делает взаимность все более видимой. Все более стремительный обмен различительных позиций ведет к тому, что в рамках самого процесса больше не остается различаемых моментов. Как мы только что говорили, весь мир занимает все позиции одновременно, и там, где различие распространяется в форме чудовищных кошмаров, оно также стремится и к самоупразднению.

Больной просит своего врача подтвердить, что его сумасшествие состоит в отказе от различия ради тождества. Он требует, чтобы наука регистрировала чудовищ и двойников не в качестве помех мифическим различиям культуры, а потом и отмены последних, но в качестве дополнительных различий в рамках некоего опыта, который не может быть ничем, кроме как тканью различий, иначе говоря, текстом, а то и, возможно, некоей «интертекстуальностью», как сказали бы сегодня.

Желание в конечном счете первым дает своему субъекту знание о недопустимости его суждения. Он не способен включить двойников в свой различительный проект; он не может приспособить их к своей логике; он вынужден изгонять самого себя за пределы «разума» вместе со своими двойниками; вместо того чтобы отказаться от желания, он приносит ему в жертву свой опыт и свой разум. Он просит

врача санкционировать это жертвоприношение и диагностировать сумасшествие, сообщив делу официальный характер.

Г. Л.: Медицина всегда повиновалась. В отличие от поэтов, она никогда не видела в двойниках ничего, кроме иллюзорных зеркальных игр или, возможно, странных «архаических» реминисценций. Сам Фрейд поддался этому. Все согласны в том, что двойники ничего не значат, однако в качестве симптомов очень серьезны.

Р. Ж.: В сущности, психоаналитическая точка зрения – это точка зрения самого желания, которой врач опасается противоречить. Сам больной первым объявляет себя сумасшедшим и ведет себя так, чтобы нас в этом убедить, и он, вероятно, знает, что именно происходит. Будучи современной философией, психоанализ основывается на различии и изгоняет тождество *двойников*. Все в нем покоится на наследии романтического индивидуализма, живого как никогда, несмотря на активную, хотя и поверхностную критику в его адрес.

Ж.-М.У.: Вы говорите: «желание побеждает...» или «желание отказывается...». Не думаете ли вы, что тем самым практически гипостазируете желание?

Р. Ж.: Нет, не думаю. Если желание одинаково для всех людей, если это всегда одно и то же желание, то нет оснований, чтобы не делать из него истинного «субъекта» структуры, субъекта, который при этом сводится к мимесису. Я избегаю говорить «желающий субъект», чтобы не создавать впечатления, будто я снова впадаю в психологию субъекта.

Подобно тому, как насекомое попадается в рассыпчатую ловушку, приготовленную ему его противником (песчинки, за которые оно цепляется, когда песок осыпается под его лапками), так и желание рассчитывает на различия, чтобы *взобраться по склону вверх*, но различия изглаживаются самим фактом его усилий, и желание всегда вновь сваливается обратно к двойникам.

Миметический характер действий желания проявляется все сильнее. Он становится уже столь явным, что даже наиболее решительные наблюдатели, ничего не видя, признают в конце концов его существование. Тогда они говорят о «театральном» стремлении привлечь к себе внимание, но как если бы тут шла речь о феномене без предшествующих факторов, без вразумительных связей с чем бы то ни было, прежде всего, естественно, с двойниками.

Г. Л.: В действительности, чем более утяжеляются симптомы, тем больше желание превращается в собственную карикатуру, чем более прозрачными становятся феномены, с которыми мы сталкиваемся, тем легче оказывается в их свете переосмыслить их траекторию в целом.

Р. Ж.: В сущности, именно само желание ответственно за свою собственную эволюцию. Оно само движется к своей собственной карикатуре или, если угодно, к обострению симптомов, ибо, вопреки тому, что думает Фрейд, а думает он всегда о «бессознательном», желание знает само себя лучше всякой психиатрии; оно все лучше и лучше познает себя, так как поэтапно наблюдает то, что с ним самим происходит, и его самоотчет в этом познании детерминирует обострение симптомов. Желание всегда использует для своих целей то знание, которое оно приобретает о себе самом; оно, в сущности, ставит истину на службу своей собственной лжи и все лучше вооружается против всего того, что от него отказывается, чтобы все мобилизовать у отдельных индивидов или в их сообществах во благо определяющего *double bind*, все больше заводя в намечаемый им самим тупик.

Идея светоносного демона заходит намного дальше всего психоанализа. Желание – носитель света, но такого света, который оно ставит на службу своей собственной тьме. Именно этот, люциферианский, характер и объясняет роль желания во всех великих изобретениях современной культуры, в искусстве и литературе.

Ж.-М.У.: Вначале, как мы видели, миметические соперники дерутся за объект, и ценность этого объекта возрастает по мере вдохновляемых им миметических притязаний. Чем сильнее разгорается конфликт, тем больше повышается цена объекта в глазах двух соперников. С внешней точки зрения в этой борьбе вообще больше нет никакого смысла. Ценность, которую вначале соперничество внушило самому объекту, не только продолжает увеличиваться, но и отделяется от объекта, чтобы сосредоточиться на том препятствии, которое каждый из соперников подготавливает для другого. Один хочет помешать другому воплотить то неодолимое насилие, которое он хочет воплотить сам. Если спросить у соперников, почему они борются друг с другом, они привлекут такие понятия, как престиж. Для каждого речь идет о том, чтобы завоевать тот престиж, который рискует достаться другому, сооб-

щить ему магическую мощь, наподобие полинезийской *мана* или греческого *кюдос*, циркулирующую между соперниками в форме насилия[2].

Р. Ж.: Бороться за престиж, за почести – значит бороться буквально ни за что. Нужно, чтобы в отсутствии всякого конкретного объекта *ничто* престижа стало казаться *всем* не только одному, но обоим соперникам. То есть противники, еще до того как их примирит, если это когда-то случится, насильственное изгнание, разделяют одно и то же в*и*дение – ви́дение метафизического насилия.

Это описание имеет силу не только для поединков гомеровских героев или для ритуалов, в которых стараются усвоить священное насилие, истребляя жертву. Взаимный обмен насилием, его эскалация продолжают присутствовать в интересующих нас в данный момент отношениях желания; для психиатрии именно в ходе этого обмена только и становятся постижимыми те симптомы, что являют себя в форме чередования (*alternance*).

B. Симптомы чередования

Р. Ж.: В радикально конкурентном мире двойников не существует нейтральных отношений. Есть только отношения господства и подчиненности, но то или иное отношение, не основываясь ни на грубой силе, ни на внешних факторах, никогда не может стабилизироваться; это каждый миг разыгрывается снова и снова в тех отношениях, которые наблюдатель может счесть незначительными. Всякий раз, как он господствует (или думает, что господствует) над своим соперником, субъект считает себя находящимся в центре поля восприятия, которое, наоборот, кажется выстроенным вокруг соперника в те моменты, когда тот одерживает верх. И другой все чаще и чаще, все дольше и дольше одолевает его. По сути дела, депрессия все больше стремится вытеснить эйфорию.

В суматохе насилий, которые их разъединяют и соединяют, оба партнера бывают поочередно тем единственным богом, который видит, как все приближается к нему и падает перед ним на колени, и тщедушной тварью, немой и дрожащей у ног этого самого бога,

---

[2] Émile Benveniste, *le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Seuil, 1979, pp. 57-69; Рене Жирар, *Насилие и священное*, с. 340.

который таинственным образом переселился в другого – в соперника и в образец желания.

Отношение к другому напоминает детские качели, на которых оказывается выше или ниже то один, то другой играющий. Психиатры не знают о том, что́ может причинить чередование, потому что они всегда видят лишь одного из играющих. Чтобы заставить больного снова спуститься в бездны, нужен второй играющий, который сам поднимется к высотам, и *наоборот*.

Ж.-М.У.: Но психиатры скажут вам, что если бы был второй играющий, то они бы не заметили его присутствия; видано ли, чтобы два человека с тяжелым маниакально-депрессивным психозом взаимно детерминировали друг друга так, как вы это описываете!

Р. Ж.: Психиатрия рассматривает больного как своего рода монаду. Даже когда психолог настаивает на значении отношений с другим, он не вполне оценивает их учредительный характер. Роль другого может стать воображаемой, конечно, но она не всегда была таковой, в каждое мгновение она остается решающей в тех неистовых репликах, которые учитывает субъект. Тимические* вариации, например, суть всего лишь реакция субъекта на сменяющие друг друга неистовства, на перипетии борьбы, которая, кажется, поворачивается то к его успеху, то к его неудаче. Мы не видим этой сумятицы неистовства (единственной реальности в глазах больного), так как все это разыгрывается на уровне все менее и менее воспринимаемых знаков.

Г. Л.: Психиатрия готова бредить с больными, но также хочет быть здоровой со здоровыми. Нечего беспокоить здоровых людей намеками на то, что между ними и больными людьми совсем небольшая разница в смысле степени: возможно, у больных всего лишь более грубая чувствительность и менее тонкий ум, чем те, которые обыкновенно проявляются в человеческих отношениях, особенно в современном мире, лишенном традиционных стабилизаторов.

Р. Ж.: Нужно исследовать, что происходит в средах, где лихорадка конкуренции и пароксизмы продвижения по лестнице заслуг разворачиваются в контексте относительной праздности, благоприятной для взаимного наблюдения, в деловых средах прежде всего, а еще

---

* Относящиеся к общему настроению и поведению человека.

сильнее – в средах интеллектуальных, где одни всегда говорят о других, никогда не замечая самих себя.

В этих средах циклотимия питается знаками, отнюдь не иллюзорными или незначительными, хотя их истолкование может быть совершенно разным. Те, чье профессиональное будущее и репутация зависят от таких знаков, неизбежно ими одержимы. Тут речь идет об одержимости, которую можно описать объективно, так же как тимическое чередование, которое с нею связано. Трудно не радоваться тому, что печалит соперника, не печалиться о том, что его радует.

Все то, что подбадривает меня, расстраивает моих конкурентов, все то, что подбадривает их, расстраивает меня. В обществе, где место индивида не определяется заранее и где иерархии сгладились, люди всегда заняты созданием своих судеб, тем, чтобы достигнуть признания, выделиться из общего стада, в общем – «сделать карьеру».

Наше общество – единственное, как мы сказали, которое может вызывать миметическое желание в многочисленных сферах, не боясь развязать непоправимое горячечное нагнетание системы, кибернетический «выход из-под контроля», *runaway*. Именно этой беспрецедентной способности продвигать конкуренцию в границах, всегда остающихся социально, а то и индивидуально приемлемыми, мы обязаны необычайными «достижениями» современного мира, его изобретательским гением и т.д. Расплачиваться за все это, конечно, не всегда приходится крайним ухудшением, но, безусловно, демократизацией и вульгаризацией того, что называют «неврозами», всегда связанными, как мне кажется, с усилением конкурентной напряженности и с «метафизикой» этой напряженности.

«Маниакально-депрессивный» субъект явно одержим необычайной метафизической амбицией. Но эта метафизическая амбиция тоже не составляет чего-то обособленного; она может варьироваться соответственно индивидам, но изначально она есть парадоксальное следствие этого стирания различий, о котором мы только что говорили, и сопровождающего их миметического развязывания. Все эти факторы образуют единую связку.

В мире, где индивиды больше не определяются местом, которое они занимают по достоинству рождения или в силу какого-либо иного фактора, чья стабильность неизбежно основана на произво-

ле, дух конкуренции не только не ослабевает, но разгорается как никогда; все зависит от сравнений, которые, само собой, не всегда «надежны», коль скоро не остается никакого четкого ориентира. У маниакально-депрессивного субъекта обостренное сознание радикальной зависимости, при котором люди воспринимаются им в сравнении друг с другом, а отсюда возникает неопределенность. Видя, что все вокруг него есть *образ* (*image*), *подражание* (*imitation*) (лат. *imago*, «образ» и *imitare*, «подражать» – одного корня) и восхищение, он страстно желает восхищения со стороны других, то есть поляризации в себе самом всех миметических желаний, и он испытывает неизбежную неопределенность – миметический характер этого следствия – с трагической интенсивностью. Малейший знак принятия или отказа, уважения или презрения погружает его в ночь отчаяния или в сверхчеловеческие экстазы. То он видит себя забравшимся на вершину пирамиды, представляющей бытие в целом, то, наоборот, эта пирамида опрокидывается, и поскольку он продолжает занимать ее острие, то оказывается теперь в самом униженном положении, словно раздавленный всей вселенной.

Чтобы дойти до такого, требуется, возможно, какое-то органическое расстройство, секрет которого от нас ускользает, но тем не менее это не лишает маниакально-депрессивного субъекта значимости в плане человеческих отношений, особенно в том мире, в котором мы живем. У больного нет «разумного основания», чтобы расширять до предела, как он это делает, все то, что может повлиять на его отношения с другими в каком-либо направлении, но он и не вполне ошибается, так как миметическая, то есть заразительная, природа этих отношений, их способность расти как «снежный ком» – отнюдь не мнимость. Для него не существует меры, и ее в самом деле все меньше и меньше в обществе, все больше и больше разлагающемся и, следовательно, все больше и больше угрожающим неуправляемым размахом миметических колебаний.

Ж.-М.У.: Вполне может быть, что откровенно психотические симптомы связаны с наличием органических факторов. Но, мне кажется, это совсем не препятствует защищаемой вами точке зрения. Можно признать, что при отсутствии этих органических факторов процесс лихорадочного миметического нагнетания не переступает определенного порога. Можно также временно нейтрализовывать эти факторы с помощью некоторых химических препаратов.

Некоторые считают, что процент страдающего психозами взрослого населения не особенно различается в разных обществах, и обсуждаемый нами органический фактор мог бы это объяснить. Можно понять этот фактор так, чтобы не отрицать того, что вы говорите. Можно думать, что он ослабляет или тормозит механизмы, тоже органические, защищающие от эффектов миметического раздражения.

Р. Ж.: Как можно считать, что миметический контекст не играет существенной роли в связи с особой подверженностью некоторых профессий тем психопатологическим формам, которые мы описываем! Есть такие виды деятельности или призвания, которые непосредственно зависят от суждения других в менее всего утонченной, самой грубой, самой непредвиденной форме. Мне здесь приходят на ум те, кто находится в прямом контакте с толпой и живет ее благосклонностью: политики, актеры, драматурги, писатели и т.д.

Кто в силу необходимости проявляет внимательность к коллективным реакциям, тот знает по опыту, что в этой сфере не бывает никакой надежности; возможны столь же внезапные, сколь и непредвиденные повороты. Человек театра может видеть, как фиаско на сегодняшней премьере завтра превращается в апофеоз, или *наоборот*, и нельзя это объяснить какими-то определенными причинами. Как нам объективно отличить от маниакально-депрессивной тенденции эмоции человека, который столько вещей в своей жизни основывает на произволе миметических заражений?

В общем, желание слишком хорошо знает, насколько близко к индивидам в разлагающихся обществах пребывают козлы отпущения и божества. Если судить о том по Ницше и Достоевскому, то можно задаться вопросом: не угрожает ли психоз повсюду, где индивидуальная интуиция насчет этих материй переступает некий порог? Достаточно прочесть *Ecce Homo* в свете только что нами сказанного, чтобы понять, что Ницше вот-вот впадет в психоз.

Ж.-М.У.: Если в работах Ницше можно уловить знаки приближающего психоза, то у Достоевского можно заметить тот момент, когда писатель перебарывает эту угрозу и создает свое первое поистине гениальное произведение, первое, в котором раскрывается, а не просто осмысливается миметическое желание и его парадоксы – «Записки из подполья».

Тимические колебания в нашем обществе уравниваются на фоне самых разных культурных явлений, которые немыслимо даже сопоставить друг с другом. Подумайте, например, о бесчисленных «руководствах», которые обещают научить тому, как достигать прочного успеха в любви, в бизнесе и т.д. Тут вам всегда раскрывается некая тайная стратегия отношений с другими. Уникальный секрет и главный рецепт успеха, тысячу раз повторяемый, состоит в том, что достаточно лишь создать впечатление, будто успех уже достигнут.

Для читателя нет ничего более гнетущего, чем подобное утешение. В том, что во встречах, которые ожидают его, все зависит от производимых и получаемых впечатлений, он уже и без того вполне убежден. И не меньше убежден в том, что эти впечатления приведут к борьбе: каждый пытается доказать другому, что он уже достиг той цели, которой в действительности он еще должен достичь, отвоевать ее у этого другого, сияя уверенностью в собственном превосходстве.

Р. Ж.: Мне кажется, что циклотимия статистически должна встречаться в нашем мире наиболее часто и что между нею и нашим миром существует особое сходство. Поразителен тот факт, что, начиная с конца XVIII века, литература и мысль отмечены психотическими типами среди великих умов, которые говорят о том, что между нами происходит нечто существенное, от чего наши современники, как правило, отворачиваются; напротив, последующие поколения раздувают эти вещи, превращают их в идеологию, то есть в эрзац жертвоприношения, главная составляющая которого – это, конечно же, крайнее негодование по поводу неспособности современников признать тот дух, который удостоил их чести к ним обратиться.

Короче говоря, у маниакально-депрессивного субъекта два аспекта, противоположные священному, которые интериоризируются и бесконечно переживаются в режиме чередования. Именно на это, по-моему, намекает Ницше когда, уже на пороге безумия говорит о том, что исчезает давно преобладавшая противоположность между Дионисом и Распятым; вместо того чтобы писать: «Дионис *против* Распятого», он пишет: «Дионис *и* Распятый». То, чего Ницше так никогда и не уловил в своих исследованиях, то, чего ему так и не удалось освоить на уровне познания, а именно тождество Бога и жертвенного козла отпущения, он осуществил

в своем безумии. Желая себе Бога, он сделался жертвой, испытал судьбу козла отпущения.

Многие примитивные общества подтверждают эту взаимосвязь между безумием и священным. Они видят в сумасшедшем два аспекта божественного насилия и относятся к нему соответственно: одновременно как к чему-то грязному, от чего лучше отойти в сторону, чтобы не запачкаться, и как к источнику благословения, священному существу.

В «Рождении трагедии из духа музыки» (и в своих работах по греческой религии) Ницше так никогда и не открыл истинного значения дионисийской *мании*. Древний грек, прочитай он эту книгу, предрек бы, что ее автор скоро сойдет с ума. Нельзя примкнуть к Дионису, как это сделал Ницше, находясь за пределами соответствующего ритуала, и не подвергнуться неограниченному неистовству *мании*.

Как получилось, что наша наука до сих пор не в состоянии сравняться с самой скромной религиозной интуицией?

С. Исчезновение объекта психотической структуры

Ж.-М.У.: В том, что вы говорите, меня поражает, что больше не ставится вопрос об объекте. Все сводится к отношениям между миметическими соперниками, каждый из которых – и образец, и ученик для другого. Это исчезновение объекта, я думаю, – часть тенденции желания стать собственной карикатурой, возвестить самому себе свою собственную истину: господство миметического образца над объектом.

С самого начала желание сталкивается с инстинктивными установками, ориентированными на объекты. На стадии психоза объекта больше нет; есть только миметический *double bind*, одержимость образцом-препятствием. Безумие в весьма специфическом смысле – человеческий феномен, так как доводит до крайности то, что более всего в человеке инородно животному, а именно тот настолько интенсивный миметизм, который способен вытеснять инстинктивные установки.

Р. Ж.: Фрейд хорошо понял этот динамизм, толкающий к безумию и к смерти, но, чтобы отдать себе в нем отчет, он был вынуж-

ден изобрести инстинкт смерти. Он не глубоко в него вник, к чему мы еще вернемся. Как раз само желание ведет к безумию и к смерти, если не существует механизма жертвоприношения, чтобы вернуть ему «разум» или этот разум породить. Миметическое желание самодостаточно, и, благодаря ему, мы вновь обретаем блестящую формулу Эдгара Морена: *Homo sapiens demens* («человек разумно-безумный»)[3]. Таинственная связь между безумием и разумом конкретизируется.

Итак, именно логика самого по себе миметического желания и ведет субъекта к собственному горькому опыту. Само желание понемногу отделяется от объекта, чтобы прикрепиться к образцу, и обострение симптомов происходит лишь вместе с этим движением, так как вести себя нормально – это значит не пытаться ускользнуть от миметического желания (никому от него и не ускользнуть), а не сдаваться ему, теряя всякий объект из виду и занимаясь одним лишь образцом. Быть разумным, или соответствовать своему назначению, – значит иметь объекты и суетиться вокруг них; быть безумным – значит полностью оказаться во власти образцов желания, следовательно, исполнить цель этого желания – довести до логического завершения то, что отличает его, впрочем, весьма относительно, от животной жизни, предаться очарованности образцом, который нам сопротивляется, который совершает над нами насилие.

А вы-то сами, будучи психиатрами, как смотрите на психоз с той точки зрения, которую я только что наметил?

Г. Л.: Мы неуверенны в плане терминологии, поскольку мы функционируем – а как могло бы быть иначе – в некоей культуре, в некоем «порядке», в некоей эпохе, которые, само собой, идут после культуры, порядка, эпохи жертвоприношений. Мы говорим или просто мы есть, а учредительное жертвоприношение всегда уже тут.

Эта терминологическая неуверенность выражается в том, что мы вынуждены все то, что существовало прежде – то есть все то, что относится к временам до жертвоприношений, обозначать словами пейоративными или негативными: отсутствие культуры, беспорядок и т.д.

---

[3] Edgar Morin, *Le Paradigme perdu*, Seuil, 1979, pp. 109-127.

Ж.-М.У.: Это время до жертвоприношений вовсе не «деструктурировано», оно не соответствует какому-либо растворению культурной структуры, которое знакомо нам, еще меньше – отсутствию структуры. Как раз наоборот: теперь мы знаем, что беспорядок, предшествующий культуре и жертвоприношениям, обладает некоей собственной структурой, вполне определенной и парадоксальным образом основанной на абсолютной *симметрии.*

Эту миметическую симметрию, порождающую беспорядок и насилие, воодушевляемую постоянными нарушениями равновесия, оказывается, восстанавливает механизм принесения в жертву козла отпущения, пороговое время культуры, пороговая ступень структуры.

Культура, берущая начало в этом механизме дифференциации, стремится к структуре, основанной на асимметрии и различиях. Парадоксальным образом опять-таки эта асимметрия и эти различия составляют то, что мы называем культурным порядком.

Это верно, что порядок получается из беспорядка. Однако мы теперь знаем, что и то, и другое структурированы и что задача не в том, чтобы представить одно как деструктуризацию другого: существует структуризация, то есть переход от одной определенной структуры к другой через игру до сих пор неизвестного механизма, а именно механизма принесения в жертву козла отпущения.

Г. Л.: То, что назвали только что «порядком» и «беспорядком», применимо к «логике» и «путанице». «Путаница» структурируется симметрически, значит, она организуется на основе неразличения. А логика структурируется как асимметрия и как различение.

В свете ранее сказанного мы понимаем, что «сознание» рождается из дифференциации. Но мы также видим, что у «бессознательного» то же самое происхождение: оба они, принадлежа к культурному пространству-времени после эпохи жертвоприношений, структурируются в различии, и то и другое структурируются как язык.

Это тем более очевидно, что время до эпохи жертвоприношений есть время симметрии, недифференцированного насилия и нечленораздельных криков.

Вот почему попытка определить психоз недифференцированно как «деструктуризацию сознания» и «возникновение бессознательного» представляется двойным недоразумением.

В самом деле, если сознание деструктурируется, то какова же структура того беспорядка, который мы называем психозом? Похоже, никому не удалось найти точного ответа на этот вопрос.

Если психоз – это «возникновение бессознательного», то сначала нужно с Анри Эем признать, что, согласно логике, должно произойти разложение сознания, чтобы допустить это возникновение. И еще сложнее понять, что это бессознательное, о котором теперь мы знаем, что оно структурируется в культурный порядок, равно как и сознание, становится непостижимым, возникая и проявляясь, тогда как те, кто пытается так объяснить психоз, первые скажут, что он структурируется как язык.

Ж.-М.У.: Как же понять структуру психоза, с одной стороны, а с другой – психотическую структуру другого и отношения между ними обоими? Ведь немыслимо, чтобы они находились друг с другом лишь в отношениях совпадения...

Психоз, как мы уже почувствовали заранее, нельзя понять как некое выворачивание бессознательного наизнанку. Такое объяснение отдает метафизикой и романтикой: ипостаси сталкиваются, из-за завес появляются призраки...

Если, вместо того чтобы поддаваться философическим эрзацам, мы представим психотическую структуру как структуру симметрии, как структуру двойничества, как возврат к недифференцированному происхождению мимесиса до эпохи жертвоприношений, то нам станет ясно:

1) как структура психоза мало-помалу строится и формируется структурой психотической, «видящей» в ней возможный выход, то есть возможность новой дифференциации (*redifférenciation*);

2) почему время психотика не есть время «других». И, следовательно, почему психотик живет в мире совершенно «чужом»;

3) почему люди, называемые «нормальными», рассматривают психотическую структуру как разложение структуры. Единственное различие, которого они не могут ни принять, ни даже вообразить, есть то самое различие, на котором основана их культура, то есть их «разум»: это различие между порядком до жертвоприношений и порядком культурным, природное различие между структурой, основанной на симметрии и недифференцированности, и структурой, основанной на асимметрии и дифференциации.

Психиатры продолжают защищать этот аспект реальности, с которой они находятся бок-о-бок, не понимая ее, и думать о психозе, то есть о безумии, как о гибели, как о выпадении из *их* культурной структуры.

Психоаналитики – эти видят тут нечто существенное, некую динамику формирования психоза. Но они остаются пленниками своих философских концепций, которые обязывают их гипостазировать бессознательное и овеществлять функциональные механизмы, превращая их в некую обязательную причинность.

Что касается антипсихиатров, то они прекрасно видят, что «безумию» присуща своя собственная истина, но воспринимают его как карикатуру на разум, чем оно в определенном смысле и является в той мере, в какой карикатура проявляет существо образца. Но, очевидно, они не понимают как структуру психоза, так и те причины, в силу которых он действует. Они видят в нем некую беспомощность и думают ему помочь ослаблением подавляющего культурного порядка. Следовательно, то, что видят антипсихиатры, есть то, что видел г-н де Палис: несовместимость Разума и Безумия, структуры двойственного и структуры различия. Но они не способны ни объяснить, почему эти структуры несовместимы, ни четко их сформулировать. Вот они и довольствуются упрощающими и «политическими» подходами, состоящими в том, что они сознательно предпочитают одно другому, не зная, что́ делают!

Антипсихиатры также попадаются в ловушку, которую хронология расставляет культурному времени: они воображают, что безумие, структура двойственного, *опережает* разум, структуру различия. Они – жертвы той же самой иллюзии, что и психоаналитики, которые рассматривают безумие как *регрессию*, то есть думают, что оно *запаздывает* за разумом.

В действительности то, что мы считаем наиболее существенным, есть именно то пороговое время культуры, которое является временем жертвоприношений – временем учредительного жертвоприношения. Это пороговое время абсолютно и радикально отделяет структуры культурного порядка и беспорядка от недифференцированного насилия, одновременно трансформируя их одну в другую. Итак, если эти две структуры взаимно друг друга порождают, словно те две сестры, о которых Сфинкс говорил Эдипу, то вполне ясно, что было бы одним и тем же заблуждением думать

о них, как об опережающих одна другую или как запаздывающих одна за другой.

Г. Л.: Итак, нам удается выбраться из мифов, включая миф об умственной болезни. Исходя из вашего мышления, мы видим, как проявляются те *оперативные механизмы*, посредством которых формируется психотическая структура, затем – структура психоза, без необходимости в какой-либо момент гипостазировать мифические компоненты или вытаскивать из шляпы кроликов.

Мы, стало быть, видим, как усиливающийся миметизм и прогрессирующая «миметогония»* приводят к *отношению двойничества* с другим. Этот Другой может быть единичным, как в некоторых очевидных случаях: Ницше-Вагнер, Гельдерлин-Шиллер, либо множественным, как в психозах, наблюдаемых в наших больницах.

Следовательно, неким простым и лежащим в основе оперативным механизмом порождаются как порядок, так и беспорядок, как структура различия, так и структура неразличенности, как Разум, так и Безумие. Именно это делает условия нашего человеческого существования столь особенными и столь непрочными.

Ж.-М.У.: Психотическая структура – это отношение двойников в обостряющемся процессе миметогонии, в кинематографическом ускорении дистимических** инверсий.

Структура психоза, мании – это мифический рассказ, составляемый тем или другим из протагонистов этого отношения, чтобы вернуть себя в культурный порядок, в который они погружены, и чтобы попытаться объяснить себе происходящее, не понимая его при этом.

Г. Л.: «Расщепление *Я*», священный «раскол» – это заблуждение на уровне интерпретации, это производимое психоаналитиком мифическое истолкование того мифического дискурса, который предъявляет ему пациент. Тот рассказывает психоаналитику об отношении двойственности. Это отношение, очевидно, вполне реально, но сумасшедший не может признать его таковым: ведь оно мифически выражено как удвоение и галлюцинация. Психоаналитик, истолковывая миф буквально, еще больше его мифоло-

---

* «Происхождение подражания» (греч.).

** Дистимический, в противоположность гипертимическому, тип психики означает сосредоточенность на мрачных сторонах жизни и пассивность.

гизирует, подводя его официально под лженаучную рубрику «расщепления *Я*», и тем самым поддерживает, более того, усугубляет это состояние больного.

Ж.-М.У.: Вклад миметического тезиса в психологию и в психопатологию демонстрирует, как нам кажется, абсолютную непрерывность между ними в плане порождающего их механизма. И одновременно определяет то пороговое время, или пороговую ступень, структуры, которое образует между ними наиболее радикальный из разрывов непрерывности.

С помощью универсального механизма мимесиса мы переходим от животного к человеку, от ребенку к взрослому, объясняем обучение и культуру. Мы раскрываем структуру различия и Разума. Мы порождаем и истолковываем диахронию. Посредством одного и того же механизма мы приходим к пониманию насилия, беспорядка, структуры недифференцированности и... Безумия.

Между Безумием и Разумом, между насилием и миром, между индифферентностью и культурой нет ничего, кроме *степеней интенсивности* миметогонического механизма. Стало быть, они пребывают в абсолютной непрерывности на уровне того механизма, который их основывает.

Зато вы ясно формулируете ту радикальную инверсию, которая приводит к пароксизму миметогонической интенсивности и кризиса, разрешаемого жертвоприношением. Механизм приношения в жертву «козла отпущения» позволяет осуществиться переходу от одной структуры к другой и отмечает абсолютную неразрывность этих структур, не отменяя абсолютной неразрывности тех механизмов, которые их учреждают.

Г. Л.: А цикл продолжается, как это хорошо поняли индусы. Один и тот же механизм может переводить от насилия к миру или от мира к насилию. От Разума к Безумию или от Безумия к Разуму. Возможны все ступени между этими двумя структурами, включая ступень невротическую, между тем как две эти структуры имеют совершенно разную природу. Как не понять интерес психиатров, таких, как мы, к подобному откровению? Наконец-то мы можем понять и этих отчужденных, этих маргиналов, которые суть наши подобия. Мы можем теперь рационально объяснить, как можно угодить в психоз и выбраться из него, погрузиться в него навсегда или на время. Это было необъяснимо, поскольку мы цеплялись за

миф о ригидной и гипостазированной, то есть предопределенной, психотической структуре.

Теперь мы понимаем, как психотические моменты могут иметь место в эволюции невротической структуры. Теперь проявляются механизмы созидания и разрушения Разума.

Впредь нам нужно быть бдительными и постоянно прилагать усилия, чтобы избавиться от наших старых мифических привычек и переосмыслить психопатологию в свете этих откровений, иногда слишком простых, чтобы они нас не ослепили.

D. Гипноз и одержимость

Р. Ж.: Вы говорите, что исчезновение объекта и отношение двойничества характеризуют психотическую структуру. Я разделяю этот взгляд.

Однако бывают случаи, когда больше нет объекта и тем не менее никто не говорит о психозе. В частности, я имею в виду случай гипноза и одержимости. Что вы об этом думаете?

Ж.-М.У.: Я много размышлял об этом и явно не в состоянии предложить удовлетворительный и окончательный ответ на ваш вопрос.

Думаю, что сначала мы можем утверждать следующее: психотическая структура – это структура двойников, и, следовательно, она возникает во «время» до жертвоприношений, то есть во время миметического *кризиса*, во «время» беспорядка, структурированного симметрически, в неразличенности. Иными словами, в психозе и, по меньшей мере, в фазе его психотического проявления субъект не видит *различия* с Другим. Именно утрата этого различения делает Другого его двойником, а его делает безумным.

Напротив, гипноз и одержимость располагаются во «времени» после жертвоприношений, то есть в структуре несимметричной и основанной на различии. Гипнотизируемый субъект никогда не теряет из виду *различия* между собой и гипнотизером. Одержимый неким богом субъект никогда не теряет из виду *различия* между собой и богом, которым он одержим.

Следовательно, мы должны фундаментально и структурно разграничить, с одной стороны, психоз, а с другой – гипноз и одержимость другим.

Это подводит меня к первому замечанию: на психологическом плане следует утверждать, что миметический и миметогонический процессы ведут к изменениям состояния сознания. Пока что я хотел бы подчеркнуть, что, когда кризис, разрешаемый через жертвоприношение, доходит до своего предела, состояние сознания его участников, должно быть, «деструктурируется», расстраивается. Убивать жертву – «козла отпущения» – и быть при этом в ясном сознании мне представляется немыслимым. Это, впрочем, подтверждается ритуалами, которые пытаются воспроизвести изменения состояния сознания, чтобы вылиться в единодушное насилие. Больше того, эта мысль укрепляет наш тезис, поскольку убийство жертвы приносит мир и покой, распутывает отношения двойников, восстанавливает сознание и ясность и основывает – или переосновывает культуру. Жертва своей смертью учреждает различие, выводит убивших ее людей из психотической структуры и тем самым реструктурирует их сознание.

Р. Ж.: Но все наблюдатели отмечают значительные изменения сознания в культах одержимости...

Ж.-М.У.: Безусловно. Тем не менее нужно подчеркнуть: что, с одной стороны, одержимые не всегда психотики, а с другой – феномены одержимости всегда были связаны с гипнотическим трансом, а это не может не иметь значения.

Поэтому я думаю, что следует решительно помещать состояния ритуальной одержимости во «время» после жертвоприношений, в структуру различий. Тем не менее эти состояния одержимости сопровождаются изменениями состояния сознания, из чего ясно, что они порождаются миметическими механизмами: с одной стороны, субъекта подготавливают к одержимости посредством плясок и громких ритмов, монотонных и бесконечно повторяемых. Это, конечно, наводит на мысль о вводе в гипнотический транс. Но что меня поражает, так это *повторение одного и того же* в музыке и в жестах с целью изменить состояние сознания. С другой стороны, для ритуальной одержимости характерно, что одержимый начинает в совершенстве подражать своему образцу, будь то образец божественный или архетипический, культурный, будь то в иных случаях образец живой, которого находят, например, для африканского пехотинца-аборигена среди французских командиров.

Итак, на этой стадии можно утверждать, что обострение мимесиса присвоения и конфликтной миметогонии, с одной стороны, а с другой – усиление миролюбивого мимесиса, который касается «появления» образца, никогда не встречающего препятствий, и который не порождает никакой миметогонии, – и то и другое может изменять состояние сознания. Нам, психиатрам и психологам, это кажется главным моментом: миметические механизмы, которые вы описываете, поддаются экспериментальной проверке, наблюдению и способны изменять структуру психического или психосоматического аппарата (если такое понятие уместно).

Р. Ж.: Вы говорите о ритуальной одержимости. Но бывают одержимости совсем иного порядка, например те, которыми занимаются экзорцисты.

Ж.-М.У.: Конечно. И один из наиболее показательных случаев подобной одержимости – это «луденские бесы», о которых замечательно рассказал Олдос Хаксли[4]. Что касается меня, то я думаю, что ритуальная, или культовая, одержимость и одержимость, именуемая «демонической», суть два разных явления. Не имея возможности сегодня углубляться в эти проблемы, я хотел бы лишь подчеркнуть, (1) что в культах одержимости мы часто видим выступления мужчин или женщин, которые могли бы казаться одержимыми. Жрецы культа сразу же определяют таких людей и рассматривают их как истериков. Об этом я узнал от моего друга, доктора Шарля Пиду, который много лет наблюдал этого рода случаи одержимости непосредственно и знает об этих вещах как никто другой[5]; (2) что в случаях «демонической» одержимости и особенно в случае с одержимыми из Лудена мы всегда говорили, и, вероятно, это правильно, хотя я и опасаюсь этого слова, о диагностике истерии.

Р. Ж.: В каком смысле вы употребляете слово «истерия»?

Ж.-М.У.: Термином «истерия» много злоупотребляли. Им столь часто пользовались, что он может не означать ничего и означать все. Мы охотно говорим о «коллективной истерии» применительно к феноменам ритуальной одержимости, но я думаю, что таким способом мы ничего в ней не поймем.

---

4 *The Devils of Loudun.*

5 Среди многочисленных публикаций Шарля Пиду особого внимания заслуживает работа «Les États de possession rituelle chez les mélano-africains», *l'Évolution psychiatrique*, 1955, 11, pp. 271-283.

В случаях одержимости «патологической», именуемой в нашей культуре одержимостью «бесами», «демонами», по-моему, мы имеем дело с истерическими феноменами. Истерия здесь находится посередине между психозом и ритуальной одержимостью: с ритуальной одержимостью ее роднит тот факт, что она никогда не теряет из виду различия между одержимым субъектом и существом, которым тот одержим. Истерички Лудена действительно никогда не теряли из виду различия между собой и Урбеном Грандье.

Напротив, ту истерию, о которой мы тут говорим, роднит с психозом враждебное восприятие миметического образца. Он и в самом деле воспринимается как враг, как что-то нехорошее, как потенциальный насильник и т.д.

Я считаю, что здесь можно видеть, как преувеличение в агрессивном и враждебном смысле может вести к формам психоза, когда, например, экзорцисту не удается изгнать беса, или к формам превращения Другого в жертву, как в случае с Урбеном Грандье. Вероятно, здесь мы можем понять и то, как истерическая структура, когда она по культурным причинам, например, не может привести ни к той, ни к другой крайности, пытается разрешить кризис изгнанием или превращением в жертву отпущения одного из органов или членов (феномен конверсии, истерического превращения).

Наконец, легко понять, почему все авторы, занимающиеся явлением истерии, настаивают на катарсисе как на главном терапевтическом средстве при истерических неврозах.

Р. Ж.: Истерия очень долго связывалась с гипнозом. Вы и сами много изучали эту проблему. Как вам видятся отношения между гипнозом и тем, о чем мы только что говорили?

Ж.-М.У.: Тесные и вместе с тем несколько таинственные связи между гипнозом, истерией и одержимостью не ускользнули ни от одного из тех авторов, которые испокон века занимаются этими феноменами[6].

Однако мне кажется, что до настоящего времени акцент всегда делался либо на изменениях состояния сознания и связях между сном и парагипнотическими состояниями, либо на критических

---

[6] Можно извлечь пользу из замечательного труда Генри Ф. Элленбергера: Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, New York : Basic Books, 1970; а также из интересной работы Доминика Баррюкана: Dominique Barrucand, *Histoire de l'hypnose en France*, P.U.F., 1967.

и сенсационных феноменах, встречающихся в каждом из этих состояний.

Мне кажется возможным с помощью того нового подхода, который вы внесли в психологию, осознать наконец, что все нейрофизиологические феномены вторичны по отношению к интердивидуальным психологическим и обостренным миметическим процессам.

Гипноз кажется мне карикатурой на интердивидуальные психологические механизмы. Как всякая карикатура, он может нам раскрыть некоторые существенные черты образца.

В самом деле, при введении в гипноз тот, кого вы называете посредником, или образцом, находится прямо здесь, перед лицом субъекта. И он ему без обиняков указывает, чего он от него хочет, какого действия он от него ожидает: он предъявляет ему свое *желание* прямо, твердо и недвусмысленно. Это категоричное предъявление образцом своего желания есть то, что Бернхейм называет *суггестией.*

Так что если субъект сообразуется с этим желанием, он попросту вступает в миролюбивый мимесис, в мимесис без всякого соперничества, потому что образец приглашает его копировать свое собственное желание; это желание не касается никакого объекта, принадлежащего образцу. Чаще всего оно касается банального и естественного поведения – сна. И Бернхейм обнаружил, что, когда суггестия направлена на сон, субъект засыпает!

Итак, в первом приближении гипноз, я полагаю, можно определить как *осадок миметического желания.* Слово «осадок» я беру здесь в смысле химического термина, и понятно, что интердивидуальный процесс «осаждается» в физиологическом смысле. По-моему, нужно показать, что гипноз – это конкретно-опытный случай «оседания» миметического желания и что этот феномен ведет к физиологическим изменениям (ЭЭГ) так же, как и к психологическим (состояние сознания), и его появление экспериментально демонстрирует в известной степени реальность миметических процессов.

Только что сказанное мной о гипнозе позволяет, как мне кажется, прежде чем идти дальше, выявить существенное различие между вашей точкой зрения и точкой зрения Гегеля: для Гегеля в действительности речь идет о *желании желания* Другого, о желании признания. Тут нетрудно увидеть, что это гегелевское желание

не есть особый случай (я бы сказал «осложнение» в медицинском смысле слова) интердивидуального миметического желания, которое вы определяете как желание *по* желанию Другого. Очевидно, что гипноз – это экспериментальная проверка вашей точки зрения.

