



ΛΟΓΟΣ_

eISSN 2499-9628

ISSN 0869-5377

Том 34 №3 2024 160

ЖИРАР



Издается с 1991 года, выходит 6 раз в год
Учредитель — Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Главный редактор

Валерий Анашвили

Редактор-составитель

Алексей Зыгмонт

Редакционная коллегия

Вячеслав Данилов

Дмитрий Кралечкин

Виталий Куренной (научный редактор)

Инна Кушнарева

Артем Морозов

Яков Охонько (ответственный секретарь)

Александр Павлов (шеф-редактор)

Александр Писарев

Артем Смирнов

Полина Ханова

Игорь Чубаров

Редакционный совет

Феликс Ажимов (председатель совета, Москва)

Петар Боянич (Белград)

Вадим Волков (Санкт-Петербург)

Борис Гройс (Нью-Йорк)

Борис Капустин (Москва)

Драган Куюнджич (Гейнсвилл)

Джон Ло (Милтон-Кинс)

Дейдра Макклоски (Чикаго)

Кристиан Меккель (Берлин)

Фритьоф Роди (Бохум)

Елена Рождественская (Москва)

Блэр Рубл (Вашингтон)

Грэм Харман (Лос-Анджелес)

Клаус Хельд (Вупперталь)

Юк Хуэй (Токио)

E-mail редакции: logosjournal@gmx.com

Сайт: <http://www.logosjournal.ru/>

Телеграм: <https://t.me/logosbook>

© Высшая школа экономики, 2024

<https://www.hse.ru/>

ТОМ 34

#3

2024

Выпускающий редактор *Елена Попова*

Дизайн *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Обложка *Владимир Вертинский*

Корректор *Ксения Заманская*

Редактор сайта *Анна Лаврик*

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

Свидетельство о регистрации

ПИ № ФС 77-87043 от 26.03.2024

Публикуемые материалы прошли процедуру
рецензирования и экспертного отбора.

Журнал входит в перечень рецензируемых
научных изданий ВАК по специальностям
5.2.1, 5.7.1, 5.7.2, 5.7.4, 5.7.6, 5.7.7, 5.7.8

Подписной индекс 44761

в Объединенном каталоге «Пресса России»

Адрес редакции: 105066, Москва,
ул. Старая Басманная, 21/4

Адрес издателя и распространителя:

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Издательский дом Высшей школы экономики,
(495) 772-95-90 доб. 15298, e-mail: id@hse.ru

Тираж 600 экз.

LOGOS

PHILOSOPHICAL AND
LITERARY JOURNAL

Volume 34 · #3 · 2024

Published since 1991, frequency—six issues per year

Establisher — HSE University

EDITOR-IN-CHIEF *Valery Anashvili*

GUEST EDITOR *Aleksei Zygmunt*

EDITORIAL BOARD: *Igor Chubarov, Vyacheslav Danilov, Polina Khanova, Dmitriy Kralechkin, Vitaly Kurennoy* (science editor), *Inna Kushnaryova, Artem Morozov, Yakov Okhonko* (executive secretary), *Alexander Pavlov* (managing editor), *Alexander Pisarev, Artem Smirnov*

EDITORIAL COUNCIL: *Felix Azhimov* (Council Chair, Moscow), *Petar Bojanić* (Belgrade), *Boris Groys* (New York), *Graham Harman* (Los Angeles), *Klaus Held* (Wuppertal), *Yuk Hui* (Tokyo), *Boris Kapustin* (Moscow), *Dragan Kujundzic* (Gainesville), *John Law* (Milton Keynes), *Deirdre McCloskey* (Chicago), *Christian Möckel* (Berlin), *Frithjof Rodi* (Bochum), *Elena Rozhdestvenskaya* (Moscow), *Blair Ruble* (Washington, DC), *Vadim Volkov* (St. Petersburg)

Executive editor *Elena Popova*; Design *Sergey Zinoviev*; Layout *Anastasia Meyerson*;
Cover *Vladimir Vertinskiy*; Proofreader *Kseniya Zamanskaya*;
Website editor *Anna Lavrik*

E-mail: logosjournal@gmx.com

Website: <http://www.logosjournal.ru>

Telegram: <https://t.me/logosbook>

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

Registration certificate ПИ № ФС 77-87043 dated March 26, 2024

All published materials passed review and expert selection procedure

© HSE University, 2024 (<https://www.hse.ru/en/>)

Print run 600 copies



Содержание

- 1 От редакции. Рене Жирар и миметическая теория
- 5 Вольфганг Палафер. Миметическая теория сегодня и ее будущее
- 29 Майкл Кирван. Рене Жирар среди теологов
- 51 Марта Рейнеке. Феминистская мысль и миметическая теория: идеи и вызовы в творчестве Рене Жирара
- 81 Жан-Мишель Угурлян. Миметическая психология и психиатрия: наследие Жирара
- 97 Эндрю Маккенна. «Аванпост прогресса» Джозефа Конрада: миметическая история и эпистемология художественного произведения
- 123 Скотт Кауделл. Рене Жирар, нигилизм постправды и эскалация насильственной неразличимости
- 147 Марыся Пророкова, Василий Радаев. Другие способы обращаться с насилием: инструменты нарративной терапии и гонительские репрезентации
- 173 Алексей Зыгмонт. От учредительного убийства к мученичеству: к вопросу об эволюции феноменов плодотворной смерти

Contents

- 1 René Girard and Mimetic Theory
- 5 WOLFGANG PALAVER. The Mimetic Theory Today and Its Future
- 29 MICHAEL KIRWAN. René Girard Among the Theologians
- 51 MARTHA REINEKE. Feminist Thought and Mimetic Theory: Insights and Challenges in the Work of René Girard
- 81 JEAN-MICHEL OUGHOURLIAN. Mimetic Psychology and Psychiatry: A Girardian Legacy
- 97 ANDREW MCKENNA. Joseph Conrad's *An Outpost of Progress*: Mimetic History and Epistemics of Fiction
- 123 SCOTT COWDELL. René Girard, the Nihilism of Post-Truth, and the Escalation of Violent Undifferentiation
- 147 MARISYA PROROKOVA, VASILIIY RADAEV. Alternative Approaches to Addressing Violence: Exploring Narrative Therapy and Persecution Representations
- 173 ALEKSEI ZYGMONT. From the Founding Murder to Martyrdom: On the Evolution of Fruitful Death Phenomena

Рене Жирар

и миметическая теория

ДВАДЦАТЬ пятого декабря 2023 года, в григорианское Рождество, исполнилось 100 лет со дня рождения Рене Жирара — франко-американского литературоведа, антрополога, философа, теолога, «бессмертного» Французской академии и одного из самых влиятельных интеллектуалов XX века. Жирар скончался в 2015 году, оставив десятки книг и сотни учеников, сторонников и оппонентов. Из-за известной работы «Насилие и священное» (1972) его зачастую называют исследователем взаимоотношений религии и насилия (и он действительно занимает здесь почетную нишу), однако этим его наследие не ограничивается. Созданная им миметическая теория, впервые системно изложенная в книге «Вещи, сокрытые от создания мира» (1978), представляет собой всеобъемлющую концепцию человеческих отношений, общества и культуры, в которой переплетаются все затронутые им дисциплины, не в последнюю очередь — христианское богословие. Эти две его работы, а также первая и последняя книги — «Ложь романтизма и правда романа» (1961) и «Завершить Клаузевица» (2007) — открывали новые этапы в развитии его теории; в остальных Жирар вновь ее разъясняет, дополняет новым материалом или отвечает на возражения.

Предельно кратко теорию Жирара можно изложить так. Человеческое желание является миметическим, то есть подражательным: человек стремится к объекту, потому что «подглядел» это желание у другого человека, который служит ему образцом. Подражание между людьми приводит к конфликту, который вскоре неизбежно охватывает все сообщество; с целью спастись от этой тотальности насилия люди произвольно находят козла отпущения и обращают насилие всех против всех в насилие всех против одного; жертва единодушного убийства обожествляется, а сам этот акт кладется в основу всей человеческой культуры. На протяжении веков культура управляет этим архаическим священным, произошедшим от насилия, пока ее не разоблачают иудеохристианское откровение и смерть Христа, обнажившая единодушные гонителей и насильственные истоки общества, но также и открывшая миру подлинного — святого, а не священного — Бога, который занимает сторону жертв и насилию чужд. Из-за упадка архаического священного, которое сдерживало насилие, соперничество между людьми и государствами нарастает, и начиная

с XVIII века мир неуклонно движется к апокалипсису — пирровой победе человеческого, а не божественного насилия. Вся эта концепция в целом и по частям подходит для анализа невероятного спектра явлений, где присутствуют подражание, двойничество, жертва, насилие и кого-нибудь изгоняют, — к примеру, наскальной живописи, романов, стихов, отношений России и США, видеоигр и голливудских новинок вроде «Джокера» (2019) и фильмов Кристофера Нолана¹.

В случае «особо сложных» мыслителей бывает так, что в первые десятилетия после их кончины происходит фундаментальная работа по осмыслению их наследия: ученики составляют корпус, сидят с архивами и вообще пытаются уяснить, что учитель имел в виду (а иногда и десятилетий оказывается недостаточно). В случае с Жираром это не так: поэт и первый переводчик его книг на русский язык Григорий Дашевский еще одиннадцать лет назад сказал, что Жирар — «очень последовательный, ясный автор, почти мономаньяк», — и был совершенно прав². Происходит другое. Во-первых, попытки связать его концепцию с его жизнью: в 2018 году вышла первая его биография авторства Синтии Хэвен, а в 2023-м — вторая, еще более объемная работа, написанная Бенуа Шантром — соавтором Жирара по книге «Завершить Клаузевица» и другом его последних дней³. Во-вторых, имеет место экстенсивное распространение миметической теории — это важно, и это и вовсе не само собой разумелось, поскольку она вполне могла заостенеть в малой группе. Институционально «жирардианство» оформилось еще в районе 1990-х годов, и не в сообщество, а в устойчивую сеть с центрами в Париже, Инсбруке и Стэнфорде. Именно в Стэнфорде, где долго преподавал Жирар, в 1990 году возник *Colloquium on Violence & Religion* — крупнейшая академическая организация, занятая изучением и развитием миметической теории; помимо нее, во Франции существует еще *Association recherches mimétiques* уже упомянутого Шантра, а за финансирование жирардианских проектов по всему миру отвечает фонд *Imitatio*, дочерний проект Фонда Питера Тила — знаменитого создателя *PayPal*, миллиардера, трансгуманиста и большого поклонника Жирара. Сегодня миметическую теорию все чаще берут за основу христианские инициативы (*The Raven Foundation, Preaching Peace, Theology &*

1. В частности, анализом таких продуктов массовой культуры любит заниматься итальянская молодежная инициатива *Delle Cose Nascoste*.
2. Наринская А. Величие осознания иллюзии. Григорий Дашевский о критике Рене Жирара // Коммерсантъ. 23.11.2012. URL: <https://www.kommersant.ru/doc/2067482>.
3. Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирара. М.: НЛО, 2021; Chantre B. René Girard: biographie. P.: Grasset, 2023.

Рее и другие), авторы селф-хелп-литературы для бизнеса («Ловушка желаний» Люка Берджиса, 2021) и даже художницы комиксов для девочек («В зеркальном зале» Лив Стрёмквист, 2021). Иначе говоря, теория Жирара все больше и чаще выходит за пределы философско-научного мира и адаптируется в не самых ожидаемых сферах.

Наконец, в-третьих, внутри «миметической» академии имеют место дискуссии о том, насколько жираровская теория все-таки адекватна современному состоянию научного знания в плане нейронауки (можно ли исследовать подражание на уровне мозга?), археологии (действительно ли архаические общины выживали за счет «козлов отпущения?»), религиоведения (правда ли, что все мифы повествуют об умерщвленных жертвах?) и других областей. Поскольку иногда выясняется, что она все же неадекватна, ученые просеивают эту теорию через свое дисциплинарное сито, предлагают поправки или вообще избавляются от всего, кроме главного. Однако сегодня миметическая теория как исследовательская программа пошла дальше своего основателя и в большинстве случаев даже оставила его позади — с его любовью к европейским романам, бесконечными спорами с Леви-Строссом и христианоцентризмом. За редкими исключениями нынешние последователи миметической теории гораздо чаще не «следуют Жирару во всем», а критикуют его, выбирают из его концепции то, что полезно именно им, или предлагают распространить ее на какие-то новые области.