Впрочем, «осложнение», подмеченное Гегелем, не так уж и далеко отсюда. Пьер Жане назвал главу XXI своего труда «Неврозы и неподвижные идеи»[7] так: *Сомнамбулическое влияние и потребность в управлении.* Потребность в управлении – это желание по желанию Другого, это возможность и даже необходимость для субъекта войти в состояние гипноза. Напротив, сомнамбулическая увлеченность – это игра соперничества, постепенно проникающая в интердивидуальную связь между гипнотизером и гипнотизируемым. В действительности Жане обнаружил, что, чем дальше мы от гипнотического транса, тем больше ситуация стремится к перемене. Мимесис соперничества опять же подтачивает все структуры; начинается игра между моделью-образцом и препятствием; желание субъекта отрывается от желания, выражаемого образцом, от позволенного желания, от того, что я, пожалуй, назвал бы волей образца, с тем чтобы устремиться к самому образцу, к его «имению», а вскоре, когда имение уже онтологизировано, и к его «бытию». «Рессантимент» возникает в то же самое время, что и «сомнамбулическая увлеченность» Жане, а некоторые авторы говорят, что в этом случае субъект «одержим» своим гипнотизером!

Р. Ж.: Гипнотические феномены были в центре всех ученых препирательств в конце XIX и в начале XX веков.

Ж.-М.У.: Безусловно. И сегодня ваша теория, как мне кажется, способна примирить Шарко, Бернхейма, Жане и Фрейда.

Шарко говорил о гипнозе, что это феномен патологический, свойственный истерикам, а значит, выходящий из ряда вон. Бернхейм считал, что речь идет, напротив, о нормальном и общем процессе, что, мол, никакого гипноза нет, а есть лишь суггестия, феномен внушения. Наконец, Фрейд рассматривал гипноз как феномен патологический, невротический и общий: так он объединил в своем собственном методе методы обоих своих учителей[8].

---

[7] Pierre Janet, *Névroses et Idées fixes*, pp. 427-429.

[8] Об этом читайте великолепную работу Клода М. Прево: Claude M. Prévost, *Janet, Freud et la Psychologie clinique*, Payot, 1973.

В самом деле, каждый из них, мне кажется, видел миметическое желание в действии, но каждый воспринимал его в разные моменты его развития.

Р. Ж.: Теперь я лучше понимаю то, что вы подразумеваете под «осадком». Действительно, все феномены миметического желания присутствуют здесь в карикатурной форме. Это сразу может показать, почему гипноз никогда ничего по-настоящему не исцеляет и почему приходится прибегать к нему вновь и вновь.

Ж.-М.У.: Конечно. Не будучи таким пессимистом, как вы, в отношении результатов гипноза, можно, однако, наблюдать, что, как мастерски доказал Анри Фор гипноз бесконечно более действенен в терапевтическом плане у ребенка, чем у взрослого. Способность ребенка к хорошему мимесису, к мимесису мирному при образце, который не был бы препятствием, может, мне кажется, объяснить этот феномен. Все то, что вы скоро скажете о *skandalon*, пойдет, полагаю, в том же направлении[9].

Взрослый, я повторяю, неустойчивый субъект, чье желание колеблется, который уже не знает, какой образец ему принять, может извлечь пользу из связи с привилегированным посредником, гипнотизером, который каким-то способом, посредством какой-то хитрой техники заставляет его признать себя в качестве образца. Это может вести как к хорошим результатам, так и к дурным «перевоплощениям».

Р. Ж.: Эта гипнотическая техника, о которой вы говорите, чаще всего состоит в том, чтобы привлечь внимание субъекта к какому-то яркому объекту и заставить его на нем сконцентрироваться.

Ж.-М.У.: Безусловно. Это кажется мне особенно поучительным. В самом деле, все авторы, и особенно Пьер Жане, прекрасно видели, что гипноз сопровождается «сужением поля сознания» и что суггестия может подействовать лишь на внимательного субъекта.

Мы обнаруживаем здесь, как из-под пера многих авторов выходят такие термины, как «гипнотическое очарование» (*fascination*) или «захват контроля». Это, видимо, ассоциируется с тем влиянием, которое образец оказывает на субъекта. Все гипнотические

---

[9] Первые работы Анри Фора на эту тему подытожены в его книге Henri Faure, *Cure de sommeil collective et psychothérapie de groupe*, Masson, 1958. С тех пор проведено много исследований под его руководством в отделении детской и подростковой психиатрии в Бонневале, результаты которых еще не обнародованы.

техники всего лишь пытаются воспроизвести с наивозможной точностью условия фиксации субъекта на образце, условия, которые позволят желанию субъекта сообразовать себя с желанием Другого.

Вот почему гипноз можно практиковать с тем же успехом и на сцене, наглядно и экспериментально демонстрируя миметическую игру той публике, которой театр Шекспира, например, предлагает посмотреть на мимесис в действии через призму более разработанных ситуаций.

Впрочем, в гипнозе можно вновь обнаружить все парадоксы священного: если он может смешить в театре, как всякая карикатура, то равным образом он может быть и весьма опасным, когда им орудуют злодеи, а может быть полезным и целительным, если применяется в медицине.

Р. Ж.: То, что вы сказали о театре и, в частности, о Шекспире, меня чрезвычайно интересует, можете не сомневаться.

Ж.-М.У.: В самом деле, вы без особого труда покажете, я думаю, в случае с театром Шекспира, как и во всех остальных случаях, как функционирует мимесис и какие антраша выписывает миметическое желание.

Существует, в частности, феномен, очень часто фигурирующий в театре и довольно близкий к гипнозу: это любовная страсть. В самом деле, по мере ее развития поле сознания сужается и концентрирует на объекте желания все внимание субъекта. Театр начинается именно тут, в миг появления объекта. Гипнотическое очарование сосредоточено уже не на образце, а на объекте желания. Тут уже возникает треугольник, уже могут представить себя соперники, и рождается театр как преображенное и символическое выражение миметического желания, за пределами тех спонтанных и карикатурных выражений, которые мы видим в одержимости и в гипнозе.

Следует подчеркнуть это сходство. Мне кажется, впрочем, что в некоторых культурах появляются формы-посредники между театром и одержимостью, только подчеркивающие преемственность этих феноменов: юноша влюбляется в девушку, и уже говорят, что он ею одержим...[10]

---

[10] I. M. Lewis, *Ecstatic Religion*, pp. 73-75. Michel Leiris, *la Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Следует также прочесть главу VIII (*Psychologie collective et analyse du moi*) о связях между любовной страстью и гипнозом: «Verliebtheit und

В любовной страсти – на этом нужно настаивать – поле сознания сужается до одного объекта и других уже не видит...

Ж.-М.У.: Если гипноз, как мы говорили выше, есть карикатура, одновременно самое простое и самое сильное выражение миметического желания, если, стало быть, гипнотическое отношение содержит в потенции все возможности интердивидуальных отношений, если речь здесь идет об исключительном «сгустке» всех возможностей мимесиса, то ясно, что гипноз станет источником почти всех психологических и психопатологических интуиций и что каждый исследователь этого феномена, обнаруживая в нем определенные стороны, будет их эксплуатировать за счет других сторон.

Именно так Фрейд открывает, что под гипнозом можно выявлять бессознательные процессы. Он посвящает себя изучению этих последних и разрабатывает психоанализ. Однако в самом существе его теории лежит *перенос*, который, как всем известно, есть то же самое, что и флюид магнетизеров – от Месмера и Пюисегюра до самых современных шарлатанов. Этот «флюид» и этот «перенос», в свою очередь, то же самое, что мимесис и миметическое желание.

Шульц нам говорит, что индивид в состоянии гипноза испытывает различные физиологические изменения: он ощущает тяжесть, тепло и т.п., попадая в условия аутотренинга. Бернхейм говорит, что, так как индивид в состоянии гипноза более восприимчив к суггестии, можно облегчить, а то и устранить тревожащие его симптомы. Шарко говорит, что индивид в состоянии гипноза переживает вновь прошлые травмы и что налицо, следовательно, усиление функции памяти. Но Жане говорит нам, что с помощью гипноза можно запрограммировать индивида так же, как компьютер, то есть дать ему под гипнозом какую-нибудь команду, которую он должен будет выполнить чуть позже, так что он не будет помнить об этой команде, пока она не проявится вновь на уровне сознания.

Гипноз, таким образом, вводит проблематику времени, поскольку гипнотизируемый *выходит* из времени, доказательство этому –

Hypnose», *Gesammelte Werke* XIII, S. 122-128. Первые тексты Фрейда о гипнозе собраны в первом томе *Standard Edition*.

отсутствие памяти о времени гипноза и частичная амнезия: Жане определял сомнамбулизм как поведение в беспамятстве. Конечно, из всего этого, на мой взгляд, следует, что как для Жане, так и для Фрейда понятие бессознательного возникает из гипноза и, стало быть, из миметических и интердивидуальных отношений.

Поэтому я думаю, что, отправляясь от гипноза, мы имеем два направления исследований: с одной стороны – направление «шаманское», психосоматическое, хирургическое и медицинское, и, следовательно, применение ваших теорий к механизму исцеления; с другой стороны – применение интердивидуальной психологии к самому гипнозу, к суггестии, к одержимости, а также к проблеме времени и амнезии, то есть ко всем процессам, относящимся к памяти. В самом деле, память, эта гигантская машина для повторения во времени, должна была бы предложить мимесису весь диапазон иллюстраций.

Мы тут рисуем слишком широкую, но явно поспешную и схематичную картину, которую нужно было бы развить и проиллюстрировать текстами и клиническими примерами.

Р. Ж.: Однако интересен и богат следствиями тот факт, что вы отводите гипнозу центральное место среди психологических и психопатологических процессов.

Ж.-М.У.: Явления гипноза и одержимости, по-моему, наглядно иллюстрируют гипотезу о мимесисе и о священном, а особенно те *парадоксы*, которые вы постоянно выявляете, – парадоксы насилия, священного, мимесиса, желания. Этот аспект парадоксальности, благодаря которому одно и то же психологическое и психопатологическое движение может иметь обратные и диаметрально противоположные следствия, не ускользнул от присущей мифам мудрости: тут вы снова привлекли мое внимание к тому, что Эзоп говорил о языке.

Проблема ежеминутного выбора между двумя противоположными возможностями порождает на интердивидуальном уровне все психологические и психопатологические проблемы. На уровне философском этот выбор оказывается лишь тем же самым, что и проблема свободы, но это уже другая история...

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Мимесис и сексуальность

А. То, что называют «мазохизмом»

Г. Л.: Тем, как вы определяете метафизическое желание, желание в собственном смысле слова, уже предполагается некое измерение, которое психиатрия всегда рассматривала как патологию, симптомы которой изучала. Вы показываете, например, что никогда не бывает прямого стремления к неудаче; субъект по опыту знает, что позади препятствий, которые позволяют слишком легко себя преодолеть, его ожидает обман. Следовательно, он ищет непреодолимого препятствия, непобедимого соперника, недостижимый объект. Желание как никогда стремится к успеху. Но легких успехов нечего и достигать; так, Ницше интересуют лишь заведомо гиблые и бесперспективные дела.

Р. Ж.: Для наблюдателя, который не видит контекста, это стремление неизбежно совпадает с тем, что называют поведением при неудаче. Такой ярлык, как *мазохизм*, подразумевает прямое нацеливание на то, что с самого начала является лишь следствием желания, возможно фатальным, но таким, к какому ни за что не станешь стремиться. Значит, нужно отказаться от этого ярлыка.

Нужно отказаться от ярлыка «мазохизм», лишь затемняющего предельную прозрачность данного феномена. Говорить о

мазохизме, как я сам это когда-то делал, – значит не видеть, что задолго до появления психиатров желание спрашивает себя о себе самом и предлагает ответы. Единственная гипотеза, которую оно, к несчастью, отвергает, да еще и с упорством, достойным лучшего дела, – это гипотеза миметическая, самая простая и единственно достоверная. Если перед нами поминутно возникают соперники и препятствия, то это потому, что мы подражаем желанию других. Поскольку оно отказывается от этой банальной и неинтересной истины, которая на каждом этапе вынуждала бы его признать свою собственную абсурдность и выйти из игры, а если уж оно в нее ввязалось, то должно пускаться в интерпретации, никогда не противоречащие логике, но все более тонкие и изысканные.

Желание не понимает, почему образец превращается в препятствие, но оно хорошо видит, что это превращение всегда имеет место. Нужно ведь учитывать столь постоянный феномен. Вместо того чтобы учитывать только то, что учитывать было бы разумно, желание безрассудно бросается в единственную оставшуюся для него лазейку. Исходя из ложного резона, но руководствуясь безупречной логикой, оно, как мы сказали выше, делает ставку на самую малую вероятность. Вместо того чтобы распространить результаты своих былых неудач на все мыслимые и вообразимые желания, оно решает ограничить их диапазон только уже имеющимся у него опытом, то есть наиболее доступными объектами, наименее неуступчивыми противниками, всем тем, что может сделать жизнь легкой и приятной, всем тем, что позволяет еще «функционировать», как точно выражаются в наше время. Оно, следовательно, решает, что лишь те объекты достойны быть желанными, которые не дают собой завладеть; лишь те соперники заслуживают того, чтобы вести нас в выборе наших желаний, которые объявляют себя непобедимыми, непримиримыми врагами.

Превратив образцы в препятствия, миметическое желание в итоге превращает препятствия в образцы. Поскольку оно наблюдает за собой, оно замечает это превращение и, не желая извлекать из того, чему оно только что научилось, той единственной пользы, которая ему навязывается, оно извлекает из него единственную другую возможную пользу: то, что сначала было хотя и

неизбежным, но неожиданным результатом былых желаний, оно превращает в предварительное условие всякого будущего желания.

Отныне желание то и дело бросается со всех ног на самые острые, ранящие подводные камни, на самые неприступные редуты. Как наблюдателям не верить в то, что они называют словом *мазохизм*? И все же, веря в это, они ошибаются. Желание стремится к неслыханным удовольствиям и к блистательным триумфам. Вот почему оно не надеется найти их в обычном опыте и в отношениях, которые позволяют овладеть объектом. Только в унижениях, которым его подвергают, и в презрении, которым его могут покрыть, оно мало-помалу прочитает знаки абсолютного превосходства образца, мету счастливой самодостаточности, неизбежно непроницаемой для его собственной недостаточности.

Ж.-М.У.: Если я верно вас понимаю, то по мере того, как субъект погрязает в неудаче и обесценивается в собственных глазах, окружающий его мир делается загадочным. Желание хорошо понимает, что не может доверяться внешней видимости. Оно живет всегда больше в мире знаков и указаний. Неудача не относится к нему самому, а означает совсем другое: успех Другого, разумеется, и только этот Другой меня и занимает, коль скоро я могу взять его за образец; я могу поступить к нему в обучение и в конце концов вырвать у него секрет этого успеха, всегда от меня ускользающий. Но нужно, чтобы Другой обладал этим секретом, коль скоро он так умело заставляет меня терпеть неудачу, сводить меня к ничтожеству, показывать мне мою тщетность при соприкосновении с его нерушимым бытием.

Когда путник, изнемогая от жажды, медленно пересекает пустыню, внезапное появление животных, даже неприятных и опасных, вызывает в его сердце радость. Он видит в них знак того, что вода недалеко; быть может, вскоре ему удастся утолить жажду.

Было бы нелепостью заключить отсюда, будто несчастному понравились бы укусы змей и насекомых, будто его «болезненный мазохизм» извлек бы из этого наслаждения, непостижимые для нормальных существ, то есть для таких, как мы...

Однако именно так и поступает тот, кто верит в мазохизм и кто наклеивает этот затемняющий ярлык на поведение, легко объяснимое в свете миметической гипотезы.

В. Театральный «садомазохизм»

Г. Л.: Все, что вы только сказали о псевдомазохистской структуре миметического желания, кажется, опровергается существованием мазохизма в большей степени показного и даже театрального, исходя из которого, конечно же, и возводят здание теории мазохизма. Тут мне представляется мазохистская мизансцена в духе Захер-Мазоха. Мазохисты такого рода требуют от своих сексуальных партнеров, чтобы те подвергали их всевозможному жестокому обращению или унижению, используя бичи, плети и т.п., с целью доставить сексуальное наслаждение.

Р. Ж.: Тут как раз и проявляется противоречие. Чтобы его понять, необходимо и достаточно признать то, что мы уже признали, а именно что желание, в точности как и психиатрия, но задолго до нее, наблюдает за тем, что с ним происходит без правильной интерпретации; его ложные выводы станут основанием дальнейших желаний. Совсем не будучи «бессознательным» во фрейдовском смысле и возникая отнюдь не только в наших снах, желание не только наблюдает, но и никогда не перестает размышлять о направлении своих наблюдений; *желание – это всегда сначала размышление о желании*; как раз начиная с этого размышления оно себя определяет и модифицирует время от времени свои собственные структуры. Желание – стратег, и оно исправляет ошибки, отважусь так выразиться, посредством того, что оно узнало о себе самом. Эти непрерывные модификации всегда проходят в направлении к обострению симптомов, поскольку, как я уже сказал, знание, добытое прежними желаниями, всегда работает на последующие желания. Учитывая изначальную ошибку желания, его неспособность признать свой учредительный *double bind*, желание, наоборот, ничего не выигрывает, познавая себя все лучше и лучше. Чем больше это познание расширяется и углубляется, тем больше возрастает способность субъекта приносить себе самому несчастье, чем дальше он уходит от следствий основного противоречия, тем сильней он упрочивает *double bind*.

Желание всегда уже предваряет психиатрию в тех ловушках, в которые, по его примеру, она попадает. Эта наука сама себе создает обязательство попадаться в такие ловушки; для нее это то же самое, что давать очень точное и очень разумное описание, которое не

хочет искать невозможного и остерегается истолковывать что бы то ни было в ином направлении, чем само желание. Психиатрия не понимает того скрытого размышления, которое побуждает желание эволюционировать, она не опознает в нем то, что должна опознавать: некую стратегию, которая определяет себя каждый раз начиная с последних наблюдений, которая всегда принимает одни и те же решения в связи с одними и теми же данными, которые вновь появляются в одном и том же порядке. Она не видит динамичного течения этой стратегии, ей кажется, что она видит четко различающиеся симптомы, словно объекты, положенные друг возле друга на плоской поверхности.

Желание разделяет все ошибки, в которые впадает размышление, и на их основе возводит свою ошибочность в принцип. Все смутно ощущают эту ошибочность, но никто до сих пор не распознал по-настоящему отвлекающей внимание простоты, свойственной ее первоначальной движущей силе. С того момента, как эта сила вступает в действие, сомнения уже невозможны; непрерывность и связная последовательность данного процесса не могут быть лишь эффектом риторики или результатом какой-то фабрикации. Мы увидим, что, без труда интегрируясь в этот процесс, все симптомы, которые, как правило, сводятся к статическим, неподвижным описаниям, оживут при соприкосновении друг с другом. Все признают весьма театральный характер того, что называют мазохистской эротикой. Речь идет о мизансценах. Субъект старается воспроизвести в своей сексуальной жизни некий тип отношений, который приносит ему определенное наслаждение. Субъект знает или думает, что знает, этот тип отношений. Это отношения насилия и преследования; они не обязательно ассоциируются с сексуальным удовольствием. Почему же они фигурируют здесь?

Чтобы понять это, нужно отойти от непрозрачности собственно мазохистских инстинктов и импульсов и вернуться к ранее нами предложенному соображению, прозрачная действенность которого, по справедливости, обязывает нас отказаться от иллюзии знания, внушаемого нам этим ярлыком, от самого этого слова «мазохизм», к которому уже все вокруг привыкли и повторяют его так, словно речь идет о чем-то само собой разумеющемся, о бесспорной очевидности и о понятии, которое адекватно описывает эту очевидность.

То, что желает воспроизвести субъект, именуемый мазохистом, есть отношение неполноценности, презрения и преследования, которым он связан (или думает, что связан) со своим миметическим образцом. Поэтому нужно, чтобы данный субъект дошел до той фазы, в которой образец его интересовал бы лишь в качестве соперника, или чтобы противостояние и насилие со стороны этого соперника оказались на первом плане. Противостояние и насилие присутствуют здесь не сами по себе, повторим это, а с целью объявить (либо сделать вид, что они объявляют) о себе подражателю этого образца. Этот подражатель стремится не к страданию и подчиненности, а к якобы божественной суверенности, жестокость которой внушается ему близостью образца.

Единственное различие, которое театральный мазохизм вносит в эту структуру, связано с самим сексуальным удовольствием, до сих пор сосредоточенным на инстинктивно избранном объекте; именно поэтому мы еще не говорили о нем. И вот теперь сексуальное удовольствие отделяется от объекта частично или полностью, чтобы сосредоточиться на том самом насилии, которому образец-соперник подвергает или делает вид, что подвергает, субъекта.

Это движение не содержит в себе ничего непостижимого. Если ценность объекта соразмеряется с тем сопротивлением, которое образец оказывает субъекту, с соперническими усилиями присвоить себе объект, то понятно, что желание стремится придавать все большее значение насилию как таковому, фетишизировать его и в конце концов сделать из него необходимую «приправу» ко всем удовольствиям, которые оно может еще заполучить от объекта, а то и на более продвинутой стадии от самого образца, становящегося возлюбленным мучителем. Когда структура миметического соперничества начинает оказывать влияние на сексуальный фактор, больше нет резона останавливаться на полдороге, и эротическое наслаждение может теперь полностью отделиться от объекта, чтобы присоединиться к одному лишь сопернику.

Если мы не понимаем того, что мазохизм относится к миметической структуре, если мы превращаем его в отдельный феномен, в результат «импульса», более или менее независимого от других «импульсов», то это происходит от того, что мы придаем слишком большое значение чисто сексуальным аспектам этого феноменального комплекса, который нам нужно расшифровать. Чтобы достиг-

нуть наслаждения, субъекту необходимо воспроизвести всю структуру своего желания тем образом, каким он сам ее понимает. Он больше не может обойтись без реального или предполагаемого насилия соперника, потому что последнее составляет неотъемлемую часть данной структуры: этот факт, который становится вполне понятным в нашем анализе, всегда до такой степени поражал наблюдателей в прошлом, что они его изолировали от всего остального, особо выделили и отделили от контекста, дабы сделать его постижимым.

По зрелом размышлении мы хорошо увидим, что первые научные наблюдения почти неизбежно обречены на подобную ошибку. Относясь к препятствию так, как он это делает, и забывая все прочее, собственно сексуальный элемент подчеркивает это препятствие таким образом, что только его наблюдатель и может теперь видеть и заодно наблюдать, как тот принимает данное препятствие за изначальный *объект* желания и наслаждения.

Ж.-М.У.: Сказать, что мазохизм – это *театр*, – значит сказать, что он *подражает* более или менее реальному действию или ситуации. Мазохизм «в собственном смысле слова» или мазохизм вторичный, стало быть, миметичен в квадрате; он есть драматическое представление отношений с наиболее склонным к насилию образцом, то есть с наиболее непреодолимым препятствием. Это движение очень похоже на то, что происходит при коллективном сотворении идолов насилия...

Г. Л.: Следует полностью отказаться от ярлыков типа «мазохизма», наводящих на мысль о каких-то специфических сущностях. Мы заняты только моментами миметического процесса.

Р. Ж.: Следует изменить тенденцию классической психиатрии, которая старается выявлять сущности, исходя из феноменов, которые ей кажутся *лучше всего дифференцированными*, таких, как «мазохизм в собственном смысле слова».

Когда Фрейд определил «театральный мазохизм» как «вторичный» в противоположность первичному мазохизму, который проникал бы в существенные аспекты психической жизни, он шел, как с ним часто бывало, по верному пути, но не был способен пройти этот путь до конца. Ему пришлось сохранить расплывчатый термин «мазохизм», чтобы обозначить процесс, объявленный первичным; он не смог вывести из самого этого термина той радикальной

критики, которая необходима и которая подвергла бы этот термин полной «деконструкции».

То, что Фрейд называет «первичным мазохизмом», есть то же самое, что и конфликтный мимесис – с момента, когда оный видит в самом непобедимом сопернике образец самого ошеломительного успеха. По мере того как субъект (повторим это) наблюдает то разочарование, которое ему причиняет поражение соперника, и то присвоение объекта, которое никто и не думает с ним оспаривать, он больше не надеется ни на что, кроме непреодолимого препятствия, он больше не ищет след существа, которое могло бы избавить его от неудачи, кроме как в том, кто как раз всегда и ведет его к ней!

Ж.-М.У.: Желание отныне все больше и больше станет привязываться к насилию, окружающему и защищающему в высшей степени желанный объект.

Вторичный мазохизм оказывается тем же самым, что и театральное представление этого феномена, влекущего за собой сексуальное наслаждение. Субъект отводит образцу-сопернику роль триумфатора, не переставая подражать, в отличие от него, своему собственному поражению-неудаче. Насилие, объектом которого он желает быть, каждый миг свидетельствует о присутствии желаемого.

Р. Ж.: Доказательство того, что мы имеем дело с образцом и что речь всегда идет о том, чтобы походить на него, становиться таким, как он, состоит в том, что из первичного мазохизма может возникнуть и другая форма театра, абсолютно ему соответствующая на структурном уровне, а именно садизм.

Выстраивая мизансцену своих отношений с образцом, субъект может играть свою собственную роль, роль жертвы, это и есть так называемый вторичный мазохизм. Он также может играть образца-преследователя – это называют садизмом. Субъект, следовательно, подражает уже не желанию образца, но самому образцу в том, что теперь составляет основной критерий его выбора: его насильственное противостояние всему тому, чего субъект мог бы еще добиваться от объекта.

Только что нами сказанное наводит на мысль, что образец желания по мере того, как совершается миметический процесс, все больше и больше трансформируется в образец онтологический.

Чем больше возрастает ценность объекта, тем больше этот объект кажется связанным с неким превосходством бытия, с превосходством, которое в конечном счете есть превосходство самого образца. Итак, имеется некая тенденция субъекта все больше и больше очаровываться образцом. В итоге желание стремится покинуть объект и сосредоточиться на самом образце. Сексуальный аппетит, повторим еще раз, может участвовать в этом отклонении от пути, поскольку он может требовать в целях настоящего своего возбуждения воссоздания реальной или предполагаемой атмосферы этих отношений с «идеальным» образцом либо подражать образцу в его роли преследователя.

Всегда нужно настаивать на строгой последовательности всего того, о чем мы тут говорим, всего того, что классические подходы не могут не расчленять и не дробить. Чем больше желание привязывается к сопротивлению, которое оно оказывает образцу, тем больше оно, и как раз в силу этого, обостряется; тем больше оно склоняется к насилию, которое два субъекта хотят миметически обратить друг против друга. Если субъекты соперничают в насилии, то это потому, что самое большое насилие, которое всегда направлено на другого, отныне смешивается с полнотой бытия, которой недостает субъекту.

Ж.-М.У.: Явления, называемые «мазохизмом» и «садизмом», подтверждают, что это действительно так. Речь всегда идет о подражании образцу, как воплощению насилия. Поскольку подражание, доходя до мнимого подобия (*simulacre*), больше не может ускользнуть от наблюдателя и поскольку все остальное время оно от него ускользает, прибегают к особым терминам типа «садизм» и «мазохизм» с целью убедиться, что подражание не характеризует желания в целом.

Р. Ж.: Метафизическая судьба желания и его мазохистская судьба – одно и то же, ибо метафизика – это метафизика насилия. Это эрзац старого священного, никогда не достигающий собственно религиозного, кроме как в метафорах великих писателей, действенных ровно в той мере, в какой они затрагивают религиозное, не слишком привлекая к нему внимание.

Заставлять своего эротического партнера, который играет роль образца, грубо с собой обращаться либо, наоборот, самому грубо обращаться с ним, подвергать его тому насилию, которому, как тебе

кажется, его бы подверг образец, – значит стремиться миметически стать божеством; значит, следовательно, все больше и больше направлять сам образец к предпочтению того объекта, который он указал сначала и который остается обязательной отправной точкой всего процесса. И впрямь, без указания объекта образец никогда не превратился бы в препятствие и в преследователя. Большинство наблюдателей рассматривают эту структуру как мазохистскую или садистскую в зависимости лишь от того, на какой стадии игра миметических взаимодействий влияет на сам сексуальный аппетит: в отсутствие соперника удовольствие теперь уже уменьшается, а то и становится невозможным. Удовольствие приостанавливается, подпадая под *запрет*, перед этим насилием, которое ему причиняют, но вместо того чтобы уйти от этого насилия, оно может сосредоточиться на нем вследствие миметизма, который принимает это насилие за объект.

Чтобы понять этот процесс, нужно полностью перевернуть все то, что, как полагают, достигнуто в изучении мазохизма и садизма. Более или менее театральный миметизм не есть что-то вторичное, служащее чувственным влечениям, особенно мазохистским или садистским. Наоборот, миметизм – это движущая сила, которая тянет за собой «на буксире» собственно сексуальный аппетит. Игра образца и препятствия может влиять или не влиять на сексуальный аппетит в той мере, какой достаточно, чтобы привлечь внимание наблюдателя и заставить его произнести ярлыки «мазохизм» и «садизм». К сожалению, в результате он останется глух и слеп по отношению к совершенной непрерывности и последовательности всего этого процесса.

С. Гомосексуальность

Р. Ж.: Если мы признаем, что игра миметических взаимодействий может влиять на сексуальное стремление, то наша критика ложных психиатрических ярлыков не может ограничиться «мазохизмом» и «садизмом». Если субъект больше не может получать сексуальное удовольствие без насилия со стороны образца, если инстинктивные установки в сексуальной сфере, унаследованные от животных, могут подпасть под влияние миметической игры, то нам нужно задаться вопросом: не способны ли эти взаимодействия

привести к еще более смелому результату и породить некоторые формы по меньшей мере гомосексуализма?

Большую часть пути уже пройдена; на самом деле мы говорим уже или почти уже о гомосексуализме, коль скоро образец-соперник в сексуальной сфере обычно оказывается индивидом *того же* пола, что и объект, даже если тот другого пола. Следовательно, сексуальное соперничество по своей структуре гомосексуально. То, что мы именуем сексуальностью, есть полное подчинение на сей раз сексуального стремления результатам миметической игры, которая сосредоточивает все силы внимания и восприятия субъекта на индивиде, ответственном за *double bind*, на образце в качестве соперника, на сопернике в качестве образца.

Чтобы сделать этот генезис более очевидным, здесь нужно упомянуть любопытный факт, замеченный этологией. У некоторых обезьян, когда самец признает, что побежден своим соперником, и отказывается от самки, которую он у того оспаривал, он встает перед своим победителем в позу, так сказать, «гомосексуального предложения». Этот феномен примечателен в нашем контексте, в контексте все более интенсивного миметизма, который обеспечивает переход от животного к человеку. Он, несомненно, наводит на мысль о том генезисе, который я только что предложил. Если у животных не бывает «настоящего» гомосексуализма, то это потому, что миметизм у них недостаточно интенсивный, чтобы полностью перенаправить сексуальное стремление на соперника. Однако он уже достаточно интенсивен в пароксизме миметических соперничеств, чтобы наметить этот перенос[1].

Если я прав, то нужно найти в ритуальных формах недостающее звено в цепи, ведущей от смутного животного начала к гомосексуализму как таковому. В самом деле, ритуальный гомосексуализм – это довольно частое явление; он имеет место в пароксизме миметического кризиса, и его находят в культурах, которые, кажется, допускают гомосексуализм лишь в рамках религиозных обрядов.

Принимая все это во внимание, скажем еще раз, что гомосексуализм возникает именно в контексте острого соперничества. Сопоставление феномена, встречающегося у животных, ритуального

---

[1] R. A. Hinde, «La Ritualisation et la communication sociale chez les singes Rhésus», *le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, p. 69. Konrad Lorenz, *On Aggression*, pp. 130-131.

гомосексуализма и гомосексуализма современного не может не означать, что именно миметизм влечет за собой сексуальность, а не наоборот!

Этот ритуальный гомосексуализм, я думаю, следует сравнить с ритуальным каннибализмом, практикующимся точно так же в культурах, где каннибализма не существует в повседневное время. Мне кажется, в обоих случаях инстинктивный, питательный или сексуальный аппетит отделяется от объекта, оспариваемого людьми друг у друга, чтобы сосредоточиться на том или на тех, кто у нас его оспаривает. Желание всегда имеет одну и ту же тенденцию склоняться к миметическому образцу. В случае каннибализма с самого начала речь должна идти о питании. В контексте питания возрастающая одержимость, которую внушает образец, претворяется в неодолимую склонность видеть в нем весьма подходящую пищу. В сексуальном контексте та же одержимость выражается в неодолимой склонности видеть в нем объект возможного совокупления[2].

Г. Л.: Если рассмотреть эти три феномена: животное начало, ритуальный гомосексуализм и его впоследствии деритуализированные формы, то аналогии и различия всегда располагаются в таком порядке, чтобы навести на мысль о последовательных этапах одного и того же процесса. Этот генезис гомосексуализма «как такового» в точности соответствует той идее перехода от животного к человеку, которую мы выводим на основании нашего анализа. Следовательно, в вытекающей отсюда совершенной последовательности нужно усматривать новое подтверждение нашей общей гипотезы.

Ж.-М.У.: В поддержку вашей аргументации я бы хотел привести случай, который наблюдал недавно, с одним молодым человеком, обручившимся с девушкой на вполне буржуазный лад и влюбившимся в мужчину старше себя, которого он принимает, по его собственному признанию, за образец, затем видит в нем учителя и наконец делается его любовником. Старший любовник, хотя он и «чистый гомосексуал», позже рассказывает мне, что, будучи нисколько не увлечен вначале моим пациентом, он заинтересовался лишь присутствием его невесты и ситуацией треугольника, создавшейся во время званого ужина. Когда мой пациент, ревнуя к свое-

---

[2] Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, pp. 68-72.

му любовнику, ради него отказался от своей невесты, тот утратил к нему всякий интерес. В ответ на мой вопрос о причинах этой перемены он мне сказал: «Гомосексуализм, поверьте мне, – это желание быть тем, чем является другой».

Р. Ж.: Одно из преимуществ этого генезиса через соперничество состоит в том, что он проявляется абсолютно симметрично у обоих полов. Другими словами, всякое сексуальное соперничество имеет гомосексуальную структуру у женщины, как и у мужчины, тем не менее все время, пока объект остается гетеросексуальным, то есть пока он остается объектом, предписанным инстинктивной установкой, унаследованной от животных.

Здесь как раз исчезает слишком безоговорочная концепция сексуального различия, которая обязывает Фрейда, например, не признавать очевидную симметрию некоторых гомосексуальных типов поведения обоих полов и умножать инстинктивные различия, особые гетеросексуальные и гомосексуальные импульсы, чтобы объяснить все то, что в наши дни все более явным образом превращается в смешение и стирание всех этих различий.

Там – целый ворох материала, мифологический характер которого становится все более и более очевидным. Чтобы исправить Фрейда, недостаточно поменять словарь, например, перевести немецкий термин *Trieb* как «инстинктивный импульс».

Устраняется ложное различие не только между гомосексуальностью мужской и женской, но и между гомосексуальным гетеросексуальным эротизмом.

Гомосексуализм неизбежно соответствует «продвинутой» стадии миметического желания, но на той же самой стадии он может соответствовать и гетеросексуальности, в которой партнеры обоего пола играют друг для друга роли образца и соперника, равно как и объекта. Метаморфоза гетеросексуального объекта в соперника производит эффект, весьма сходный с метаморфозой соперника в объект. Именно на этом параллелизме основывается Пруст ради утверждения, что можно переводить гомосексуальный опыт в гетеросексуальных терминах, никогда не искажая истину того или другого желания. Со всей очевидностью, он-то как раз и прав, в противоположность всем тем, кто либо из-за отвращения к гомосексуализму, либо, напротив, ради его превозношения хотели бы сделать его чем-то существенным.

D. Латентность и миметическое соперничество

Р. Ж.: По сути дела, миметическое желание ведет ко все большему обезразличиванию, и нет необходимости наблюдать за всеми условиями этого процесса. Великие писатели сказали об этом лучше, чем могу сказать я. Только им понятно, что сексуальное измерение в нем, отнюдь не являясь чем-то первичным, скорее всего, подчинено тому миметизму, который тем больше стирает различия, чем с большей жадностью их ищет. В противовес теории нарциссизма, желание никогда не стремится к тому, что на него похоже, оно всегда воображает себе нечто совершенно иное, чем то, чего оно ищет, и если в гомосексуализме парадоксальным образом оно ищет этого в представителе того же пола, то это лишь еще один пример того парадоксального результата, который характеризует весь ход миметического желания с самого начала и до конца: чем больше желание ищет иного, тем больше оно натыкается на то же самое.

Ж.-М.У.: Весь только что проделанный вами анализ приводит к тем феноменам, которые описал и проанализировал также и Фрейд. Наряду с явным гомосексуализмом существует, согласно Фрейду, некий «латентный», а иногда и «подавленный» гомосексуализм, который отлично уживается с «мазохизмом» и «патологической ревностью». Подобную клиническую картину Фрейд выявляет, например, в случае Достоевского. Он связывает то, что он называет «латентной», а также «подавленной гомосексуальностью» (*verdrangte Homosexualität*), с тем, что он описывает как «исключительную нежность к сопернику в любви» (*sonderbar zärtlichen Verhalten gegen Liebesrivalen*)[3].

Р. Ж.: Пример Достоевского – не единичный, но он весьма важен для нас по многим причинам. В данный момент нас интересует только одна из них: Достоевский никогда не был пациентом Фрейда. Фрейд знает его по документам, которые все у нас в распоряжении, по его романам, письмам, по всему тому, что тот написал сам, и по всему тому, что можно было написать о нем, о его темпераменте, о событиях его жизни и т.д. Так что мы находимся в равном положении с Фрейдом, и нам нельзя противопоставить известного преимущества того клинического отношения, которое недоступно любителю (такому, как я).

---

[3] «Dostojewski und die Vatertötung», *Gesammelte Werke* XIV, 397-418.

Речь никоим образом не идет о бесплодной полемике. Напротив! Сначала нужно отдать дань качеству наблюдений Фрейда. Патологическая ревность, мазохизм, исключительная нежность к сопернику в любви – все это восхитительно. Все это стоит трехсот длинных работ о философии Достоевского. Но это восхитительно – как тут не быть ироничным – на уровне импрессионистского и, я бы сказал, литературного описания! Если мы присмотримся к тем понятиям, к которым прибегает Фрейд, чтобы описать структуру отношений Достоевского (структуру, общую для его литературных работ и для его реальных жизненных связей, что бы там ни говорили защитники идеи, будто произведение искусства есть лишь «чистая фабрикация»), то мы заметим, что все они говорят, в сущности, об одном и том же: можно их все свести к одному и тому же миметическому процессу, но сам Фрейд не видит этой совершенной избыточности трех понятий; он думает, что говорит три несколько различающиеся вещи, и как раз вот это ложное различие следует здесь, как всегда, критиковать; именно оно проявляет неспособность Фрейда достигнуть истинного основания всего этого, единственного принципа, который и приводит все это в движение, – а таков, разумеется, миметический принцип.

Что означает ревность и зачем ее определять как патологическую? Это – повторение, которое создает патологию ревности. Всякий раз как субъект влюбляется, на сцене присутствует и третья фигура, соперник, который, как правило, его мучает и которого он не перестает проклинать, но который тем не менее внушает – это проявляется в многочисленных знаках – странное чувство «исключительной нежности».

Если мазохизм, патологическая ревность и латентный гомосексуализм постоянно представляются вместе, то в доброй научной практике необходимо спросить: не восходят ли эти три феномена к одной и той же причине?

Каким же образом субъект, направляясь к сексуальному объекту, всегда умудряется заполучить соперника, который его мучает, соперника, как правило, более удачливого, чем он, и под конец обыкновенно исчезающего с красоткой?

Единственный вразумительный ответ состоит в том, что вошедший в треугольную структуру последним, истинный *третий* не тот, кто имеется в виду. Даже если бы он и поклялся своими великими

богами, что его желание по отношению к объекту предшествует появлению соперника, даже если бы ему удалось в хронологическом плане, создать видимость разумности, субъекту верить нельзя. Истинный третий – это он, и если он всегда желает треугольной формы, то это потому, что его желание есть копия, соответствующая желанию, уже существовавшему.

Если субъект желает одну женщину, а не другую, то это потому, что она – объект его льстивого внимания. А знаки этого внимания будут тем более льстивыми и будут тем больше возвышать сексуальный объект в глазах субъекта, чем в большей мере они будут исходить от большего специалиста в этом деле, от индивида, который слывет непревзойденным в эротическом плане, таких называют, например, ловеласами или покорителями женских сердец.

Тот мазохизм, о котором говорит Фрейд, выступает здесь как непреодолимая склонность впутываться в неразрешимые ситуации и навлекать в своей сексуальной жизни одну неудачу за другой. Что же нужно делать, чтобы всегда претерпевать сексуальную неудачу, никогда явно ее не желая и не замечая, что сам же работаешь на собственный провал? Единственный по-настоящему эффективный рецепт – это предлагаемый мной. Он состоит в том, чтобы судить об обольстительности женщин по их успеху, который они имеют у успешных мужчин, то есть по тем критериям, которые я квалифицирую как «миметические». Патентованные донжуаны – из всех соперников неизбежно самые опасные, более всех способные повсякому «наказывать» кандидата-обольстителя за то, что он делает все ради того, конечно же, чтобы привлечь к себе внимание, так что нет никакой необходимости объяснять механизм его поведения и ссылаться на какой-то там мазохистский импульс.

Также нет никакой необходимости объяснять амбивалентную позицию по отношению к сопернику, ссылаться на латентную либо подавленную гомосексуальность. Соперник отвлекает на себя добрую часть того внимания, которое субъект при нормальной гетеросексуальности должен был бы приберечь для объекта; это внимание неизбежно «амбивалентно», поскольку раздражение, вызываемое препятствием, смешивается с восхищением и даже благоговением, которое вызывают подвиги донжуана.

Латентный гомосексуализм, также как и мазохизм, и патологическая ревность, не существует как обособленная реальность. Тео-

рия латентности предполагает некую неотъемлемую гомосексуальную силу, притаившуюся где-то в теле субъекта и выжидающую того мгновения, когда она могла проявиться и показать, что «сопротивление» субъекта преодолено.

Ж.-М.У.: Лучший способ определить вашу позицию относительно тех феноменов, которые Фрейд считал взаимосвязанными, но не видел их в единстве (мазохизм, патологическая ревность и эта, названная латентной, гомосексуальность, совпадающая с «исключительной нежностью» (*sonderbare Zärtlichkeit*) к эротическому сопернику, – это, быть может, пристально рассмотреть тексты, которые Фрейд, как он думал, подверг критике, но которые критикуют его самого, тексты Достоевского.

Р. Ж.: Наблюдение Фрейда по поводу исключительной нежности весьма примечательно тем, что он явно не читал того текста, в котором эта «нежность», разумеется, смешанная со своей «противоположностью», развертывается самым наглядным образом. Он никогда не цитирует среди прочих текстов тот, который должен был бы его заинтересовать и который интересует нас, а именно *Вечный муж*. Единственной вероятной аллюзией на это произведение могло бы быть то исключительное понимание, которое, по Фрейду, обнаруживает Достоевский в отношении ситуаций, проясняющихся лишь в свете подавленной гомосексуальности. Я процитирую вам упомянутый фрагмент Фрейда не ради него самого, а потому, что он иллюстрирует самое существенное во фрейдовском тезисе о Достоевском. Я читаю его в немецком переводе (так как немыслимо, чтобы французы не исказили в своих переводах фрейдовскую мысль), как я поступил и в книге «Насилие и священное»:

> Eine stark bisexuelle Anlage wird so zu einer der Bedingungen oder Bekräftigungen der Neurose. Eine solche ist für Dostojewski sicherlich anzunehmen und zeigt sich in existenzmöglicher Form (latente Homosexualität) in der Bedeutung von Männerfreundschaften für sein Leben, in seinem sonderbar zärtlichen Verhalten gegen Liebesrivalen und in seinem ausgezeichneten Verständnis für Situationen, die sich nur durch verdrängte Homosexualität erklären, wie viele Beispiele aus seinen Novellen zeigen[4].

---

[4] *Gesammelte* Werke XIV, S. 407-408. [«Таким образом, сильная бисексуальная склонность становится одним из условий или причин усиления невроза. Подобную склонность, несомненно, нужно признать у Достоевского, в чьем случае она проявляется в форме возможности (как латентная гомосексуальность) в смысле его дружеских отношений с

В «Вечном муже» Достоевский действительно демонстрирует довольно необычное понимание.

Я говорил уже об этом его тексте в своей книге «Ложь романтизма и правда романа». Если я сегодня вновь возвращаюсь к нему, то это потому, что данный текст делает особенно явными как фундаментальную структуру миметических отношений, так и механизм их повторения, все то, что самому Фрейду не удается объяснить, все то, что превращает его прочтение Достоевского сквозь призму латентной гомосексуальности и аномально-низменного Эдипова комплекса в имплицитный тезис, выявляющийся в литературном труде, который, на мой взгляд, совпадает с тем тезисом, который я как раз излагаю.

Позволю себе воспроизвести здесь резюме романа из моей книги «Ложь романтизма и правда романа»:

Богатый холостяк Вельчанинов – уже пожилой донжуан, которым начинают овладевать ипохондрия и скука. Несколько дней кряду он одержим случайными встречами-видениями – ему встречается некий человек, одновременно таинственный и знакомый, беспокойный и чудаковатый. Вскоре выясняется, кто он такой. Речь идет о некоем Павле Павловиче Трусоцком, чья жена, бывшая любовница Вельчанинова, только что скончалась. Павел Павлович покинул свою провинцию, чтобы найти в Санкт-Петербурге любовников умершей. Один из них в свой черед умирает, и Павел Павлович, глубоко скорбя, участвует в похоронной процессии. Остается Вельчанинов, которому он оказывает самые гротескные знаки внимания и раздражает своим постоянным присутствием. Обманутый муж ведет самые странные разговоры о прошлом. Глубокой ночью он наносит визит своему сопернику, пьет за его здравие, целует его в уста, мучает его несчастной барышней, отцом которой был неизвестно кто...

Жена его умерла, а ее любовник продолжает жить. Объекта больше нет, но образец-соперник, Вельчанинов, испытывает к нему тем не менее непреодолимую тягу. Этот образец-соперник – идеальный рассказчик, ибо он находится в центре событий, хотя едва ли в них участвует. Он описывает события с тем большей тщательностью, чем меньше способен их истолковать, и боится упустить важные подробности.

Павел Павлович задумывается о новом браке. Этот зачарованный человек вновь сдается любовнику своей первой жены; он просит его по-

---

мужчинами в течение его жизни, его удивительно нежного обращения с соперниками в любви и его превосходного понимания ситуаций, которые можно объяснить лишь подавленной гомосексуальностью, как показывают многие примеры в его романах»].

мочь в выборе подарка своей новой избраннице; он просит его сопровождать его к ней. Вельчанинов сопротивляется, но Павел Павлович настаивает, умоляет и наконец добивается своего.

Оба «друга» приходят вместе к барышне. Вельчанинов разговорился, играет на фортепьяно. Его светская непринужденность производит чудо: все семейство, включая барышню, которую Павел Павлович уже считает своей невестой, заискивает перед ним. Осмеянный претендент тщетно старается сделать себя привлекательным, но никто не принимает его всерьез. Он видит это новое несчастье, трепеща от страха и желания... Несколько лет спустя Вельчанинов снова встречает Павла Павловича на вокзале. «Вечный муж» не один, его сопровождает очаровательная женщина, его супруга, а также молодой и бравый военный...[5]

В описании Достоевского субъект не выбирает себе образец раз и навсегда, а образец не определяет ему раз и навсегда объекта. Чтобы намеченный объект сохранял свою ценность, которая сообщается ему образцом, нужно, чтобы эта ценность в глазах субъекта продолжала возрастать, а тот не переставал желать объекта. Если Трусоцкий безумно приманивает Вельчанинова к своей невесте, то он делает это не для того, чтобы Вельчанинов сделал ее своей любовницей, а для того, чтобы он, так поступая, одобрил и утвердил выбор ее Трусоцким. Поскольку Вельчанинов одерживает над ним победу, Трусоцкий окружает его ореолом «донжуана», который мечтает иметь сам и, вследствие самого факта своих вечных неудач, все больше и больше прибегает к своему сопернику.

В этой истории так и чувствуется дух гомосексуализма, и сам же Достоевский его подкрепляет, показывая нам, как Трусоцкий целует своего соперника в губы, но мы не должны позволить сбить себя с толку какой-либо мифологически-смутной «латентностью» и не увидеть, что генетически именно миметическое соперничество играет здесь главную роль и что только им все и объясняется.

Г. Л.: По всей очевидности, Трусоцкий мечтает не о том, чтобы стать любовником Вельчанинова, а о том, чтобы взять над ним полный реванш, вырвать свою невесту из огня страсти, которая ее обожествит, ибо придет от бога любви, и, наконец, самому стать богом, обладая божественным объектом.

Р. Ж.: Действительно, сексуальность подчинена соперничеству. И чем более субъект верит, будто в миметическом соперничестве он

---

5 *Mensonge romantique et vérité romanesque*, pp. 50-52.

борется за самого себя, тем больше, в реальности, он подчиняет себя другому. Сопернику принадлежит единственная авторитетная власть в сфере желания: он один может наделить объекта печатью желанной бесконечности, желая и сам этого же объекта. Стало быть, субъект всегда заставляет этого соперника играть активно-вспомогательную роль, в буквальном смысле роль «посредника» между собой и объектом. Человеческий субъект, в конечном счете, не знает, чего ему желать. Он неспособен сам определить свое желание и поддерживать его силу. Вот поэтому-то он и отдается парадоксам миметического желания.

Если мы проанализируем поведение Трусоцкого, то без труда поймем, почему «патологическая ревность», так называемая «латентная» гомосексуальность и так называемый «мазохизм» всегда должны вновь появляться *вместе*.

Так называемый «мазохист» похож на генерала, который уже проиграл сражение и так был этим унижен, что больше не хотел бы отныне ничего, кроме как взять реванш; следовательно, он постарался бы создать вновь те же самые, а то и еще менее благоприятные, условия в последующих своих сражениях. Для него речь идет не о том, чтобы вновь проиграть, а о том, чтобы выиграть ту единственную битву, которая действительно заслуживает его усилий, ту, которую он уже прежде проиграл. Поэтому он делает все, чтобы приобрести партнеров и воссоздать обстоятельства предыдущего поражения. Победу, к которой он стремится, можно уже воспринимать только в рамках былого поражения и – в каком-то смысле – как его продолжение. Так что, вероятно, это будет уже не победа, которая последовала бы за первым поражением, а все новые поражения, что приведет поверхностных наблюдателей к выводу, будто поражение – это истинный объект данного стремления.

Если мы поместим эту игру, которая всегда есть не что иное, как игра миметического поглощения, в сферу любовного соперничества, то станет очевидным, что игрок всегда норовит повторить в своем существовании условия, подходящие для того, чтобы порождать все больше ревности и все больше «мазохизма». Для этого достаточно дать себя очаровать наиболее опасному сопернику. А это те обязательные условия, которые благоприятствуют смещению собственно сексуального интереса к сопернику и оказываются едиными. Чтобы привести все эти симптомы к тому единству, на которое наводит мысль об их совпадении, нужно сделать акцент не на сексуальности

как таковой (как поступил Фрейд), а на миметизме соперничества. Только этот миметизм способен объяснить данное совпадение, ибо он для того и усиливается, чтобы появились эти симптомы, которые на самом деле неразрывны, а их разнообразие иллюзорно; вера в это разнообразие показывает нашу неспособность привести все к единому источнику – к миметическому соперничеству.

Поскольку соперничество относится к гетеросексуальному объекту, гомосексуальности как таковой не существует, это очевидно. Значит ли это, что существует некая «латентность»? Та поспешность, с которой Фрейд говорит о латентности, прокладывает дорогу ложной проницательности, которая не может не возопить о гомосексуальности, как только обнаружит малейший намек на ревность. Если послушать любителей психоанализа, то соперники всегда, в сущности, хотят спать друг с другом и никогда – с женщиной, которую они якобы оспаривают друг у друга.

Сексуальное соперничество – это всегда лишь маскировка чего-то другого, нежели оно само. Соперничество уже не существует как реальное явление. Тут уже совершенно очевиден абсурд, и нечто еще худшее, чем абсурд. Если мы откажемся от всякой реальности соперничества, если мы не признаем его миметического характера, то нам не будет дано уразуметь его истинного отношения к этой самой гомосексуальности, которую якобы отлично понимают, тогда как на самом деле ее не понимают вовсе.

Нужно, чтобы соперничества были реальными, сексуальные они или нет; нужно, чтобы они были напряженными и навязчивыми, чтобы они временами перемещали сексуальное стремление как таковое, сосредоточивая его на сопернике. Либо этот разрыв осуществляется, либо нет. Там, где он происходит, там, должно быть, мы имеем преждевременную половую зрелость. У Достоевского этот разрыв явно не осуществляется. Спать со своими соперниками Достоевскому мешает вовсе не подавление «скрытой гомосексуальности». Он не испытывает никакой зависти. Сексуальное стремление у него постоянно сосредоточено на объекте женского пола.

Г. Л.: Вы отдаете себе отчет в том, что неосторожно подаете повод и вам самому приписать «латентную гомосексуальность», «подавление», «сопротивление» и «сверхкомпенсацию»*?

---

* Стремление преодолеть чувство неполноценности.

Р. Ж.: Мы все здесь радикально разоблачены!

Вместо того чтобы соперничество подчинять скрытой гомосексуальности, которая производит его, словно собственную тень, нужно гомосексуальность подчинить соперничеству, которое *может* ее произвести, но которое не менее часто ее не производит, даже в случаях, когда принимает весьма навязчивую форму, как у Достоевского.

Ошибка Фрейда, как всегда, состоит в том, что он в качестве движущей силы и основания процесса берет сексуальное стремление, которое одержимость соперника, сколь бы сильной она ни была, не способна перевесить.

Тесная связь между сексуальным соперничеством и гомосексуальностью отнюдь не означает, что всякое сексуальное соперничество возникает из латентной гомосексуальности. Латентность представляется мне мифологичным понятием. Но ясно, что это понятие прельщает наблюдателя в обществе, где продолжает усиливаться настойчивое осуждение гомосексуализма. Если всякое сексуальное соперничество с соперником того же пола автоматически предполагает латентную гомосексуальность, то почему бы не говорить о латентной гетеросексуальности в случае гомосексуальной ревности соперника другого пола?

Нет смысла задерживаться на этом вопросе, поскольку тема латентности, по сути дела, связана со своего рода моральным терроризмом; тема эта интересна лишь в той мере, в какой «латентность» играет на руку сексуальному желанию, наиболее «скандальному» и противоречащему той системе запретов, которая постепенно разрушается. «Латентность» предоставляет все разрастающемуся зуду мистификатора постоянную возможность удовлетворять свою нужду без лишних затрат серого вещества.

Налицо явный терроризм, ибо, как только упомянута пресловутая латентность, малейшее возражение (тут вы правы) автоматически перебрасывает нас самих в сферу латентного.

Пылкая убежденность в том, будто всегда найдутся наивные простаки, которых можно разоблачать, изменники, чьи планы можно расстроить, неверные, с которыми можно воевать, жертвы, которые можно преследовать, цементирует союз «верных», объединенных вокруг великого духовного учителя, гуру, осуществляющего вселенскую демистификацию.

Жаль, что латентность не торжествовала в эпоху «Бувара и Пекюше». Флобер наверняка отправил бы обоих своих добрых малых на это неисчерпаемое поприще – им на погибель, несомненно. Та проницательность, которую этот романист обнаруживает в отношении «фаллического символа» (которая, вообразите, была лишь началом), не помешала огородному разоблачению распространиться повсеместно в саду культуры в качестве своего рода невыпалываемого пырея. Нас вечно обвиняют в недостатке настойчивости – равно как и латентности, но вряд ли символизм «Бувара и Пекюше» начал устаревать. Я вам прочитаю отрывок. Кто бы подумал (если отвлечься от собственных имен), что это – текст вековой давности!

> [...] В былое время башни, пирамиды, свечи, придорожные столбы и даже деревья означали фаллос, и для Бувара и Пекюше все сделалось фаллосом. Они собирали вальки от карет, ножки кресел, засовы, аптекарские пестики. Посетителей своих они спрашивали:
>
> – Это, по-вашему, на что похоже?
>
> Затем открывали тайну, и если им отказывались верить, они жалостливо пожимали плечами»[6].

Г. Л.: В любой психиатрической и психоаналитической традиции, и у Фрейда особенно, гомосексуальность выглядит как «перверсия». А эта перверсия и сама возникает из гомосексуального импульса-влечения, то есть из особого инстинкта.

Р. Ж.: Гомосексуальность, я повторяю, – это часто «эротизация» миметического соперничества. Желание, обращаясь к объекту этого соперничества, объекту вовсе не обязательно сексуальному, перемещается на самого соперника. Учитывая, что соперник не обязательно принадлежит к тому же полу, поскольку объект не обязательно сексуален, эта эротизация может проявлять себя как гетеросексуальность.

По моему мнению, не существует, стало быть, никакого структурного различия между типом гомосексуальности и типом гетеросексуальности, о которых мы сейчас рассуждаем. Пруст, в отличие от Жида, прав, когда отказывается от постулируемого Жидом гомосексуального *различия*.

---

[6] *Œuvres* II, p. 810. [Рус. пер.: Гюстав Флобер, «Бувар и Пекюше». Пер. И. Мандельштама, в: *Собрание сочинений в пяти томах*, Т. 4, М.: Правда, 1956.]

Теория инстинктов не просто безжизненна, она еще и усиливает психиатрическую тенденцию воображать раздельные сущности каждый раз, когда появляется наблюдение, которое кажется новым лишь потому, что мы бессильны признать в нем новый результат одной и той же причины или несколько измененный взгляд на уже наблюдавшийся феномен.

Разумеется, я не утверждаю, что биологической гомосексуальности вообще не существует. У меня нет никакой возможности высказаться по этому поводу. Я лишь говорю, что если Фрейд постулировал латентную гомосексуальность в занимающих нас случаях и особенно в случае Достоевского, то это потому, что он пренебрег тем миметическим соперничеством, которое обнаруживает сам же Достоевский.

Если я говорю, что миметическая гипотеза наиболее интересна, то это потому, что она делает совершенно бесполезными все идеи Фрейда, кроме одного дополнительного постулата – идеи особого инстинкта, укорененного в теле, а указанная гипотеза обеспечивает совершенную интеграцию определенного типа гомосексуальности по меньшей мере с тем процессом, который мы сейчас «раскручиваем». Этот процесс еще раз обнаруживает свою изумительную способность организовывать и делать постижимыми самые разные явления. Фрейд не только ничего не достигает, постулируя свой инстинкт, но он еще и затуманивает ошеломляющую простоту миметического решения.

E. Конец платонизма в психологии

Р. Ж.: Я думаю, можно утверждать, что во времена Фрейда пансексуализм был неизбежен; он дает самое доступное решение, так как проявляет элементы различения, за которые обязательно цепляется наблюдение. Долгое время было нелегко понять, что некоторые психические различения могут уходить корнями в то, что менее различено, и даже в сам источник обезразличивания – в мимесис.

Ж.-М.У.: В сущности, то, как мы поступаем сейчас с психиатрическими классификациями, очень похоже на то, как мы поступали уже с классификациями институциональными и этнологическими... Речь всегда идет о том, чтобы показать, что человеческий дух

ищет различия и что он склонен его незаконно гипостазировать не потому, что он абсолютно не в состоянии помыслить тип процесса, к которому нам удается все сводить, а потому, что это самое трудное и становится возможным – парадоксально – только за пределами того периода, в который точке зрения синхронического структурализма удалось заставить признать себя.

Р. Ж.: Полагаю, вы правы, и правы потому, что структурализм – это, по существу, не просто установление отдельных синхронических моментов, а уже и трансформация их, и, только приучаясь мыслить структуры как миметические трансформации, мы сможем увидеть, как начинают возникать крупицы, клочки подлинной диахронии, исходя из которых станет возможным сформировать гипотезу о генезисе и становлении всей структуры...

Г. Л.: Фрейд очень настаивал на преемственности или структурном тождестве гомосексуальности и паранойи, то есть мании преследования или мании предъявления претензий. Как вы смотрите на это со своей точки зрения?

Р. Ж.: По-моему, существует лишь одна и та же структура в постоянном становлении. Тот, кто преследует, – это всегда образец-соперник. Само собой разумеется, возможны всякие замещения, связанные с переносом – «жертвоприношением». Поэтому ясно, что мы всегда «лишь приближаемся» ко всему тому, о чем мы уже говорили и о чем будем еще говорить; я чувствую не только свою некомпетентность в клинической области, но и враждебность по отношению к любым попыткам классификации. С моей точки зрения, по определению, разобщать виды заболеваний – значит произвольно извлекать их из непрерывного процесса, в котором они лишь составляют этапы. Конечно, этим не исключается, что больные способны достигать долгосрочной стабильности на определенном уровне.

Безусловно, верно, что параноик, как и мы сами, улавливает гомосексуальный характер структуры соперничества. Но зачастую он не чувствует себя ответственным за эту «гомосексуальность», которая каким-то образом попадет к нему «извне», и не желает брать на себя ответственность. Нужно понимать, что в паранойе объект исчезает и соперничество пребывает в чистом виде.

Если мы понемногу вникаем в феномен желания, в его более продвинутые стадии, то это потому, что оно само склонно забывать

свои предшествующие этапы, чтобы исходить из их следствий, превращаемых в отправную точку. Как только мы уловили миметическую пружину этого процесса, мы уже можем не сомневаться, что мы напали на верный след: мы можем не только восстановить все этапы в их логической последовательности, но и без труда заметить, что финальный предел кажется нам туманным лишь вследствие избытка постижимости. В безумии больше не остается ничего, кроме образца и карикатурного подражания желанию этого образца. Остается лишь идентифицировать мегаломанию, манию преследования и т.д. Непонятность безумия создаем мы же сами, изгоняя это желание, слишком явно миметическое и четко обнаруживающее в нашем желании более умеренную форму того же самого явления.

Несомненно, тут есть еще и параллелизм между образом действий безумия и образом действий разума, изгоняющего это безумие. По ту сторону определенного порога безумец и сам уже не в состоянии терпеть то, добычей чего он сделался, он ничего больше не желает знать и пытается изгнать себя самого, если можно так выразиться, вернуть свой разум средствами, еще более жестокими, чем наши, и закрыться от всякого понимания тех процессов, жертвой которых он делается все больше и больше.

Ж.-М.У.: Если мы правильно вас поняли, сказать, что желание отвязывается от объекта, чтобы привязаться к образцу как препятствию, – значит сказать главное. Все феномены, которые вы описали или обозначили, сводятся к этому единственному принципу и всегда могут быть выведены, так сказать, априори. Неверно понимать это так, что мы повсюду видим независимые симптомы или синдромы, автономные констелляции. В действительности всегда имеется лишь миметический процесс, идущий к своей собственной истине, но могущий остановиться на той или иной стадии, сообразно индивидам и эпохам.

В конечном счете психоз имеет место тогда, когда между двойниками больше нет ничего уловимого, а в глазах психотического типа как такового это «ничего» есть вся тотальность бытия, которое головокружительно колеблется между ним и его двойником.

Р. Ж.: Вместо того чтобы открыто развертываться в кризисах, охватывающих все общество и доходить до пароксизма, достаточно бешеного, чтобы запустить механизм жертвоприношения,

миметический процесс в нашем мире господствует над интердивидуальными отношениями скрытым образом и в таких формах, которые, во всяком случае долгое время, обладают достаточным постоянством для того, чтобы представляться каждому из партнеров в хорошо дифференцированных и индивидуализированных проявлениях того, что мы сначала назвали «характером», а чуть позже – «симптомами».

Кризис, связанный с жертвоприношением, в наши дни ускоряется и влечет за собой исчезновение всякой психологии характеров. Переход к понятию психопатологического симптома следует истолковывать как результат этого ускорения. Если рассмотреть терминологию Фрейда, то мы заметим, что этот переход не вполне завершился, о чем свидетельствуют такие выражения, как «патологическая ревность», «невротическая зависть» или «завистливый невроз». Заметьте промежуточный характер этих выражений. Мало-помалу в настоящее время в результате этой самой эволюции понятие симптома, в свою очередь, оскудевает и лишается своего содержания.

Параллельно этому содержательное понятие «сумасшествия» уступает место таким понятиям, как «»психоз», которые, не будучи более точными, все же выражают изменения человеческого существа в большей степени, нежели само это существо. Покамест феномены психотического порядка остаются отделенными от феноменов невротических, однако цель психопатологии впредь будет состоять в том, чтобы сочленять одни с другими и постигать единственную в своем роде психическую картину, в которую впишется даже бред и станет исследоваться под той же рубрикой, что и разум.

Ж.-М.У.: Если желание и психопатология могут истолковываться в миметогонической перспективе, которую вы развертываете, если мы улавливаем на этом уровне некий процесс, параллельный тому, который мы постулировали в примитивных обществах, но разворачивающийся сообразно собственным условиям, на сей раз определяемым постепенным отходом от механизмов жертвоприношения и от той защиты, которую последние обеспечивали, то нам понятно, каким образом эволюция психопатологического симптома и заботящей психиатрию идеи весьма точно соответствуют этапам десакрализации, определяющим всю нашу культуру. Кризис

психопатологии и психиатрии сегодня тот же, что и кризис всех институтов жертвоприношения.

Р. Ж.: Метод должен обнаруживать свою действенность как в этнологии, так и в психопатологии. Речь не о том, чтобы перечеркнуть, а о том, чтобы деконструировать старые классификации, различавшие «роды» и «виды», как это делается в ботанике или зоологии. Можно показать, что фрейдовский психоанализ лишь этап в этом развитии; ускоренный отход от «бытия» и от «священного» все более ослабляет терапевтическую действенность фрейдизма. Что касается психиатрии, то она переживает стадию еще большего разложения, в результате чего стало возможным появление такой вещи, как «антипсихиатрия».

Идет ли речь об инстинктах или влечениях, о сексуальной фетишизации, о «характерах» или «симптомах» – мы всегда пытаемся деконструировать ложные сущности, а результатом этого анализа всегда оказывается крушение своего рода платоновских «идей».

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

Психоаналитическая мифология

А. Платонизм Фрейда и применение «Эдипова архетипа»

Ж.-М.У.: Мы должны заняться тем, что Фрейд называет «Эдиповым комплексом». В самом деле, нет сомнения в том, что Фрейд выдумал Эдипов комплекс прежде всего затем, чтобы разобраться в только что описанной вами ситуации с треугольными соперничествами, с женщиной, любовником, соперником. Пример среди прочих – уже приведенный случай, описываемый Достоевским. Фрейд немедленно приписывает писателю Эдипов комплекс, обнаруживая в его творчестве, как и в его жизни, постоянное присутствие треугольных отношений, когда соперник становится предметом патологической вражды и в то же время исключительной нежности, *sonderbare Zärtlichkeit.*

Г. Л.: Следовательно, как раз для того, чтобы объяснить все эти треугольники, постоянно повторяемые, чтобы объяснить всю эту амбивалентность относительно стольких соперников, Фрейд и изобретает Эдипов комплекс. Согласно теории этого комплекса в ее собственно фрейдовской версии, этот треугольник воссоздает треугольник семьи; любимая женщина всегда занимает место матери, а соперник – место отца; эта амбивалентность должна соответствовать тем сложным чувствам, которые отец и в качестве соперника, и в качестве отца внушает субъекту.

Теперь следует задаться вопросом об отношениях между миметическим желанием и Эдиповым комплексом; могут ли миметическое желание и Эдипов комплекс совпадать друг с другом и – всегда или только временами? И вообще, совместимы ли они друг с другом?

Р. Ж.: Думаю, что на все эти вопросы нужно отвечать категорически отрицательно. Миметическое желание и Эдипов комплекс несовместимы по двум главным причинам. 1) У Фрейда желание, обращенное к материнскому объекту, является чем-то внутренне присущим; оно само есть собственное основание, и его нельзя понять, кроме как если оно основано на себе самом, а уж никак не на ином желании. Именно тем, что это желание, направленное на мать, есть нечто внутренне присущее, соединенное с нарциссическим элементом, также внутренне присущим, и определяется, по Фрейду, человечность человеческого желания, его специфическое отличие:

> Мы говорим, что у человека имеются два изначальных сексуальных объекта: он сам и заботящаяся о нем женщина...[1]

Если влечение к «заботящейся женщине» (*pflegende Weib*) изначально, врожденно и спонтанно, то его невозможно ни у кого-то позаимствовать, ни у кого-то скопировать. 2) У Фрейда отец представляет для сына образец самоидентификации, вследствие Эдипова комплекса и даже в предварение оного, но этот образец самоидентификации никогда не является образцом влечения. Фрейд никогда не думает, что самоидентификация по примеру отца могла бы быть самоидентификацией желания; Фрейд вообще никогда не думал о самоидентификации желания. Он недвусмысленно говорит, что влечение к матери растет независимо от самоидентификации по примеру отца, а отец сначала появляется как соперник и как воплощение закона.

У Фрейда нигде не видно миметического желания; он не говорит о нем даже в связи с Эдиповым комплексом, но мы сразу видим, что эти две идеи категорически исключают одна другую. Эдипов комплекс с моей точки зрения есть то, что Фрейд изобрел для объ-

---

[1] «Wir sagen, der Mensch habe zwei ursprüngliche Sexualobjekte: sich selbst und das pflegende Weib...». *Gesammelte Werke* X, S. 154.

яснения треугольных соперничеств, не сумев обнаружить как раз в теме желания и соперничества колоссальных возможностей подражания.

Г. Л.: Но вы исключаете возможность того, что отец служит миметическим образцом?

Р. Ж.: Совсем нет. Я не только не исключаю этой возможности, но и вижу в ней нормальное явление в том смысле, в каком Фрейд считал нормальной самоидентификацию по примеру отца, не имеющее ничего общего с Эдиповым комплексом. Это нормально, что отец служит образцом своему сыну, но ненормально, что отец становится для своего сына образцом сексуального желания; ненормально, что отец становится образцом в тех областях, где подражание ведет к возникновению соперничества. Иными словами, отец, по нормам семейной жизни, есть образец обучения (*apprentissage*), а не желания.

Г. Л.: Выходит, по-вашему, семья, как и все общественные институции, есть, по крайней мере – в своей основе, защитница от соперничеств и их всевозможных патологических превращений. Обеспечивая ребенку образцы и запреты, которые предупреждают одни соперничества и обуздывают или смягчают другие, она должна готовить ребенка и укреплять его для мира, в котором подражание и соперничество не будут ни регулироваться, ни затормаживаться, как это происходит в пока еще функциональной семье.

Р. Ж.: Семья не играет для меня той необходимой роли, которую она играет у Фрейда в патологии желания. Это не семейная патология в принципе. Она миметична. Это не означает, конечно, что семья не может стать патологичной. Она не только может стать таковой, но часто в нашем мире как раз ней такое и случается. Чем патологичнее становится семья, тем больше она отдаляется от того, чем она бывает при ее нормальном функционировании. Тогда отношения в лоне семьи делаются похожими на те, что имеют место за ее пределами; они характеризуются то полнейшим безразличием, то таким патологическим вниманием, которое идет вслед за миметическим желанием всюду, где оно расцветает, будь то в лоне семьи или за ее пределами.

Г. Л.: Если Эдипову комплексу абсолютно не удалось дать Фрейду то объяснение которого он от него ожидал, то как тогда понять чрезвычайный успех этой идеи у последующих поколений, для которых

объяснение всех соперничеств Эдиповым комплексом стало таким же естественным, как аристотелизм в университетских средах XVI века? Как только мы поймем превосходную эффективность миметического принципа, проще, понятнее и действеннее порождающего все то, что Фрейд пытался связать с Эдиповым комплексом, и поймем, что в действительности ему это не удалось, мода на Эдипов комплекс станет проблемой, которую нельзя будет не поставить.

Р. Ж.: Сначала нужно вспомнить, что Фрейд, как он сам сказал, был первым, кто систематизировал феномены, которые до него оставались монополией великих писателей. Он не только наблюдает множество явлений, но и снабжает их первым словарем, более или менее «техническим» и поистине единственным, который когда-либо имелся в нашем распоряжении. Поэтому неудивительно, что фрейдистские понятия, даже неадекватные, оказывают на умы необыкновенное воздействие. Но я думаю, что успех Эдипова комплекса и нарциссизма, этих двух опор психоаналитической доктрины, имеет более фундаментальные основания, связанные с теми навыками и концепциями, которые всегда характеризуют наше мышление и которые следует еще раз «деконструировать». Речь идет, в сущности, о том, чтобы заняться «платонизмом» Фрейда, как я не побоюсь это назвать, платонизмом, впрочем, весьма особенным, и проделать с ним то же самое, что мы уже наметили относительно лженаучных классификаций в этнологии и психопатологии. Это то, о чем вы недавно говорили. Благодаря Эдипову комплексу, я полагаю, мы сможем продвинуть это дело еще чуть-чуть вперед.

Следует напомнить, что Фрейд придумал свой Эдипов комплекс, исходя не из наблюдений над детьми, а из тех треугольных отношений, которые он наблюдал у больных или о которых читал в знаменитых романах, в частности у Достоевского. Для научного ума частота и навязчивый характер этих треугольных связей требуют единого объяснения. Разумеется, я разделяю мнение Фрейда в том, что касается важности этих связей, и не думаю вместе с Делезом и Гваттари, будто сам Фрейд ожидал, что треугольники послужат распространению его знаменитого комплекса; я не думаю, что треугольные связи в нашем мире всего лишь подражание самому Фрейду[2].

---

[2] *L'Anti-Œdipe;* R. Girard, «Système du délire».

Чтобы понять, как Фрейд пришел к Эдипу, нужно попытаться проследить ход его мысли, нужно реконструировать то, что он думал, когда рассматривал все эти треугольники. Первая идея исследователя, его почти инстинктивная в подобной ситуации реакция – это что где-то должен существовать треугольник-архетип, так что все остальные треугольники лишь его воспроизведения.

Как только мы напали на эту тропу – а напасть на нее почти неизбежность, ведь это великая тропа человеческой мысли, – почти невозможно не прийти по ней в конце концов к семейному треугольнику. Коль скоро в современном материализме не может быть и речи о том, чтобы поместить архетипический треугольник вне мира, в некое вечное и сверхчувственное царство идей, нужно заставить платоновскую идею спуститься в мир. Мы не можем отказаться от нее, но помещаем ее в человеческую среду. Вполне очевидно в этих условиях, что семейный треугольник – единственный кандидат на роль архетипа.

Чтобы треугольник смог играть эту роль, он должен обладать стабильностью, всеобщностью и хронологическим первенством, которые позволят ему – так, по крайней мере, будет казаться – исполнить роль учредителя. Кроме того, в нем должны наличествовать все те качества, которые сделают его образцом для всех последующих треугольных связей. Только семейный треугольник обладает необходимыми признаками; нет индивидуального существования, которое не начиналось бы в нем, по крайней мере в своей основе; только он обладает достаточно легальным существованием и достаточной социологической значимостью, чтобы играть ту роль, которую хотел заставить его играть Фрейд.

Только семейный треугольник устраивает Фрейда, и в этой треугольной системе нельзя представить себе ничего, чем было бы можно его заменить. Он, кажется, поставлен тут, на краю жизни, для того, чтобы играть именно ту роль, которую хочет заставить его играть Фрейд. Что же удивительного в том, что с тех пор тезис об Эдиповом комплексе в той или иной форме оказывает столь сильное влияние на современный ум?

И все же это влияние совершенно обманчиво. Эдипова схема абсолютно неспособна исполнять ту функцию, которую ей назначил ее изобретатель, а именно создавать все треугольные конфигурации, которые выстраивают, в свою очередь, эротические связи

больных или интриги в литературных произведениях, комических или трагических, театральных или романических.

B. Как воссоздать треугольник?

Р. Ж.: Размышляя об этой архетипической концепции, мы заметим, что у Фрейда с ней, похоже, дело обстоит так же, как у Платона: переход от сущности к видимости, или от семейного архетипа к реально существующему объекту, к треугольному соперничеству, происходит не иначе, как через посредство мимесиса, подражания.

Чтобы перейти от детского Эдипова комплекса к эротическим соперничествам взрослых, нужно, чтобы индивид, вовлекаемый в треугольные отношения, подражал тем или иным образом изначальному треугольнику своих семейных отношений.

Это значит, что мы одновременно близки к нашему миметическому отношению и далеки от него. Чтобы понять эту близость и эту отдаленность, нужно задать психоаналитикам следующий вопрос: вот, скажем, больные, привычные к навязчивым соперничествам; они кажутся даже неспособными к этому подражанию; как же им в своей повседневной жизни, особенно в своих эротических затеях, воспроизвести опыт, который был у них с обоими их родителями? Как им действовать, чтобы копировать семейный треугольник? Поскольку неизбежно идет речь о каком-то подражании, что же нужно имитировать, чтобы прийти к желаемому результату, чтобы предать себя сопернику, вызывающему в нас такую же ревность, по Фрейду, какая была у нас вначале к нашему отцу? Каким способом можно всегда воссоздавать ситуацию такого типа?

Несомненно, мне ответят, что именно тут и кроется секрет бессознательного, но раз уж психоаналитики – специалисты по этому бессознательному, то они должны бы иметь какое-то понятие о тех приемах, к которым прибегают их пациенты, в противном случае их познания далеки от всего того, чем они претендуют быть. Ситуация, о которой я говорю, – это, в конце концов, обычное дело, нельзя вообразить ничего более банального. Возможности не безграничны, а у любителей патологических соперничеств должны быть для их воспроизведения приемы, которые не могут оставаться сплошной тайной. Что может нам сообщить по этому поводу психоанализ?

Абсолютно ничего, и Фрейд, как всегда, честно признает это. В работе «По ту сторону принципа удовольствия» он признает, что повторение того, что заставляет страдать, и все сильнее страдать, ставит проблему, которую невозможно разрешить исходя из «принципа удовольствия». Чтобы разгадать эту тайну, для нее следует постулировать еще один инстинкт, и таковым оказывается знаменитый «инстинкт смерти», столь высоко ценимый в современном французском психоанализе.

Проблему создает не только «почему» этого повторения, но и его «как». Изучив отношения в Эдиповом комплексе, мы констатируем, как сделали только что, тот факт, что они связаны друг с другом лишь внешним фактором закона. Желание, влекущее к матери, развивается независимо от самоидентификации по примеру отца. Единственное взаимодействие между этими моментами идет не от творческого подражания соперничеству, а от чуть ли не случайного соперничества, вызываемого тем фактом, что мать – это супруга отца, принадлежащая ему «по закону».

Как мог бы отец послужить образцом для подобного желания, если он с самого начала воплощает закон, то есть некое препятствие, не имеющее никакого отношения к этому желанию? Отец есть препятствие, и он никогда не был образцом в том единственном отношении, которое тут идет в счет, в отношении желания, вызывающего соперничество.

Если исследовать тексты Фрейда о самоидентификации, о комплексе Эдипа и о «сверх-Я», как я это сделал в «Насилии и священном», то можно заметить, что все фрейдовские формулировки суть разнообразные возвращения к одной и той же фундаментальной неспособности распознать решающую и вовсе не отцовскую идентичность в принципе препятствия и образца. Истинный принцип – миметический, и другого тут быть не может, но для того чтобы его уловить, нужно избавиться от неконфликтных и философских дефиниций мимесиса. Можно сказать, что Фрейд всю свою жизнь вращался вокруг этой тайны, не в силах проникнуть в ее слишком великую простоту. Вот почему все его концептуальные возвращения мифологичны во всех смыслах этого термина. На самом деле не бывает мифологической кристаллизации, которая не была бы таким ложно различающим возвращением к этой вечной неспособности уловить фундаментальный механизм человеческого

конфликта в мимесисе, всегда и всюду присутствующем, так как он есть уже прежде всякого представления, на уровне животного привыкания-усвоения. Впрочем, это не мешает ему быть столь же разработанным и включать в свою игру самые утонченные формы представления.

Г. Л.: Действительно, что нужно делать, чтобы воспроизвести «Эдиповы» отношения? Как найти сразу и то, в чем Фрейд видит «замену матери», и то, в чем Фрейд видит «замену отца», соперника, который будет нас преследовать?

Р. Ж.: У этой важнейшей проблемы есть лишь одно мыслимое решение, а именно наше, миметическое. Есть лишь одно средство производить треугольники соперничества, но оно безошибочно и состоит в том, чтобы подражать ранее существовавшему желанию, желать только той женщины, которая намечена желанием другого. Всегда желать через посредничество образца – значит желать через посредничество соперника, значит предавать себя во власть соперника, значит неминуемо провоцировать наблюдавшийся Фрейдом тип амбивалентности! И в то же время это значит объяснить все то, что необходимо принять во внимание в «инстинкте смерти», как назвал его Фрейд.

Единственный способ решить проблему миметического воссоздания, следовательно, – это само миметическое желание, то есть в конечном счете наш мимесис присвоения, не имеющий ничего общего с Эдиповым комплексом и не являющийся даже преимущественно человеческим, коль скоро его находят уже у животных.

Но нельзя прибегнуть к этому единственному продуктивному решению, не отказавшись от архетипической системы Эдипа, о которой мы только что сказали, что она исключает такое решение. Нужно подражать желанию образца, чтобы обеспечить себе сразу необходимого соперника посредством совершенно автоматического механизма, запуска которого субъект, поглощенный своей миметической затеей, даже не сможет заметить; в действительности же механизм этот никогда и не запускается: он уже на своем месте, прежде чем все начнется, уже потому, что субъект паразитирует на уже сформированном желании, и потому, что он образует третью вершину треугольника, а не первую, как это себе представляет, и совершенно ошибочно, скрытый солипсизм архетипической концепции.

Проблема повторения разрешима лишь посредством миметического желания, которое по определению не может совпадать с комплексом Эдипа. Еще менее может оно совпадать с тем, что его производит в настоящем, а уже не в прошлом, – с принципом соперничества и конфликтности, намного более динамичным, нежели отцовское соперничество, представляемое психоанализом, и более приемлемым во всех отношениях. Он, этот принцип, чудесно объясняет не только повторение симптомов, но и их усиление, совершенно непонятное в рамках психоаналитической схемы.

Итак, либо мы признаем, что соперничество порождается миметическим желанием, и избавляемся от ложной гипотезы Эдипова комплекса, либо остаемся верны Эдиповой концепции и вновь оказываемся перед неразрешимой проблемой повторения. Эдиповы отношения безжизненны. Ни Фрейд, ни кто другой никогда не смогут осмыслить их так, чтобы реакции участников этих отношений друг на друга вызывали реальную «обратную связь» (*feedback*) и заводили субъекта во все более бедственное и тупиковое противостояние все более непобедимых и все более навязчивых соперников. Чтобы создался этот бедственный тупик, нужно, чтобы соперники тщательно выбирались по принципу их непобедимости, то есть по силе их миметической привлекательности.

Вопреки общепринятому мнению, эта роль образца-соперника не является ролью отца. Следует без колебаний утверждать, что Эдип всего лишь запоздалая версия вечной мифологии и что в наше время он стал фундаментальным ресурсом общества, которое считает себя просвещенным, не будучи таковым в действительности, ибо оно проецирует на институции, пребывающие в стадии распада (как это всегда бывает при всяком кризисе, ведущем к жертвоприношению), те миметические трудности, которые вызваны самим этим распадом.

Если современная западная и даже предшествующая ей патриархальная семья становятся источником упомянутых трудностей, то лишь постольку, поскольку они, отнюдь не будучи столь подавляющими и сдерживающими, как принято думать, являются таковыми уже в гораздо меньшей степени, нежели большинство культурных институций человечества, а последние оказываются прямыми предшественниками все усиливающегося обезразличивания, характеризующего нашу нынешнюю ситуацию.