Все это в совокупности не позволяет (или позволяет не) считать миметическую теорию ни «сектой», ни даже «школой» в узком значении слова: это сеть из сетей, исследовательская программа, удобный аналитический инструмент, вызов для теологии, философия для жизни и много всего другого. Это существенно, поскольку обвинения в «сектантстве» преследуют миметическую теорию с незапамятных пор. Например, еще в 1996 году редактор христианского издания *First Things* Джозеф Боттум писал, что «в Америке Рене Жирар превратился в некое подобие секты — с учениками, переводчиками и прозелитами»⁴. В России эту позицию высказывал Сергей Зенкин, писавший, что

...последователей Жирара порой сравнивают с религиозными адептами, а его поздние книги-диалоги явно воспроизводят форму катехизиса, духовного поучения⁵.

4. Bottum J. Girard Among the Girardians // *First Things*. March 1996. № 61. P. 42–45.

5. Зенкин С. Чужие желания и исток всех человеческих конфликтов // Горький. 18.01.2022. URL: <https://gorky.media/context/chuzhie-zhelaniya-i-istok-vseh-chelovecheskih-konfliktov>.

Подобная инвектива, хотя и несправедливая в целом, более справедлива до начала XXI века, когда число поклонников Жирара было достаточно ограниченным. Однако на 2024 год разнообразие форматов, в которых стала выражаться миметическая теория, и масштабы внутренней критики и дружеских разногласий среди условных «жирардианцев» выросли настолько, что называть миметическую теорию «сектой» или даже «аудиторным культом» не поворачивается язык. Некоторые «жирардианцы» вполне сознательно с этим ярлыком борются: например, Вольфганг Палафер принципиально не использует слово «жирардианство» или его аналоги, а пишет про «миметическую теорию Жирара» и подчеркивает его «чисто научный этос», а также критическое отношение к собственному творению и к сформировавшемуся вокруг него сообществу. Правда, некоторые другие авторы не столь щепетильны: так, Жан-Мишель Угурлян, французский психиатр, психолог и соавтор Жирара по книге «Вещи, сокрытые от создания мира», прямо говорит о «коллегах-жирардианцах», работающих в других дисциплинах⁶.

Настоящий номер «Логоса» — не произвольный набор статей про Жирара и вокруг него; он собирался исходя из одной предварительной идеи и двух целей. Идея заключалась в том, что сам Жирар уже хорошо известен в России, его труды по большей части переведены, а их содержание достаточно прозрачно, чтобы в нем не копаться. Так что очередные тексты на тему «понятие/концепция *икс* у Жирара» или «сравнение Жирара с мыслителем *изрек*», пожалуй, не нужны. Что нужно — так это посмотреть на Жирара за пределами его самого: на какие предметные области он повлиял, какое место в них занимает сейчас, чем занимаются его последователи, какие его теории им кажутся достоверными, а какие — ставятся под сомнение. Из этой идеи проистекают и наши цели. Во-первых, показать широчайший дисциплинарный охват миметической теории, проникшей во множество научных областей: общее религиоведение, теологию, феминистскую теорию, психологию, литературоведение, философию. Во-вторых, продемонстрировать, что можно делать с жираровской теорией дальше, кроме как бесконечно ее «пережевывать». Надеемся, что и то и другое хоть в какой-то степени удалось.

Неоценимую помощь в подготовке номера оказали нынешний президент *Colloquium on Violence & Religion* Марта Рейнеке и Вольфганг Палафер, которым я приношу свою искреннюю благодарность.

Алексей Зыгмонт

6. См. переводы их статей в настоящем номере «Логоса».

Миметическая теория сегодня и ее будущее

ВОЛЬФГАНГ ПАЛАФЕР

Университет Инсбрука, Австрия, wolfgang.palaver@uibk.ac.at.

Ключевые слова: миметическая теория; Рене Жирар; популизм; политика; антропология; религии мира; ислам.

В первом разделе статьи рассматривается объяснительная сила миметической теории, апробированной как самим Рене Жираром, так и многочисленными исследователями в различных дисциплинах. Свой подход Жирар рассматривал как гипотезу, которую еще предстоит доказать. Его научный этос подчеркивается двумя примерами того, как он корректировал свои позиции в процессе развертывания теории. Сегодня миметическая теория все чаще привлекает внимание людей вне академии и, как показано в конце первого раздела, стала полезным инструментом для понимания нынешнего положения дел в мире. Во втором и третьем разделах анализируются перспективы дальнейших исследований в рамках миметической теории.

Недавно жираровская теория козла отпущения обсуждалась археологами, работавшими в неолитическом поселении Чатал-Хююк в Центральной Анатолии. Это обсуждение, наряду

с новейшими исследованиями в области приматологии, может помочь в разработке более детального понимания того, как учредительное насилие сформировало человеческую культуру. Новейшим публикациям в этом направлении посвящен второй раздел статьи. В третьем исследуются возможности того, как миметическая теория может выйти за рамки своей обычной сосредоточенности на иудаизме и христианстве. В этом отношении ей рекомендуется сблизиться с концепцией «осевого времени» и в целом с исследованиями религий мира. Немаловажно отметить, что миметическую теорию использовали в недавних работах ученые-иудеи и мусульмане. Особое внимание уделяется исламской теологии ненасилия Аднана Мокрани, разработанной им в диалоге с подходом Жирара. Исходя из угрожающих нашему миру сегодня опасностей, акцент на ненасилии в различных религиозных и культурных традициях видится особенно важным.