В объяснениях, которые всегда и все принимают на веру и которые в наши времена отвердели в догматизме, тем более беспощадном по отношению ко всякому истинно критическому уму, чем более тот воспринимает себя как конец всякого догматизма, не может все сводиться к простой инверсии причин и следствий, но эта инверсия действительно присутствует, и тут мы чувствуем, что следует вернуться к общему вопросу мимесиса и подражания, если хотим понять, что она такое.

C. Мимесис и репрезентация

Р. Ж.: У Фрейда, как и в нашей миметической схеме, Эдипов субъект сосредоточивает свое внимание на образце. Поскольку этот образец не есть желание, все попытки «укоренить» механизмы воспроизведения в недрах бессознательного всегда ведут к метафорам типографского воспроизведения; это, как правило, лишь истории с печатями, матрицами, оттисками, надписями, «вундерблоками» (*Wunderblöcke*)* и т.д., которые доставляют радость всем фанатикам письма и, конечно, предполагают скрытую проблематику знака и репрезентации, но которые ничуть не означают, что эта проблематика необходима. Чтобы решить этот вопрос и по-настоящему избавиться от платоновской «метафизики», не нужно чураться платоновского понятия мимесиса, словно чумы. Наоборот, нужно взглянуть этой «чуме» в лицо.

Чего недостает Фрейду, того недостает и Платону, а именно понимания миметического как самого желания, а значит – как подлинного «бессознательного» (если допустить, что этот чересчур двусмысленный термин все еще может вызывать какой-то интерес). Нерепрезентативное миметическое – и только оно одно – вполне способно вызывать какие угодно треугольные соперничества, ведь оно-то и ведет к первому желанию, ибо мы склонны подражать непременно тому жесту присвоения, пример которого подаст нам соперник.

Взор субъекта сосредоточен на образце, но этот образец – не треугольник, не геометрическая фигура, не отец и мать, не какие-

---

* Имеется в виду игрушка-«палимпсест», придуманная Фрейдом как средство проникновения в бессознательное.

то «домочадцы», это – желание, в котором подражатель не нуждается и даже неспособен его себе представить.

Фрейд не может решить проблему воспроизведения, потому что не обнаружил миметического желания. Субъект располагает лишь собой. Он располагает лишь одной из вершин треугольника; он не властен над двумя остальными. Если он действительно ищет свою мать в объекте, а своего отца – в сопернике, то каким таким чудом ему всегда удается поставить вместе их замены в одной и той же структуре желания и соперничества?

Чтобы увидеть грубую ошибку Фрейда, следует констатировать, что:

Достоевский в своих произведениях решил проблему воспроизведения треугольника, и он дает нам увидеть это решение. Отец Карамазовых оказывается для двух своих сыновей миметическим образцом, но причина этого именно в том, что в нем больше нет ничего отцовского.

Если подражатель вынужден истолковывать миметические взаимодействия как направленные против него в пользу соперника, то мы без труда поймем и то, что субъект, всегда вовлекающий самого желанного объекта и самого престижного образца в самое неумолимое противостояние, способен желать теперь только в контексте «патологической ревности», «мазохизма» и «латентного гомосексуализма» и что этот же самый субъект непрестанно воспроизводит ту структуру, которая составляет все эти симптомы в том случае, если она придет к своему краху.

Ж.-М.У.: В самом деле, мы понимаем, что если субъекту случайно удастся восторжествовать, то объект, попавший к нему в руки и больше не оцениваемый волнующим желанием победившего соперника, тотчас теряет всякую ценность и несчастный немедленно пускается в поиск по-настоящему божественного образца, то есть такого образца, который не позволит завладеть объектом с той же легкостью, как в прошлый раз.

Р. Ж.: На стадии, описываемой Достоевским, оба – и объект, и образец – необходимы, но они обладают ценностью лишь один для другого. В итоге субъект желанен не женщине и не сопернику, а некоторым образом им обоим в качестве пары. Только эта пара, кажется, и осуществляет ту автономию, о которой грезит субъект: своего рода счастливый нарциссизм на двоих, из которого субъект

чувствует себя исключенным. Таким же образом в «Федре» Расина желание героини возбуждается, когда она узнает, что у ее возлюбленного тоже есть возлюбленный, и кажется, что оба юноши взаимно желают друг друга. Конечно, такова же тема «Новой Элоизы».

Тогда нам легко объяснить тот момент, что в многочисленных произведениях раннего Достоевского субъект усердно старается соединить любимую женщину со своим соперником; он надеется, что они, узнав друг друга, выделят местечко и ему в качестве третьего в своей райской близости.

Эта тема у Достоевского выявляет неразрешимость ситуаций, создаваемых миметическим соперничеством. Субъект не хочет полностью восторжествовать над соперником; он также не хочет и того, чтобы соперник полностью восторжествовал над ним. Действительно, в первом случае объект достается ему, но утрачивает всякую ценность; во втором объект приобретает бесконечную ценность, но он никогда не досягаем.

При всей своей болезненности треугольные отношения менее болезненны, чем любая попытка их разрешить. Вот почему треугольник имеет тенденцию увековечивать либо воспроизводить себя, если он вдруг расстроился, посредством подражания теперь всегда уже соперническому желанию еще прежде, чем оно станет образцом. Всю эту последовательность нужно мыслить исходя из образца, но также исходя из подражания.

Соперничество нетерпимо, но отсутствие соперничества нетерпимо еще больше; оно помещает субъекта перед небытием; поэтому-то субъект проявляет упорство и все начинает снова и снова, часто при темном соучастии партнеров, преследующих аналогичные цели.

Ж.-М.У.: Вот где настоящая амбивалентность – амбивалентность реальных двойников...

Р. Ж.: И как раз потому, что Фрейд сам остается платоником, все психоаналитические «ереси» оказываются ересями платоническими. С появлением Юнга происходит полное исключение этого соперничества, в котором психоанализ так никогда и не дал себе отчета, и остается лишь, как у Плотина, своего рода мистическое созерцание архетипов. Напротив, появление Мелани Кляйн вызывает конфликт, но, как раз по сути, конфликта больше не существует, коль скоро все полностью кристаллизовано и архети-

пизировано в бредовую концепцию первых связей с матерью. С Делезом и Гваттари нет уже и эдиповского текста, есть лишь текст о психоаналитической теории, текст о фрейдовском Эдипе, который, как предполагается, способен умножать посредством всеобщей симуляции, предмет которой он составляет, треугольники соперничества.

Все проблемы платонизма вновь всплывают в психоанализе. Поскольку невозможно запереть динамические процессы в системе архетипов, Фрейд вынужден умножать сущности в духе структурализма, который умножает синхронические «срезы», будучи тоже не в силах понять самый ничтожный собственно диахронический механизм.

Фрейд не только сохраняет сущности своих предшественников, такие, как мазохизм, садизм и даже ревность, зависть и т.д., но он вынужден безостановочно расщеплять те сущности, которые сам только что изобрел, такие, как комплекс Эдипа, в тщетном усилии приспособить незыблемую вечность своего психоаналитического неба к подвижной реальности земли.

D. Двойной Эдипов генезис

Г. Л.: В этом отношении нет ничего более занимательного, чем различие между Эдипом нормальным и Эдипом анормальным. Мне кажется, именно тут мы увидим лучше всего, что фрейдистское наблюдение как раз привязано к миметическому процессу, при том что эдиповская теория никогда не может дать себе отчета об этом наблюдении.

Р. Ж.: Фрейд, как мы видели, называет амбивалентностью те противоположные чувства, которые неминуемо вызывает образец, становясь соперником. Он относит негативную сторону этой амбивалентности, враждебность, к соперничеству с отцом, а позитивную сторону, восхищение к тому, что он называет «нормальной привязанностью», испытываемой сыном к своему отцу.

Эта «нормальная привязанность» кажется Фрейду достаточной для амбивалентностей, именуемых «нормальными», или обычными. Но, говорит нам Фрейд, существуют также и «анормальные», или необычные, амбивалентности, которые продвигают противоположные чувства намного дальше, с равным успехом и

ненависть, и преклонение, и Фрейд относит эти анормальные амбивалентности к тому варианту Эдипа, который он называет Эдипом анормальным.

Эта анормальная амбивалентность, говорит он, происходит из того, что ребенку в пору Эдипова комплекса недостаточно испытывать к отцу уже сложные чувства соперника и «доброго сына», снабженного «нормальной привязанностью к этому отцу, который только что его породил» (и так далее). К этим, именуемым нормальными, чувствам у ребенка в Эдипову пору добавляется пассивное гомосексуальное желание, желание быть желанным для своего отца в качестве гомосексуального объекта! Со всей очевидностью, в обостренном соперничестве Фрейда поражает растущее восхищение соперником. Как мы видели, это растущее восхищение может и должно проистекать из самого миметизма, но, так как Фрейд этого не улавливает, он вынужден предположить, что имеет дело с неким новым, и собственно гомосексуальным, фактором, с гомосексуализмом обособленным, которого ничто еще не предвещало в более «нормальных» и «обычных» формах амбивалентности. Как всегда, конечно, он склонен гипостазировать гомосексуальность, делать из нее своего рода сущность, идущую от тела; поскольку ему нужно замкнуть все это в его эдиповский архетип, а соперник (это всегда отец) вынужден воображать эту чудовищную небылицу, ее (эту сущность) нужно признать, особенно в контексте «нормальной привязанности» (и т.п.), которая ей непосредственно предшествует, чем-то, однако, еще более чудовищным, чем все остальные нагромождения. Во всей этой истории нельзя забывать об отцеубийстве, инцесте и либидо, обращенном к матери, – все эти элементы, кажется, остаются более или менее на своем почетном месте.

Г. Л.: Следует помнить, что это гомосексуальное желание сына никогда не основывается ни на каких наблюдениях, касающихся самих детей. Что же нам упрекать в этом Фрейда, если он полагал, что все развертывается из «бессознательного»?

Р. Ж.: Бессознательное все стерпит, но это желание со стороны сына к отцу – нечто вопиющее даже для бессознательного! Мы бы охотно простили Фрейду это желание, если бы он поставил его в один ряд с желаниями отцеубийства и кровосмешения, ибо тогда оно вполне изящно включилось бы в мелодраматический контекст Эдипова генезиса, но я немею от удивления, когда он норовит под-

менить этим желанием простую привязанность сына к отцу, безусловно нормальную в маленькой буржуазной венской среде на рубеже XX века...

Г. Л.: Это – солома, в конце концов ломающая хребет верблюду, слишком послушно принимающему любую ношу.

Р. Ж.: Или пятая лапа Эдипова барана. Это жертвенное животное нуждается в четырех лапах в случае «нормальной» амбивалентности, и ему нужно пять лап, чтобы оправдать дополнение к амбивалентности в случаях с такими «больными», как Достоевский.

Фрейд прибегает к двум объяснениям одного-единственного процесса. И он сам предчувствует этот единый характер, поскольку не хочет отказываться от своей генетической модели и как раз там, где она все более явственно становится фантастической.

Ж.-М.У.: Короче говоря, стоит пренебречь процессом миметического соперничества – и нам придется снова впасть в архетипическую оптику, а стоит стать ее пленниками – и нам придется вникать в нечто, подобное Эдипову комплексу. Тут нет миметического *feedback*, благодаря которому стало бы понятным усиление амбивалентности, поэтому тут и видят одну только банальную гомосексуальность, а поскольку эта гомосексуальность есть часть того целого, которое мы вынуждены объяснять семейный архетипом, нужно и ее тоже встроить в этот самый архетип. Значит, нужно с самого начала сосредоточить ее на отце, ведь именно с отцом неизбежно связывают это соперничество. Исходя из этих предпосылок, легко увидеть, как строгость и ограниченность наблюдений заставляют Фрейда объяснять вещи так, как он это делает.

Р. Ж.: В конструкции Фрейда нет ничего, что не оправдывалось бы желанием истолковать те феномены, которые нам самим удается объяснить лишь посредством миметического принципа. То есть Фрейд пытается объяснить не только «все большую привязанность к сопернику», но и «все большую враждебность к тому же сопернику». Коль скоро в Эдиповой схеме два аспекта амбивалентности не могут реагировать друг на друга и взаимно друг друга раздражать, Фрейду приходится усложнить свою анекдотичную историю и предположить, что пассивно-гомосексуальное желание усиливает сыновний ужас быть кастрированным собственным отцом. Тут налицо все следствия обостренного миметического соперничества, но Фрейд обязан выдумать еще более невероятные истории, чтобы

замкнуть в них обоих своих Эдипов, что, впрочем, ему так и не удается; даже если бы он выдумал третьего и четвертого Эдипов, чтобы уловить новые нюансы, он бы никогда не смог уловить их все, ведь он не может помыслить этот процесс как таковой. Этому противится его платонизм, и оба Эдиповых генезиса находятся в системе миметического *feedback*; то, что сообщает гибкость и ловкость рук и кистей обезьяне или человеку, омару дает лишь неуклюжие клешни. Как бы мы ни умножали суставы, нам никогда не получить ничего, кроме ракообразных.

Фрейд не видит, что система неподвижных позиций лишает его возможности по-настоящему продумать то, что он именует амбивалентностью, и прежде всего – понять амбивалентность возрастающую. Чтобы отрицательный аспект (враждебность) мог не только сосуществовать, но и расти вместе с аспектом положительным (преклонением), нужно, чтобы этот антагонизм питался миметизмом и, наоборот, чтобы он этим миметизмом все больше раздражался. Никакой отпечаток, оставляемый прошлым, никакая Эдипова матрица никогда не смогут объяснить такой процесс.

E. Почему бисексуальность?

Р. Ж.: Наблюдатель, который не улавливает динамизма соперничества, вынужден понять гомосексуальность как «вещь-в-себе», чья непрозрачность замутняет и его собственный взор. Его ученики никогда в этом не признаются: они будут или украдкой замалчивать все то, что отныне начнет их смущать в мышлении Фрейда, или же, впадая в фанатизм, отстаивать все неправдоподобное с тем большим упрямством, чем более оно неправдоподобно. Они превратят это в критерий истинной веры и разделения на правоверных и еретиков. На такой почве никакая дискуссия невозможна: фрейдовская мысль стала в той же мере «священной», в какой запрещено пытаться реконструировать ее ход.

Однако если исходить из миметического принципа, то ход этой мысли восстановить легко. Эта реконструкция показала бы нам более гибкого и менее решительного Фрейда, нежели тот, к которому мы приучены поклонением, воздаваемым Фрейду психоаналитиками. Если изучить тексты, в которых формулируются и переформулируются Эдиповы генезисы, мы заметим, что неко-

торые понятия могут корениться лишь в том чувстве неудовлетворенности, которое испытывал сам Фрейд, пересматривая свои собственные исследования и смущаясь (а не смутиться этим было бы просто невозможно) их чрезмерной неподвижностью и негибкостью.

Ж.-М.У.: В некоторых поправках и уточнениях мы улавливаем попытки Фрейда выстроить заново в наблюдаемом процессе последовательность, неизбежно разрываемую самим типом того понятийного аппарата, чьим пленником он оставался.

Р. Ж.: То, что Фрейд называет основополагающей бисексуальностью человеческого существа, возникает, как правило, в тексте после ссылок на гомосексуальность и как бы с целью исправить ее слишком категоричное и внезапное появление, смягчить слишком резкое разделение между гетеросексуальностью и гомосексуальностью.

В конечном счете понятие бисексуальности существует лишь для того, чтобы ослабить чрезмерную абсолютность разрыва между гетеросексуальностью и гомосексуальностью. И если Фрейд хочет уменьшить этот разрыв, то не потому, что его озарила некая гениальная интуиция по поводу основополагающей бисексуальности жизни в целом, а потому, что он слишком хороший наблюдатель, чтобы не почувствовать единства этого процесса соперничества и не пожалеть втайне о непригодности Эдиповой схемы, даже раздвоенной на Эдипа нормального и Эдипа анормального с целью воздать должное этой последовательности.

Итак, он видит, что внезапное введение гомосексуальности, даже латентной, в непрерывный процесс не удовлетворяет его ум, так как он не хочет или не может вернуться к фундаментальным основаниям своей мысли, то есть ни к самой Эдиповой схеме, ни к пансексуализму, он пытается немного затуманить это различие, слишком четкое на уровне инстинктов, прибегнув к бисексуальной схеме (*Anlage*). Он придумывает инстинкт одновременно гетеро- и гомосексуальный, чтобы исправить чересчур абсолютное разделение на двух Эдипов. В отличие от Леви-Стросса, для которого всякое мышление состоит в «переходе от непрерывного количества к дискретному количеству», и в отличие от Бергсона, для которого все наоборот, Фрейд пытается примирить два этих типа мышления, поскольку они нужны ему оба; ему нужны и синхроническая

стабильность, и диахронический динамизм; он хотел бы одновременно и структуры, и становления структурой.

У него это не получается; это не может получиться ни у кого без понимания мимесиса и его движущей силы – механизма жертвы отпущения. Говорить о бисексуальности – значит растворять в обезразличенном то, что, напротив, следует подчеркнуть и выделить – обезразличивающие следствия соперничества, значит снова увиливать от миметического соперничества.

Вот почему апелляция к бисексуальности так же вошла в обычай у апологетов психоанализа, как и апелляция к латентной гомосексуальности, которую она всегда претендует «превосходить». Она всегда идет позади этой первой апелляции, так же как Тиресий появляется после Эдипа, чтобы исправить ее и объяснить ей ее роль в психоанализе. Зрелище всякого сексуального соперничества в нашем мире сопровождается всегда одними и теми же комментариями, следующими друг за другом в неизменном порядке. Сначала Бувар, глубокий наблюдатель, диагностирует латентную гомосексуальность, и тут же Пекюше, еще более глубокий, который возводит ее к фундаментальной бисексуальности.

Комическая сила Клэр Бретеше (Brétécher) в комиксе под названием «Разочарованные» (*Frustrés*) состоит в том, что она привлекает наше внимание к безошибочному характеру последовательности такого типа. Разочарование, фрустрация – это сама психоаналитическая мысль, которая всегда заставляет нас описывать одни и те же круги, замыкая нас в абсолютной идентичности и даже не обладая при этом объединительными и успокоительными ритуалами древних обществ.

Не надо думать, что наибольшие возможности психоанализа когда-либо сильно отличались от того, что мы как раз описываем. Меняется не содержание, а порождающий его ход мысли. У Фрейда – подвижное и живое мышление, которое никогда не прекращало искать во многих направлениях, тогда как сегодня обработка психоаналитических тем дошла до стадии карикатурной банальности и очевидного провала.

Г. Л.: Быть может, следовало бы уточнить, что критика фрейдистской «бисексуальности» не подразумевает никакой тыловой битвы за сексуальное различие. Читатель поймет, я думаю, в каком духе производится эта критика.

Р. Ж.: Я тоже на это надеюсь. Одни и те же люди наслаждаются то бисексуальностью, то сексуальным различием.

Ж.-М.У.: Итак, относительно Фрейда ваша позиция неоднозначна. Вы видите в нем первоклассного наблюдателя, но никогда не обнаруживаете в его трудах тех концептуальных результатов, которые заслуживали бы внимания. вы занялись подлинной «деконструкцией» Эдипова комплекса посредством миметического принципа, чего никогда прежде вы не делали. Следовательно, реальный интерес эдиповских тезисов заключается в том, что практикуемый вами тип анализа позволяет вам одновременно отвергать их в той форме, в какой психоанализ намерен их сохранять, и находить им относительное оправдание в определенных аспектах миметического процесса, который они отражают и даже частью которого являются, хотя и несовершенным образом и будучи искажены фундаментальными предрассудками, владеющими мыслью Фрейда. Безусловно, вы не первый, кто критикует пансексуализм Фрейда и его теорию инстинктов, но вы это делаете под углом зрения, весьма отличающимся от угла зрения мыслителей, называемых «экзистенциалистами», таких, как Сартр и Мерло-Понти.

Р. Ж.: В так называемой экзистенциалистской критике есть много интересных интуиций, которым не позволялось быть признанными в структуралистское десятилетие, возможно потому, что эти интуиции парадоксальным образом определили слишком многое в только что пережитых нами тиранических режимах. Теперь все это почти разложено по полочкам, но скоро наверняка появятся люди, которые взглянут на вещи с большей справедливостью и напишут интеллектуальную историю этого периода, не сводя ее начало к «открытию заново Фердинанда де Соссюра» и к первому году структуралистской революции.

F. Нарциссизм: желание Фрейда

Ж.-М.У.: У Фрейда есть еще одно понятие, связь которого с миметическим процессом нужно изучить, – это «нарциссизм». Должно быть очевидно, раз уж это не ускользнуло от самого Фрейда, что некоторые аспекты желания ускользают от эдиповской проблематики. Таковы, конечно, все фрейдовские понятия, которые следовало бы истолковывать в свете миметического принципа.

На это у нас нет времени. И все-таки мы не можем уклониться от понятия «нарциссизм», ибо Фрейд, несомненно, приписывает ему определенные эффекты, которые вы связываете с миметизмом.

Нарциссизм, пишет Фрейд, имеет место, когда субъект принимает себя самого за объект. А субъект до известной степени всегда принимает себя за объект. Это значит, что первичный и фундаментальный нарциссизм присущ всем индивидам.

Вот почему во фразе, нами уже процитированной, Фрейд утверждает, что у человека есть два первоначальных сексуальных объекта: он сам и та женщина, которая заботилась о нем в его детстве.

Следовательно, в желании два полюса: материнский объект и этот другой объект, которым я являюсь для самого себя.

Р. Ж.: Фрейдистский психоанализ радикально отличает от нашей «интердивидуальной психологии» то, что эти два полюса у Фрейда, хотя они всегда присутствуют вместе, сохраняют относительную автономию и один из них должен доминировать над другим. В миметическом процессе субъект именно по собственному почину и во благо всего того, что он хотел бы назвать своим Я, строго подчиняет себя образцу-препятствию и все больше делается рабом другого. Это значит, что если с миметической точки зрения есть два полюса, то они не могут быть, как у Фрейда, в отношении обратной пропорции. В миметическом процессе, по сути дела, нарциссизм и подчинение другому обостряют друг друга одновременно. Чем больше становишься нарциссичным, или эгоистом, тем больше становишься патологически объектным, или альтруистом. Я здесь всего лишь по-другому определяю основополагающий миметический парадокс нашей антропологии и нашей психологии.

Нарциссизм у Фрейда несовместим с выбором объекта, но чем больше нарциссизма, тем слабее выбор объекта. С другой стороны, он склонен ориентировать этот выбор на индивида, который «похож» на субъекта. Короче говоря, очень нарциссический индивид в действительности сосредоточен на себе самом. Преимущественный пример такого напряженного нарциссизма, по Фрейду, и ослабленного выбора объекта – женщина или, вернее, определенный тип женщины, рассматриваемый Фрейдом как самое чистое воплощение женского вообще – «самый частый, по-видимому, са-

мый чистый и самый подлинный тип женщины» (*bei dem häufigsten, wahrscheinlich reinsten und echtesten Typus des Weibes*)[3].

Фрейд различает тем самым два типа желания: объектное желание, преимущественно мужское, сопровождается завышенной оценкой сексуального объекта и предполагает «истощение либидо» у субъекта (*le Moi*): *eine Verarmung des Ichs an Libido*; нарциссическое желание, преимущественно женское, побочно допускает объекты, но не переоценивает их, ибо в реальности либидо изливается не на другого, а на Я, которое тем самым восстанавливает свою либидинозную энергию и не подвергается никакому «истощению».

Фрейд добавляет, и это очень важно, что такой тип нарциссизма обнаруживается чаще всего у хорошеньких женщин. Во время полового созревания, утверждает он, вместо частичного отказа от детского нарциссизма, что характерно для мужского типа, в тот момент, когда у женских половых органов прекращается латентный период, происходит обострение.

Фрейд многократно повторяет, что эти женщины красивы, но добавляет, что они вызывают у мужчин особенное очарование не только по эстетическим причинам, но и, пишет он, вследствие «интересных психологических констелляций» (*infolge interessanter psychologischer Konstellationen*). Дальнейший текст настолько необычен, что я прочту вам его полностью, сопроводив своим переводом:

> Es erscheint nämlich deutlich erkennbar, dass der Narzissmus einer Person eine große Anziehung auf diejenigen anderen entfaltet, welche sich des vollen Ausmaßes ihres eigenen Narzissmus begeben haben und sich in der Werbung um die Objektliebe befinden; der Reiz des Kindes beruht zum guten Teil auf dessen Narzissmus, seiner Selbstgenügsamkeit und Unzugänglichkeit, ebenso der Reiz gewisser Tiere, die sich um uns nicht zu kümmern scheinen, wie der Katzen und großen Raubtiere, ja selbst der große Verbrecher und der Humorist zwingen in der poetischen Darstellung unser Interesse durch die narzisstische Konsequenz, mit welcher sie alles ihr Ich Verkleinernde von ihm fernzuhalten wissen. Es ist so, als beneideten wir sie um die Erhaltung eines seligen psychischen Zustandes, einer unangreifbaren Libidoposition, die wir selbst seither aufgegeben haben. Dem großen Reiz des narzisstischen Weibes fehlt aber die Kehrseite nicht; ein guter Teil der Unbefriedigung des verliebten Mannes, der Zweifel an der Liebe des Weibes, der Klagen über die

[3] *Gesammelte Werke*, X, S. 154.

Rätsel im Wesen desselben hat in dieser Inkongruenz der Objektwahltypen seine Wurzel[4].

(Легко заметить, что нарциссизм другого очень привлекателен для тех, кто частично отказался от собственного нарциссизма и пребывает в поиске объектной любви. Очарование ребенка сводится по большей части к его нарциссизму, к его самодостаточности, к его недоступности; таково и очарование некоторых животных, которым, кажется, нет никакого дела до нас, – кошек и крупных хищников. Также и в литературе опасный преступник и юморист вызывают наш интерес посредством разбухания нарциссизма, которому удается устранять все, что могло бы умалить их Я. Все происходит так, как будто блаженное психологическое состояние и неприступная позиция их либидо, которые они сохранили и от которых мы сами отказались, вызывают в нас зависть. [Сильное очарование нарциссической женщины не лишено и обратной стороны; значительная часть неудовлетворенности влюбленного мужчины, его сомнений в любви данной женщины, его сетований на ее загадочность уходит корнями в это несоответствие типа выбора объекта.][*])

Этот пассаж заслуживает внимания. С миметической точки зрения мы не можем принимать всерьез его явное содержание, но из-за этого он еще больше наводит на размышления. Он скрывает и означает что-то такое, о чем Фрейд одновременно говорит и не говорит, и это что-то есть его собственное миметическое желание. Поэтому следует подвергнуть данный текст некоторому «психоанализу второй степени», а именно, если хотите, «миметическому психоанализу», который обнаруживает не только недостаточность нарциссизма как понятия, но и причину этой недостаточности – частичную слепоту Фрейда относительно своего собственного желания.

Фрейд думает, будто он описывает тип женщины, объективно реальный и даже в высшей степени типичный, иными словами – *вечную женственность*. Она прекрасна, она холодна; ей нет нужды отдавать себя; она занимает позицию либидинозной неприступности. Она стремится вызывать желание у мужчин, и ей это вполне удается не столько своей красотой, сколько своим безразличием, которое чудесным образом раздражает и возбуждает мужчин.

---

[4] *Gesammelte Werke* X, S. 155-156.

[*] В квадратных скобках мы дали перевод конца фрейдовского фрагмента, отсутствующего в переводе Р. Жирара.

Ни в какой момент Фрейд не думает, что он, возможно, имеет дело не с сущностью, а с некоей стратегией, которой он одурачен. Эта стратегия имеет вполне классическое название, а именно кокетство. В «Мизантропе» Селимена признает стратегический характер кокетства; она цинично уверяет Арсиною, что превратилась бы в ханжу в тот день, когда лишилась бы своей красоты. Ханжество – это ведь тоже стратегия. Оно удивительно похоже на мизантропию, представляющую собой своего рода интеллектуальное ханжество, *ressentiment*, как сказал бы Ницше, то есть оборонительную стратегию проигрывающих, тех, кто критикует желание, потому что сам неспособен его вызывать и использовать.

Кокетка куда лучше Фрейда знает о желании! Она знает, что желание вызывает желание. Поэтому, чтобы заставить желать себя, нужно убедить других, что сама себя желаешь. Именно так Фрейд и определяет нарциссическое желание, желание себя собой. Если нарциссическая женщина возбуждает желание, то именно тем, что, делая вид, будто желает сама себя, предлагая Фрейду это круговое желание, никогда не выходящее за ее пределы, она предоставляет мимесису других неодолимое искушение. За объективное описание Фрейд принимает ловушку, в которую он сам попался. То, что он именует самодостаточностью кокетки, ее блаженным психологическим состоянием, ее неприступной либидинозной позицией, есть на самом деле метафизическое преображение образца-соперника, то самое, что мы описывали вчера.

Если кокетка стремится заставить желать себя, то это потому, что она нуждается в этих мужских желаниях, обращенных к ней, чтобы питать ими свое кокетство, чтобы вести себя как кокетка. Иными словами, у нее не больше самодостаточности, чем у желающего ее мужчины, но успех ее стратегии позволяет ему поддерживать видимость этой самодостаточности, когда он и ей предлагает желание, которому она может подражать. Желание, направленное на нее, важно для него потому, что оно обеспечивает необходимую подпитку самодостаточности, которая исчезнет, если женщину полностью лишить поклонения. В общем, так же, как поклонник, попавший в ловушку кокетства, подражает желанию, которое он в действительности считает нарциссическим, пламя кокетства для того, чтобы произвести взрыв, нуждается в топливе, которое ему обеспечивают желания Другого.

Кокетка тем более возбуждает, ее миметическая прельстительность тем более сильна, чем более многочисленны вызываемые ею желания. Вот почему Мольер делает Селимену главой салона, настоящего Версаля кокетства, в котором нет отбоя от поклонников.

С момента, когда желание стало метафизическим, оно лишь трансформирует препятствия: оно признает их самодостаточность, которая есть не что иное, как обратная сторона его собственной недостаточности; желание становится очень унизительным, болезненным и неприятным опытом. Ясно, что все субъекты желают его избежать, а лучшее средство его избежать – это навязать его Другому. Чтобы отвратить нас от Другого и обратить к самим себе, укрепиться в себе, ничто не подходит лучше, чем зрелище того, как этот Другой принимает нас за объект желания и сообщает нам ту блаженную самодостаточность, которой он тем самым лишается.

Стратегия желания, и не только сексуального, состоит в том, чтобы соблазнять Другого самодостаточностью, в которую мы и сами немножко поверим, если сумеем убедить в ней Другого. В мире, совершенно лишенном объективных критериев, желания полностью отданы во власть миметизма, и для каждого речь идет о том, чтобы заставить работать на себя незадействованный миметизм, миметизм, который стремится обосновать себя и который всегда будет обосновывать себя посредством других желаний. Стало быть, речь о том, чтобы симулировать самый чудовищный нарциссизм и чтобы каждый предлагал другим желание, которое испытывает сам, чтобы заставить всех остальных подражать этому заманчивому желанию.

Тут нужно остерегаться всяких ярлыков, особенно тех, на которые мы сами вынуждены ссылаться, например ярлыка «кокетство». Нужно поостеречься того, чтобы ограничить только что мною сказанное одной сферой – сексуальностью, равно как и одним только женским полом; не следует также доверять термину «стратегия», предполагающему слишком большую ясность ума при все менее и менее законном отделением маски от истинного лица. На все это нужно смотреть сквозь призму борьбы двойников, которая есть одновременно их взаимная поддержка и сотрудничество в продвижении миметического и его иллюзий.

В свете миметического принципа и несмотря на бессилие всякого психологического словаря, теперь мы знаем об этом до-

вольно, чтобы уловить бросающуюся в глаза недостаточность фрейдистской критики по поводу феноменов, упоминаемых во «Введении в нарциссизм» (*Zur Einführung des Narzissmus*). Фрейд хочет любой ценой сохранить различие между: 1) объектным желанием, которое истощает либидо и существует только у «истинных мужчин», тех, что отказались от части своего либидо, то есть своего нарциссизма, и 2) нарциссическим желанием, которое обращено исключительно на себя и которое может иметь объект, но пользуется таковым лишь для обогащения своего либидо; это желание стремится лишь к тому, чтобы заставить мужчин желать его, и мужчины возлагают к подножию этой сокровищницы либидо, отказывающегося истощать себя, свои собственные либидинозные богатства.

Фрейд говорит нам, что объектное желание предпочтительно устремлено к нарциссической женщине, но следовало бы пойти еще дальше, следовало бы видеть в этом суть того, что он называет объектным. Он не хочет признать, что, вовсе не являясь странным, но относительно второстепенным свойством объектного желания, очарование, внушающее ему то, что ему кажется нарциссичным, в действительности есть самая суть этого желания.

В самом деле, ясно, что если объектное желание – это желание, которое с самого начала истощает себя и затем истощает себя все больше и больше, то по существу оно мечтает только об этом богатстве, которое нарциссичность приберегает для себя и, похоже, способна его защитить. Оно мечтает, когда не желает объектно, когда оно не бедно; оно мечтает о нарциссическом богатстве; желание никогда не мечтает ни о чем другом.

Ж.-М.У.: В общем, объектному желанию недостает нарциссизма, а чего же еще могло бы ему недоставать, как не части своего же нарциссизма, истощенной ради того, чтобы желать объектно! Как не признать в нарциссичности преимущественный объект желания или, во всяком случае, способ, которым его себе представляют, стремясь его переоценить, то есть приписать ему некое богатство, которым он не обладает! Коль скоро у Фрейда нет богатства и он в конечном счете не желает ничего, кроме либидо, язык Фрейда каждый миг его предает, и достаточно проследить до конца логику его метафор, чтобы увидеть, как распадается различие между объектностью и нарциссичностью.

Р. Ж.: Объектное желание желает нарциссического либидо потому, что оно является миметическим желанием, как и остальные; оно копирует желание этого либидо*, которое кажется желающим самого себя; именно это и означает желать. В конце концов оно делает то же, что и нарциссизм. А нарциссизм делает то же, что и все люди, после того как ловко предложит себя в качестве образца. Нарциссическое питается желанием, которое оно обращает к себе самому, но очень скоро эта пища обнаруживает свою обманчивость. Самим фактом, что нарциссическое обращено к себе самому, желание Другого обесценивается, и бытие покидает его.

То, что побуждает оба желания сосредоточиться на этом двойнике, а не другом, при ближайшем рассмотрении оказывается лишь искусством маневра, а не существенным различием. Впрочем, как раз об этом нам говорят сегодня все пособия по достижению успеха: эротического, светского, профессионального. Это вселенная моралистической гримасы... Эти учебники разбираются куда лучше, чем Фрейд, в игре желания не потому, что они пишутся более умными, чем он, авторами, а потому, что вещи со времен Фрейда эволюционируют в направлении все более разнузданного и все более явного миметизма, и именно это сообщает им всю их гнусность: стратегическое притворство само вульгаризировалось! Те, кто его проповедует, сами по-настоящему в него уже не верят, ибо делают его предметом рекламы; теперь оно продается на рынке по самой дешевой цене и рекомендуется всем людям в качестве решения их многочисленных проблем.

Нужно исследовать позицию, которую занимает сам Фрейд в своем тексте; она подтвердит все то, что мы только что высказали. Соответствующих намеков в его тексте достаточно.

Фрейд явно причисляет себя к людям серьезным, героям морального сознания, упрямо верующим в категорический императив, которые через возвышение ума отказались от части своего нарциссизма и теперь испытывают его исключительно в своем влечении к кокеткам, влечении, которое он сам, однако, квалифицирует как нечто «непристойное». Если уж вы – изобретатель психоанализа, современный «магистр подозрения», то, мне кажется, вам не следовало бы с легкостью скатываться в подобную непри-

---

* Изначальная (латинская) форма этого слова – женского рода.

стойность. Но тут есть кое-что заслуживающее некоторого внимания. Следующая фраза еще более любопытна; она приблизительно означает: «все происходит так, как если бы мы не испытывали зависти... *Es ist also*: «как будто»! Почему «как будто», почему Фрейд не написал попросту: мы испытываем зависть к этой самодостаточности, к этой неприступной либидинозной позиции? Этого он не отрицает, но и не хочет, чтобы это было окончательной истиной. Он намерен упорствовать в мифе более или менее добровольного отказа от нарциссизма, диктуемом, по сути дела, этикой, немного похожей на ту знаменитую «зрелость», которая силой завоевывает себе положение в американском психоанализе и сама похожа на знаменитую сартровскую «ангажированность», на это допущение свободы, которая всегда ведет к несчастью.

Г. Л.: Фрейд никогда не утверждает явным образом, что отречение от инфантильного нарциссизма происходит вполне добровольно. Действительно, это было бы слишком грубо.

Р. Ж.: Попробуем представить себе, как Фрейд в моменты наибольшей просветленности реагировал бы на чтение своего собственного текста. Нет, он не говорит, что отказ от нарциссизма доброволен, но все слова, которые он использует, начиная с этого «отказа», предполагают обратное.

В таком случае какой статус, с психоаналитической точки зрения, следует приписать этому непристойному влечению, этой «как бы»-зависти, которой мы, мудрые и по-настоящему взрослые, не можем не испытывать перед «безупречным нарциссизмом» хорошенькой кокетки?

Если Фрейд представляет нам ту зависть, о которой он говорит, как не вполне истинную, то это потому, что он не хочет признать в так называемом «безупречном нарциссизме» другого истинный, утраченный объект желания. Он представляет нам все это как безусловно интересную диковину, *eine interessante psychologische Konstellation**, не более того. Тут он получает удовольствие как просвещенный любитель, но не видит в этом ничего, что могло бы заставить его пересмотреть основные предпосылки своей системы, например различие между желанием нарциссическим и желанием объектным. Он видит здесь лишь некую незначительную

* «Некую интересную психологическую констелляцию» (нем.).

странность и предупреждает нас о ней; он приглашает нас посозерцать ее немного – прямо как образованных туристов в экскурсию по стране «либидо», – прежде чем перейти к другим вещам! Путеводитель по психоанализу отметил бы эту достопримечательность одной или максимум двумя звездочками: стоит взглянуть, но специально туда ехать – это уже слишком.

Ж.-М.У.: Наполовину признаваясь во влечении к этому безупречному нарциссизму, Фрейд все время защищается от него, словно от чего-то реального, как раз потому, что он его желает, потому, что он не может его не желать. Он не видит, что то, что он называет переоценкой объекта в объектном желании, есть то же самое, что он описывает как «безупречный нарциссизм».

Р. Ж.: Фрейд слишком очарован жеманными кривляньями кокетки, чтобы увидеть в них игру, которую видели Мольер или даже Мариво. Он принимает это за нечто истинное. Он не видит, что, отнюдь не будучи непристойным для существа, которое, как он говорит, желает объектно, выбор безупречного нарциссизма абсолютно необходим, ибо желанию всегда недостает именно нарциссизма и ничего больше. Никто добровольно не отказывался от счастливой самостоятельности, от неприступной либидинозной позиции и т.д. – от всего того, на что Фрейд наклеивает ярлык «нарциссизма». Мы без труда узнаем тут мираж, который создает миметический образец-препятствие, когда противопоставляет себя нашему подражанию; тут-то означаемый этим образцом-препятствием метафизический фантом и предстает всегда перед желанием, все более поддающимся его очарованию, ибо именно к нему оно непрестанно возвращается, чтобы себя ущемлять и умерщвлять.

С момента, когда мы понимаем, что экивоки этого текста и его затруднения, особенно это «как будто» (*es ist also*), наводят на чувствительные и ключевые точки всего этого анализа и нужно лишь избавиться от этих крохотных неправд, чтобы признать, что там, где Фрейд видит два желания и два разных полюса, нарциссическое и объектное, то есть эдиповское, в действительности нет ничего, кроме одного и того же миметического желания. Фрейд движется как раз в этом направлении, но не может довести эту логику до конца, так как не перестает верить в свои собственные миметические преобразования. Он не может за происками кокетки увидеть то же

самое желание, что и у него самого, просто несколько иначе направленное в силу причин вторичного порядка, которые не должны учитываться при определении крупных психических величин.

Стоит это увидеть, как его текст упрощается. Определение нарциссизма и определение объектного желания всегда взаимно предполагают друг друга: нарциссизм есть то, чего действительно желает объектное желание, а объектное желание есть то, чего не желает нарциссизм, и оно уже в силу того, что его не желают, чувствует себя невероятно «обедненным» по отношению к сказочно богатому нарциссизму.

Безупречный нарциссизм другого – это тот невыразимый рай, где, кажется, живут существа, которых мы желаем, а мы действительно желаем их. Они создают у нас впечатление, что для них нет препятствий и что они никогда и ни в чем не испытывают недостатка. Это впечатление – что они не испытывают ни в чем недостатка, – составляет одно с тем впечатлением, что они не нуждаются в нас... Им гарантирована полнота; не имея ничего желанного за пределами себя самих, они притягивают все желания, словно магниты, и заставляют всякого человека долга (такого, как Фрейд), желать их хотя бы немного. Поистине нужно, чтобы желание сильно замутнило взгляд Фрейда, раз он уверен в совершенной реальности этой *Selbstgenügsamkeit* («самодостаточности»), которой, как ему кажется, наслаждается кокетка после *Pubertätsentwicklung* ее *weiblichen Sexualorgane**. Эта самодостаточность – не что-то земное, а скорее последний отблеск священного.

Вера в безупречный нарциссизм другого – это по большей части фантазм желания. Фрейд со всей очевидностью верит в этот фантазм. В своем открытии нарциссизма он видит нечто подобное открытию химического элемента. Разнородная конструкция, создаваемая под рубрикой нарциссизма, ясно показывает мифологический характер всей этой затеи. На одном полюсе вопрос о ловушке кокетства, а на другом нарциссизм погружается, похоже, в биологические глубины; он смешивается с отдельным существом, страшась сам себя, отождествляясь, рискну сказать, с самим собой. Нарциссизм, называемый первичным, есть фактор, заставляющий

---

* Т.е. «после того, как ее женские половые органы достигнут половой зрелости» (нем.).

всякую жизнь инстинктивно искать того, что ей нужно, и столь же инстинктивно бежать от всего, что ей вредит. В итоге Фрейд смешивает самые обманчивые переливы метафизического желания со стихийной жизненной силой. Следует подчеркнуть вполне фантастический характер этой амальгамы, ведь это не что иное, как амальгама, действующая в рамках, заданных ей Фрейдом.

Объектное желание мечтает о безупречном нарциссизме потому, что оно мечтает об этом абсолютном и неразрушимом существе, совершающим насилие над всем, что его окружает. Вот почему у Фрейда нарциссизм – это само либидо, совпадающее с энергией и силой, с *energeia* и *dynamis*. Все это функционирует в точности так же, как полинезийская *мана*. Безупречный нарциссизм – это самое большое мыслимое скопление либидо в одной устойчивой форме, заполненный им резервуар. Если в полинезийской вселенной все притягивается к вождю, или сильному человеку, то это потому, что он обладает бо́льшим количеством маны, нежели остальные люди. А если он уже имеет ее больше них, то будет и дальше ее увеличивать, ибо все сводится к нему; менее сильные маны привлекаются его маной и кормят ее, в то время как сами не перестают умаляться.

Г. Л.: Равным образом можно сказать, что система нарциссического либидо у Фрейда склонна функционировать наподобие капитализма. Чем больше ты богат, тем легче умножать весьма выгодные операции, не принося ущерба накопленному капиталу. Бедное объектное желание пресмыкается вокруг безупречного нарциссизма и все больше и больше обедняется. Взаймы дают только богатым, и желание всегда гонится за желанием, точно так же как деньги всегда гонятся за деньгами...

Р. Ж.: Экономические и финансовые метафоры применимы здесь не меньше, чем великие темы священного, но не следует делать вывод об их приоритете. Как и не следует делать вывод о приоритете либидинозного или даже священного. За всем этим повсюду скрыта одна и та же миметическая игра, и приоритет принадлежит именно ей, помимо всех культурных содержаний, которые, впрочем, могут влиять на нее лишь в той мере, в какой она не полностью «спущена с цепи» и в какой она остается несколько сдерживаемой ритуальными механизмами, запускаемыми жертвой отпущения. И всегда именно остатки этих сдержи-

вающих установлений делают игру возможной, и она понемногу ослепляет нас, не давая увидеть ее абсолютной подвижности и полного отсутствия в ней какой-либо реальной укорененности. Различие между тем, что видит Фрейд, и тем, что можем сегодня видеть мы, связано не с большей проницательностью, свойственной нам, а с предельной утратой корней в течение полувека, прошедшего после Фрейда.

То уважение, которое мы должны воздавать Фрейду, не должно помешать нам смотреть его тексту прямо в лицо и до конца высказать все, что еще может быть в нем разгадано относительно желания, раз уж мы уловили искусственность его нарциссизма и совершенно обманчивый характер этого, по сути, псевдооткрытия.

Следует подчеркнуть морализирующую атмосферу, царящую во всем эссе Фрейда о нарциссизме. Безупречный нарциссизм нам представлен как инфантильный, эгоистичный, извращенный, во всех отношениях стоящий ниже объектного желания, хотя последнее низменно ползает у его ног. Объектное желание – это желание «истинного мужчины», человека, отказывающегося от иллюзий детства, чтобы пуститься в суровый, без сомнения, но благородный путь великих семейных и культурных свершений. Разумеется, именно объектное желание, до некоторой степени сублимированное, и изобрело психоанализ.

Фрейд здесь показывает, что в сексуальной плоскости эротизм соперничества у него сосредоточен на женщине. Она возникает как препятствие и соперница. Отсюда – антифеминистский характер этого текста, несмотря на содержащиеся в нем явные отрицания этого факта.

Согласно источникам, заслуживающим доверия, Фрейд прервал в достаточно молодом возрасте всякие сексуальные связи с женой. В «Введении в нарциссизм» есть откровенное признание о том, что его очаровывают женщины определенного типа. Этот текст неодолимо заставляет меня вспомнить образ старого бородатого профессора в фильме «Голубой ангел», в невинной растерянности созерцающего обтянутые черными чулками длинные ноги Марлен Дитрих, показанные крупным планом...

Эпоха нарциссизма – это эпоха веселых учениц, таких, как Хелена Дейч и Лу Андреас-Саломе, которым Фрейд, когда они еще не ассистировали в его семинаре, писал чуть ли не любовные письма.

Быть может, к счастью для психоанализа, этих дам главным образом интересовала сама эта «дисциплина»[5].

Ж.-М.У.: Нарциссизм, в сущности – это последнее воплощение романтического идола, который сам изобличает свой мифологический характер, некритически прибегая к мифу о Нарциссе, понятому как солипсистский миф, тогда как в действительности за образом в зеркале, равно как и за историей с нимфой Эхо, скрываются миметический образец и борьба двойников.

Р. Ж.: Этот текст о нарциссизме делает привлекательным (а также сообщает ему живость наблюдений и какую-то атмосферу юности) то, что в нем осталось от представлений другого века и почти наивной веры в особенность женского пола. Но есть в этом эссе и более темная сторона, связанная с пылким пуританизмом. Постоянное осуждение нарциссизма есть часть того рессантимента, который всегда вдохновляется миметическим образцом-препятствием, рессантимента, который в нашей интеллектуальной вселенной играет роль, очевидно намного более значительную, чем в работах Фрейда.

Если поразмыслить о том удивительно страстном и увлекательном призвании, которым стало для интеллигенции модерна все то, что представляет себя как «демистификация», то мы увидим, как здесь намечается истолкование, которого этот феномен требует с миметической точки зрения. Речь идет о желании, которое обращено к образцу-препятствию, желании, ведущем нас к неудаче и создающем вокруг себя метафизический мираж этой блаженной самодостаточности, приписываемой Фрейдом безупречному нарциссизму.

Метафизическое желание испытывает чрезвычайную обиду на свой объект и на его наглую неприступность. Должен наступить момент, когда оно само осознает, что пало жертвой иллюзии. Но тут

---

[5] Sigmund Freud et Lou Andreas-Salomé, *Briefwechsel*. Paul Roazen, *Brother Animal, The Story of Freud and Tausk* прокладывают дорогу к более полному исследованию индивидуальных отношений в группе Фрейда. Много важных замечаний об этих отношениях мы видим в: Marthe Robert, *la Révolution psychanalytique*. Много интересного в связи с нарциссизмом высказали André Green, Guy Rosolato, Hubert Damisch другие в: *Narcisses, Nouvelle revue de psychanalyse 13*, но, мне кажется, как ни широк диапазон их временами ярких интуиций, он не может не ограничиваться рамками того направления, которое мы как раз подвергаем критическому разбору. См. также: François Roustang, *Un destin si funeste*.

уже речь пойдет об интеллектуальном познании, об отвлеченном «расколдовывании», которого не будет достаточно для того, чтобы избавить от тех ловушек, что продолжают расставлять стратегии желания, от всяких безразличий, симулированных или реальных.

Дабы убедить себя в том, что самодостаточность Другого есть всего лишь обманчивая видимость, вещь, у которой нет права существовать, желание будет все больше и больше стараться убедить этого самого Другого в том, что он именно таков, будет его расколдовывать и демистифицировать, то есть внушать ему, что у него нет никаких причин верить в собственную самодостаточность. Если Другой не утратил всякое доверие к миру и людям, то лишь потому, что он не вполне проницателен или плохо информирован, для того чтобы распознать суетность и безнадежность всего сущего, начиная, естественно, с него самого. Другой мистифицирован, и его следует демистифицировать.

Г. Л.: Обзор литературы и теорий модерна показал бы, что мыслители всегда одержимы теми, кого они пытаются демистифицировать, теми, для кого механизмы жертвоприношения, восстанавливающие все ценности, еще не полностью разладились.

Р. Ж.: Нельзя квалифицировать эту затею демистифицирования однозначно, видеть в ней «благо» или «зло» как таковые. Это само же миметическое желание всюду подтачивает последние возможности механизмов жертвоприношения и вовлекает в турбулентный поток двойников все то, что от него ускользает. Чем больше миметическое желание раздражается, тем больше его гипнотизирует непонимание механизма жертвоприношения, которым оно само перестало пользоваться. Поэтому-то все то, что кажется наделенным малейшей стабильностью, все то, что ускользает или может ускользнуть от структуры двойников, вызывает в нем этот рессантимент и этот сильный демистификаторский зуд, о котором свидетельствует в конечном счете анализ желания как такового.

Г. Л.: Именно это и происходит в конце «успешного анализа»: пациент и аналитик, расставаясь друг с другом, пребывают в одной и той же точке взаимного разочарования. Переноса больше не существует, а не неблагодарность – наилучший знак «окончания анализа»...

Р. Ж.: Желание отказалось от онтологических и субстанциальных иллюзий прошлого, но столь окончательно, чтобы они

полностью из него испарились. Сама идея, что кто-то еще способен питать эти его иллюзии, кажется ему невыносимой. Желание «просвещения», или «демистификации», пытается убедить себя в том, что былой иллюзии уже нигде нет, и сделать так, чтобы и все остальные люди равным образом лишились того, чего всем им недостает. Это равенство в несчастье, которого добивается демистификаторское желание, напоминает то единообразие концентрационного лагеря, которым завершаются известные революционные затеи, которым это желание, впрочем, строго современно.

Ж.-М.У.: На этой стадии субъект страдает из-за того, что все глубже понимает механизмы жертвоприношения; этого понимания еще недостаточно, чтобы он смог прямо взглянуть в лицо зависти, внушаемой ему всем тем, что остается безупречным в порядке жертвоприношения, всем тем, что тем самым кажется единым с природой, наделенным превосходящей витальной силой, еще погруженной в стихийные биологические процессы.

Р. Ж.: Чем больше я размышляю об этой *Inkongruenz* («несоразмерности, неконгруэнтности»), которая, по Фрейду, определяет выбор принадлежать безупречному нарциссизму в качестве объекта, предпочитаемого объектному желанию, тем меньше я понимаю причину, заставляющую Фрейда представлять этот выбор как таковой и делать из него всего лишь странность второго порядка. Для Фрейда, как мы не раз уже говорили, «истинный» выбор объекта всегда имеет в себе нечто «материнское», ибо первоначальный объект – это мать или, что сводится к тому же, *pflegende Weib*, первая женщина, которая заботится о ребенке. Но очевидно же, что нет ничего менее материнского, менее *pflegend* («заботливого; питающего»), чем безупречный нарциссизм! Кокетка – существо, из всех возможных наименее *pflegend*, она насмехается над всеми и особенно над мужчиной, который ведет себя с ней, словно раб, оказывая ей незаслуженную почесть своего желания.

Существует абсолютное противоречие между требованиями Эдипова комплекса и тем желанием, что обнаруживается здесь. Отнюдь не ища вновь материнского, кормящего, начала, желание, проявляющееся в эссе о нарциссизме, всегда направлено к некоему миражу, который лишь усилил бы, а не восполнил его недостаток; это желание, которое мало-помалу делает всякое удовлетворение и даже всякое общение с любимым существом невоз-

можным, желание, которое движется к разобщению, разложению и смерти.

Я думаю, что Фрейд, должно быть, смутно чувствовал это противоречие: мужчины, способные к объектному выбору, должны были бы ориентироваться на существа, равно способные к объектному выбору, то есть к самоотверженности. Если бы все обстояло так, то все было бы к лучшему в этом лучшем из эдиповских миров, ведь материнство и самоотверженность очень хорошо сочетаются, но вот обнаруживается некий странный бесенок, толкающий мужчин в направлении, противоположном тому, которое им предопределил Фрейд и его «фиванская» полиция, расставленная им на всех перекрестках. Фрейд – слишком хороший наблюдатель, чтобы не заметить этой *Inkongruenz*, и слишком честен для того, чтобы не сообщить нам о своих наблюдениях. Тут ведь речь идет о чем-то «неконгруэтном», то есть, согласно словарю, не соответствующем в точности рассматриваемой Фрейдом ситуации, иными словами, несообразном с теорией психоанализа. В этом тексте о нарциссизме *Inkongruenz* постоянно предлагается проницательному взору наблюдателей. А ведь мы с вами знаем, что критика всегда должна сосредоточивать свои усилия как раз на том, что в какой-либо теории (неважно в какой области) может определяться лишь в терминах «неконгруэтности», то есть несообразности, несоразмерности, несоответствия... Продуктивная критика добьется успеха, объединив *Inkongruenz* предыдущей теории с новой теорией, в лоне которой «неконгруэнтность» исчезнет как таковая и станет лишь правильным приложением для более продуктивных принципов.

Именно тут, я полагаю, можно что-то предпринять, ели мы критикуем психоаналитическую теорию с миметической точки зрения. В свете миметического принципа привлекательность кокетки есть не более чем *Inkongruenz*; она есть банальное применение общего правила. В свете миметической теории мы легко констатируем, что великое фрейдовское разделение на эдиповское и объектное желание, с одной стороны, и нарциссическую регрессию – с другой не выдерживает никакой критики; оно коренится в очень сильной тенденции Фрейда разделять желания на достойные и недостойные и приводить в действие механизмы жертвоприношения, которые психоанализ неспособен критиковать, так как он их

ревностно защищает, так как они остаются учредительными в том смысле, в каком они остаются таковыми для всякой мифологии.

Ж.-М.У.: Если бы мы жили при действительно научном режиме, то в науках о человеке радикальная критика лишь приветствовалась бы. Если это не так, если психоанализ рассматривает всякое обсуждение его фундаментальных принципов как святотатство, то, значит, мы все еще обременены балластом «священного».

Р. Ж.: Вот почему во фрейдистской мифологии так поражает возврат к мифологии греческой, то есть к истинной мифологии, мифологии полновластного насилия. Психоанализ, подобно всем лженаукам современности, думает, будто он борется со священным, изо всех сил противопоставляя себя иудео-христианству. И борьба эта не совсем ложная; некоторые ее аспекты оправданы тем, что в традиционном истолковании иудео-христианства еще остаются элементы священного. Несмотря ни на что, существует механизм неведения, усиливаемый верой в то, что полное освобождение от священного может состоять лишь в решительном отказе от иудео-христианского текста.

В действительности причины, по которым Фрейд вынужден некритично прибегать к мифологии, в сущности, не отличаются от тех, которые всегда заставляют людей придерживаться мифологизма: я имею в виду неспособность улавливать миметические механизмы.

Отнюдь не составляя какой-то доктрины и даже не являясь чем-то завершенным, мысль Фрейда открывает в неведении, играющем нами, некоторые бреши, тотчас затыкаемые мифологическими средствами, тем более грубыми, чем сильнее эти бреши беспокоят современный ум. Поэтому не стоит удивляться тому, что некоторые радикальные деконструкции Фрейд совмещает с откатами к самым архаичным мифологическим пластам. Соединение двух этих моментов особенно чувствуется в таких текстах, как эссе о *Das Unheimlich* («тревожащей необычности»). Потребовалось бы время, чтобы вчитаться как следует в то, что, например, в этом эссе Фрейд пишет о двойниках. Несколько страниц просто усыпаны настоящими прозрениями. Фрейд констатирует, что проблема двойников и проблема повторения взаимосвязаны, и по этому поводу он, вероятно, делает даже аллюзию, достаточно актуальную, на «вечное возвращение» Ницше. Но все это остается в плену фун-

даментальной неспособности распознать структуру двойников повсюду вокруг себя, во всем том, о чем он говорит. Вслед за Ранком Фрейд говорит о двойнике как о феномене, связанном с давно минувшим мифологическим прошлым и с тем, что он называет первичным нарциссизмом. Он видит в нем, по существу, некий образ, фантом, а не реального Другого, не миметического противника[6]. Он не может уйти от ограничений мифического мышления, и, как вы сейчас поймете, это становится очевидным из его прочтения мифа о Нарциссе.

G. Метафоры желания

Р. Ж.: Если проанализировать метафоры «безупречного нарциссизма», то мы заметим, что все они обращены, в сущности, к одному и тому же: к ослабленному, отсутствующему либо еще не вполне присутствующему сознанию.

Фрейд сравнивает то, что он называет «очарованием» (*Reiz*) безупречного нарциссизма, то, что в нем есть пикантного, возбуждающего, провоцирующего, раздражающего, с *Reiz*, очарованием, привлекательностью младенца, чьи потребности удовлетворены, и с *Reiz* дикого зверя с лоснящейся шкурой. Он также ссылается на образы опасного преступника и юмориста, в которых усматривает индивидов с исключительно непробиваемым, как бы «окаменевшим» Я.

Можно, я думаю, констатировать, что эти метафоры дегуманизируют свой объект. Они начинают с его феминизации (у Фрейда – в уничижительном направлении), а затем они его инфантилизируют, анимализируют и смешивают с изгоняющим насилием в преступлении или в смехе.

Эти метафоры не являются собственно фрейдистскими. Они не были бы хороши в литературном отношении, если бы были оригинальны. Легко показать, что они не таковы. Мы найдем их у всех великих писателей, описывавших желание, желанный объект, трансформацию этого объекта желанием, во всем том, что сам Фрейд называет завышенной оценкой, не замечая, что его собственный текст представляет собой блестящий образчик того же феномена.

---

[6] *Gesammelte Werke* XII.

Если б он это заметил, он не мог бы столь твердо верить, как он это делает, в объективную реальность того, что он именует нарциссизмом.

Ж.-М.У.: Я думаю, однако, что эти метафоры не относятся к монополии литературы. Они мне кажутся всеобщими, и мы, вероятно, обнаружим их в самых разных языках и культурах. Вот, к примеру, существует одно арабское выражение, когда-то употреблявшееся на изысканных пляжах Бейрута: чтобы описать поведение молодого эфеба, который, идя по набережной, прокладывает себе в толпе дорогу, пуская в ход свои мускулы и не обращая никакого внимания на людей, говорили: «Прямо тигр какой-то!» (*Il est en train de tigrer*)*.

Р. Ж.: Вы совершенно правы. Обсуждаемые метафоры не зависят ни от капризов, ни от таланта тех, кто их использует. Мы их находим в символизме африканского князька, в средневековой геральдике, а если обобщить, то во всем словаре старого «священного».

Благодаря метафорам, мы хорошо видим ту противоречивость, с какой субъект воспринимает объект своего желания. Нарциссизм – это блаженная самодостаточность; значит, это сознание своего Я, самосознание, ибо самодостаточность, не сознавая себя, не могла бы переживать себя и воспринимать себя как блаженную. В то же время я вижу свидетельство того, что этого блаженного самосознания фактически нигде нет у Фрейда, чтобы его конкретно описать, он берет, конечно, живые существа, но как раз те, которым недостает самосознания, а именно дикого зверя и младенца.

Однако ваше ливанское выражение заставило меня вспомнить об одном тексте Пруста, в котором оно просто колоссально расширяется. Я бы хотел прочитать с вами фрагмент этого текста и показать вам, что в нем мы обнаруживаем все метафоры Фрейда из его эссе о нарциссизме, умело расставленные вокруг желаемого объекта, представленного здесь тоже как неприступная самодостаточность. Различие между Прустом и Фрейдом заключено не в литературной составляющей обоих текстов. Однако различие имеется, и оно кроется в том факте, что Пруст точно знает, что он говорит о своем желании и ни о чем ином; он не воображает себя

---

* Букв.: «красит свою шкуру под тигра».

творцом новой науки, и это хорошо, ведь, не строя себе никаких иллюзий на тот счет, что в конечном счете он должен говорить об этом предмете более «научно», чем Фрейд; он восхитительным образом открывает нам миметическое единство всех тех желаний, которые Фрейд пытается втиснуть в ложные категории, такие, как «желание объектное» и «желание нарциссическое». Пруст знает, что есть лишь одно желание и что оно одно и то же у всех людей, даже если обращено к различным объектам, даже если может проявлять себя в формах, не столь обостренных, как его собственная.

Если я выбрал именно этот текст, то лишь потому, что нахожу в нем все то, чего ищу в весьма ограниченном пространстве, однако он вовсе не является исключительным. Это основополагающий текст о желании из книги «В поисках утраченного времени», и можно было бы привести десятки, а то и сотни примеров того, что он до нас доносит:

> Я [...] вдруг почти в конце набережной увидел каким-то странным движущимся пятном приближавшихся ко мне не то пять, не то шесть девушек, столь же непохожих – и видом и повадками – на всех примелькавшихся мне в Бальбеке, как отличалась бы от них залетевшая невесть откуда стая чаек, гуляющих мерным шагом по пляжу, – отставшие, взлетая, догоняют их, – причем цель этой прогулки настолько же неясна купающимся, которых они словно не замечают, насколько четко вырисовывается она перед птичьими их умами[7].

Как видите, мы начинаем с метафоры, относящейся к животному миру, чью функцию Пруст объясняет нам по мере того, как ее развивает. Движения чаек кажутся купальщицам непонятными; в свою очередь, и чайки, похоже, не замечают их. Между желаемым и желающим невозможна никакая связь.

Стайка девушек внушает рассказчику впечатление, будто они не относятся к окружающей их толпе. Но не толпа исключает их компанию, а их компания исключает толпу. Все описание направлено на то, чтобы создать мираж необычной самодостаточности:

> Теперь я их уже отделял одну от другой, и все-таки разговор, который вели между собой их взгляды, оживленные чувством удовлетворения и духом товарищества, временами загоравшиеся любопытством или

---

[7] «A l'ombre des jeunes filles en fleurs», *A la recherche du temps perdu* I, pp. 788-795. [Рус. пер.: *Под сенью девушек в цвету*, указ. соч., с. 308.]

выражавшие вызывающее равнодушие, в зависимости от того, шла ли речь о подруге или о прохожих, равно как и сознание близости, позволявшей им всегда гулять вместе, «целой стайкой», устанавливали между их телами, самостоятельными и обособленными, пока они медленно двигались вперед, некую связь, незримую, но гармоничную, накрывали их теплым облаком, окутывали особой атмосферой, образуя из них единое целое, настолько же однородное, насколько отличались они от остальной толпы, среди которой они шествовали (с. 312).

Закрытость этой маленькой группы – так и тянет сказать «метафизическая закрытость», кажется столь реальной, что окружающие почти видят ее; она хочет материализоваться, словно нечто запретное внутри все еще весьма религиозной культуры.

Девушки создают впечатление абсолютной юности, а также силы, ловкости и хитрости. Их взгляды описываются как «жесткие, упрямые и насмешливые». Для рассказчика они составляют настолько же чарующее, насколько непроницаемое препятствие, и это слово постоянно повторяется в описании. Для них-то препятствий как раз не существует; они играючи преодолевают все, что выступает как препятствие; они все это устраняют на своем пути:

Так вот, стайка этих самых девушек, светоносной кометой совершавшая свой путь по набережной, видимо считала, что окружавшая ее толпа состоит из существ совсем иной породы, так что даже страдания этих существ не могли бы возбудить в ней участие; девушки словно не замечали толпу, заставляли тех, кто стоял на дороге, расступаться, как перед никем не управляемой машиной, от которой нельзя ожидать, что она объедет пешеходов, и только в крайнем случае, если какой-нибудь старичок, существование которого они не желали признавать и всякое общение с которым было для них немыслимо, от них убегал, они, глядя на его быструю и смешную жестикуляцию, выражавшую страх или возмущение, пересмеивались. Им не надо было наигрывать Презрение ко всему, что находилось за пределами их группы, – непритворное их презрение было достаточно сильно. Но при виде какого-нибудь препятствия они не могли отказать себе в удовольствии преодолеть его с разбега или одним прыжком (с. 310).

Психоанализ сделал бы тут акцент на сексуальной символике; кроме того, он отметил бы мазохизм желания, которое всегда норовит стлаться под ногами самого жестокого, самого «искренне» презрительного Другого. Но психоанализ не увидит здесь абсолютного единства структуры в миметической игре, которая разыгрывается здесь лишь на уровне изгнания. Желающий субъект всег-

да видит себя в положении изгоняемого; он-то и занимает место жертвы – не в отказе от насилия, не в том смысле, в каком занимает это место Тот, кто говорит в Ветхом и особенно в Новом Завете, но *просто потому, что он желает этого места.* Психоанализ говорил бы тут о мазохизме, так как он не понимает смысла этого желания, которое состоит вовсе не в том, чтобы меня изгоняли, а в том, чтобы быть с теми, кто меня изгоняет, просочиться в «стайку» и стать причастным ей, стоя особняком.

Как во фрейдовском нарциссизме, эта стайка девушек воплощает одновременно и сознание абсолютное, и сознание отсталое, или почти отсутствие сознания. Эта «спортивность» и «антиинтеллектуальность» девушек, вызывающая в уме образы животных, позволяет рассказчику – Марселю – предположить, что он сам принадлежит к «дурному типу» (*genre antipathique*), чахлому, тщедушному и умственному, с которым они наотрез отказываются иметь дело:

> Быть может, не только случай подобрал и соединил таких красивых подружек; быть может, эти девушки (уже самая их манера держаться свидетельствовала о том, что они смелы, легкомысленны и жестоки) не выносили ничего смешного, ничего уродливого, были равнодушны к духовным и моральным ценностям, испытывали невольное отвращение к тем своим сверстницам, у которых мечтательность и чувствительность выражались в застенчивости, в стеснительности, в неловкости, в том, что эти девушки, наверное, называли *дурным типом** («genre antipathique»), не сближались с ними и, наоборот, сходились с теми, в ком их привлекало сочетание грации, ловкости и внешнего изящества, то есть единственная форма, которая, по их мнению, могла заключать в себе пленительную душевную прямоту и залог приятного совместного времяпрепровождения (с. 309-310).

В этом последнем пассаже снова прорисовывается линия, уже фигурировавшая в предыдущих цитатах, склонность этих девушек к самой беспощадной насмешливости. Они постоянно смеются над всем тем, что не является ими. Эта склонность позволяет нам понять, почему Фрейд приписывает чрезвычайный нарциссизм юмористу. Он понимает профессиональный юмор как насмешку и издевательство над публикой. На самом деле происходит нечто

---

* У Н. Любимова – «дурным тоном»; мы вынуждены изменить на «дурным типом» ради более точной передачи мысли Пруста и Жирара.

противоположное; если бы юморист вел себя, как эта стайка девушек, он не заставил бы свою публику смеяться. Стайка девушек не представляет для рассказчика ничего комичного; она очаровательна, ужасающа, но, разумеется, не смешна. Чтобы заставить других смеяться, нужно заставить их смеяться на собственный счет, и, конечно, в этом Пруст, равно как и Бодлер, прав в том, что касается смеха[8]. Чтобы засмеяться смехом того типа, какой мы тут обсуждаем, чтобы оказаться в рядах смеющихся, нужно разделить с ними их насилие и неистовство, а не стать его жертвой. Чтобы заставить смеяться других, нужно оказаться в положении жертвы либо добровольно поставить себя в это положение...

Ж.-М.У.: Значит, вот и еще одна метафора безупречного псевдонарциссизма – мы только что обнаружили ее в тексте Пруста. Однако вы не упомянули «опасного преступника», надо найти и его...

Р. Ж.: Не совсем так. Хотя, как бы там ни было, Марсель приписывает этим девушкам неодолимую склонность к преступности. Эта склонность, возможно, лишь воображаемая, составляет неотъемлемую часть их очарования. Девушки не преступницы, но для них не существует закона, как нет его и для тех ловких и хитрых животных, на которых они похожи. Вчитайтесь в текст внимательней; мы там уже стоим на пороге эпохи *blue-jeans* («синих джинсов») и нарочитой современной неряшливости:

> Теперь прелестные их черты уже не были неразличимы и слитны. Я распределил их и наделил ими (вместо неизвестных мне имен) высокую, прыгнувшую через старика банкира; маленькую, чьи пухлые розовые щеки и зеленые глаза выделялись на фоне морской дали; смуглянку с прямым носом, резко отличавшуюся от других; еще одну с лицом белым, точно яйцо, с носиком, изогнутым, как клюв у цыпленка, – такие лица бывают только у очень молодых людей; еще одну, высокую, в пелерине (в которой она выглядела бедной девушкой и которая до такой степени не соответствовала стройности ее стана, что объяснить этот разнобой можно было разве лишь тем, что ее родителям, людям довольно знатным, не желавшим ради бальбекских купальщиков рядить своих детей, было совершенно все равно, что их дочь, гуляющая по набережной, на взгляд всякой мелюзги одета чересчур скромно); девушку с блестящими веселыми глазами, с полными матовыми щеками, в черной шапочке, надвинутой на лоб, – ведя велосипед, она так разухабисто покачивала

---

[8] R. Girard, *Perilous Balance: A Comic Hypothesis*. Об элементах «жертвенного откровения» в мышлении Бодлера см.: Pierre Pachet, *le Premier Venu*.

бедрами, употребляла такие площадные словечки (между прочим, я расслышал затасканное выражение «прожигать жизнь»), так громко их произносила, что, поравнявшись с ней, я отверг догадку, на какую меня навела пелерина ее подруги, и решил, что, вернее всего, это тот сорт девиц, который посещает велодромы, что это совсем еще юные любовницы велосипедистов-гонщиков. Во всяком случае, я не допускал мысли, что это девушки порядочные. Я сразу – по одному тому, как они со смехом переглядывались, по пристальному взгляду девушки с матовыми щеками – понял, что они испорченны. Притом бабушка внушала мне слишком строгие понятия о нравственности, – вот почему то, чего делать не следует, представлялось мне чем-то единым, следовательно, – рассуждал я, – если девушки не уважают старость, значит, что же может вдруг заставить их удержаться от больших соблазнов, чем прыжок через восьмидесятилетнего старика? (с. 311-312).

Доказательство неотъемлемо присущего желанию противоречия – в том, что одна из девушек, которая, кажется, заметила существование Марселя, вскоре теряет в его глазах часть того престижа, которым продолжают пользоваться все остальные ее подружки, так как они не обращают на него ни малейшего внимания. Но у рассказчика сразу возникает идея, что он мог бы свести знакомство с более доступной из девушек и что она могла бы послужить ему посредницей в отношении остальных, менее доступных, которые на самом деле одни только и занимают его и которые, конечно, перестали бы его занимать, если бы он нашел к ним доступ:

И не потому ли меня радовал взгляд брюнетки (облегчавший, как мне думалось, знакомство с нею первой), что он подавал мне надежду на то, что брюнетка представит меня подругам: безжалостной, которая перепрыгнула через старика, жестокой, которая сказала: «Мне его жаль, бедный старикашка», – всем по очереди, всем этим девушкам, неразлучная дружба с которыми придавала ей особую прелесть? (с. 313).

Тут-то, в конце этого описания, и появляется религиозный мотив, сакрализация образца-препятствия, осуществляемая посредством некоей исторической и эстетической метафоры, которую поверхностный читатель мог бы счесть анекдотичной. В самом деле, тут невозможно ошибиться, ведь Пруст, как всегда, ничего не пишет без того чтобы объяснить нам, почему он это пишет, что он и делает, резюмируя в нескольких строчках общий смысл всего этого пассажа. Желание возникает из кажущейся абсолютной

несовместимости желающего субъекта и желаемого объекта, который здесь, разумеется, вовсе и не объект – нет необходимости это подчеркивать, – а сам образец-препятствие. Собственно говоря, у прустовской гомосексуальности нет объекта; она всегда обращена на образец, а этот образец выбирается в качестве такового потому, что находится вне досягаемости, потому, что он – препятствие и соперник, по сути, еще до того, как стал образцом, пребывающий в некоей квазирелигиозной трансцендентности и кажущийся реальным лишь до тех пор, пока продолжает ускользать:

> И все-таки мысль, что я вдруг да подружусь с одной из них, что чужой мне взгляд, который, рассеянно скользя по мне, как играет по стене солнечный зайчик, внезапно в меня вонзался, каким-нибудь алхимическим чудом возьмет да и пропустит сквозь несказанно прекрасные частицы их глаз понятие о моем существовании, что-то похожее на дружеское чувство ко мне, что и я когда-нибудь займу место среди них, приму участие в их шествовании по берегу моря, – эта мысль представлялась мне не менее нелепой, чем если бы, стоя перед фризом или фреской, изображающей шествие, я, зритель, счел бы возможным занять место, заслужив их любовь, среди божественных участниц процессии (с. 313-314).

Итак, мы обнаружили у Пруста все метафоры текста о нарциссизме или их варианты: ребенок, животное, преступник, юморист. Пруст не только глубже объяснил эти метафоры, нежели Фрейд, но и знает (никогда не будет лишним повторить это), что самодостаточность, ореолом которой желание окружает стайку девушек, абсолютно не соответствует реальности; она не имеет ничего общего с какой-либо регрессией к безупречному нарциссизму в момент полового созревания. Пруст не вещает о том, что могло происходить в описываемый момент с половыми органами (*Sexualorgane* у Фрейда) всех этих девушек. Стоило бы ему познакомиться с этими девушками, как обнаружилась бы иллюзорность всей их трансцендентности и самодостаточности. Влечение к Альбертине вновь пробуждается лишь по мере того, как она кажется неверной и затрагивает у рассказчика струну патологической ревности посредством почти механического рефлекса, который совсем не предполагает настоящего преображения.

Ж.-М.У.: К счастью для своей книги «В поисках утраченного времени», Пруст не был заражен психоаналитическим тезисом о реальном нарциссизме. Если бы он верил в реальность нарциссиз-

ма, он остался бы жертвой иллюзий, порождаемых желанием, и не смог бы описать последнее столь исчерпывающе, как он это сделал. Он застыл бы на еще более низкой стадии, чем Фрейд, как я считаю, в своем эссе «Введение в нарциссизм».

Р. Ж.: Утверждать превосходство прустовского знания следует не ради парадоксальности и не для того, чтобы перещеголять литературных критиков. Просто все вот так, а не как-то иначе. Пруст идет намного дальше, чем Фрейд, в своем анализе желания; он никогда, например, не совершает такой ошибки, как предположение наряду с объектным желанием, которое вело бы к оскудению либидо, желания нарциссического, направленного скорее на себя самого, чем на абсолютно иное, и стремящегося к тому, что более всего походит на самого же нарциссического субъекта. Пруст отлично знает, что не существует желания, кроме желания абсолютного Различия, и что субъекту всегда абсолютно недостает именно этого Различия:

> И, понятно, коль скоро привычки, – а также и мысли, – были у нас с ними разные, мне было особенно трудно сблизиться с ними, понравиться им. Но, быть может именно в силу различий, благодаря сознанию, что ни в натуре, ни в поступках девушек нет решительно ничего знакомого или свойственного мне, чувство пресыщения уступило во мне место жажде, – похожей на ту, от которой изнывает сухая земля, – жажде той жизни, которая до сих пор не уделила моей душе ни единой капли и которую моя душа тем более жадно поглощала бы – не торопясь, всецело отдаваясь впитыванью (с. 313).

Ж.-М.У.: С классически фрейдистской точки зрения желание, с которым тут имеем дело, должно быть в высшей степени нарциссическим, коль скоро это желание – гомосексуальное. В гомосексуализме, как мы говорили уже позавчера, соблазнительность состоит, как и повсюду, в той видимости абсолютно иного, которую создает потенциальный партнер, а эта видимость происходит, разумеется, из того факта, что данный партнер находится в позиции скорее образца-соперника, нежели объекта. Как вы сказали, так же обстоит дело и с гетеросексуальным соперничеством. Поэтому-то Пруст прав, когда без стеснений переменяет пол своих персонажей. Если поразмыслить о том типе описания, который он нам предлагает, то мы заметим, что небольшое неправдоподобие, в котором можно было бы его упрекнуть в то время, когда он писал свой роман,

значительно уменьшилось, если не совсем исчезло, за годы, отделяющие нас от этого романа, вследствие все уменьшающегося различия между мужским и женским поведением. Это означает, среди прочего, что все больше и больше все в этом мире становится сообразным обезразличивающей логике миметического желания. Разумеется, это никак не мешает двойникам игнорировать данное обезразличивание и в случае надобности принимать себя самих за абсолютное Различие... Прустовское описание разоблачает мифический характер нарциссизма.

Р. Ж.: Этот-то мифический характер и позволил термину «нарциссизм» распространиться повсюду и очень быстро сделаться повседневным клише, подобно остальным понятиям психоанализа. И, на мой взгляд, неправильно обвинять простонародье в том, что оно уродует и упрощает одно за другим все гениальные понятия, оставленные нам венским мэтром. Если понаблюдать за тем, как вокруг нас, особенно это верно в случае США, применяется слово «нарциссизм», то мы заметим, что и сам Фрейд понимает его точно так же в том тексте который, в конце концов невозможно упразднить, – в эссе «Введение в нарциссизм».

Г. Л.: Кто угодно всегда готов воспользоваться обвинением в нарциссизме, чтобы вдохнуть престиж в психоаналитическую диагностику расстройств, причиняемых нам безразличием других, и, быть может, того желания, «магнетизируемого» этим самым безразличием. Нарциссизм – это всегда нарциссизм Другого: действительно, никто не думает о себе: я – безупречный нарциссизм... Многие люди, конечно, говорят такое либо подразумевают, но это – часть миметической игры, этой вечной стратегии, которая в нашем мире характеризует интердивидуальные отношения и чьи требования мы лучше всего исполняем лишь в том случае, если сами немного этой игрой обмануты. Я, однако, думаю, что в этой сфере мы никогда не бываем обмануты полностью, по крайней мере если не сойдем с ума...

Р. Ж.: Мы охотно обвиняем в нарциссизме других, и особенно тех, кого мы желаем, чтобы ободрить самих себя, чтобы связать безразличие других не с тем ничтожным интересом, который мы представляем в их глазах, а то и вообще – назойливый страх, всегда маячащий на горизонте любого дикого психоанализа, а с некоей чуть ли не болезненностью, которой были бы удручены эти

другие, с излишней и патологической сосредоточенностью их на себе самих, характерной для этих других, со своего рода недугом, которым они могут быть поражены больше, нежели мы сами, и который помешал бы им выйти, как им следовало бы, из своего чересчур лелеемого Я и пойти нам навстречу. В наше время обвинять желаемый объект в нарциссизме – то же самое, что обвинять женщину в эгоизме и кокетстве во времена Фрейда. Если Фрейд изменил наш словарь, то не тем, что он внес в эту сферу что-то действительно новое, а как раз наоборот. Он удовольствовался тем, чтобы освежить все ветхое, поднимаемое со дна души самим желанием, и бросить его в культурный поток, и в течение по крайней мере нескольких лет создавал у людей впечатление, будто он говорит и видит вещи так, их никто не видел прежде.

Сказанное нами выше относительно демистификаторской воли как желания неприменимо к желанию в понимании Пруста. Или, вернее, прустовское желание являет нам вариант того же самого желания, иную, противоположную, форму этого желания. Рассказчика здесь очаровывает не та стабильность, которую сообщает образцу его неразрывная связь с неведением о жертвенных механизмах, а совсем наоборот, рассказчик приписывает желаемому степень демистификации более радикальную, чем его собственная, наглый цинизм в отношении всех ценностей, которые сам он не перестает уважать, ловкая и невозмутимая манипуляция всеми чарами (*prestiges*) насилия. Прежде всего следует понять, что желание всегда стремится лишь к различию и ни к чему больше и что различие всегда его очаровывает, что желание обнаруживает различие, идя в том или в ином направлении, назад или вперед, к тому, что связано с прошлым, или к тому, что, как ему кажется, остается ниже него в миметическом распаде всех различий. Именно эта очарованность «низом», обезразличенностью – разумеется, вы улавливаете относительный характер этих символов – и управляет всей эволюцией, под каким бы углом зрения мы ее ни рассматривали.

Ж.-М.У.: Здесь очень важно понять, что Фрейд материализует и фиксирует положения, которые существуют лишь посредством друг друга, а в конечном счете – посредством миметизма препятствия. Если сегодня мы видим ложность этого предлагаемого нам в «Введении в нарциссизм» нарциссизма как такового, то это потому,

что само по себе обострение миметизма вокруг нас делает определенные вещи очевидными.

То, что обедняет Я, есть в конечном счете само желание быть этим Я, желание-влечение к тому нарциссизму, которого никогда недостает в нас и чье сияние мы вечно усматриваем в этом Другом, рабами которого делаем себя. Похоже, именно этот фетишизм своего Я, или современный фетишизм Различия, заменивший первоначальное индивидуалистическое самоутверждение, провал которого стал слишком очевидным, и провоцирует все большее обезразличивание, все меньшее конкретное различие и продвигает нашу историю к ее неизбежному завершению.

Р. Ж.: Если вернуться напоследок к тем двум текстам – Фрейда и Пруста, – которые мы сопоставили, то мы увидим, что превосходство Пруста над Фрейдом есть результат большей проницательности Пруста в отношении того, что составляет его собственное желание, но эта проницательность несколько двусмысленна в той мере, в какой она не вполне отделима от продвижения самого миметического желания, от всего того, что постепенно сгущается в черный цвет в промежуток между венским шелестом «прекрасной эпохи» и атмосферой Первой мировой войны.

ГЛАВА ПЯТАЯ

По ту сторону «скандала»

А. Прустовское обращение

Р. Ж.: Если и есть у Пруста произведение, которое соответствует фрейдовскому тезису о нарциссизме и в каком-то смысле его иллюстрирует, то это не главный его роман, «В поисках утраченного времени», а первый его роман, «Жан Сантей», который писатель не счел достойным опубликования, так как понял, что в нем он еще не достиг истины своего желания[1].

«Жан Сантей» – вещь посредственная именно в сравнении с «Поисками», а не со всем литературным творчеством Пруста в целом. На самом деле эта вещь превосходит некоторые из тех литературных произведений, которые Фрейд в обилии цитирует в своих работах.