Миметическая теория как гипотеза и ее объяснительная сила

МИМЕТИЧЕСКУЮ теорию Жирара иногда обвиняют в том, что это сектантская идеология, организованная вокруг гуру-француза. Нельзя сказать, чтобы соблазнов такого рода среди его последователей не было вовсе, но большинство сторонников этой теории используют, обсуждают или критикуют ее без каких-либо идеологических привязок. Сектантский подход противоречит и намерениям самого Жирара, который с самого начала был против формирования вокруг своей личности культа, называл свой подход «миметической теорией» и всячески избегал терминов вроде «жирардианский» или «жирардианство». В книге «Насилие и священное», опубликованной в 1972 году по-французски, он начал исследовать истоки древних религий и при этом сравнивал свой подход с теорией эволюции, обозначал его как «гипотезу» и утверждал, что валидность этой гипотезы будет зависеть от ее объяснительной силы¹. Тогда он был убежден, что его теория превосходит эволюционную или анализ древних религий у Фрейда. В последующие десятилетия ему удалось показать, что миметическая теория и впрямь способна улучшить наше понимание человеческих отношений и того, почему те легко перерастают в конфликты. Кроме того, он сумел объяснить существенное различие между древними религиями и монотеистическими, вроде иудаизма и христианства; в последней же книге, «Завершить Клаузевица», ему удалось провести систематическое различие между священным и святым². В ней же, что подтвердил и немецкий философ Петер Слотердайк³, представлена весьма правдоподобная история миметических отношений Германии с Францией.

Перевод с английского Алексея Зыгмонта.

1. Жирар Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010. С. 37, 78, 119, 167.
2. Он же. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон. М.: ББИ, 2019. С. 79, 145–146, 178, 185, 238 и др.
3. Sloterdijk P. Theorie der Nachkriegszeiten. Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2008.

Жиравское отношение к собственной теории как к гипотезе, требующей доказательств, подтверждается двумя существенными коррективами, которые он со временем в нее внес. Первая связана с пониманием желания, которое он развивал в своих ранних трудах под влиянием протестантских мыслителей вроде Андерса Нюгрена и Дени де Ружмона: они проводили жесткое разделение между такими формами любви, как *эрос* и *агапе*, признавая в качестве христианской лишь эту последнюю⁴. Жирар, хотя и не принял отвержение медиации у Нюгрена, в этом за ними последовал. Поэтому теологи вроде Джона Милбанка справедливо критиковали его за непризнание возможности «благого эроса»⁵. Позднее Жирар прояснил свой взгляд на миметическое желание, согласившись, что оно «благое по своей сути»⁶.

Во втором случае его исходная позиция изменилась еще более радикально. Еще только начиная разрабатывать миметическую теорию, Жирар делал акцент на различии между древней религией и христианством и решительно отвергал название «жертвоприношения» для Крестной смерти Христа⁷. Под влиянием Раймунда Швагера, швейцарского иезуита и профессора теологии в Инсбруке, он переосмыслил свою позицию и пришел к убеждению, что при всех различиях между древней религией и христианством использование в обоих случаях термина «жертвоприношение» подчеркивает «парадоксальное единство религии во всех ее формах на протяжении всей человеческой истории»⁸.

Независимо от самого Жирара миметическая теория продемонстрировала свой эвристический потенциал, став полезным инструментом для множества ученых из различных сфер. В 2020 году в разделе *Literary and Critical Theory* проекта *Oxford Biblio-*

4. Nygren A. *Agape and Eros*. Philadelphia: Westminster Press, 1953; *De Rougemont D. Love in the Western World* / M. Belgion (trans.). N.Y.: Schocken Books, 2015. Ср.: Жирар Р. *Ложь романтизма и правда романа*. М.: НЛЮ, 2019; *Он же*. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 260, 324.
5. Милбанк Дж. *Теология и социальная теория. По ту сторону секулярного разума*. М.: Теоэстетика, 2022; *Milbank J. Stories of Sacrifice // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 1995. Vol. 2. P. 92–93, 98.
6. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015. С. 22. См. также: Girard R., Adams R. *Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard* // *Religion & Literature*. 1993. Vol. 25. № 2. P. 28–29.
7. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. С. 254.
8. Girard R. *The One by Whom Scandal Comes* / M.B. DeBevoise (trans.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014. P. 43; Girard R., Adams R. *Op. cit.* P. 28–29. (См. также статью Майкла Кирвана «Рене Жирар среди теологов» в настоящем номере «Логоса». — Прим. пер.)

graphies вышла подготовленная мной библиография работ Жира-ра и публикаций, где миметическая теория служила таким инструментом⁹. В рамках этой библиографии я учел прецеденты использования миметической теории в таких разнообразных дисциплинах, как литературоведение и исследования кино, религиоведение и теология, антропология, философия, психология, экономическая и политическая теория. В список трудов ученых, так или иначе задействовавших миметическую теорию в своих исследованиях, вошло порядка 70 книг. С момента выхода библиографии в 2020 году таких книг было опубликовано еще больше, и теперь их число приближается к сотне.

Вместо того чтобы углубляться в подробности и дополнять эту свою библиографию, я хотел бы подчеркнуть, что влияние миметической теории выходит за границы научного мира. Эта теория позволяет лучше понять человеческие отношения и то, какую роль они играют в обществе, и поэтому может быть интересна людям и за пределами академии. Первый пример я возьму из немецкоязычного мира: после выхода жираровской книги «Театр зависти», посвященной Шекспиру, целый ряд театральных режиссеров взялись объяснить свое понимание шекспировских пьес¹⁰. Во многие буклеты театральных представлений были даже включены главы из книги Жирара в немецком переводе. Еще один пример влияния миметической теории — книга Люка Берджиса «Хотение: сила миметического желания в повседневной жизни», нашедшая себе множество читателей в Соединенных Штатах и распроданная тиражом в 100 тысяч экземпляров¹¹. Книга посвящена определяющей роли подражательных желаний в мире бизнеса и повседневной жизни. Рассказывая множество историй из жизни и приводя известные примеры вроде основателя *Apple* Стива Джобса, автор описывает, с одной стороны, деструктивную сторону миметического желания, а с другой — способы его преобразовать и жить более насыщенной жизнью. Третий пример того, как миметическая теория обретает сегодня все более широкую аудиторию, наиболее удивительный. В 2021 году шведская художница комиксов и феми-

9. *Palaver W. René Girard* // Oxford Bibliographies. 24.06.2020. URL: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0098.xml>.

10. *Жира Р. Театр Зависти*. Уильям Шекспир. М.: ББИ, 2021.

11. *Burgis K. Wanting: The Power of Mimetic Desire in Everyday Life*. N.Y.: St. Martin's Press, 2021. Ср. рус. пер.: *Берджис Л. Ловушка желаний. Как перестать подражать другим и понять, чего ты хочешь на самом деле*. М.: Эксмо, 2022.