Если мы рассмотрим образ ее героя Жана Сантея, то увидим, что, когда он произносит «я», это напоминает то, что Фрейд описывает как «безупречный нарциссизм». Если внимательнее всмотреться в этот образ, то мы легко установим, что в свете романа «В поисках утраченного времени» он представляет собой непрестанную ложь, ложь, быть может, еще невидимую, но тем более ложную, чем с большей «искренностью» она проявляется.

[1] Gallimard, 1952, 3 vol.

Жан Сантей чрезвычайно заинтересован самим собой, тем, какое впечатление он производит на других; а это впечатление – всегда самое лучшее... Исключение составляют несколько снобов, огорченных его успехами в свете до такой степени, что они зеленеют от зависти. Жан Сантей экспериментирует с желанием – это не такой опыт, без которого столь блестящий молодой человек желал бы обойтись, – но его желание никогда не выходит за пределы заколдованного круга, центр которого – он сам. Девушка, в которую он влюбляется, принадлежит к той же среде, что и он; у нее столь же утонченные вкусы, те же идеалистические устремления.

Жан – завсегдатай самых аристократичных мест, однако посещает их не из снобизма, ибо терпеть не может снобов, а из естественной тяги к некоторым людям, чьи взгляды, интеллектуальные и эстетические предпочтения и т.п. он разделяет, к людям, на которых он, в общем, слишком похож, чтобы не испытывать к ним спонтанной симпатии.

В центральном для романа образе Жана Сантея совершенно очевидно показан тот тип Я, который действует сообразно законам фрейдовского нарциссизма, особенно нарциссизма, приписываемого художнику. Индивидуальное Я нам представлено как истинный источник всякого духовного и поэтического богатства: это Я преображает все вещи, сообщая им некую эфемерную красоту, которая в действительности исходит лишь от него и только ему принадлежит.

Жан Сантей – это как бы живое приложение теории нарциссизма, что и неудивительно: роман этот полностью согласуется с эстетикой, еще доминировавшей в то время, когда Пруст его писал, в первые годы XX века. Это самая банальная романтическая и символистская эстетика, та, в которой Я торжествует над миром и которая превращает это Я в исток и основание всякой поэзии; поэт влюбляется в существа и вещи, для него внешние, благодаря своего рода великодушному заблуждению. В действительности все покоится на преображающей силе его Я, единственного истинного бытия, единственного божества, которое достойно поклонения. Когда поэт освобождается от колдовства мира, он возвращается к этому Я, утешающему его в любых горестях.

Именно влияние этой эстетики мы обнаруживаем в тех зачастую не очень оригинальных речах, которые ведет Фрейд, когда ду-

мает описать то, что он именует «артистическим темпераментом». Как многие люди своего времени, Фрейд, возможно, чересчур доверял тому, что многочисленные, хотя не всегда лучшие художники повторяли относительно самих себя и своего «темперамента» с начала XIX века. Он слишком всерьез принимал то, что можно назвать нарциссическим притязанием на этот «артистический темперамент». Фрейд воздал должное этому притязанию, только придал ему – с высоты своего знаменитого отказа от безупречного нарциссизма – негативную коннотацию. Он никогда, повторим это, не подозревал, что нарциссическое притязание может быть частью тех стратегий, к которым прибегает миметическое желание, чтобы скрыть оказываемое на него образцом-препятствием очарование. Претендовать, как это делает «артистический темперамент», на некое Я, обладающее неисчерпаемым и постоянно увеличивающимся богатством, – значит приглашать Других желать его, внушая им, что мы слишком самодостаточны, чтобы желать самих себя, слишком уверены в том, что воплощаем «прекрасную всеобщность», ни в чем не имеющую нужды, *Selbstgenügsamkeit* фрейдовского нарциссизма.

Г. Л.: Мы уже отмечали, что Фрейд не особенно уютно себя чувствует в обществе подлинных литературных шедевров. Например, в середине эссе о Достоевском он поворачивается спиной к этому писателю, а последние страницы посвящены повести Стефана Цвейга, которая, боюсь, весьма проигрывает при сравнении с «Вечным мужем», особенно и как раз в том, что наиболее занимает самого Фрейда[2].

Р. Ж.: Сравнив оба романа Пруста с эссе «Введение в нарциссизм», мы хорошо поймем, почему худший из них, «Жан Сантей», повлиял на Фрейда больше, чем гениальное произведение того же автора. Психоанализ нашел бы здесь, в «артистическом темпераменте» и в «нарциссическом желании», те банальности, которые ранний Пруст еще разделял с ним. Зато поздний Пруст – Пруст «Поисков» – остается верен этим банальностям лишь в некоторых чисто теоретических декларациях о природе желания. Если отделить теоретические размышления о желании от непосредственной ткани романа, то им никогда не удается (как у этого, так и у многих

---

[2] *Gesammelte Werke*, XIV, S. 415, 418.

других писателей) подняться до уровня литературы как таковой, которую считают чем-то основанным исключительно на фантазии, тогда как в действительности все наоборот: только она одна и соответствует тому, что мы именуем интердивидуальной психологией.

Нам нет нужды заниматься самым строгим и беспощадным анализом «Жана Сантея», так как это уже сделано в «Поисках». Например, «артистический темперамент» Жана Сантея вновь обнаруживается в персонаже по имени Легранден с его развевающимся на ветру галстуком, с его общими местами по поводу природы и идеала и с этим предпочтением одиночества, которое он всегда себе приписывает, одиночества с каким-то даже налетом дикости. В действительности Легранден – самый ужасный из снобов, непрестанно страдающий при мысли то том, что его «не принимают» местные аристократы, и готовый к любым низостям и унижениям, лишь бы втереться в доверие к самому захудалому помещику[3].

Марсель Пруст вполне сознательно, я думаю, заставляет Леграндена выражаться в том стиле, в каком он сам выражался в эпоху «Жана Сантея». Несомненно, именно поэтому, когда «Жан Сантей» был издан, многочисленные критики приветствовали чудо «более здорового, естественного и спонтанного» Пруста, нежели Пруст «Поисков», такого Пруста, с которым каждый или почти каждый мог бы идентифицировать себя самого.

Сравнительный анализ легко показал бы нам, что все позиции, представленные в «Жане Сантее» как истинность этого героя, как подлинное выражение его «нарциссической» субъективности, в «Поисках» имеют тенденцию вписываться в стратегии любовного и мирского желания. Посредственность романа «Жан Сантей» объясняется тем, что этот роман все еще отражает тот образ себя, который Пруст, как писатель и как человек, хотел внушить другим людям. Напротив, «Поиски» проявляют этот образ и ставят своей задачей выяснить, почему и как именно действует эта стратегия.

Между «Жаном Сантеем» и «Поисками», должно быть, произошел переворот во взглядах Пруста на самого себя и на свое желание. Как раз об этом перевороте он сам говорит в последнем томе своей эпопеи – в романе «Обретенное время», призванном описать опыт жанра, требуемый различием между двумя романами, и этому

---

[3] «Du côté de chez Swann», *A la recherche du temps perdu* I, pp. 67-68 ; 119-133.

опыту он и приписывает способность, которой ему до сих пор недоставало: написать «В поисках утраченного времени».

Ж.-М.У.: В работе «Ложь романтизма и правда романа» вы утверждаете, что Пруст делает более эксплицитной, чем другие романисты, неотъемлемую предпосылку любого произведения, выявляющего миметическое желание, а именно такого рода опыт, какой он приписывает рассказчику «Поисков», а в более автобиографичных текстах (в некоторых письмах, например) – и самому себе. Вы сказали, что этот опыт, как правило, запечатлевается в конце текста. Герой отражает былую ослепленность самого романиста, ослепленность своим собственным миметическим желанием, а в результате (которым во многих случаях оказывается предсмертный час) он осознает так, как никогда раньше не осознавал, всю тщету этого желания; в сущности, он переживает тот опыт, который позволит романисту больше не писать таких вещей, как «Жан Сантей», а писать такие, как «В поисках утраченного времени». Вы утверждаете, что этот символизм всегда является символизмом религиозного обращения[4]. Даже люди, высоко оценившие ваши исследования в этой работе, часто ставили вам в упрек это утверждение. В нем они увидели преступную слабость, склонность к религиозной сентиментальности, то есть к скатыванию в те самые иллюзии, которые вы же и осуждаете.

Р. Ж.: Думаю, можно доказать бесспорное превосходство «Поисков» в обработке темы желания; их способность передавать нам опыт желания и тоску, сопровождающую этот опыт, есть следствие изменений структуры, которые легко обнаружить, сравнив этот роман с «Жаном Сантеем».

Например, в обоих романах мы видим описания театра, внешне весьма различающиеся по тону, стилю и даже содержанию, но, несмотря ни на что, между ними имеются соответствия, которые нетрудно выявить при внимательном изучении. В свете этих соответствий проясняется и суть переворота, происшедшего между двумя романами. Этот переворот касается структурной позиции самого желания, связанной со структурной позицией рассказчика в том и другом романах.

В двух эпизодах, которые я имею в виду, настоящий интерес сосредоточен не на театральной сцене, а на ложе, в которой, как

---

[4] *Mensonge romantique et vérité romanesque*, pp. 289-312.

в одном, так и в другом романе, сидят самые обворожительные и самые аристократичные персонажи, самые сливки парижского и международного общества.

В «Жане Сантее» сам герой находится в ложе, он – в центре всеобщего внимания, все самые блистательные персонажи осыпают его лестью и похвалами. Любезность экс-короля Португалии доходит до того, что он даже поправляет ему галстук. По своей пошлости эта сцена наводит на мысль о современной рекламе. Используйте такие-то косметические средства, и вы повсюду будете возбуждать неотразимую страсть; за вами устремятся толпы поклонников или поклонниц!

Картина дополняется тем, что враги героя в «Жане Сантее», которым в «Поисках» соответствует чета Вердюрен, присутствуют на его триумфе где-то поодаль, смешавшись с неразличимой толпой оркестра, едва не лопаясь от досады при созерцании этого чудесного зрелища.

В «Поисках» сам рассказчик прячется в толпе и жадно созерцает почти сверхъестественное для него зрелище аристократической ложи. Нигде в этом романе нет аналога той сцене из «Жана Сантея», которую я только что описал; нигде там не обнаруживается той совершенно кругообразной экономии желания, которая, питаясь собой и сама себя, так сказать, непрерывно заглатывая, никогда тем самым не подвергалась бы никакому «ущербу» и вполне соответствовала бы фрейдовскому определению «безупречного нарциссизма».

Вернее, так: такая вещь там обнаруживается, но лишь постольку, поскольку она образует сущий мираж желания. Та блаженная автономия, о которой говорит Фрейд, и неприступная позиция либидо все больше и больше становятся метафизическим трансцендированием образца-препятствия, в котором замкнутость и кругообразность ложи предлагает нам некую символическую модель, и все это превосходная техника «Поисков» приберегает для образца-препятствия, то есть только для Других в той мере, в какой их преображает желание.

В сцене в Бальбеке все это приписывается стайке девушек, а в сцене в театре все это временно относится к аристократам из предместья Сен-Жермен, пока они отказываются «принять» рассказчика и составляют для него чарующее препятствие. Как только рас-

сказчику удается получить приглашение к Германтам, как только препятствие перестает быть для него таковым, желание исчезает[5].

Для наглядности я выбираю тут пример несколько утрированный и, представляя его вам, несколько его упрощаю. Но тем лучше, полагаю, мы видим природу структурного изменения в обоих романах. Даже если желанию время от времени удается увидеть себя в блистательной ситуации «Жана Сантея», оно занимает, по существу, депрессивную позицию не потому, что преследуется другими, или обществом, а потому, что вырабатывает все это само, проецируя на самое упрямое препятствие, то есть на презрение или грубое равнодушие, мираж этой самодостаточности, завоеванию которой оно посвящает все свои силы.

Ранний Пруст воображает, что эта самодостаточность где-то существует и что он скоро ею овладеет, он не перестает грезить о миге этой победы и представлять ее себе так, словно уже ее достиг. Желание продает шкуру еще не убитого жертвенного медведя!

В. Жертвоприношение и психотерапия

Р. Ж.: Поздний Пруст знает, что нарциссизма как такового не существует; он знает, что для того, чтобы изобразить желание убедительно, его нужно представить вне ложи Германтов как неспособное туда проникнуть. Желание не должно пытаться внушить нам, будто оно управляет ситуацией. Его интересуют лишь те ситуации, в которых управляют им самим. Повторяю, речь идет не об объективной ситуации, а о такой, в которой желание старается всегда устроиться само.

Конечно, очень легко признать достоверность того, что я говорю в абстракции, просто приложив это к другим. Гораздо сложнее уловить те области, в которых каждый из нас действует немного наподобие Жана Сантея, и демистифицировать свои *ressentiments*, а не только чужие, стараясь уловить то, что скрывается за нашей демистификаторской страстью.

Достигнуть этого уровня, даже частичным и ограниченным образом, – не такое простое дело. Конечно же, это не такое дело,

---

[5] *Jean Santeuil* III, pp. 66-73; «Du côté de Guermantes», *A la recherche du temps perdu* II, pp. 37-44.

которое предназначено лишь для великих писателей. У меня даже складывается впечатление, что у писателей такое происходит не столь часто, как у остальных людей. Я ничуть не впадаю в фетишизацию литературных произведений. Я лишь говорю, что люди с таким опытом, судя по всему, редко встречаются, и если писатели обретают такой опыт чаще, чем кажется, то, как правило, это случается, наверное, слишком поздно, чтобы использовать что-то из него для своих собственно литературных планов. С другой стороны, в некоторых случаях, вместо того чтобы вылиться в выдающуюся литературную форму, этот опыт просто-напросто отвращает людей от литературного труда; он обычно связан с испытаниями, которым желание подвергает нас, но суровость испытаний сама по себе вовсе не гарантирует того, что этот опыт проявится.

Г. Л.: При мысли, что такой опыт реально существует и что он похож на то, что всегда называли религиозным опытом, большинство наших современников приходят в ярость. В этом есть что-то невыносимое для ума, что-то, разумеется, связанное с той почти всеобщей враждебностью, объектом которой давно сделалось иудео-христианство.

Р. Ж.: Я понимаю эту враждебность не только потому, что обсуждаемый нами опыт может становиться поводом для бесстыдных подделок, но и потому, что только что мною описанный принцип структурного смещения может вновь возникать в самых разнообразных обстоятельствах и относиться к весьма различным уровням. Современное сознание настроено против любой формы посвящения и обращения из-за своего отказа от всяких, отныне «лицемерных» в евангельском смысле, разграничений между законным и незаконным насилием. Сам по себе этот отказ законен, даже похвален, но он остается в рамках системы жертвоприношения, так как не принимает в расчет историю. Отныне в жертву приносится само жертвоприношение; роль козла отпущения теперь играет вся культура как таковая и наша, иудео-христианская, в особенности. Мы стремимся очистить себя от всякого соучастия в насилии, из которого вышли. И самим этим стремлением соучастие увековечивается. Мы все говорим: «Если бы мы жили во времена наших отцов, мы не были бы с ними заодно в том, чтобы проливать кровь художников и философов».

Отныне жертвоприношение увековечивается в тех самых жестах, которые имеют целью его упразднить, в этом переполняющем всех людей возмущении по поводу продолжения любых изгнаний, угнетений и преследований, особенно если этот скандал увековечивается совсем рядом с ними и во имя иудео-христианства. Сбывается динамизм иудео-христианского откровения. Но часто он сбывается в духе ненависти и насилия, и именно таков последний виток его блужданий. Доказательство этого в том, что он игнорирует сам иудео-христианский текст; он старается стереть саму память о нем и радуется в наши дни, считая, что почти уже это сделал.

В действительности никакой чисто интеллектуальный демарш, никакой опыт философского типа никогда не сможет обеспечить индивиду даже самой маленькой победы над миметическим желанием и страстью к жертвоприношению; он не приведет ни к чему, кроме смещений и феноменов замены, которые, возможно, создадут у индивида впечатление подобной победы. Для прогресса, даже минимального, нужен в своем личном опыте триумф над своим неведением о механизмах жертвоприношения, а этот триумф, чтобы не остаться мертвой буквой, должен повлечь за собой крушение или хотя бы расшатывание всего того, что основано на этом незнании наших интердивидуальных отношений и, следовательно, всего того, что мы можем назвать нашим «Я», нашей «личностью», нашим «темпераментом» и т.д. Поэтому так редко встречаются великие шедевры. Хотя все они втайне родственны, по крайней мере в литературе и в «науках о человеке», им, как правило, необходимо время, чтобы заставить себя принять, чтобы исчерпать мифологические вариации, доминировавшие в момент их сотворения, все их кажущиеся заблуждения и все то, что их современники считают дорогой победой над ошибками предков, одержанной неоспоримыми мэтрами, «решающим» (хотя и скоро забывающимся) «завоеванием» своей эпохи.

Иными словами, этот опыт, каким бы ни было его содержание, всегда будет принимать форму великих религиозных опытов, в конечном итоге совпадающих, какой бы ни была формирующая их религия. Этот опыт может вписываться в свойственную примитивным религиозным институтам систему жертвоприношений, и тогда он составляет то, что называют «инициацией». Тут речь всегда идет о том, чтобы найти выход из миметического желания и из по-

вторяющихся кризисов, о том, чтобы избежать насилия двойников и иллюзорного усиления субъективного различия и, благодаря некоему отождествлению с божеством и прежде всего с его посредничеством, достигнуть налаженного порядка, который всегда будет характеризоваться меньшей степенью насилия, даже если и будет допускать на данной стадии некоторые формы насильственного жертвоприношения.

В великих восточных религиях также обнаруживается подобный опыт, но там его цель – заставить индивида полностью уйти от мира и от циклов насилия при абсолютном отказе от всяких мирских деяний, в своего рода «смерть заживо».

Ж.-М.У.: Если я верно понял вас, не может быть в наше время реального знания о миметическом желании и механизмах жертвоприношения без некоторого подрыва всего того, что в каждом из нас все еще выстраивает или стремится выстраивать себя в связи с этим самым желанием и этими самыми механизмами. Это означает, что знание, о котором мы толкуем с самого начала нашего диалога, даже если не отказывать ему в «научности», по-настоящему достижимо лишь посредством опыта, сравнимого с тем, что всегда называлось религиозным *обращением.*

Р. Ж.: Это не так странно, как кажется. Даже в сфере природы, не ставящей прогрессу познания таких препятствий, какие ставит ему человек, те, кто утверждает решительные метаморфозы и переход от одной психической вселенной к другой, признают элемент, который позднейшие наблюдатели, не умея понять его природу и причину, как правило, называют «мистическим».

Удивительнее всего то, что во вселенной, в которой мы живем, и вследствие того, что иудео-христианский текст разоблачает фундаментальные механизмы всякого культурного порядка, процесс обращения, оставаясь похожим по своей форме и по некоторым элементам своего символизма на обращение в старых религиях, неизбежно должен влечь за собой все более радикальные последствия в отношении познания, во-первых, природы, во-вторых – культуры.

Ж.-М.У.: Достижения современного познания у всех, кто сделал в них мощный вклад, почти всегда носят характер в высшей степени религиозный – или антирелигиозный, что сводится к одному и тому же, как нам известно, в рамках неведения о механизмах жертвоприношения.

В итоге все подлинно плодотворные опыты в нашем обществе, все главные открытия во всех областях: в науках о природе, в литературе, в науках о человеке – всегда принимали неизменную форму радикального изменения, изменения через религиозное обращение, потому что их предпосылкой было всегда некое освобождение от миметического желания и от тех иллюзий, которые оно навязывает нам.

Р. Ж.: Парадокс тут состоит в том, что во вселенной, которой тайно управляет евангельская революция, и в соответствии с чудесно-конкретным характером этой революции, в соответствии с ею производимой десакрализацией и с той дорогой, которую эта революция прокладывает к наиболее скрытым механизмам человеческой культуры, опыт, о котором вы говорите, воспроизводя незапамятный процесс религиозного обращения, впервые сможет развернуться без всякой отсылки к какому-либо божеству; подобная отсылка станет казаться тем менее необходимой, что довольно уже будет конкретных результатов – литературных в случае Пруста, не относящихся к литературе в иных случаях, чтобы любой намек на какую-то трансцендентность иного рода, нежели трансцендентность сиюминутного познания показался излишним, а то и противоречащим истине этого познания.

Г. Л.: То, что вы имеете в виду, есть, по сути дела, абсолютный разрыв между богами, требующими жертвоприношений, и Богом, не имеющим отношения к жертвоприношениям; этот все еще неведомый Отец всех людей, которого может нам явить только Христос, абсолютно не исключает со стороны человека определенной непрерывности между религиями, основанными на жертвоприношении, и тем всеобщим отказом от насилия, к которому приглашено все человечество.

Р. Ж.: Абсолютное отделение единственного истинного Божества от всех божеств насилия, радикально демистифицированных Евангелиями и только ими, не должно помешать нам распознать в религиях насилия, всегда ориентированных на мир (*la paix*), те средства, которые помогли человечеству сначала выйти из животного состояния, а затем развиться до неслыханных способностей, которые отныне ему предлагаются, конечно, в сочетании с самыми крайними опасностями.

На каждом из этих этапов, а в особенности на столь продвинутых ступенях, как наша нынешняя, люди могли бы избирать иные

средства, чем насилие и отказ прибегнуть к Богу ненасилия, но если они выбирают насилие, то и это в конечном счете несущественно; они продвигаются все в том же направлении, вольно или невольно, и все идет всегда к одной и той же цели.

Безусловно, одна из тайн, и одна из самых немаловажных, состоит в том, что эта относительная преемственность между Логосом насилия и Логосом Иоанна идет во благо человечеству. Отнюдь не противореча полному отделению одного Логоса от другого, эта преемственность поистине становится возможной лишь благодаря этому всеобщему отсутствию согласия.

C. «По ту сторону принципа удовольствия» и структурный психоанализ

Г. Л.: Прежде чем говорить об инстинкте смерти и о страхе забвения, я хотел бы спросить вас о связях между вашей точкой зрения и точкой зрения Жака Лакана.

Р. Ж.: Мне кажется, что вы уже сказали самое важное о них обеих в своих замечаниях по поводу психоза. Думаю, мы можем принять лакановское определение бессознательного, по которому оно «структурируется, как язык». Это самое бессознательное существует в том смысле, в каком существуют структурирования Леви-Стросса; верно, что мы замкнуты в языке, но все это, возможно, не столь существенно, как представлялось поначалу.

О чем структурализм так никогда и не задумался – так это взаимозависимости между тем, что относится к различию (*différentiel*), и неразличимыми (*indifférenciables*) симметриями в отношении двойников, – ваша нулевая степень структуры. Ведь невозможно выразить эти вещи, не прибегая к механизму жертвоприношения. Разделение между объектным желанием и нарциссизмом у Фрейда уже происходит из этой неспособности выявить механизм структурирования. У Лакана та же неспособность и то же слишком абсолютное разделение между символическими структурированиями, связанное с переистолкованным Эдипом, и отношения, именуемые дуальными и связанные с переистолкованным нарциссизмом, стадией зеркала. Неспособность мыслить две этих вещи в их взаимозависимости выражается в абсолютно статическом характере системы, как у Леви-Стросса, в отсутствии всякого временнóго из-

мерения; эта неспособность становится очевидной в определения психоза как простого «вытеснения» символического[6].

Мы сами знаем, что если в психозе символическое измерение все сильнее умаляется в том своем качестве, в котором оно все стабилизирует, то причина этого в том, что оно все больше и больше вступает в саму *игру* миметического соперничества. Так что нельзя трактовать это измерение так, словно его попросту нет. Лакановское определение делает совершенно необъяснимой констатацию, тем не менее очевидную. Уже столетие, да и больше, великие интуиции о субъекте культуры и о его символическом измерении часто приходят в голову как раз тем индивидам, которые заканчивают психозом, либо психоз им угрожает. Из тезиса, что психоз есть просто отсутствие стабилизирующего элемента, непонятно, как такое вообще может быть. В действительности психотиком является тот, кто дальше всего заходит в объективации того, что люди никогда не были способны объективировать, поскольку он пытается в своей «метафизической надменности (*hybris*)» воплотить в себе самом этот стабилизирующий элемент. А поскольку ему это не удается, но он, несмотря ни на что, не намерен отказываться от своих намерений, этот элемент он начинает видеть воплощенным в Другом, в Двойнике. Гельдерлин видит воплощение бога поэзии в Шиллере. Ницше не может не обнаружить в Вагнере «истинного» воплощения Диониса. Если мы рассмотрим интеллектуальные битвы, разворачивающиеся между нами, то без труда увидим, что речь всегда идет как раз об этом. В лакановской системе, в частности, игра неизбежно состоит в том, чтобы наблюдать неспособность других прибегнуть к символическому измерению, правильно оценивая парадоксы Лакана на тему «символического».

То есть существует настоящая лакановская инициация, и, как все инициации, она устанавливает иерархию знания. Обнаружение жертвы отпущения – не инициация. Это не мы ее обнаруживаем; речь всегда идет лишь об открытии заново, а в этом нет никакой заслуги; за нас это делает история.

Ж.-М.У.: У Лакана вновь появляется разделение на объектное и нарциссическое, которым он пытается объяснить конфликты

---

6 Jacques Lacan, *Écrits*.

двойников и связанные с этим феномены, симметричность которых он видит лучше, чем Фрейд, но не достигает тех радикальных выводов по поводу психоанализа в целом и структурализма, которые все это влечет за собой.

Вместо того чтобы связать эту симметрию с взаимным миметизмом, Лакан видит в ней то, что он называет «захваченность воображаемым» (*capture par l'imaginaire*), которая коренится в некоем предварительном посвящении в него, определяемым как «стадия зеркала».

Р. Ж.: Все эти образы зеркал и вообще воображаемое покоятся, как и фрейдовский тезис, на мифе о Нарциссе, который созерцает себя в зеркале воды и позволяет себя захватить своему собственному образу, так же как прежде был захвачен звуком собственного голоса в эпизоде с Эхо. Мы знаем, как истолковывать эти темы. Двойники всегда скрываются именно за метафорами; сообщая же некую ценность, которую можно истолковать, мы лишь упорно продвигались бы в направлении к мифологии.

Лакан впадает в общее заблуждение, присущее всей психоаналитической школе, вводя эту захваченность воображаемым и это желание, которое, поскольку оно не вписывается в систему культурных различий, не является желанием различия и обращено к чему-то такому же, как оно само, к тождественному, к образу моего собственного Я и т.п. Всему этому следует противопоставить текст Пруста, который описывает всякое желание, даже самое «нарциссическое», как самую крайнюю жажду различия.

Все великие литературные шедевры категорически отрицают концепцию, которая все больше и больше умаляет роль насилия и конфликтов как в беспорядках, так и в порядках, индивидуальных и коллективных.

Один из важнейших текстов этой школы – «По ту сторону принципа удовольствия». Опираясь на тезис о вхождении в язык и в символическое измерение, из этой работы приводят описание маленького ребенка, который развлекается тем, что исчезает и появляется; это описание привязано к некоей раскручивающейся нити, о которой Фрейд говорит, что она представляет мать, то отсутствующую, то присутствующую. Лакан предпочитает видеть тут первую знаменательную манипуляцию, первый опыт «означающего» у ребенка.

В примечании мы видим, как ребенок играет в *Fort/Da** со своим собственным образом в зеркале, и тут в нескольких строчках есть все, что нужно для того, чтобы привести к двум главным тезисам Лакана.

Текст *Jenseits des Lustprinzips* («По ту сторону принципа удовольствия») есть, на мой взгляд, действительно один из самых важных текстов Фрейда. В этом тексте меня поражает то, что игра в *Fort/Da* представлена с точки зрения миметизма и жертвоприношения, которую нужно выявить. Момент, когда ребенок отбрасывает прочь от себя катушку с нитью, Фрейд превращает в настоящее изгнание жертвы отпущения, мотивируемое мстительным порывом против матери за то, что она вдруг отошла от него прочь:

> Das Wegwerfen des Gegenstandes, so dass er fort ist, könnte die Befriedigung eines im Leben unterdrückten Racheimpulses gegen die Mutter sein, weil sie vom Kinde fortgegangen ist[7].

Ребенок, говорит нам Фрейд, выводит в своих играх все самые неприятные свои опыты-переживания и, поступая так, превращает их в опыты приятные, тем самым справляясь с ними. Фрейд уже отметил, что в подобном опыте, который он наблюдал, субъект не выказывал никакого беспокойства, когда мать отдалялась от него.

Фрейд утверждает, что речь здесь не идет о каком-то уникальном примере. «Известно, – пишет он, – что и другие дети могут выражать свои враждебные чувства, отшвыривая от себя предметы вместо людей»:

> Wir wissen auch von anderen Kindern, dass sie ähnliche feindselige Regungen durch das Wegschleudern von Gegenständen an Stelle der Personen auszudrücken vermögen [...]

И далее:

> [...] Man sieht, dass die Kinder alles im Spiele wiederholen, was ihnen im Leben grossen Eindruck gemacht hat, dass sie dabei die Stärke des Eindruckes abreagieren und sich sozusagen zu Herren der Situation machen. Aber anderseits ist es klar genug, dass all ihr Spielen unter dem Einfluss des

---

* «Прочь/Сюда» (нем.).

7 *Gesammelte Werke* XIII, S. 14.

Wunsches steht, der diese ihre Zeit dominiert, des Wunsches : gross zu sein und so tun zu können wie die Grossen (S. 14-15)*.

Среди самых болезненных сцен, которые детям никогда не удается воспроизвести, фигурирует особенно ужасный для них опыт-переживание хирургического вмешательства. Его инсценировка включает в себя элемент удовольствия, так как ребенок распределяет роли среди компаньонов по игре так, чтобы отомстить тому, кто «замещает» автора этого неприятного переживания и «представляет» этого автора: *...und rächt sich so an der Person dieses Stellvertreters* (S. 15).

В конечном счете Фрейд в несколько сумеречном свете ставит на уровне индивида всю проблематику ритуального поведения. Это подтверждается в том же абзаце ссылкой на драматическое и подражательное искусство взрослых, которое, не щадя публику, навязывает ей самые болезненные впечатления, например в трагедии, и делает из этого источник удовольствия**. Следовательно, мы вновь возвращаемся к аристотелевскому катарсису и к его постритуальным изгнаниям.

Тут действительно некая экстраординарная страница, ведь в связи с явлением языка и системы знаков мы находим не чисто интеллектуальные игры, о которых говорит структурализм, а жажду «отмщения», которая становится «конструктивной» в культурном отношении, поскольку она направлена на *Stellvertreter*, жертвенного заместителя. И все это осуществляется в рамках, слишком широких для Эдипа.

Следовало бы ближе всмотреться во все то, что на этих нескольких страницах касается темы подражания и подражательного (*Nachahmung; nachahmlich*). Это важно, несмотря на некоторую затрудненность, которая, похоже, проявляется у Фрейда, и на тен-

---

* «[...] Мы видим, что дети повторяют в игре все то, что произвело на них сильное впечатление в жизни, что при этом они реагируют на силу впечатления и тем самым становятся хозяевами положения. Но, с другой стороны, вполне ясно, что вся их игра находится под влиянием желания, которое в этот период довлеет над ними: желания быть взрослыми и уметь вести себя как взрослые» (нем.).

** «Schliessen wir noch die Mahnungen an, dass das künstlerische Spielen und Nachahmen der Erwachsenen, das zum Unterschied vom Verhalten des Kindes auf die Person des Zuschauers zielt, diesem die schmerzlichsten Eindrücke zum Beispiel in der Tragödie nicht erspart und doch von ihm als hoher Genuss empfunden werden kann (S. 15)».

денцию к тому, чтобы замять эту тему, и на тенденцию современного структурализма вообще от нее увильнуть.

Кажется, Фрейд понимает, что *Fort/Da* – это всегда лишь подражательное повторение игры, предлагаемой взрослыми. Если мать без труда понимает, что «о-о-о-о-о» ребенка означает: «Прочь!» (*Fort!*), то причина этого в том, что она служит ребенку образцом; по сути дела, она и научила его этой игре, которая во франкоязычном мире непременно сопровождается словами: *Coucou, me voilà!* («А вот и я!»). Фрейд добавляет, что это не важно для эмоционального действия игры, если она целиком и полностью придумана ребенком или усвоена вследствие внешнего внушения: *Für die affektive Einschätzung dieses Spieles ist es natürlich gleichgültig, ob das Kind es selbst erfunden oder sich infolge einer Anregung zu eigen gemacht hatte* (S. 13).

Для нас, разумеется, немаловажно, что процесс образования символов восходит к подражанию. Можно очень легко установить, что подражание играет существенную роль – в соединении с замещением – во всех стадиях почти ритуального процесса, описываемого Фрейдом. Замещение не первично, а вторично, ибо оно есть только имитация замещения, свойственного всем процессам жертвоприношения, всем порывам насилия, неудержимо стремящимся переходить от одного объекта к другому... Это означает, что Фрейд, даже если он не разобрался в механизме жертвоприношения, вплотную подошел к нему в этом тексте, утверждая, что между местью и процессами замещения существует некое взаимное сродство.

Фрейд во всем, что описывает, придает такую важность подражанию, что считает необходимым оправдать отсутствие каких бы то ни было явных рассуждений по этому поводу. Излишне, пишет он, в каком-то особом инстинкте подражания усматривать мотив игры в *Fort/Da*:

> Aus diesen Erörterungen geht immerhin hervor, dass die Annahme eines besonderen Nachahmungstriebes als Motiv des Spielens überflüssig ist (S. 15)*.

Здесь делается упор на слово *besonderen* («особого»), и Фрейд без всяких сомнений отказывается приписывать подражанию

---

* «Из этих рассуждений, однако, явствует, что допущение какого-то особого подражательного порыва как мотива этой игры – излишне».

какую-либо роль. Если бы он еще чуть-чуть подумал, то понял бы, что чистое изобретение тут невозможно: либо ребенок подражает поведению, уже символизировавшемуся взрослыми, либо символизацию внушает дух насилия и мстительности, предлагая замену неспособности реально отомстить. Фрейду никогда не удается полностью отделить друг от друга эти два подражания, и они оба присутствуют все более явно в последующей фразе, намекающей на подражательные искусства человечества, а прежде всего на самое мстительное из них – трагедию. Все это представлено как подражание (Nachahmen) взрослых, очень похожее на подражание детей: *Schliessen wir noch die Mahnungen an, dass das künstlerische Spielen und Nachahmen der Erwachsenen* [...] (S. 15).

Структуралистская версия снова актуализирует некоторые интуиции Фрейда, хотя и в ином направлении, и не без причины: она делает это за счет чего-то более существенного, что, впрочем, не выражено полностью даже в лучших фрейдовских текстах, и, разумеется, это что-то есть миметическая игра, которая развивается от самых элементарных форм подражания до парадоксов двойничества и до жертвы отпущения. Все то, что у Фрейда направлено к этому существенному – а в тексте, который мы рассматриваем, и в текстах, нами уже рассмотренных: о двойном Эдиповом генезисе, например, и в «Введении в нарциссизм», – структуралистами не только не развивается, но вообще замалчивается, устраняется и приносится в жертву тому всемогуществу, которое приписывается порядку различия и структуры.

Поистине можно думать, что после Фрейда и за пределами его мысли предстают два пути: один хранил бы священность Различия, но больше не мог бы делать это на уровне языка, а другой, у Фрейда, вел бы к тому, чтобы размыть и тайно ниспровергнуть это различие. Первый может еще быть определен в рамках психоанализа, и в своей самой яркой версии он делает упор на все то, что относится у Фрейда к лингвистическому различию; он освящает язык на уровне игры слов и образует нечто во многом напоминающее переход от Мольера к Мариво.

Второй может достигнуть успеха, лишь если откроет мимесис присвоения, то есть конфликтную природу подражания, а если довести вытекающие из этого следствия до конца, то открытие это неизбежно подорвет всю важность фрейдовских мифов об Эдипе

и о Нарциссе – значит, этот путь уже нельзя было бы определять в рамках психоанализа. В конечном счете этот путь не должен требовать от Фрейда больше, чем он требует от других мэтров «подозрения»*. Все они, конечно, продвигаются к жертве отпущения и к евангельскому откровению, но, если можно так сказать, они делают это «пятясь», задом наперед, всегда стоя спиной к своей цели, что несколько напоминает софокловского Эдипа – совершенный символ того, что происходит среди нас; ясное дело, не в том качестве, в каком он оказывается истинным виновником невероятных преступлений, в которых его обвиняют сограждане, а в том, в каком он бесстрашно бросился искать причины и виновников, чтобы найти того, кто ответственен за учредительное убийство.

Ж.-М.У.: Второй путь решает все проблемы с помощью двойников, жертвы отпущения и миметической игры – всего этого целого. Он эффективно решает проблемы, так и не решенные либо сокрытые структурализмом. Паучьи сети и ошеломительные акробатические трюки, которые так зачаровывали интеллектуалов в течение пятнадцати лет, служат прежде всего тому, чтобы скрыть отсутствие решения всех важнейших вопросов.

Эти игры, возможно, начинают уже утомлять. Следует ожидать некоего тезиса, который сможет быть выдвинут лишь тогда, когда вновь утвердятся основные правила научного мышления, главные принципы действенности, экономии средств и простоты.

Р. Ж.: Несомненно, следует применить и тот и другой путь один за другим, начав с первого, чтобы понять, что лишь второй из них действительно плодотворен: он способен вместить в себя ценные результаты первого пути, тогда как обратная ситуация нереальна.

Разграничивая их, отделяя, так сказать, жертвенный огонь от жертвоприношения, мы скажем, что эти пути находятся в таком же положении, как и люди, которые либо замыкаются в тупике, в котором оказались, либо, напротив, выходят на многообещающую дорогу, смотря по тому, какого рода ритуальные жертвоприношения они предпочитают. Это в большей степени дело случая, нежели таланта. Некоторые народы предпочитали приносить в жертву животных, например коров и овец, тогда как, скажем, айны предпочитали медведей. У меня такое впечатление, что нам

---

* «Философы подозрения» эпохи модерна: Ницше, Маркс, Фрейд.

предпочтительны коровы и овцы. Из этого выбора мы извлекаем значительные и совершенно незаслуженные блага, не тратя лишних усилий. Зато какое терпение и какое мастерство требуются вожакам медведей, чтобы научить этих животных самым изощренным фокусам, чтобы сделать их способными демонстрировать себя в культурной среде! И при этом никогда не получать от медведей даже четверти той пользы, которую доставляет самому тупому крестьянину самая заурядная домашняя скотина...

Ж.-М.У.: Чтобы показать, что все ваши интерпретации взаимосвязаны и равно плодотворны на всех уровнях, нужно подчеркнуть здесь параллелизм между ошибкой Леви-Стросса в истолковании мифов оджибве и тикопиа в его работе «Тотемизм сегодня» и ошибкой Лакана в истолковании *Fort/Da*. Как Леви-Стросс видит лишь «непорочное зачатие» человеческой мысли в «радикальном устранении» и в «отрицательной коннотации» «устраняемого фрагмента», так и структурализм в психоанализе делает упор на чисто логическом аспекте в процессе *Fort/Da*, не видя, что и сам Фрейд, если он не доходит до конца, примешивает ко всему этому дух мести и катарсиса жертвоприношения. Фрейд постоянно открывает то направление, которое структурализм то и дело на время закрывает, но само это закрытие небесполезно; в нем осуществляется своего рода синхронический анализ, который сообщит новую энергию для возобновления этой важнейшей авантюры.

D. Инстинкт смерти и культура модерна

Ж.-М.У.: В связи с вашими предыдущими рассуждениями, я констатирую: 1) что, вопреки Фрейду, желание для вас всецело отделено от удовольствия. Наоборот, каким-то образом удовольствие слепо следует за желанием. 2) вам удается показать механизм воспроизведения психологических комплексов, которые уже вошли в историю субъекта. 3) Если я верно улавливаю ход вашей мысли, то вы должны суметь «деконструировать» знаменитый «инстинкт смерти».

Р. Ж.: В самом деле, теперь нам нужно приступить к тому, что нас более всего занимает в работе «По ту сторону принципа удовольствия»: к проблеме повторения. Фрейд различает два типа повторения: тот, о котором мы уже говорили и который ему кажется объяснимым, поскольку сводится в конечном счете к механизму

Fort/Da, или ритуальной игры, призванному обеспечить освоение неприятного опыта. Эта первая группа включает травматические неврозы и вписывается во фрейдовскую модель «отпечатка», «буфера», который при каждом ударе сам себя стирает и создает менее отчетливый образец. В случае травматического невроза эта меньшая отчетливость составляет одно целое с возрастающим освоением травмирующего опыта.

Что касается второй группы повторений, Фрейд честно признает: в психоанализе пока нет ничего, что могло бы ее объяснить. Этот тип повторения не приносит ничего, кроме страданий, и может проявляться даже у «нормальных» индивидов, поскольку у них нельзя обнаружить никаких симптомов, либо они оказываются просто пассивными жертвами. Именно ради этого типа повторения Фрейд изобретет сюжет об «инстинкте смерти», основанный на стремлении живых тел вернуться к изначальному состоянию – к отсутствию жизни. Нет ничего столь значимого, как тот способ, каким Фрейд вводит эту неразрешимую проблему повторения, ведущего к торжеству смерти. Субъект неспособен сделать то, что советует ему психоаналитик: опознать в реальном опыте-переживании фрагмент своего детства, своего эдиповского генезиса, иными словами, убедиться в том, что выводы психоаналитика верны; он упрямо повторяет этот опыт и на сей раз вступает в игру уже с самим психоаналитиком. Вместо действенного психоаналитика у нас всегда имеется только «невроз переноса».

Психоаналитик теряется в догадках. С кем же может произойти эта плачевная неудача? Исходя из дальнейшего текста – неважно с кем именно. В нескольких строках Фрейд описывает эффекты миметического желания, не соотнося их, разумеется, с этим желанием, так как его принцип от него ускользает, но так, что мы не можем не узнать в этом описании ту динамику, которую мы тут разворачивали все эти дни и относительно которой Фрейд с присущей ему честностью признает, что она полностью ускользает от психоанализа:

> То же самое, что психоанализ раскрывает при изучении феноменов переноса у невротиков, можно найти также и в жизни не невротических людей. У последних эти явления производят впечатление преследующей судьбы, демонической силы, и психоанализ с самого начала считал такую судьбу автоматически возникающей и обусловленной ранними инфантильными влияниями. Навязчивость, которая при

этом обнаруживается, не отличается от характерного для невротиков «навязчивого повторения», хотя эти лица никогда не обнаруживали признаков невротического конфликта, вылившегося в образование симптомов. Так, известны лица, у которых отношение к каждому человеку складывается по одному образцу: благодетели, покидаемые с ненавистью своими питомцами; как бы различны ни были отдельные случаи, этим людям, кажется, суждено испытать всю горечь неблагодарности; мужчины, у которых каждая дружба кончается тем, что им изменяет друг; *другие, которые часто в своей жизни выдвигают для себя или для общества какое-нибудь лицо в качестве авторитета-идола и этот авторитет затем после известного времени сами отбрасывают, чтобы заменить его новым авторитетом-идолом*; влюбленные, у которых каждое нежное отношение к женщине проделывает те же фазы и ведет к одинаковому концу, и т.д. Мы мало удивляемся этому «вечному возвращению одного и того же», когда дело идет об активном отношении такого лица и когда мы находим постоянную черту характера, которая должна выражаться в повторении этих переживаний. Гораздо большее впечатление производят на нас те случаи, где такое лицо, кажется, переживает нечто пассивно, где никакого его влияния не имеется и, однако, его судьба все снова и снова повторяется[8*].

«Инстинкт смерти» – это как раз ответ Фрейда на его признание своей беспомощности, честность которого заставляет нас замереть от восторга. Как усомниться в том, что все это чудесно согласуется с нашим исследованием, особенно читая те строки, которые я только что выделил? Эти строки подходят почти вплотную к миметическому процессу, хотя и не могут постигнуть его полностью. Все феномены, описываемые Фрейдом, включая те, что выходят за рамки процитированного мной текста, можно свести к процессу, определяемому в выделенных строках, то есть к процессу миметического соперничества и к образцу-препятствию, сначала превращающемуся в идола, а затем – в отвратительного преследователя. Следует также заметить (и это самое важное), что Эдипов комплекс не учитывает этих феноменов, хотя они так похожи на те, которые ему приписывает Фрейд, и именно потому, что Фрейд здесь не видит, насколько приблизился к нашей терминологии. Он явно признает, что не в состоянии уловить в детстве пациента то, чем вызывается данный тип повторения; тут нет ни-

---

8 *Essais de psychanalyse*, pp. 26-27; *Gesammelte Werke* XIII, S. 20-21.

* Русский перевод взят нами из Зигмунд Фрейд, *Собрание сочинений в 10 томах*, Т. 3, М.: СТД, 2006, но слегка изменен.

чего, что было бы похоже или непохоже на симптомы, известные психоанализу.

Если бы Фрейд уловил тот единственный принцип, который мог бы объяснить рассматриваемые им явления, то он, вне сомнения, принял бы его. Невозможно же чувствовать удовлетворение, пока ты вынужден связывать с двумя противоположными объяснениями данные, ничем не различающиеся в плане явлений! Фрейд и сам видит всю спекулятивность той лженаучной фантасмагории, которая приводит его к постулированию «инстинкта смерти».

Гипотеза о миметическом желании без труда разрешает те трудности, в которых завяз Фрейд. Обсуждая двойной эдиповский генезис, мы показали, что никакое воспроизведение или повторение не объяснить его эдиповской гипотезой, и самой этой неспособности довольно, чтобы эту гипотезу дисквалифицировать. Если мы вникнем в два типа повторения, различающиеся в работе «По ту сторону принципа удовольствия», то заметим, что этот текст с начала до конца написан в перспективе этой дисквалификации, хотя Фрейд номинально резервирует ту сферу, в которой Эдип продолжает функционировать и служить для объяснения определенных вещей. Разумеется, Фрейд далек от того, чтобы явным образом предположить ту возможность, которую мы пытаемся развить, и он не может этого сделать, так как ему не удается уловить принцип миметического соперничества. Однако в работе «По ту сторону принципа удовольствия» он подвергает свои собственные тезисы неявной критике, которая обретает всю свою значимость именно в свете миметической гипотезы.

Помимо уже подчеркнутых своих преимуществ, миметический принцип показывает объяснимость и даже необходимость повторения; он воссоздает сам стиль этого повторения и его тенденцию к постоянному усилению, которая может приводить к безумию и к смерти, то есть к пределу, неминуемому для наблюдателя, который неспособен уловить миметическую игру как некую прямую экзистенциальную устремленность. Постулируя «инстинкт смерти», Фрейд, снова делает то, что он делал, как мы видели, на всех этапах своего демарша, то есть на всех стадиях миметического процесса. Его хватает на то, чтобы видеть «неодолимое влечение к повторению» всякий раз, когда оно не носит ритуального либо околоритуального характера; но его не хватает на то, чтобы уловить принцип,

способный все упорядочить и обеспечить удовлетворительное объяснение для всех без исключения феноменов.

Доказательство того, что инстинкт смерти есть не более чем фантастическое решение, состоит в том, что он так же, как и Эдипов комплекс, неспособен служить движущей силой повторений в стиле «Вечного мужа». Повторение ситуации, уже создававшейся, должно происходить через имитацию если не всей ситуации в целом, как представляет это Фрейд в случае с Эдипом, то по крайней мере какого-то элемента этой ситуации, а именно желания другого, образца-препятствия.

Здесь нужно повторить только что нами сказанное. Как нельзя «воспроизвести» треугольник, применив треугольник Эдипа в качестве модели[9], так же нельзя воспроизвести этот самый треугольник или иную бедственную ситуацию под влиянием чего-то такого, как «инстинкт смерти». Если бы инстинкт смерти реально существовал, он неизбежно проходил бы через подражание элементу повторяемой сцены. Если, конечно, прямо не внушать больному, чтобы он выбросился из окна или прыгнул под колеса автомобиля. А раз все обстоит не так, то инстинкт смерти, как и Эдипов комплекс, может проявляться лишь косвенно и через посредство того подражания (*Nachahmung*), которое фигурировало в тексте повсюду, прежде чем дойти до этого последнего инстинкта, но на сей раз окончательно растворилось в лженаучной фантасмагории.

В обоих случаях достаточно понять подражание/*Nachahmung* не в ключе платонизма, чтобы решить все проблемы и показать бесполезность всех постулатов Фрейда.

Итак, еще раз повторим в свое оправдание, в чем состоит механизм миметического повторения. Субъект, который не может сам решить, какого объекта ему желать, опирается на желание другого. И он автоматически трансформирует желание-образец в желание, противодействующее его желанию. Подражатель, поскольку он не понимает автоматического характера соперничества, вскоре становится главным возбудителем своего желания уже в силу того факта, что ему противодействуют, отталкивают его и отвергают. К его желанию в той или иной форме будет все больше и больше примешиваться тяга к насилию. Признать эту

---

9 См.: книга III, глава 4, B.

тягу – значит признать, что желание в своем пределе стремится к смерти, к смерти другого – образца-препятствия и к смерти самого субъекта.

Это движение миметического желания наблюдается не только у больных (тех, кого миметический процесс заводит слишком далеко, чтобы они могли нормально *функционировать*), но, по словам Фрейда, также и у так называемых «нормальных» людей.

Г. Л.: Отталкивать миметическое препятствие – значит блуждать среди могил в поисках трупов. Это значит обрекать самого себя на смерть.

Р. Ж.: Эта тенденция проявляется в основных аспектах современной культуры более очевидным образом, чем во времена Фрейда. Именно она особенно наглядно конкретизируется в ядерном соперничестве. Мишель Серр в своем замечательном эссе «Танатократия», показал, что научно-технологическое начинание модерна и современности сфокусировано на смерти; все в нем организуется для нее и вокруг нее[10].

Все сходится в точке смерти, включая само мышление, констатирующее это схождение, такое мышление, как у Фрейда или у этологов, которые тоже считают, что здесь нужно признать что-то такое, как инстинкт или как знаменитая тенденция к энтропии, характеризующая всю эволюцию вселенной.

Если нависшие над нами угрозы суть следствия инстинкта, если все превратности нашей истории не более чем особый вид некоего неумолимого научного закона, то нам остается лишь сдаться увлекающему нас движению; мы имеем дело с некоей судьбой, которая нам неподвластна.

Вообразить себе, как это сделал Фрейд, некий новый инстинкт, независимый от остальных и над ними всеми господствующий, – значит не понять, что динамизм миметического желания *испокон веков* направлен к безумию и смерти.

Фрейд не видит, что используемые им в тексте о нарциссизме метафоры – метафоры, которые, как вы помните, проявляют его собственное желание, метафоры, которые инфантилизируют, анимализируют и криминализируют желаемый объект, уже достаточно преуспели в движении по тропе, ведущей желание в направлении

---

[10] Michel Serres, *la Traduction*, pp. 73-104.

к смерти[11]. Предпочесть объект, который, кажется, наделен тем, что Фрейд называет «безупречным нарциссизмом», – значит принять миметическое препятствие за нечто самое живое, тогда как в действительности оно влечет нас к страданию и к поражению. Это предпочтение составляет единое целое с тем, что Фрейд назовет в другом месте «мазохизмом», и с тем, что он называет «инстинктом смерти». Он не видит, что речь всюду идет об одном и том же. Чары, которыми якобы безупречный псевдонарциссизм околдовывает несчастное объектное желание, можно объяснять «принципом удовольствия» с тем же успехом, что и «инстинктом смерти». С точки зрения Фрейда и его желания в кокетливой красоте нас соблазняет избыток жизни и удовольствия. Но в реальности она всегда дает нам нечто противоположное. Стало быть, объектное желание всегда приводит к «истощению либидо», то есть, говоря словами Фрейда, к умалению жизненной силы.

Фрейд разделяет то, что следовало бы соединить, так как не распознает в своем «принципе удовольствия» и в своем «инстинкте смерти» двух частичных и неверно понятых результатов одной и той же причины – миметического желания. Миметическое желание думает, будто выбирает самый простой и самый живой путь, тогда как в действительности оно шаг за шагом устремляется к препятствию, бесплодности и смерти. Его интересует лишь герметически закрытое, лишь такие двери, которые не открываются, когда в них стучишь. Именно поэтому оно стучится в двери, которые больше некому открыть, и принимает их за самые непроницаемые стены.

Рассмотренные нами тексты Фрейда и Пруста следует поместить в контекст общего движения современной культуры и литературы. В частности, в области метафоры они вписываются в некую траекторию, общий смысл которой не вызывает сомнений: она соответствует возрастающей одержимости и, следовательно, «ожесточению» миметического препятствия. «Блаженная самодостаточность», «божественное», стремится, в сущности, найти себе прибежище в формах существования, наиболее отдаленных от нашего, вплоть до неорганического, до непроницаемого вещества самых твердых материй, таких, как металл или камень. Наконец,

[11] См.: книга III, глава 4, G.

желание пробивается к холодной пустоте пространств «научной фантастики», к тем черным дырам, плотность которых, как сегодня говорят астрономы, столь невероятна, что эти дыры притягивают к себе всю материю, сосредоточенную в некоем все более расширяющемся луче, и тем самым сила притяжения в них непрестанно увеличивается.

Ж.-М.У.: И это всегда чары «безупречного нарциссизма» или же полинезийской «маны», но в форме все менее и менее человеческой.

Р. Ж.: Это и тот культурный дискурс, который осуждает Жан-Мари Доменак в книге «Дикарь и компьютер» (*Le sauvage et l'ordinateur*), дискурс, все более «бесстыдный», все более печальный и все более похоронно-унылый в своем бесстыдстве[12]. Эти господа всем семейством идут за катафалком, который везет нас к местам, описанным у пророка Иеремии, к местам, которые вокруг него создаются идолопоклонническим желанием. И вот как звучит пророческое определение миметического желания и его последствий:

> Так говорит Яхве:
> горе человеку, который надеется на человека
> и плоть делает своею опорою,
> и сердце которого удаляется от Яхве.
> Он будет подобен вереску в степи
> и не увидит, когда придет доброе,
> и поселится в знойных местах пустыни,
> на земле бесплодной, необитаемой (Иер 17:5-6)*.

E. Skandalon**

Ж.-М.У.: Раз мы снова говорим об иудео-христианском Писании, то не настал ли для вас момент взглянуть на него с точки зрения желания и психологии? При обсуждении Писания мы поставили с антропологической точки зрения вопрос о степени

---

[12] См., в частности главу: «Le Requiem structuraliste», pp. 75-89.

* Ср. Синод. пер.: «Так говорит Господь: проклят человек, который надеется на человека и плоть делает своею опорою, и которого сердце удаляется от Господа. Он будет как вереск в пустыне и не увидит, когда придет доброе, и поселится в местах знойных в степи, на земле бесплодной, необитаемой».

** См. прим. на с. 69.

его «богооткровенности». Несомненно, это допускает, что предполагаемая «сила откровения» действует и в областях, которые мы затронули, но если это так, то должна существовать возможность конкретизировать это, вникнуть в те понятия, теории и процессы, которые соответствовали бы всему недавно вами сказанному. Скоро почти все человечество вот-вот согласится с тем, что Евангелия давно пора счесть всего лишь следствиями пережитков магического и примитивного мышления. Допустим, наши Писания – это единственные тексты, которым невыгодна современная реакция на еще недавнюю снисходительность к так называемому «примитивному мышлению». Эта реакция порождена предвзятостью и явно несправедлива. Однако не рискуем ли мы впасть в противоположное заблуждение, если потребуем от евангельского текста, чтобы он озарил светом, превосходящим свет нашего собственного разума, такую современную область, как психология?

Р. Ж.: Я думаю, что можно принять этот вызов и доказать, что и в тех сферах, которые мы только что затронули, Евангелия демонстрируют то же превосходство, что и повсюду. Попытка доказать, что интердивидуальная психология не отсутствует в Евангелиях, должна состоять прежде всего в осмыслении слова *skandalon*, о котором экзегеты почти никогда не говорят. *Skandalon* обычно переводят как «скандал», «препятствие», «камень преткновения», «западня на дороге». Это слово и производное от него *skandalidzo* («поднять скандал», «скандализировать») восходят к корню *skadzo*, означающему «хромать».

В Евангелиях имеется целая группа текстов, непосредственно сосредоточенных на понятии «скандала», и других, где это понятие играет не главную, но существенную роль. Если собрать все употребления этого слова, на первый взгляд слишком разнородные, чтобы свести их к единству, то нельзя не прийти к выводу, что *skandalon* – это препятствие в миметическом соперничестве, образец, который противодействует порывам своего подражателя-ученика и становится для него неисчерпаемым источником болезненного очарования.

В Евангелиях *skandalon* – это никогда не материальный объект, но всегда Другой, или же я сам как отчужденный от Другого. Если бы переводчики не старались в большинстве случаев заменять сло-

во *skandalon* терминами, которые казались им более понятными, то мы бы лучше увидели, что «скандал» – это всегда назойливое препятствие, которое воздвигается на нашем пути миметическим желанием со всеми его тщетными притязаниями и нелепыми рессантиментами. Это не просто поставленное вот тут препятствие, которое достаточно устранить; это – особое искушение со стороны образца, привлекающего постольку, поскольку он создает препятствие, и создающего препятствие постольку, поскольку он привлекает.

Skandalon – это само желание, все более одержимое препятствиями, которое оно создает и умножает вокруг себя. Значит, это должно быть противоположным любви в христианском смысле:

> Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем никакого *skandalon**. А кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза (1 Ин 2:10-11).

Детство с особой ранимостью реагирует на миметические противодействия. Его доверчивое подражание каждый миг рискует обратиться к желаниям взрослых и обратить их образцы в очаровывающие миметические препятствия. Следовательно, детство тем более легко и тем более тяжко «скандализируется», чем оно наивнее открыто тем впечатлениям, которые получает от взрослых. Торжественное предостережение детству означает, что «скандал» – это такой процесс, от которого настолько же трудно уклониться, насколько легко и сдаться ему. Взрослый, который причиняет ребенку «скандал» («соблазняет» его), рискует замкнуть его во все более сужающемся круге миметического образца и препятствия. Препятствие – это замыкание и закрытие, и оно противоположно открытости *принятия*:

> (...) кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает; а кто *станет скандалом* одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его во глубине морской. Горе миру от *скандалов*, ибо надобно придти *скандалам*; но горе тому человеку, через которого *скандал* приходит.

---

* Жирар приводит греч. слово в лат. форме. В Синод. пер.: «нет в нем соблазна». Здесь и далее в приводимых библейских цитатах изменения, внесенные нами сообразно тексту Жирара, выделены курсивом.

> Если же рука твоя или нога твоя – *скандал* для тебя, отсеки их и брось от себя: лучше тебе войти в жизнь без руки или без ноги, нежели с двумя руками и с двумя ногами быть вверженным в огонь вечный; и если глаз твой – *скандал* для тебя, вырви его и брось от себя: лучше тебе с одним глазом войти в жизнь, нежели с двумя глазами быть вверженным в геенну огненную (Мф 18:5-9).

Обратите внимание на метафору мельничного жернова, который вращают ослы! В этом пассаже есть нечто лучшее, чем психоанализ, и нет того, что у Фрейда относится к «скандально-соблазнительному», а именно укорененности индивидуального существа в «скандале» как таковом (нелепого и мифического тезиса о желании отцеубийства и инцеста как «предпосылке» возникновения всякой совести).

Вторая часть евангельского текста, который я только что привел, составляет *locus classicus** для благородного негодования со стороны гуманистов. Иные из них доходят до такой идеи, будто этот текст буквально рекомендует нам калечить себя, дабы не впасть в грех, который, по их понятиям, может быть лишь «грехом против физической плоти».

Ключ к этому тексту ищут даже во фрейдовской кастрации и в подобном претенциозном хламе, нисколько не способствующем обретению истинного смысла таких понятий, как *skandalon*. А текст этот утверждает, что наша физическая целостность – ничто в сравнении с тем ущербом, который может нам нанести «скандал»; именно это мы не перестаем констатировать.

Тот факт, что ад и Сатана связываются со «скандалом», лишь подтверждает, что этот последний идентичен миметическому процессу в целом. Сатана – не только *принц*** мира сего и *принцип* всякого порядка в этом мире; равным образом он есть принцип всякого беспорядка, то есть скандала как такового. Он постоянно встает на нашем пути, чтобы создавать нам препятствия как в миметическом, так и в евангельском смысле.

Ничто так не важно в этом отношении, как структурная позиция Симона-Петра в тот момент, когда его скандализирует первое возвещение Христа о предстоящих ему страданиях:

---

* «Классическое место» (лат.).

** В Синод. пер.: «князь»; мы сохраняем игру слов у Жирара.

И, отозвав Его, Петр начал прекословить Ему: будь милостив к Себе, Господи! да не будет этого с Тобою! Он же, обратившись, сказал Петру: отойди от Меня, сатана! ты Мне – *препятствие*! потому что думаешь не о том, что Божье, но что человеческое (Мф 16:22-23).

По-гречески: *skandalon ei emou*, а в Вульгате: *scandalum es mihi*. В этом пассаже физическая реальность препятствия полностью интегрирована с его миметическим смыслом. Для всех людей, которые думают больше о человеческом, чем о Божьем, страдания не могут быть ничем, кроме «скандала». Поэтому-то Христос считает необходимым предупредить об этом своих учеников в четырех Евангелиях, и он их предупреждает о том много раз без малейшего успеха. «Сие сказал Я вам, чтобы *уберечь вас от скандала*»* (Ин 16:1).

Если сам Иисус опасается оскандалиться через Петра, то это потому, что Петр пребывает в состоянии скандала. Скандал – такая же пагуба для того, кто ему подвергает, как и для того, кто ему подвергается. Скандал всегда двойственен, и различие между введением в скандал и впадением в него всегда стремится к самоупразднению; именно тот, кто поддался скандалу, и сеет его вокруг себя. Вот почему Христос и говорит: «Горе тому, через кого приходит *скандал*», ведь ответственность за это может простираться в бесконечность.

Есть что-то от идолопоклонства и скандализированности в том, как ученики воспринимают влияние Иисуса перед его страданиями. Поэтому-то они никак не поймут того, о чем на самом деле идет речь. Они все еще приписывают Иисусу мирской престиж великого «предводителя людей» или «властителя умов», вождя или учителя.

Ученики видят в Иисусе кого-то неуязвимого, то есть господина над всяким превосходящим насилием. И если они следуют за ним, то с целью стать причастными этой неуязвимости, «обожествиться» до господства над насилием. Поэтому они неминуемо будут *скандализованы*. Мы хорошо это видим чуть позже, когда Иисус вторично возвещает об ожидающей его смерти и о том скандале, который она причинит его друзьям. Петр снова восклицает: «Если и все соблазнятся** о Тебе, я никогда не соблазнюсь». Тогда Христос

---

* В Синод. пер.: «Сие сказал Я вам, чтобы вы не соблазнились».

** У Жирара: «будут скандализованы Тобой», «споткнутся о Тебя».

предсказывает Петру его третье отречение, то есть новую миметическую заразу насилия, которой Петр не сможет не поддаться в момент, когда общественное мнение обратится против Иисуса. Мечтать о своей неуязвимости к скандалу – значит притязать на самодостаточность божества насилия, значит подвергать себя риску скорого падения.

Тот факт, что Петр в словах, приписываемых Христу, назван Сатаной, вновь подтверждает, что Сатана составляет одно целое с миметическим образцом-препятствием. Вся традиционная образность, относящаяся к Сатане, соответствует не сильно мифологизированному представлению о миметической игре. В Евангелиях мы находим и такие тексты, как только что нами процитированный, который полностью «деконструирует» Сатану, уподобляя его миметическому принципу, и другого типа текст, в котором Сатана продолжает фигурировать как персона, но привлекает те же данные с большей точностью. Это эпизод искушения в пустыне. Несмотря на мифологический декор, Сатана возникает здесь в конечном счете как миметический образец-препятствие, насильственный принцип всякого земного господства, как и всякого идолопоклонства, поскольку он пытается обратить к себе то поклонение, которое подобает одному только Богу.

> Опять берет Его дьявол на весьма высокую гору и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: все это дам Тебе, если, пав, поклонишься мне. Тогда Иисус говорит ему: отойди от Меня, Сатана**, ибо написано:
>
> Господу Богу твоему поклоняйся
> и Ему одному служи (Мф 4:8-10).

Ж.-М.У.: Евангелия написаны по-гречески, но именно в Ветхом Завете, а не у греков следует искать то, что предшествовало слову *skandalon*, как и слову *Logos*, как и всем важнейшим евангельским понятиям. *Skandalon* – это сначала перевод в греческой Септуагинте еврейского слова, которое означало то же самое: препятствие, западню, камень преткновения.

Р. Ж.: В Ветхом Завете это слово может относиться к материальным препятствиям, к тем, например, которыми пользуются, что-

---

* Мы пишем «Сатана» с заглавной буквы, как у Жирара, что подчеркивает аспект личностности. В Синод. пер.: «сатана».

бы помешать пройти войску (Юдифь 5:1). В весьма любопытном пассаже из Книги Левита евреям запрещается класть на пути слепого «препятствие», обозначаемое еврейским эквивалентом слова *skandalon*:

> Не прокляни немого и не клади препятствия перед слепым, но бойся Бога твоего (Лев 19:14)*.

Эта фраза помещена в ряду предписаний, касающихся ближнего и направленных на поддержание доброго согласия в общине, перед фразой: «Люби ближнего твоего» (Лев 19:18).

В Ветхом Завете из собрания «Плеяд» имеется примечание, согласно которому фраза о немых и слепых предписывает верным «не злоупотреблять немощами ближнего». Иерусалимская Библия дает следующий комментарий к предписанию о немых: «Немой не может ответить проклятием со своей стороны». Иными словами, он неспособен к мщению[13]. Но, как ни странно, все предписания, которые следуют за этими двумя или им предшествуют, направлены на предотвращение того, что может побудить к мщению и запустить его бесконечный механизм:

> Не ходи переносчиком в народе твоем и не восставай на жизнь ближнего твоего. Я – Яхве. Не враждуй на брата твоего в сердце твоем; обличи соотечественника твоего, и не понесешь за него греха. Не мсти и не имей злобы на детей Израиля, но люби ближнего твоего, как самого себя (Лев 19:16-18)**.

Этот текст в целом говорит и о насилиях против тех, кто может ответить и распространить насилие в сообществе, и о насилиях против тех, кто неспособен ответить, о немощных: как раз на них, как мы видели, и направляется насилие, которое ищет разрядки. Этот текст есть отказ от всего, что напоминает греческого *pharmakos* и другие обряды, связанные с человеческими жерт-

---

* Синод. пер.: «Не злословь глухого и пред слепым не клади ничего, чтобы преткнуться ему; бойся Бога твоего».

13 *Ancien Testament* I, 348; *Bible de Jérusalem*, 125.

** Синод. пер.: «Не ходи переносчиком в народе твоем и не восставай на жизнь ближнего твоего. Я Господь. Не враждуй на брата твоего в сердце твоем; обличи ближнего твоего, и не понесешь за него греха. Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя».

вами отпущения. Запрещать насилие против тех, кто способен к отмщению, – значит сообщать бо́льшую, чем когда-либо, вероятность насилиям против тех, кто неспособен к отмщению и тем самым сильно рискует послужить в качестве жертвы отпущения. Это вполне в духе Ветхого Завета: сначала уловить характер соотношения между этими двумя типами насилия, а затем отказаться сразу от обоих. Но отказаться от них обоих – значит повести общину по пути к сверхчеловечности, заменить в конечном счете все отрицательные и формальные предписания этим потрясающим призывом: «Возлюби ближнего своего, как самого себя» – и именно этой формулировкой завершается весь пассаж. Мы на той же почве, что и мифы оджибва и тикопиа, но разница в подходе к немощным поражает![14]

Камень преткновения-скандала имплицитно связывается с немощными и с жертвой отпущения. А скандал в Ветхом Завете – это, по преимуществу, идолопоклонство, то есть жертва отпущения, освященная в форме материального и основательного объекта, обожествленного препятствия. Идолопоклонство – это главный камень преткновения, западня, вечно расставляемая еврейскому народу; это все то, что норовит отвратить народ от того пути, к которому влечет его Яхве.

Посредством поразительного, но объяснимого парадокса Бог, который старается освободить людей от препятствия и от освящения этого препятствия, кажется тем же самым, кто сеет препятствия, кто умножает капканы на пути верных. Божественный скандал связан с отказом от культа жертвоприношения:

> Всесожжения ваши неугодны, и жертвы ваши неприятны Мне. Посему так говорит Яхве: вот, Я полагаю пред народом сим преткновения, и преткнутся о них отцы и дети вместе, сосед и друг его, и погибнут (Иер 6:20-21).

Здесь довольно такого, что может привести в смущение добрых апостолов гуманизма периода модерна, прекрасные души, сострадающие несчастьям, иудаизма, вечно одержимого, как они утверждают, самым кровожадным из всех сакрализованных «отцов».

---

[14] См.: книга I, глава 4.

Бог Библии – это и нерушимая скала, неизменное прибежище, а для тех, кто не отступается от идолопоклонства, он – препятствие уже потому, что лишает идолопоклонников их алтарей, которые служат им поддержкой и обеспечивают их общинам шаткое равновесие. Поэтому он кажется ответственным за внутренний кризис обоих царств. В глазах пророков именно эти симметричные разгулы страстей, в которых тают различия, а истинная солидарность так и не заменяет старого порядка, составляют истинную причину упадка, а затем и краха обоих царств в большей мере, чем внешние враги, чья роль сводится, в сущности, к окончательному разобщению народа, в котором все оказываются препятствиями друг для друга:

> И будет Он освящением и камнем преткновения,
> и скалою соблазна
> для обоих домов Израиля,
> петлею и сетью для жителей Иерусалима.
> И многие из них преткнутся и упадут,
> и разобьются, и запутаются в сети,
> и будут уловлены (Ис 8:14-15).

Во многих пассажах околдовывающая игра препятствия, одновременно человеческого и божественного, выглядит как своего рода «дробилка», как настоящий шлифовальный станок, который, кажется, запускает сам Яхве, но который в действительности сводится к игре миметических взаимодействий и интердивидуальных отношений.

Пророческая мысль никогда полностью не распознает того закона, который разделяет потенциальных антагонистов, и того миметического желания, которое, подточив этот закон, становится все более конфликтным уже потому, что закона этого больше нет. Эта мысль хотя и делает все более и более ясной игру миметизма, стремится впутать Бога во весь этот процесс, видя в нем сначала того, кто полагает закон, а потом того, кто, медленно нацеливая его на людей, вводит их в искушение, предлагая им самую высокую мораль. Люди впадают в это искушение; они не понимают этой более высокой морали, и тот же Бог всегда и наказывает их, «изливая на них их же злобу», то есть предавая их взаимному насилию.

Неспособность мысли в век модерна распознать по существу инертный и защитительный характер закона, постоянное сме-

шивание закона с миметическим препятствием в известной мере увековечивают ветхозаветную неспособность к распознанию сугубо человеческого характера миметической игры и происходящего из нее нагнетания насилия.

Мысль модерна о желании – от Гегеля до Фрейда, от Хайдеггера до Сартра и всех неофрейдистов, последователей Райха, Лакана, Маркузе и т.д., а также самых разных психопатологий с их жесткими классификациями – носит всецело «ветхозаветный» характер на фоне чисто миметического генезиса порядка и беспорядка, генезиса, соответствующего новозаветному понятию «скандала». Всегда остается что-то от насильственного идолопоклонства, здесь – в концепции закона, трансгрессии и языка, там – в идее (от которой так никогда и не отказались полностью), будто Яхве «оставляет за собой право на мщение». Вот почему все ипостаси мысли модерна в своем судорожном богоборчестве упорно придерживаются истолкования текста Евангелий в духе жертвоприношения, иными словами, истолковывают Новый Завет через призму Ветхого. Всюду и всегда – одна и та же неспособность до конца деконструировать освященное Различие.

Разумеется, нет такого Бога, который ставит чарующие препятствия на пути верующих, но нет и закона, который заменял бы Бога в подобной роли, как представляют себе это ложные премудрости, коими увлечена наша культура. Тексты Книги Левита, которые мы с вами читали здесь, суть нечто более важное, чем рекомендации не есть козленка в молоке матери, однако никто никогда о них не говорит. Почему? Потому, что они свидетельствуют, что закон, отнюдь не ставя людям препятствий и не вводя их в искушение, сам пытается устранять препятствия и предотвращать человеческие падения.

Препятствиями становятся друг для друга отцы и дети, соседи и друзья. Ветхий Завет приближается к этой истине, но никогда не раскрывает ее до конца, никогда ею не овладевает по-настоящему. Поэтому в его божестве, как и в божестве построенного на жертвоприношении христианства, ощутимы следы насильственного освящения; божественная жертва отпущения все еще остается жертвой насилия и, следовательно, еще не вполне соответствует поколению, которому адресована евангельская весть.

По мере того как исчезают барьеры между людьми, умножаются миметические антагонизмы, люди становятся друг для друга тем камнем преткновения, который, по Ветхому Завету, будто бы сам Яхве подсовывает людям под ноги. Так и мысль модерна все более и более смехотворным образом уподобляет этот самый камень закону, все более ослабевающему. Прийти к евангельской системе ценностей – значит прекратить всякие божественные или законные жертвоприношения, значит дойти до конца процесса и признать, что в мире, где все меньше и меньше фиксированных и институционализированных барьеров, все более и более вероятно то, что люди будут становиться друг для друга чарующими препятствиями, дабы взаимно скандализировать друг друга.

Горе миру от скандалов! Конечно, необходимо, чтобы были скандалы, но горе тому человеку, через которого приходит скандал! Учитывая, что люди не хотят вести себя так, как следовало бы, чтобы без тягот и опасностей преобразить царство насилия в Царство Божье, скандалы неминуемы. Здесь некий неизбежный исторический процесс, но он не имеет ничего общего с божеством. Скандал всегда приходит через человека, и приходит он всегда только к другим людям в некоем круговом процессе, процессе двойников и всех превращений миметического желания, о чем мы говорили в эти последние дни.

Чтобы полностью понять тесное родство между жертвенным заблуждением в собственно религиозной экзегезе и заблуждением теорий, которые думают избежать «христианства» под предлогом, что они делают из самого́ по себе жертвенного истолкования, смешанного с текстом, новую жертву отпущения – что, повторим, ведет к ее увековечению, – нужно отметить тенденцию религиозного пуританства от Оригена до наших современников давать чисто сексуальную интерпретацию этому понятию скандала, чей смысл, как мы видим, бесконечно более широк. Эта сосредоточенность на сексуальности очень точно соответствует пансексуализму психоанализа, который, в сущности, есть не более чем фетишизация того же самого препятствия, интерпретируемого слишком односторонне и в конечном счете сексуально.

Г. Л.: В подтверждение ваших слов нужно добавить в приложении ко второму изданию книги, которое мы готовим, все те высказывания из первого издания, в которых вас обвиняют в недооценке

«фаллического и кастрационного характера», свойственного этому библейскому понятию препятствия и скандала, и дать тем самым возможность их авторам успокоиться как насчет их превосходящей проницательности, так и насчет несравненной «посвятительной силы» их неприкосновенно-святого психоанализа.

Р. Ж.: Надеюсь, вы не упустите такой возможности... В конечном счете именно от Евангелий нужно ожидать полной демифологизации «камня преткновения», «камня скандала». Следовать понятию препятствия в его историческом развитии – значит следовать Библии в ее грандиозной попытке избавиться от мифов жертвоприношения и выйти в простор евангельского откровения. Если мы не понимаем новозаветного понятия *skandalon*, то не из-за самого этого понятия, в котором нет ничего неясного, а потому, что наша собственная мысль пребывает на уровне мифологизма и жертвенности, в отличие от мысли Евангелий. Мы не понимаем той чисто миметической и структурной концепции, которую продвигают Евангелия, ибо, как всегда, ограничиваемся отсталым мышлением. Мы думаем, будто дискредитируем более сильную мысль, помогая более слабой, подобно тому, кто попытался бы шлифовать алмаз менее прочным алмазом:

> Вот, Я полагаю в основание на Сионе
> камень-*свидетель**,
> краеугольный, драгоценный, крепко утвержденный:
> верующий в него не постыдится.
> И поставлю суд мерилом и правду весами (Ис 28:16-17).

Ж.-М.У.: С традиционных христианских точек зрения, на которые всегда слишком влияла философия за неимением собственно евангельской логики, переход от Ветхого Завета к Новому определяется как некая «спиритуализация» и «идеализация». В случае с понятием *skandalon* мы хорошо видим, что этот переход должен определяться по-другому.

В этом переходе речь идет не о дематериализации препятствия и превращении его в некий метафизический фантом, все наоборот! В Ветхом Завете препятствие сохраняет одновременно характер слишком вещественный и слишком метафизический. В Еван-

---

* Синод. пер.: «камень испытанный».

гелиях препятствие – это всегда Другой с его метафизическим очарованием, образец и миметический соперник.

Р. Ж.: Вот почему это понятие столь важно. С одной стороны, оно всецело укоренено в Ветхом Завете, и эта укорененность запрещает нам забывать о фундаментальной структуре чарующего взаимодействия, которому нет места в мысли модерна о желании, что со всей очевидностью и составляет основную причину краха этой мысли. С другой стороны, евангельское понятие *skandalon* устраняет все то, что еще остается в этом ветхозаветном понятии «вещественного» и «материализованного», а также и «освященного». Это означает, что данный текст избегает любых симметричных ловушек, препятствий, на которые не перестает натыкаться философская мысль от греков до нас: эмпиризм и позитивизм, с одной стороны, а с другой – субъективизация, идеализация и дереализация всех вещей.

Евангелия нам говорят, что не нужно искать Христа в ложном экстремизме и ложных оппозициях, вызываемых эскалацией двойников. Когда откровение явится, оно будет очевидным и ослепительным:

> Итак, если скажут вам: «вот, Он в пустыне», – не выходите; «вот, Он в потаенных комнатах», – не верьте; ибо, как молния исходит от востока и видна бывает даже до запада, так будет пришествие Сына Человеческого; ибо, где будет труп, там соберутся орлы. (Мф 24: 26-28).

Даже в модернистском истолковании, превращающем скандал в простую репрезентацию, «скандальное» никогда не могут определить однозначно. В нем желание и негодование взаимно усиливаются обратной связью (*feedback*), которая не может сводиться ни к чему иному, кроме как к игре миметических взаимодействий; скандальное не было бы скандальным, если бы не формировало себя в непреодолимом и невозможном образце, предлагаемом людям для подражания, в образце и антиобразце одновременно.

Это значит, что скандальное подразумевает все то, что может в соответствии с миметической игрой подразумевать такое понятие, как *ressentiment* (у Ницше). Но *skandalon* ставит акцент там, где его следует ставить: на отношении «образец–ученик», на *интердивидуальной* психологии, а не на психологии индивидуальной, как того еще требует у Ницше различение, относящееся к порядку

жертвоприношения, между «благим» желанием, или «волей к власти», и «дурным» желанием, или *ressentiment*[15].

Скандализованное негодование – это всегда лихорадочное желание провести различие между виновным и невинным, определить ответственность, до конца разоблачить подлость и наказать ее по заслугам. Скандализованный хочет вывести на чистую воду; в нем есть пламенная страсть – выявить скандал и пригвоздить его к позорному столбу. Конечно, этот элемент жадного и болезненного любопытства соединяется той демистификаторской страстью, о которой мы говорили выше. Именно скандал всегда вызывает демистификацию, а демистификация, отнюдь не прекращая скандала, распространяет его повсюду и делает его всеобщим. Такова вся современная культура. Чтобы демистифицировать, нужен скандал, а демистификация упрочивает тот скандал, с которым она намерена бороться. Чем сильнее разгораются страсти, тем больше стирается различие между противниками.

Это все тот же процесс миметического кризиса, в общем, но доведенный до неслыханного парадокса. В самом деле, скандал – это само насилие и насильственное знание о насилии, иногда в самых недвусмысленных и кровавых формах, в формах масштабных преследований и самого гротескного угнетения целых континентов, но оно может принимать и более тонкие и скрытые формы, которые проявляются в языке ненасилия и беспокойства по поводу всех несчастных.

Вникая в евангельские тексты, мы замечаем, что даже там, где нет упоминания о *skandalon*, речь идет о том же типе интердивидуальных отношений; в этих текстах, в которых нечего ни добавить, ни убавить, всегда раскрывается именно игра скандала и взаимной демистификации:

> Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить. И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь? Или как скажешь брату твоему: «дай, я выну сучок из глаза твоего», а вот, в твоем глазе бревно? Лицемер! вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего (Мф 7:1-5).

---

[15] R. Girard, *Superman in the Underground*, M.L.N., December 1976, pp. 1169-1185. [Рус. пер.: Рене Жирар, *Критика из подполья*, М.: НЛО, 2012.]

Сучок – это бездоказательное суждение, делающее одного из моих братьев виновным по отношению к другому. Здесь всегда налицо лицемерие, которое полагает, будто, осуждая лицемерность другого, само оно выходит сухим из воды.

Совсем не случайно бревно находится в глазу, способном увидеть сучок. Этот глаз проницательно-критичен. Вот, в глазу этого брата, которого я осуждаю, – сучок! Но я не вижу, как мое собственное осуждение воспроизводит структурные черты предосудительного действия в такой форме, которую подчеркивает сама неспособность этой проницательности обратиться против себя самой. На каждом уровне этой спирали судья думает, будто ускользает от суда, которому он подвергает других. Он всегда себя видит на другой стороне некоего непреодолимого «эпистемологического рва», в каком-то «логическом типе» или в каком-то «метаязыке», где он находит убежище от круговорота, констатируемого им с таким блеском на всех расположенных ниже него самого уровнях.

В этой евангельской метафоре ряд «сучок/бревно» остается открытым; круговорот осуждения ничем не прерывается. Нет такого места, откуда может быть произнесена истина, кроме того, с которого говорит сам Христос, места совершенно невиновной и ненасильственной жертвы, которое занимает только Он один.

В *Послании к Римлянам* фигурирует другое выражение той же симметрии между двойниками и осуждением, которое всегда стремится свести счеты с другим и не может в этом преуспеть. Здесь есть превосходный комментарий к «сучку» и «бревну»:

> Итак, неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого, ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то же (Рим 2:1).

В свете того, что этому предшествует, нам понятно, почему Христос предостерегает учеников от скандала, который он сам для них представляет. Он лишает людей последних жертвенных подпорок и ускользает каждый раз, когда люди хотят заменить Им самим то, чего Он их лишает, сделать Его вождем и законодателем. Похоже, Он разрушает мифические и ритуальные формы, которые тщетно пытаются умерить скандал, чтобы в конце концов рухнуть в неумолимый скандал креста.

Верующих скандализует, а неверующим кажется просто нелепостью то, что крест может быть представлен как победа. Они не понимают, в чем эта победа может состоять. Если мы вернемся к притче об убийцах-виноградарях и к комментариям, предметом которых она стала, то увидим, что скандал имеет там большое значение.

Экзегеты не знают, почему после этой притчи, которая еще раз разоблачает учредительное убийство, Христос представляет себя как автора этого разоблачения и как того, кто опрокидывает весь порядок человеческой культуры, чтобы отныне видимым образом занять положение учредительной жертвы. В тексте Луки к этому первому дополнению, кажущемуся уже озадачивающим или излишним, добавляется скандал, с виду еще более неуместный, о котором говорят, будто он – просто-напросто следствие «наложения значений», или метонимии. Иными словами, символизм краеугольного камня влечет за собой метафору камня скандала-преткновения, но их сопоставление в конечном итоге не имеет никакого смысла. Вот обсуждаемый отрывок:

> Он, взглянув на них, сказал: что значит сие написанное: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Всякий, кто упадет на тот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит. (Лк 20:17-18).