нистка Лив Стрёмквист выпустила комикс, который в оригинале был назван *Inne i spegelsalen* («В зеркальном зале») и обращался к жираровской миметической теории, чтобы объяснить, насколько миметическое желание господствует в мире социальных сетей и моды¹². Автор убедительно доказывает, что моды и социальные сети творят «суперзвезд», которые становятся объектом одновременно преклонения и лютой ненависти для широкой публики. Эта проблема ставится на примере такой медийной персоны, как Кайли Дженнер, — а затем в книге появляется комикс-версия Рене Жира, которая помогает читателю, особенно девочкам, понять мир, где они оказались.

Однако меня как преподавателя социальной этики в этом плане распространения миметической теории особо вдохновляет пример двух книг, с ее помощью объясняющих положение дел в мире, где популистские движения и авторитарный дрейф бросают вызов либерализму и демократии. Первая из них — «Эпоха гнева» индийского писателя и эссеиста Панкаджа Мишры, который регулярно обращается к жираровской миметической теории, чтобы объяснить всплеск глобального терроризма и националистического популизма в современном мире¹³. С точки зрения Мишры, в современном мире все больше господствует мимезис присвоения, ставший причиной ресентимента. Он убедительно демонстрирует, что «миметическое» объяснение куда лучше предложенного Сэмюэлом Хантингтоном тезиса о «столкновении цивилизаций», проистекающем из культурных и религиозных различий:

Ключ к поведению человека-подражателя — не в каком-то там столкновении противоборствующих цивилизаций, а в неодолимом миметическом желании: логике завороченности, эмуляции и утверждения в собственной праведности, которая неразрывно связывает между собой соперников. Этот ключ — ресентимент, мучительная игра в отражения, в которую попались и Запад, и его мнимые враги, и, на самом деле — вообще все обитатели современного мира¹⁴.

12. Strömquist L. Im Spiegelsaal / K. Erben (trans.). B.: Avant-Verlag, 2021.

13. Mishra P. Age of Anger: A History of the Present. L.: Farrar, Straus & Giroux, 2017. См. также: Mishra P., Palaver W. The Geo-Politics of Mimicry: An Interview // Revista interdisciplinar de Teoría Mimética. 2021. Vol. 4. P. 77–87.

14. Mishra P. Op. cit. P. 161.

Вторая книга называется «Угасший свет» и написана двумя политологами, Стивеном Холмсом из США и Иваном Крастевым из Болгарии¹⁵. Размышляя о развитии мира после окончания холодной войны, они обнаруживают, что императив подражания либеральному Западу как единственный оставшийся после 1989 года политический и экономический путь вызвал различными способами жестокий ресентимент против западного образца. Они подробно обсуждают рост нелиберального популизма в странах Центральной Европы (Венгрия и Польша), жалобы России на то, что Запад вынуждает ее быть воинственной, и, наконец, трампизм в Соединенных Штатах. Этот третий пример показывает, что политикой подражания может возмущаться не только подражатель, но и образец. Опровергая утверждения Фрэнсиса Фукуямы о «конце истории», Холмс и Крастев усматривают в жираровской идее о конфликтной сущности мимезиса полезный инструмент для понимания сегодняшнего мира:

Фукуяма был убежден, что в Эпоху Подражания воцарится невыносимая скука, однако Жирар оказался более дальновиден и предсказал, что провоцирование своего рода «экзистенциального стыда» может повлечь за собой взрывные потрясения¹⁶.

Теория козла отпущения в диалоге с археологией и антропологией

Далее я рассмотрю те будущие пути, которые может и должна разведать миметическая теория. Годами работая с этой теорией, я пришел к убеждению, что прозрения Жирара относительно важности миметического (или подражательного) желания, которое в такой мере обуславливает жизнь человеческих существ, останутся краеугольным камнем любой сколько-нибудь глубокой антропологии. Одновременно с этим мое доверие к жираровской теории о механизме козла отпущения как фундаменте религии и всей человеческой культуры несколько пошатнулось. Причиной отчасти послужил последний исследовательский проект самого Жирара, начатый по приглашению Иэна Ходдера — профессора в Стэнфорде и ведущего археолога, работавшего в Центральной Анатолии в неолитическом поселении Чатал-Хююк возрастом 9 тысяч лет. Книгу Ходдера «Чатал-Хююк: история, расска-

15. *Krastev I., Holmes S. The Light That Failed: Why the West Is Losing the Fight for Democracy*. N.Y.: Pegasus Books, 2019.

16. *Ibid.* P. 13.

занная леопардом» Жиран читал с огромным воодушевлением¹⁷. Его последняя пленарная лекция на ежегодной конференции *Colloquium on Violence & Religion* в 2008 году в Риверсайде была посвящена настенной росписи в Чатал-Хююке, которую он трактовал с точки зрения миметической теории¹⁸. Хотя эти росписи и демонстрируют некоторые мотивы, связанные с фигурой козла отпущения, они не вполне подтверждают жираровский подход, поскольку в их центре — крупные животные, окруженные и загнанные группой людей. Сам я тогда работал над сопоставлением Жирана с немецким античником Вальтером Буркертом, чья теория близка жираровской, но отличается в интерпретации отношений между охотой и жертвоприношением¹⁹. Если Жиран рассматривал охоту как следствие жертвоприношения, то Буркерт считал, что она на самом деле его источник. Эти и связанные вопросы они обсуждали в 1980-е годы на семинаре, который длился неделю²⁰. В 2008 году после жираровского выступления я спросил у него, не подтверждает ли его трактовка настенной росписи выводы Буркерта, и он, к удивлению значительной части аудитории, ответил, что это похоже на правду²¹. Данный эпизод лишний раз подтверждает чисто научный этос Жирана — в том плане, что он не боялся менять привычную точку зрения, если факты вели в ином направлении. Продолжить диалог с археологией Жирану помешал возраст. Ходдер, однако же, дважды (в 2013 и 2014 годах) приглашал на раскопки в Анатолию нескольких сторонников миметической теории, чтобы обсудить ее с археологами и другими специалистами, которые там работали. Исчерпывающих доказательств теории Жирана о козле отпущения мы не обнаружили, но выяснили, что в этих, казалось бы, мирных поселениях все

17. Hodder I. Çatalhöyük: The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Turkey's Ancient "Town". L.: Thames & Hudson, 2006.

18. Girard R. Animal Scapegoating at Çatalhöyük // How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins / P. Antonello, P. Gifford (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015. P. 217–232.