Некоторые комментаторы, как правило, сокрушаются о той «злобной ноте», которая портит евангельскую весть, особенно у Луки, всегда считавшегося самым доброжелательным евангелистом. Их утешает идея, что угрожающая фраза чужда этому тексту и вкралась в него в силу чисто омонимической ассоциации.

На самом деле здесь важно иное, чем вопрос о словах. Если мы этого не понимаем в той мере, какой нам сейчас удалось достигнуть, то поистине мы глазами не видим и ушами не слышим. Скандал – это в полном смысле слова наконец явленная как откровение учредительная жертва, и роль ее в этом откровении играет Христос. Именно об этом нам говорит цитируемый Христом псалом. Все здание культуры покоится на этом краеугольном основании, на камне, отвергнутом строителями. А Христос и есть этот камень, сделавшийся видимым. Вот почему нет жертвы, которая была бы не им, и невозможно прийти на помощь какой-либо жерт-

ве, не придя на помощь ему. Причина неразумия и неверия людей, несомненно, состоит в их неспособности распознать ту роль, которую учредительная жертва играет в фундаментальной антропологии.

Конечно, доказательством тому, что соединение метафор «краеугольного камня» и «камня скандала-преткновения» не случайно, служит прежде всего сам Ветхий Завет, где эта связь уже присутствует, но в менее явной и, главное, менее продуманной форме. А вот и еще один текст из Нового Завета, где обнаруживается эта связь, – Первое послание Петра:

> Итак, Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главою угла, камень преткновения и камень *skandalon*, о который они претыкаются, не покоряясь слову, на что они и оставлены (1 Петр 2:7-8).

Крест – это высший скандал не просто в смысле божественного величия, которое предано самой подлой казни (в самом деле, подобные вещи обнаруживаются в большинстве религий), а в более радикальном смысле откровения через Евангелия учредительного механизма всякого мирского престижа, всякого освящения, всякого культурного смысла. Евангельское действо кажется почти похожим на все предшествующие религиозные действа. Поэтому-то все наши мыслители не улавливают в нем даже малейшего различия. В действительности же внутри этого внешнего сходства разворачивается иное – небывалое – действо, дискредитирующее всех богов насилия, ибо являет истинного Бога, в котором нет ни малейшего насилия. Все в целом постевангельское человечество всегда ломало и ломает себе зубы об эту тайну. Следовательно, не пустая угроза, не беспричинная злоба заставляет вычитывать в этом тексте преимущественно то, что не переставало происходить после этого действа и происходит до сих пор вопреки актуальным обстоятельствам, которые делают это откровение все более явным. Как и для первых слушателей Евангелия, камень, отвергнутый строителями, остается для нас постоянным камнем преткновения. Отказываясь слышать то, что нам сказано, мы сами создаем себе самую ужасную участь. И никто, кроме нас, за это не в ответе.

В этой роли скандала Христос выступает для всех тех, кто отгораживается от разумения этого текста и реагирует на него как

скандализованный, преткнувшийся. Эта роль объяснима, но парадоксальна, ибо Христос не предлагает никакой власти над соперничеством и миметическими взаимодействиями. У него нет желания присвоения. Следовательно, всякая воля, действительно обращенная к Христу, никогда не встретит ни малейшего препятствия. Иго его благо, и бремя его легко. Нам не угрожает опасность участия в злобно-лукавом противостоянии двойников.

Евангелия и Новый Завет не проповедуют морали спонтанности. Они претендуют лишь на то, чтобы человек отказался от подражания; они рекомендуют подражать тому единственному образцу, который не грозит нам, если мы поистине подражаем ему так, как подражают дети, превратиться для нас в чарующего соперника:

> Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал (1 Ин 2:6).

Пленникам насильственного подражания, всегда стремящимся к замкнутости, противостоят те, кто верен ненасильственному подражанию, те, кто не может встретить никакого препятствия. Жертвы миметического насилия, как мы видели, суть те, кто стучатся во все наглухо запертые двери и ищут лишь там, где ничего не найдешь. Всегда проигрывающей спор стороне, видящей бытие в наиболее упрямом сопротивлении, противостоит путь к царству, словно ведущий через бесплодную пустыню, но в действительности единственно плодотворный и поистине легкий, ибо, даже если нас ожидают на нем вполне реальные противостояния, они ничто в сравнении с препятствиями, воздвигаемыми метафизическим желанием:

> Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят (Мф 7:7-8).

Следовать Христу – это значит отказаться от миметического желания, прийти в конце концов к этому отказу. Внимательное изучение евангельского текста позволило бы увидеть в нем почти повсюду тему препятствия, которого опасаются верующие и которое возникает в последний момент, в тот самый миг, когда верующий считает, что столкнулся с ним. Самый поразительный пример этого – эпизод с женщинами в утро воскресения. Они думают только о

трупах, о бальзамировании, о склепе. Их беспокоит мысль о камне, который закрывает склеп и который, должно быть, помешает им достигнуть цели, а эта цель, разумеется, – тело Иисуса. За препятствием нет ничего, кроме трупов; все препятствия суть виды могил. Когда же они подходят к склепу, там не оказывается ничего из того, что они думали увидеть; нет больше ни препятствия, ни тела:

> По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. И весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу, при восходе солнца, и говорят между собою: кто отвалит нам камень от двери гроба? И, взглянув, видят, что камень отвален; а он был весьма велик (Мк 16:1-4).

Заключение...

Р. Ж.: Уже около двух столетий только критические и деструктивные идеи несут заряд энергии. Я думаю, они ведут борьбу, хотя и не доводя ее до конца, с мифологическим направлением, борьбу, первое и самое существенное свидетельство которой в нашем мире остается тем, что мы назвали «текстом преследования»[1]. Следовательно, эти идеи неотделимы от той власти, которую возымел над нашим миром иудео-христианский текст. Все эти идеи ориентируются на откровение об учредительном механизме; все они, сами того зная, стремятся примкнуть к тому, что уже сформулировано в этом тексте, и проявить это. А производится все это через посредство того же миметического желания и жертвенных изгнаний. Все эти идеи разоблачают особые формы преследования и делают это за счет других форм, которые остаются в тени и продолжают сохранять, а то и увеличивать свою силу.

Как в частных дискурсах бреда и психоза, так и в политических и социологических дискурсах деконструкция смысла неотделима от демонстрации, все еще односторонней и мстительной, не всех жертв, а только некоторых. Принцип жертвы остается скрытым всеобщим принципом.

Для наших дискурсов, даже самых жизнерадостных и доброжелательных на вид, даже тех, что стараются быть самыми незначительными, характерна радикальная полемичность. Жертвы всегда налицо, и они всегда оружие, которое каждый точит на своего ближнего в отчаянной попытке обеспечить себе где-нибудь,

---

[1] См.: книга I, глава 5, B.

в каком-то неопределенно-утопическом будущем, некий участок невинности, который он будет населять один либо вместе с восстановленным человеческим сообществом. Таким образом, в силу странного, но логичного парадокса само жертвоприношение оказывается ставкой в борьбе между двойниками, из которых каждый обвиняет других в том, что они сдаются, и каждый старается свести счеты с жертвоприношением посредством последнего жертвоприношения, которое изгнало бы зло навсегда. «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий пытается войти в него насилием» (Лк 16:16)*.

Так должно было произойти, раз люди не хотят с общего согласия и все вместе отказаться от жертвенного принципа. Но все эти идеи сделали отрицательную работу. Они разрезали на куски и сожрали бывшие до них формы жертвоприношений, и отныне им нечего положить в рот; им не остается ничего, кроме как истребить друг друга; отныне они так же мертвы, как и их жертвы. Они подобны паразитам, которые за неимением пищи погибают на скелетах убитых и съеденных ими зверей.

Это банкротство больше не остается незамеченным, как и то, как оно происходит в этой удивительной кругообразности осуждения, которое в нашем мире неминуемо возвращается к тому, кто его высказал: «Не суди, человек, ибо, осуждая другого, ты осуждаешь себя». У нас перед глазами замечательный пример, оценить который делают попытки лишь самые смелые из интеллектуалов[2]. Легионы интеллектуалов, целые поколения посвящают себя тому, чтобы разоблачить соучастие, часто реальное, своих современников в тех или иных формах социального угнетения и тирании. А в результате они убеждаются в своем собственном соучастии в самом страшном угнетении, в самой чудовищной тирании, какие только порождала жестокая история человечества.

При этом зрелище мы сами чувствуем искушение сделать вывод, что критическое мышление всегда предпринимается только ради личного самооправдания и от него следует отказаться, ибо оно лишь натравливает людей друг на друга. Мы бежим от всеобщего,

---

* Ср. Синод. пер.: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него».

2 André Glucksmann, *Les Maîtres Penseurs;* Bernard-Henri Lévy, *La Barbarie à visage humain.*

мы желаем себе найти прибежище в некоей интеллектуальной провинции, а то и отречься от мышления как такового.

Г. Л.: Крушение модерна непрерывно продолжается и, расширяясь, переходит в огромную волну скептицизма.

Р. Ж.: Нам говорят, что, дескать, не существует языка, достойного доверия, кроме смертоносных уравнений науки, с одной стороны, а с другой – говорят о слове, которое признает свою собственную ничтожность и аскетически отказывает себе во всеобщем. О небывалых сочетаниях, которым мы свидетели, о все более эффективном собирании воедино, о всецелом человечестве в едином обществе, мол, нельзя сказать ничего определенного, даже просто уместного. Все это, мол, неинтересно. А нужно склониться перед системами бесконечно большого и бесконечно малого, ибо они свидетельствуют о своей взрывоопасной мощи, тогда как ни для каких идей о высоком достоинстве человека, ни для какой рефлексии, которая взялась бы за разгадку беспрецедентной исторической ситуации, смерти всех культур, просто нет места.

Обречение людей на отсутствие смысла и на ничто именно в такое время, когда они обеспечивают себе средства для уничтожения всего в мгновение ока, предоставление будущее человечества индивидам, у которых нет отныне других ориентиров, кроме их желаний и их «инстинктов смерти», – вот что лишает покоя, вот что красноречиво свидетельствует о неспособности науки и современных идеологий управлять силами, которые они отдали в наше распоряжение.

И этот абсолютный скептицизм, этот нигилизм относительно познания часто оказывается таким же догматизмом, что и все догматизмы прошлого. Отныне мы отказываемся от всякой уверенности и от всякой власти, но делаем это с большей уверенностью и властностью, чем когда-либо прежде.

В мире модерна мы отделались от одного пуританства лишь для того, чтобы впасть в другое. Теперь мы хотим лишать людей не сексуальности, а чего-то такого, в чем они нуждаются еще больше: смысла. Человек живет не хлебом единым и не одной лишь сексуальностью. Современное мышление – это окончательная кастрация, так как это кастрация означаемого. Все люди заняты тем, что следят за своими ближними с целью застигнуть их на месте преступления, то есть каких бы то ни было верований; с пуританством

наших предков мы боролись только для того, чтобы впасть в еще худшее пуританство такого смысла, который убивает все, к чему прикасается вокруг себя; он иссушает все тексты, он распространяет самую унылую скуку повсюду, в самом сердце неслыханного. За кажущейся безмятежностью и непринужденностью этой скуки и вокруг нее простирается пустыня.

Ж.-М.У.: Но обретение смысла не может происходить на ложной основе прошлого. Этому противостоит критическая мысль, которую мы впитали, и в еще большей степени исторические катастрофы XX века: крах идеологий, грандиозные тоталитарные бойни и нынешний «мир», основанный исключительно на единодушном ужасе перед ядерной мощью. Все это делает безнадежно и навсегда устаревшими не только иллюзии Руссо и Маркса, но и все, что мы сможем еще изобрести в этом духе.

Р. Ж.: Чрезвычайно важно вновь обрести непобедимый, непреоборимый смысл, но не игнорируя ни тех требований, что выдвигает нам ужасный мир, в котором мы живем, ни тех, что налагаются на самое строгое исследование, например, отказ от всякого этноцентризма и даже от всякого антропоцентризма...

Попробуем принять требования момента, в который мы живем. Мы идем дальше наших предшественников в отказе от антропоцентризма, поскольку мы укореняем нашу антропологию в животной жизни.

Продолжая критическую мысль XIX и XX веков и распространив еще дальше, чем она, иконоборческую лихорадку модерна, мы и на сей раз пришли не к такой форме принципа жертвоприношения, которая противостояла бы другим его формам, а к признанию самого этого принципа как в действительности центрального и всеобщего. Тезис об учредительной жертве – это логическое завершение великих атеистических идей XIX века. Он полностью деконструирует насилие и священное, как и все их философские и психоаналитические суррогаты.

В рамках того же перехода вновь возникает иудео-христианский текст, который казался все более и более подобным всем другим текстам, пока не было откровения учредительной жертвы, и он мгновенно предстал в радикально ином свете уже в силу того, что это откровение изначально было дано в нем и что мы не сумели бы ни распознать его, ни усвоить вне этого возвещения.

Те, кто объявляет себя сторонниками безграничной интертекстуальности, пришли бы к тому же результату, если бы до конца следовали принципу, на который они ссылаются и который они включают в свое рассмотрение этнологического текста, религиозного текста и текста преследования. Тогда они ясно увидели бы, что благодаря жертве отпущения все складывается в стройную систему, а также и то, что не может не возникнуть новое и единственное в своем роде, никогда еще не замеченное различие, различие между текстами, которые отражают непонимание принципа жертвоприношения – мифическими либо восходящими к мифологии, и откровением иудео-христианского Писания, как раз выявляющим это непонимание.

Конечно же, нельзя отделить от этого откровения тот антижертвенный динамизм, которым в конечном счете вдохновлено все иудео-христианское Писание. Мы смогли различить в Библии ряд этапов на пути к ослаблению, а затем и полному упразднению принципа жертвоприношения. Следовательно, жертвоприношения должны представать в том свете, в каком их понимал, по крайней мере в молодости, уже великий исследователь Библии Моисей Маймонид: это не вечные и желаемые самим Богом институции, а временные подпорки, понадобившиеся человечеству по причине его слабости. Они суть несовершенные средства, от которых люди в конце концов должны отказаться[3].

Этот тезис удивителен и составляет одно из свидетельств того, что иудаизм Средневековья и Нового времени все глубже проникался антижертвенным пониманием. Не могу не упомянуть здесь талмудического принципа, на который часто ссылались такие экзегеты иудаизма, как Эммануэль Левинас или Андре Неер, считая его «общеизвестным». Согласно этому принципу, любой обвиняемый, навлекший на себя единодушие своих судей, должен быть немедленно освобожден. Единодушие обвинителей подозрительно само по себе, как таковое! Оно наводит на мысль о невиновности обвиняемого[4].

---

[3] *The Guide for the Perplexed*, XXXII, pp. 322-327.

[4] Еще более необычно, я должен заметить, «знаменитое талмудическое высказывание», также цитируемое Эммануэлем Левинасом в *Difficile Liberté*, p. 119: «Le jour où on répétera la vérité sans dissimuler le nom de celui qui l'a énoncée le premier, le Messie viendra» («Мессия придет в тот день, когда истину повторят, не скрывая имени того, кто возвестил ее первым»).

Этот принцип заслуживает более пристального внимания. А нашим наукам о человеке и в первую голову этнологии требуется несколько бо́льшая восприимчивость к принципам, свойственным миметическому воздействию заразительности, жертвоприношения и мифологизации...

Я возвращаюсь к своей главной теме и констатирую, что, согласно нашему исследованию, не только с Ветхим Заветом, но и со всеми религиями человечества как переходными этапами от животного состояния к игре современного кризиса, в которой ставка делается либо на наше полное исчезновение, либо на наше обращение к таким формам сознания и свободы, о которых мы едва догадываемся, будучи запеленаты в мифы, теперь уже в мифы демистификации, мы думаем покончить своими собственными силами, ибо они влекут нас прямо к гибели с тех пор, как больше некого демистифицировать и разоблачать, и с тех пор, как наивное бахвальство и тщеславие уступают место ужасу насилия, полностью лишенного масок.

Таким образом, с точки зрения человечества, существует преемственность между опытом прошлого и опытом настоящего. Во всех великих кризисах в действительности речь шла об изгнании насилия за пределы общества, но в религиях и в гуманизме прошлого это изгнание могло происходить, только если насилию платили дань, то есть за счет жертв и изгнания отдельных людей из человеческого общества. Сегодня речь идет о чем-то весьма сходном и все-таки несколько ином. Речь идет о том, чтобы отвергнуть насилие и примирить людей, но на этот раз без всяких насилий и изгнаний. Вот почему преемственность между всеми религиями, с человеческой точки зрения, нисколько не мешает отсутствию всякого контакта, согласия и союза между окончательно разрушенным сегодня Логосом жертвенного насилия и Логосом, всегда приносимым в жертву, чье давление на нас возрастает день ото дня.

Мне кажется, самое больше чудо – в этом абсолютном разрыве, с одной стороны, а с другой – в этой преемственности, которая может примирить нас с человеческим прошлым в целом, а главное, с настоящим, с нашей собственной культурой, не заслуживающей ни идолопоклонства, с которым к ней относились еще не так давно, ни проклятий, которыми осыпают ее сегодня. Разве странно, что самое радикальное отношение к нашей культурной истории долж-

но быть в конечном счете лишь наиболее толерантным, наиболее доброжелательным и предельно чуждым той идиотской тактике выжженной земли, которую практикуют уже более столетия западные интеллектуалы, эти избалованные дети культуры? В таком отношении я вижу вершину доброты, а также, в известном смысле, и вершину юмора.

Традиционные христианские мыслители признавали только разрыв между христианством и всем остальным миром, но у них не было средств доказать этот разрыв. Антихристианские мыслители признавали только преемственность, но не могли понять ее истинной сути. Среди современников, по-моему, только Поль Рикер упорно утверждает и доказывает, что оба подхода необходимы, особенно в своей работе «Символика зла».

Миметическая интерпретация иудео-христианского Писания вместе с теорией жертвы отпущения способна принять апокалиптическое измерение настоящего. Она показывает нам, что нынешний кризис – это не абсурдный тупик, в который мы безрассудно себя загнали лишь вследствие какой-то ошибки в научных расчетах. Вместо того чтобы наделять устаревшими значениями новую ситуацию человечества, а то и вообще лишать ее смысла, эта интерпретация отказывается от уловок. Если мы сами создали себе столь странную судьбу, то должны проявить одновременно и то, что в ней всегда было от человеческой культуры, и тот единственный путь, который остается открытым для нас в дальнейшем, путь примирения, который не будет исключать никого и ничем больше не будет обязан насилию.

Ж.-М.У.: Меня здесь поражает отказ от всех похожих друг на друга, как близнецы, видов экстремизма, к которому везде и всегда приводит тезис о миметической игре и об учредительной жертве; возможно потому, что, будучи единственным по-настоящему революционным, этот тезис освобождает нас от всех ложных противопоставлений, от которых не в состоянии избавиться современная мысль. Например, в плане желания этот тезис избавляет нас от того мистического ужаса, от того исключительно зловредного освящения, которые господствовали в пуританские века, чтобы смениться с конца XIX века неким «благотворным» освящением – сначала в сюрреализме и отчасти фрейдизме, продолжаемых в наши дни бесчисленными эпигонами.

Р. Ж.: Прежде всего следует понять, что нет никаких рецептов; нет больше лекарств – ни марксистских, ни психоаналитических. Впрочем, мы нуждаемся не в рецептах и не в успокоении, а в том, чтобы не поддаться безумию. Страдания обществ и отдельных людей, гнет психических расстройств, политические распри, сколько бы ни было в них «лишенных смысла шума и ярости»*, на самом деле смысла не лишены. Хотя бы просто потому, что они каждый миг подвергаются тому ироническому возвращению осуждения осуждающего, которое напоминает нам о неумолимом действии евангельского закона в нашем мире. Нужно научиться любить эту справедливость, в которой все мы одновременно и жертвы, и палачи. «Мир, который превыше всякого ума»**, может возникнуть лишь за пределами этой страсти к «суду и справедливости», которых нам, увы, никогда не воплотить в жизнь, но которые мы мало-помалу принимаем за всеобщность бытия.

Я верю, что истина – это не пустое слово и не какой-то естественный «эффект», как говорят сегодня. Я думаю, что все то, что может отвратить нас от безумия и от смерти, отныне в определенной степени связано с этой истиной. Но я не знаю, как говорить об этих вещах. Доступными мне кажутся только тексты и институции, и их сопоставление, мне кажется, могло бы пролить свет на все. Я без неловкости признаю, что для меня существует этическое и религиозное измерение, но здесь налицо результат моей мысли, а не какая-то скрытая подоплека, управляющая этим исследованием извне. Мне всегда кажется, что если бы я сумел дать доказательство определенных истолкований, то выводы, которые я считаю правильными, были приняты и остальными людьми.

Я начал оживать, обнаружив не только абсолютную тщетность, но и недостаточность литературной и этнологической критики на фоне тех литературных и культурных текстов, над которыми она мнит себя властной. Это было прежде, чем я пришел к иудео-христианскому Писанию. Я никогда не думал, что эти тексты существуют лишь для пассивного созерцания, как красоты природы, как например, деревья в пейзаже или горы вдали. Я всегда надеялся, что смысл составляет одно целое с жизнью. Современная мысль

---

* Шекспир, *Макбет*, акт 5, сцена 5.

** Флп 4:7.

влечет нас к долине мертвых, в которой она «каталогизирует» кости мертвецов, одну за другой. Мы все находимся в этой долине, но воскресить нас может только смысл, обретаемый при сопоставлении одних текстов с другими, всех текстов без исключения, а не только предпочтительных. Вся проблема «психологического здоровья», мне кажется, подчинена этой, более широкой, проблеме смысла, который повсюду гибнет или терпит угрозу, однако ожидает возрождения лишь от дыхания Духа. Отныне нам недостает только этого дыхания, чтобы мы смогли глубже и глубже вникнуть в опыт Иезекииля, пережитый им в долине мертвых:

> Была на мне рука Яхве, и дух Яхве вывел меня и поставил меня среди поля, и оно было полно костей, и обвел меня кругом около них, и вот весьма много их на поверхности поля, и вот они весьма сухи. И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господь Яхве! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчество на кости сии и скажи им: "кости сухие! слушайте слово Яхве!" Так говорит Господь Яхве костям сим: вот, Я введу дух в вас, и оживете. И обложу вас жилами, и выращу на вас плоть, и покрою вас кожею, и введу в вас дух, и оживете, и узнаете, что Я – Яхве. Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я: и вот, жилы были на них, и плоть выросла, и кожа покрыла их сверху, а духа не было в них. Тогда сказал Он мне: изреки пророчество духу, изреки пророчество, сын человеческий, и скажи духу: так говорит Господь Яхве: от четырех ветров приди, дух, и дохни на этих убитых, и они оживут. И я изрек пророчество, как Он повелел мне, и вошел в них дух, и они ожили, и стали на ноги свои – весьма, весьма великое полчище (Иез 37: 1-10).

Библиография

Albright William Foxwell, *From Stone Age to Christianity*, New York: Doubleday, 1957.

Arendt Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, 1966. [Рус. пер.: Х. Арендт, *Истоки тоталитаризма*, М.: ЦентрКом, 1996.]

–, *On Violence*, New York: Harcourt, 1970. [Рус. пер.: Х. Арендт, *О насилии*, М.: Новое издательство, 2014.]

Auerbach Eric, *Scenes of European Literature*, New York: Meridian Books, 1959.

Balandier Georges, *Anthropologie politique*, Presses universitaires de France, 1967.

–, *Sens et Puissance*, Presses universitaires de France, 1971.

Bandera Cesareo, *Mimesis conflictiva*, Madrid, Gredos, 1975.

Barth Karl, *Das Wort Gottes und die Theologie*, Munich: Kaiser, 1925.

Barth Markus, *Ephesians*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 1974. 2 vol.

Barthes Roland, «La lutte avec l'ange», *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971. Pp. 27-39.

Bartholomew Jr., George A., et Joseph Birdsell, «Ecology and the Protohominids», *Culture and the Evolution of Man*, New York: Oxford University Press, 1962. Pp. 20-37.

Bateson Gregory, *Steps to an Ecology of the Mind*, New York: Ballantine Books, 1972.

–, *Naven*, Stanford University Press, 1972.

Benveniste Emile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Minuit, 1969. 2 vol.

Bernheim Henri, *Hypnotisme et suggestion*, Doin, 1910.

Brown Raymond, *The Gospel according to John, Anchor Bible*, New York: Doubleday, 1966–1970. 2 vol.

Brun Jean, *Le Retour de Dionysos*, Desclée, 1969.

Bultmann Rudolf, *Foi et Compréhension*, Seuil, 1969.

—, *Primitive Christianity*, New York: Meridian Books, 1956.

Burkert Walter, *Homo Necans: Interpretationen altgriechischen Opferriten und Mythen*, Berlin, New York: De Gruyter, 1972.

Caillois Roger, *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, 1950.

—, *Les Jeux et les Hommes*, Gallimard, 1958.

—, *La Dissymétrie*, Gallimard, 1973.

Camus Albert, *La Chute*, Gallimard, 1956.

Caplow Theodore, *Two against One, Coalitions in Triads*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

Castelli Enrico, éd. *Herméneutique et eschatologie*, Aubier, 1971.

Chabrol Claude et Marin Louis, *Le Récit évangélique*, Aubier, 1974.

Charcot J.-M., *Leçons du Mardi à la Salpêtrière*, Progrès médical, 1892.

Claudel Paul, «Du sens figuré de l'Ecriture», *Introduction au livre de Ruth*, Gallimard, 1952. Pp. 19-121.

Clément Olivier, «Dionysos et le ressuscité», *Évangile et Révolution*, Centurion, 1968.

Coon Carleton S., *The Hunting People*, Boston: Little, Brown, 1971.

Cullmann Oscar, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel ; Delachaux et Niestlé, 1968.

Dahl N. A., «Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels», *Apophoreta* (Maenchen Festschrift), Berlin: Töpelmann, 1964. Pp. 70-84.

Damisch Hubert, «D'un Narcisse à l'autre», *Nouvelle revue de psychanalyse 13*, Gallimard, 1976. Pp. 109-146.

Daniélou Jean, *Origène*, Table ronde, 1948.

Darwin Charles, *The Origin of Species*, Sixth Edition, London: John Murray, 1888. [Рус. пер.: Ч. Дарвин, *Происхождение видов путем естественного отбора*, М.: Наука, 2009.]

—, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, The University of Chicago Press, 1965. [Рус. пер.: Ч. Дарвин, *О выражении эмоций у человека и животных*, СПб.: Питер, 2001.]

Deleuze Gilles et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Minuit, 1972. [Рус. пер.: Ж. Делёз, Ф. Гваттари, *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*, Екатеринбург: У-Фактория, 2007.]

Derrida Jacques, *La Dissémination*, Seuil, 1972. [Рус. пер.: Ж. Деррида, *Диссеминация*, Екатеринбург: У-Фактория, 2007.]

Dodd C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Londres: Cambridge University Press. 1953.

Dols Michael W., *The Black Death in the Middle East*, Princeton University Press, 1977.

Domenach Jean-Marie, *Le Retour du tragique*, Seuil, 1967.

—, *Le Sauvage et l'Ordinateur*, Seuil, 1976.

Douglas Mary, *Purity and Danger*, Baltimore: Penguin Books, 1970.

Durkheim Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, 1968.

Eliade Mircea, *Rites and Symbols of Initiation*, New York: Harper, 1965.

—, *Traité d'histoire des religions*, Payot, 1970. [Рус. пер.: М. Элиаде, *Трактат по истории религий. В 2-х томах*, СПб.: Алетейя, 2000.]

Evans-Pritchard E. E., *Social Anthropology and Other Essays*, New York: Free Press, 1964.

—, *Theories of Primitive Religion*, New York: Oxford Press, 1965. Trad. fr. *La Religion des primitifs*, Payot, n.d. [Рус. пер.: Э.Э. Эванс-Притчард, *Теории примитивной религии*, М.: ОГИ, 2004.]

Faure Henri, *Hallucinations et Réalité perceptive*, P.U.F., 1969.

—, *Les Appartenances du délirant*, P.U.F., 1966.

Firth Raymond, *We, the Tikopia*, Boston: Beacon Press, 1936.

—, *Tikopia Ritual and Belief*, Boston: Beacon Press, 1967.

Flaubert Gustave, *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952. 2 vol.

Foucault Michel, *Les Mots et les Choses*, Gallimard, 1966. [Рус. пер.: М. Фуко, *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*, СПб.: A-cad, 1994.]

Frazer James George, *The Golden Bough*, Londres: Macmillan, 1911–1915. 12 vol. La pàgination dans les notes est celle de *The Golden Bough*, one vol. edition, New York: Macmillan, 1963. [Рус. пер.: Дж. Дж. Фрэзер, *Золотая ветвь: Исследование магии и религии, В 2-х томах*, М.: Терра – Книжный клуб, 2001.]

—, *Le Bouc émissaire*, Traduit par Pierre Sayn. Paul Geuthner, 1925, (Traduction de certains chapitres de *The Golden Bough*).

—, *Folklore in the Old Testament*, New York: Hart, 1975. [Дж. Фрэзер, *Фольклор в Ветхом Завете*, М.: АСТ, 2003.]

Freud Sigmund, *Gesammelte Werke*, London: Imago, 1940–1952, 17 vol.

—, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, ed. et trad. par James Strachey, London: Hogarth, 1953–1966, 24 vol.

—, *Essais de psychanalyse*, Trad. par S. Jankélévitch. Payot, 1963.

Freud Sigmund et Lou Andreas-Salomé, *Briefwechsel*, Frankfurt: Fischer, 1966.

Girard René, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, 1961.

—, *La Violence et le sacré*, Grasset, 1972. [Рус. пер.: Р. Жирар, *Насилие и священное*. Пер. с фр. Г. Дашевского, М.: НЛО, 2010.]

—, *Critique dans un souterrain*, Lausanne: L'Age d'homme, 1976.

—, «Myth and Ritual in a Midsummer Night's Dream», *The Harry F. Camp Memorial Lecture*, Stanford University, 1972.

—, «Perilous Balance: a Comic Hypothesis», *MLN*, 1972, pp. 811-826.

—, «Vers une définition systématique du sacré», *Liberté*, Montréal, 1973, pp. 58-74.

—, «Discussion avec René Girard», *Esprit* 429: novembre 1973, pp. 528-563.

—, «The Plague in Literature and Myth», *Texas Studies XV* (5), 1974, pp. 833-850.

—, «Les Malédictions contre les Pharisiens et l'interprétation évangélique», *Bulletin du centre protestant d'études*, Genève, 1975.

—, «Differentiation and Undifferentiation in Lévi-Strauss and Current Critical Theory», *Contemporary Literature XVII*, 1976, pp. 404-429.

—, «Superman in the Underground: Strategies of Madness- Nietzsche, Wagner and Dostoevsky», *MLN*, 1976, pp. 1161-1185.

Glucksmann André, *Les Maîtres Penseurs*, Grasset, 1977.

Green André, «Un, autre, neutre: valeurs narcissiques du même», *Nouvelle revue de psychanalyse 13*, Gallimard, 1976, pp. 37-79.

Grégoire de Naziance, Oratio XLV, «In Sanctum Pascha», *Patrologiae Graecae* XXXVI, éd. par J. P. Migne, Garnier, 1886.

Hastings James, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: Scribner's.

Heidegger Martin, *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958.

—, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1958. [Рус. пер.: М. Хайдеггер, *Введение в метафизику*, СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.]

Heusch Luc de, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles: Université libre, 1958.

Hinde R. A., «La ritualisation et la communication sociale chez les singes Rhésus», *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, éd. par Julian Huxley, Gallimard, 1971. 63-75.

Hocart A. M., *Kings and Councillors*, University of Chicago Press, 1970.

Huxley Aldous, *The Devils of Loudun*, New York: Harper, 1952.

Huxley Francis, *Affable Savages*, New York: Capricorn, 1966.

Huxley Julian, éd., *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, Gallimard, 1971.

Janet Pierre, *Névroses et Idées fixes*, Alcan, 1898, 2 vol.

Jaspers Karl, *La Bombe atomique et l'Avenir de l'homme*, Buchet Chastel, 1963.

Kermode Frank, ed., *Four Centuries of Shakespearean Criticism*, New York: Avon, 1965.

Klausner Joseph, *Jesus of Nazareth*, Traduit de l'hébreu par Herbert Dandy, Boston: Beacon Press, 1964.

Koch-Grünberg Theodor, *Zwei Jahren unter den Indianen: Reisen in Nordwest-Brasilien 1903–1905*, Berlin: Ernst Wasmuch, 1910.

Kourilsky Raoul, Soulairac André et Grapin Pierre, *Adaptation et Agressivité*, Presses universitaires de France, 1965.

Kraüpl Taylor F. et J.-H. Rey, «The Scapegoat Motif in society and its Manifestations in a Therapeutic Group», *International Journal of Psychoanalysis* XXXIV, 1953, pp. 253-264.

La Barre Weston, *The Human Animal*, University of Chicago Press, 1954.

Lacan Jacques, *Ecrits*, Seuil, 1966.

Lacoue-Labarthe Philippe, «Typographie», *Mimésis des articulations*, Aubier-Flammarion, 1975, pp. 167-270.

Laplanche J. et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses universitaires de France, 1967.

Van der Leeuw G., *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Payot, 1970.

Leiris Michel, *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*, (L'Homme: Cahiers d'ethnologie, de géographie et de linguistique), Pion, 1958.

Leroi-Gourhan André, *Le Geste et la Parole*, Albin-Michel, 1964. 2 vol.

Lévi-Strauss Claude, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Presses universitaires de France, 1949.

—, *Le Totémisme aujourd'hui*, Presses universitaires de France, 1962. [К. Леви-Стросс, *Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль*, М.: Академический проект, 2008,]

—, *La Pensée sauvage*, Pion, 1962.

—, *Le Cru et le Cuit*, Pion, 1964.

—, *L'Homme nu*, Pion, 1971.

Levinas Emmanuel, *Difficile Liberté*, Albin-Michel, 1963.

—, *Quatre Lectures talmudiques*, Minuit, 1968.

Lévy Bernard-Henri, *La Barbarie à visage humain*, Grasset, 1977.

Lewis I. M., *Ecstatic Religion*, Baltimore: Penguin Books, 1971.

Lorenz Konrad, *Das sogenannte Bose: zur Naturgeschichte der Aggression*, Vienne: Borotha-Schoeler, 1963. Trad. anglaise: *On Aggression*, New York: Bantam Books, 1967.

Lubac Henri de, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, Aubier, 1959–1964, 4 vol.

Maïmonide Moïse, *The Guide for the Perplexed*, New York: Dover, 1956.

Maloney Clarence, ed., *The Evil Bye*. New York: Columbia University Press, 1976.

Manent Pierre, «R. Girard, *La Violence et le sacré*», *Contrepoint 14*, 1974, pp. 157-170.

Marin Louis, *Sémiotique de la passion*, Aubier, 1971.

Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, 1968.

Métraux Alfred, *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967.

Monod Jacques, *Le Hasard et la Nécessité*, Seuil, 1970.

Montagu M. F. Ashley, ed., *Culture and the Evolution of Man*, New York: Oxford University Press, 1962.

—, *Man and Aggression*, New York: Oxford University Press, 1973.

Morin Edgar, *Le Paradigme perdu: La nature humaine*, Seuil, 1973.

—, et Piatelli-Palmarini Massimo éd., *L'Unité de l'homme*, (Centre Royaumont pour une science de l'homme), Seuil, 1974.

Moscovici Serge, *La Société contre nature*, Union générale d'éditions, 1972.

—, *Hommes domestiques et hommes sauvages*, Union générale d'éditions, 1974.

Müller Jean-Claude, «La Royauté divine chez les Rukuba», *l'Homme*, janvier-mars 1975, pp. 5-25.

Munck Johannes, *The Acts of the Apostles, The Anchor Bible*, New York: Doubleday, 1967.

Munro N. G., *Ainu Creed and Cult*, New York: Columbia University Press, 1963.

Narcisses, Nouvelle revue de psychanalyse 13, Gallimard, 1976.

Neher André, *L'Existence juive*, Seuil, 1962.

Nietzsche Friedrich, *L'Antéchrist*, Union générale d'éditions, 1974. [Рус. пер.: Фридрих Ницше, *Сочинения в двух томах*, Т. 2, М.: Мысль, 1990.]

—, *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, 1974–1977, vol. I et vol. VIII.

Nohl Johannes, *The Black Death*, London: Allen and Unwing, 1926.

Nygren Ander, *Eros et Agape*, Aubier, 1958, 3 vol.

Otto Rudolf, *Le Sacré*, Payot, 1968.

Oughourlian Jean-Michel, *La Personne du toxicomane*, Toulouse: Privat 1974.

Pachet Pierre, *Le Premier Venu; essai sur la politique baudelairienne*, Denoël, 1976.

Pieper Joseph, *La Fin des temps*, Desclée, 1953.

Propp Vladimir, *Morphologie du conte populaire russe*, Seuil, 1965. [В.Я. Пропп, *Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки*, М.: Лабиринт, 1998.]

Proust Marcel, *Jean Santeuil*, Gallimard, 1952. 3 vol.

—, *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1954, 3 vol. [Марсель Пруст, *В поисках утраченного времени*, Т. 2: *Под сенью девушек в цвету*, М.: Республика, 1992.]

Ricœur Paul, *La Philosophie de la volonté:* t. 2, *La Symbolique du mal* Aubier, 1976.

—, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Seuil, 1965.

–, *Le Conflit des interprétations*, Seuil, 1969.

–, *La Métaphore vive*, Seuil, 1976.

Roazen Paul, *Brother Animal: The Study of Freud and Tausk*, New York: Random House, 1969.

Robert Marthe, *La Révolution psychanalytique*, Payot, 1964, 2 vol.

Rosolato Guy, «Le Narcissisme», *Nouvelle revue de psychanalyse 13*, Gallimard, 1976, pp. 7-36.

Roustang François, *Un destin si funeste*, Minuit, 1977.

Rymer Thomas, *A Short View of Tragedy*, London: R. Baldwin, 1693.

Schwager Raymund, *Glaube, der die Welt verwandelt*, Mayence: Matthias-Grünewald, 1976.

Schweitzer Albert, *The Ouest of the Historical Jesus*, New York: Macmillan, 1961. [Альберт Швейцер, *Вопрос об историчности Иисуса*. [электронный ресурс] URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/klass/10.php.]

Serres Michel, *La Traduction* (Hermès III), Minuit, 1974.

Shoham Shlomo, «Points of no Return: some Situational Aspects of Violence», *The Emotional Stress of War, Violence and Peace*, Pittsburgh: Stanwix House, 1972.

Sow I., *Psychiatrie dynamique africaine*, Payot, 1977.

Spicq C., *L'Épître aux Hébreux*, Gabalda, 1952. Vol. I: Introduction.

Starobinski Jean, «Le Démoniaque de Gerasa: Analyse littéraire de Marc 5. 1-20», *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1971, pp. 63-94.

Tarde Gabriel, *Les Lois de l'imitation*, Alcan, 1895.

Tiger Lionel, *Men in Groups*, New York: Random House, 1969.

Tiger Lionel et Robert Fox, *The Imperial Animal*, New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.

Tillich Paul, *Theology of Culture*, New York: Oxford Press, 1964. [П. Тиллих, *Теология культуры*, М.: Юрист, 1995.]

Vacant A. et E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey, 1935-1972.

Walsh Maurice N., ed., *War and the Human Race*, Amsterdam: Elsevier, 1971.

Washburn Sherwood L., «Tools and Human Evolution», *Culture and the Evolution of Man*, ed. par Ashley Montagu, New York: Oxford University Press, 1962, pp. 13-19.

Watzlawick Paul, Janet Beavin, Don Jackson, *Pragmatics of Human Communication*, New York: Norton, 1967.

Weber Max, *Le Judaïsme antique*, Pion, 1970.

Weil Simone, *La Source grecque*, Gallimard, 1953.

Wendland P., «Jesus als Saturnalien-König», *Hermes* XXXII (1898), pp. 175-179.

Wickersheimer Ernest, «Les Accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIV siècle contre les lépreux et les juifs: leur relation avec les épidémies de la peste», *Comptes rendus du quatrième congrès international d'histoire de la médecine*, éd. par Tricot-Royer et Laignel-Lavastine, Anvers, 1927, pp. 76-83.

Wilden Anthony, *System and Structure*, London: Tavistock, 1972.

Yamaguchi Masao, «La Structure mythico-théâtrale de la royauté japonaise», *Esprit*, février 1973, pp. 315-342.

Ziegler Philip, *The Black Death*, New York: John Day, 1965.

Иудео-христианское Писание

The Anchor Bible, ed. par W. F. Albright et D. N. Freedman, New York: Doubleday, 59 vol. à paraître.

La Bible: L'Ancien Testament, éd. par Edouard Dhorme *et alia*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1956-1959, 2 vol.

The Holy Bible, известная также как *The King James Version*, New York: American Bible Society, n.d.

Nouveau Testament, Traduction œcuménique de la Bible, Cerf, 1972.

Novum Testamentum Graece et Latine, ed. par Eberhard Nestle, Ewin Nestle et Kurt Aland, Stuttgart: Würtembergische Bibelanstalt, 1964.

La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem, Cerf, 1956.

Peake's Commentary on the Bible, ed. par Matthew Black et H. H. Rowley, London: Thomas Nelson, 1962.

Zorell Francisco, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, Lethielleux, 1961.

Цитаты из Библии даются, как правило, по изданию *La Bible de Jérusalem* с некоторыми изменениями в новозаветной части, основанными на экуменическом переводе Нового Завета. Сокращения – те же, что и в *La Bible de Jérusalem*.