19. Palaver W. Girard and Burkert: Hunting, Homo Necans, Guilt // The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion / J. Alison, W. Palaver (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017. P. 45–52; *Idem*. Transforming the Sacred Into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion With René Girard. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

20. Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation / R. Hamerton-Kelly (ed.). Stanford: Stanford University Press, 1987.

21. Girard R. Animal Scapegoating at Çatalhöyük. P. 228–229.

равно было много насилия и виктимизации, которая вполне могла быть следствием механизма козла отпущения; кроме того, к описанию этого механизма у Жирара приближались местные обычаи охоты²².

Этот исследовательский проект пошатнул мое убеждение, что гипотеза Жирара относительно козла отпущения объясняет истоки религии и культуры в целом. Я задался вопросом, не могут ли охота на зверей и человеческие жертвоприношения открывать древним племенным группам параллельные пути к преодолению соперничества. Однако недавние исследования меня к этой гипотезе вернули. Культурантрополог со специализацией на приматологии Ричард Бойм и собственно приматолог Ричард Рэнгем обнаружили доказательства, что древнейшие группы охотников-собирателей действительно полагались на убийство своих чем-то выделяющихся членов, если те угрожали характерному для этих групп равенству. Как подытоживает выводы Бойма Роберт Белла, «потенциальных выскочек сначала высмеивают, затем шельмуют, а если те упорствуют — убивают»²³. Сам Бойм также признает такого рода убийства наиболее радикальной формой остракизма и пишет, что «45 тысяч лет назад смертный приговор был общечеловеческой универсалией»²⁴. Следуя за теорией Бойма, Рэнгем разработал «гипотезу казни», согласно которой устранение наиболее антисоциальных индивидов способствовало самоодомашниванию человеческого рода. По мысли Рэнгема, эти древние человеческие группы убивали всех своих представителей, которые угрожали общему эгалитаризму. Этот паттерн он анализирует в главе под названием «Проблема тирана»²⁵. Жираровскую трактовку библейской книги Иова можно рассматривать как критическую деконструкцию этой самой «проблемы тирана», поскольку эта книга осуждает казнь обвиняемых в тирании. Согласно Жирару, «проблема тирана» — это древнейший паттерн механизма козла отпущения, который объясняет архаическое священ-

22. Hodder I. *Violence and the Sacred in the Ancient Near East: Girardian Conversations at Çatalhöyük*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

23. Bellah R. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011. P. 177; Boehm R. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

24. *Idem*. Retaliatory Violence in Human Prehistory // *The British Journal of Criminology*. 2011. Vol. 51. № 3. P. 528. Cp.: *Idem*. *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. N.Y.: Basic Books, 2012. P. 35.

25. Рэнгем Р. Парадокс добродетели. Странная история взаимоотношений нравственности и насилия в эволюции человека. М.: Corpus, 2022.

ное²⁶. Библейский взгляд на эту проблему отправляется от святой (в противовес священной) религии, занимающей сторону жертв гонений. К сожалению, Рэнгем не пишет о религии в своей книге и на момент ее создания о миметической теории не знал. В миметическую теорию Рэнгема посвятил в продолжительном интервью Крис Хоу, одновременно показав ему, насколько его выводы приближаются к гипотезам Жирара относительно человеческих жертвоприношений²⁷. Узнав от Хоу, что миметическая теория интерпретирует древнейшие мифы о сотворении мира как проистекающие из учредительного насилия, Рэнгем отреагировал весьма позитивно:

Я ничего об этом не знал, пока вы мне не рассказали. Все это звучит потрясающе, и мне кажется, что это очень реалистическая попытка сосредоточиться на важности насилия. Меня поражает, сколько людей в моем собственном мире наотрез отказываются говорить о насилии. Узнать о подходе, где его мыслят настолько масштабно, — это поистине вдохновляет²⁸.

Чтобы оценить весь потенциал, но также и ограничения жираровской гипотезы козла отпущения, такой диалог с приматологами и смежными специалистами следует непременно продолжить.

Миметическая теория, религии мира и ислам

В отношении религии Жирар обыкновенно занимал сторону иудеохристианского откровения и порой даже высказывался в том смысле, что христианство «выше» прочих религий²⁹. Хотя его критика опасностей релятивизма и справедлива, жираровский взгляд на христианство остается чересчур узким и ограничивает потенциальную универсальность миметической теории. Панкадж Мишра восхищается тем, как Жирар подчеркивал евангельский призыв к ненасилию и тот факт, что такой призыв послужил важным источником вдохновения для Ганди. Однако с учетом этой

26. Girard R. Job: The Victim of His People / Y. Freccero (trans.). Stanford: Stanford University Press, 1987.

27. Haw C., Wrangham R. Killing Our Way Out of Violence: Engaging Wrangham's *The Goodness Paradox* // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 2022. Vol. 29. P. 63–99.

28. Ibid. P. 76.

29. Girard R., Gardels N. Ratzinger Is Right: Interview with Nathan Gardels // New Perspectives Quarterly. 2005. Vol. 22. № 3. P. 46.

отсылки к Ганди Мишра также и критикует Жирара за его акцент на превосходстве христианства:

Я спрашиваю себя, не будет ли актуальнее попытаться найти традиции — в буддизме, индуизме, исламе, — которые созвучны истине Евангелий³⁰.

Я вполне разделяю точку зрения Мишры и считаю, что относительно религии перспектива миметической теории должна быть расширена. Авторы ряда недавних работ по религиоведению и социологии религии подхватили и развили концепцию «осевого времени» Карла Ясперса³¹. Это осевое время охватывало период с 800 до 200 года до нашей эры — или, как утверждают авторы, включающие в него христианство и ислам, — до появления ислама. В этот период произошел революционный разрыв между древними культурами и религиями, с одной стороны, и последующей греческой философией, религиями Индии, Ирана, Китая и особенно иудейской пророческой традицией — с другой. Тогда люди открыли для себя индивидуальный опыт трансцендентного, позволивший им дистанцироваться от господствующего священного. В эту более широкую модель «осевой» революции вписывается и то, как Жирар различал, с одной стороны, древние религии, которые идентифицировались для него со «священным» и брали исток в механизме козла отпущения, а с другой — иудаизм и христианство, которые с опорой на божественную перспективу «святого» разоблачили человеческое происхождение священного³². Сближение миметической теории с концепцией осевого времени не означает, однако, что нам не нужно учитывать критики этой теории³³. Пока что важнее прочего — не рассматривать ее как линейное и поступательное движение прочь от насильственных истоков к мирному и гармоничному концу истории. Против такого наивного взгляда на эволюцию религии свидетельствует и апокалиптическая трактовка истории у Жирара — поскольку он хорошо понимал, что ослабление насильственного священно-

30. *Mishra P.* What Would the Buddha Think? // *New Perspectives Quarterly*. 2005. Vol. 22. № 3. P. 53.

31. *Bellah R.* Op. cit.; *The Axial Age and Its Consequences* / R. Bellah, H. Joas (eds). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012; *Тейлор Ч.* Секулярный век. М.: ББИ, 2017.

32. *Palaver W.* Transforming the Sacred Into Saintliness.

33. *Gardner S.* The Axial Moment and Its Critics: Jaspers, Bellah, and Voegelin // *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*. P. 95–101.

го будет сопряжено с опасностью эскалации насилия³⁴. Для концепции осевого времени такой оптимистический взгляд на историю также необязателен. Тем не менее для дальнейшего развития миметической теории важно приспособить ее терминологию к этой более широкой модели. То, что Жирар при описании древних племенных сообществ называет «примитивной» или «архаической» религией, следует называть «ранней» или «до-осевой» религией, а термин «архаический» приберечь для тех древнейших цивилизаций, которые существовали еще до осевого времени³⁵. Исправление вокабуляра в сторону большей совместимости позволит миметической теории включиться в более широкие научные дискуссии.

Между расширением области миметической теории за границы христианства и собственным подходом Жирара противоречия нет, поскольку он сам выказывал открытость в этом направлении. Вопреки тенденции рассматривать христианство как «высшую» религию, Жирар позитивно относился к еврейской Библии и признавал ее свидетельством божественного откровения, повлекшим исход из насильственного священного древних религий. Не случайно Сандор Гудхарт, один из первых студентов Жирара, начал развивать как раз иудейскую трактовку миметической теории³⁶. Позднее близость иудаизма и миметической теории подтвердил Джонатан Сакс — бывший главный раввин Великобритании и автор выдающейся книги о насилии и религии, где он обращался к жираровской миметической теории и подчеркивал, что соперничество между братьями — одна из ключевых причин человеческого насилия:

Кровное соперничество играет основную роль в человеческих конфликтах, и начинается оно с миметического желания, желания иметь то, что есть у твоего брата, или даже быть этим самым братом³⁷.

Отношения между тремя монотеистическими религиями — иудаизмом, христианством и исламом — Сакс рассматривает имен-

34. Жирар Р. Завершить Клаузевица.

35. Bellah R. Op. cit. P. 210.

36. Goodhart S. Sacrificing Commentary: Reading the End of Literature. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996; *Idem*. The Prophetic Law: Essays in Judaism, Girardianism, Literary Studies, and the Ethical. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014.

37. Сакс Дж. Не во имя Господа. Против религиозного насилия. М.: Книжники, 2023. С. 101.

но как пример соперничества между братьями. Все они борются за «обетование Аврааму»³⁸. Свойственный миметической теории фокус на подражании и легко возникающем из-за него конфликте предоставляет рабочий набор инструментов для анализа конфликтов внутри религиозных традиций и между ними. Томас Шеффлер, политический аналитик, конкретнее — специалист по Ближнему Востоку, в плане будущих исследований настойчиво рекомендовал провести в Инсбруке конференцию по миметической теории и исламу, чтобы распространить жираровский подход на мусульман и исламский мир; это «предоставит миметической теории невероятно ценный материал для апробации»³⁹. Как доказывает недавняя книга профессора религиоведения Юшаа Пателя под названием «Отличие ислама», предложенный Шеффлером путь развития миметической теории — действительно крайне плодотворный⁴⁰. При помощи жираровской миметической теории Патель анализирует возникновение ислама в контексте подражательного конфликта с иудаизмом и христианством, объясняющего их близость и противоборство.

Миметическая теория Жирара позволяет объяснить, как первые мусульмане перешли от подражания своим собратьям по моноотеизму — иудеям и христианам — к тому, чтобы стать их соперниками, которые стремятся от них отличаться⁴¹.

Помимо этого, Патель обращается к миметической теории с целью

...объяснить конфликты внутри самого ислама, такие как разделение между суннитами и шиитами, которые равно претендуют на исключительное обладание исламской ортодоксией⁴².

Но может ли миметическая теория выйти за пределы христианства, учитывая, насколько сильный акцент Жирар делает на воплощении Христа? На важности христианской концепции воплощения он настаивал с самого начала своей работы. О том

38. Там же. С. 108.

39. *Scheffler T.* Islam and Islamism in the Mirror of Girard's Mimetic Theory // *Mimetic Theory and Islam: "The Wound Where Light Enters"* / M. Kirwan, A. Achtar (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2019. P. 136.

40. Благодарю Хюсейна Чичека за указание на эту книгу.

41. *Patel Y.* The Muslim Difference: Defining the Line Between Believers and Unbelievers From Early Islam to the Present. New Haven: Yale University Press, 2022. P. 55.

42. Ibid. P. 349.

же писали де Ружмон и Нюгрен, которые очень повлияли на его интерпретацию христианства на ранних этапах. Подобно Симоне Вейль, понимавшей, что «искусство высочайшего порядка», как и воплощение, заключается в «присутствии безусловного в условном»⁴³, Жирар утверждал, что «структура воплощения» — это «основополагающая структура западного искусства, западного опыта»⁴⁴. В качестве примеров он называет «Исповедь» Августина, «Божественную комедию» Данте и романы Достоевского, в частности «Братьев Карамазовых». Свою приверженность идее воплощения Жирар подтвердил в интервью с Грантом Капланом, когда сказал, что вопрос, определяющий, является ли человек христианином, — это «верит ли он в Воплощение и божественную природу Христа или нет»⁴⁵. К концепции воплощения он обращался и в том интервью, где говорил о превосходстве христианства⁴⁶. Впрочем, такой акцент на воплощении не исключает автоматически открытости другим религиозным традициям — как мы знаем от той же Симоны Вейль, которая задавалась вопросом, не могут ли «египетский Осирис и индийский Кришна» быть «воплощениями до Иисуса»⁴⁷. В лице американского францисканца Ричарда Рора мы можем сослаться на духовного писателя, рекомендующего жираровскую миметическую теорию, поскольку тот «положил много сил на демонстрацию того, что Иисус кладет конец всем идеям жертвенной религии» и придерживается той трактовки воплощения, которая заходит намного дальше исторического Иисуса⁴⁸. Рор отсылает нас к «вселенскому Христу» и проводит различие между изначальным творением, «когда Бог соединился с физической вселенной и стал светом внутри всего», и последующим воплощением, «которое, согласно христианской вере, произошло с Иисусом»⁴⁹. Такой более широкий взгляд позволял Рору открыться навстречу другим религиям:

43. Weil S. *First and Last Notebooks*. L.: Oxford University Press, 1970. P. 151.

44. Жирар Р. Достоевский: от двойника к единству // Он же. Критика из подполья. М.: НЛО, 2012. С. 131.

45. Girard R., Kaplan G. An Interview with René Girard // *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*. 06.11.2008. URL: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2008/11/an-interview-with-rene-girard>.

46. Girard R., Gardels N. *Op. cit.* P. 48.

47. Weil S. *Letter to a Priest*. N.Y.: Penguin Books, 2003. P. 19.

48. Rohr R. *Universal Christ: How a Forgotten Reality Can Change Everything We See, Hope For, and Believe*. N.Y.: Convergent, 2019.

49. Ibid. P. 12.

Подобные ярчайшим вспышкам откровения Христа... могли наблюдать и почитаться в божествах исконных религий, в Атмане индуизма, буддийских учениях и у иудейских пророков⁵⁰.

Рор не умаляет важности Иисуса для христиан, но просит их быть смиренными перед людьми из иных традиций:

Многие иноверцы — суфийские шейхи, иудейские пророки, многие философы и индийские мистики — жили в свете встречи с Божественным лучше, нежели многие христиане⁵¹.

Разумеется, воззрения Рора выходят за пределы жираровской миметической теории, однако некоторые «точки открытости» в ней все же могут направить нас по пути, указанному Рором.

Сам Жирар тоже в какой-то момент заинтересовался восточными религиями и в 2003 году прочел в Национальной библиотеке Франции лекцию, посвященную жертвоприношениям в древнеиндийских Ведах и тем «преображенным» формам, что развились из этой жертвенной культуры⁵². Он признавал наличие определенных параллелей между исходом из архаического священного в Библии и схожими изменениями в буддизме и веданте. Еще раньше, в 2002 году, он смягчил свою позицию относительно абсолютного превосходства Библии, сославшись на восточные религии в интервью с Сандором Гудхартом: «Я не хотел бы отдавать Библии абсолютную честь»⁵³. Эти комментарии вдохновили Рихарда Шенка и меня самого организовать в 2011 году в Теологическом союзе в Беркли конференцию с целью исследовать потенциал миметической теории в отношении религий мира. Публикация трудов этой конференции подтвердила интерес к миметической теории со стороны исследователей различных религий⁵⁴. Не обошлось и без критики, но в целом подход Жирара был оценен позитивно.

Из-за терактов 11 сентября 2001 года, прочих джихадистских актов насилия и последовавших за ними жарких дискуссий было

50. Ibid. P. 34.

51. Ibidem.

52. *Girard R. Sacrifice*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011.

53. *Girard R., Goodhart S. Mimesis, Sacrifice, and the Bible: A Conversation with Sandor Goodhart // Sacrifice, Scripture, and Substitution: Readings in Ancient Judaism and Christianity / A. Astell, S. Goodhart (eds)*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011. P. 64.

54. *Mimetic Theory and World Religions / W. Palaver, R. Schenk (eds)*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018.

особенно важно — хотя и трудно — исследовать отношения миметической теории с исламом. В сотрудничестве с Шилой Треффле-Хидден и Майклом Кирваном мы организовали две конференции на эту тему, прошедшие в 2013 году в Лондоне и в 2016-м — в Инсбруке; позже Кирван и Ахмад Актар подготовили некоторые прозвучавшие там доклады к публикации⁵⁵. Получившийся сборник — отнюдь не последнее слово на тему миметической теории и ислама, а скорее приглашение к давно назревшему обсуждению, адресованное ученым с различным религиозным опытом и различными же специальностями. В предисловии редакторы-составители сборника вкратце знакомят читателей с миметической теорией и вводят концепцию «авраамической революции», которая описывает общий для трех монотеистических религий исход из древней религии. Помимо этого, в книге намечен контур богословской антропологии, позволяющей миметической теории сохранять откровенность к различиям между тремя религиями.

В обеих этих конференциях об отношениях миметической теории с исламом принимал участие исламский богослов Аднан Мокрани, долгие годы преподававший в Папском Григорианском университете в Риме. В книгу под редакцией Кирвана и Актера его доклады не вошли исключительно потому, что редактор *Michigan State University Press* Уильям Джонсен предложил Мокрани написать для его серии отдельную книгу на эту тему. Согласившись, тот написал превосходную книгу об исламском богословии ненасилия, где открыто вступил в диалог с миметической теорией Жирара. Во-первых, внимательное чтение Корана позволило Мокрани показать, что ислам — не из тех религий, что близки архаическому священному. Удаляясь от него подобно иудаизму и христианству, ислам участвует в исходе из архаических религий, который я назвал «авраамической революцией»⁵⁶. Анализируя коранический рассказ о жертвоприношении Авраама, Мокрани показывает, что «ислам — это постжертвенная религия *par excellence*»⁵⁷. Прочтение Корана у него сильнее всего сближается с миметической антропологией Жирара в том месте, где Мокрани

55. Mimetic Theory and Islam: “The Wound Where Light Enters”.

56. Palaver W. The Abrahamic Revolution // Mimetic Theory and World Religions. P. 259–278; *Idem*. Monotheism and the Abrahamic Revolution: Moving Out of the Archaic Sacred // The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion. P. 103–109.

57. Mokrani A. Toward an Islamic Theology of Nonviolence: In Dialogue With René Girard. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2022. P. 58.

сосредотачивается на необходимости преодолеть эгоистическую самость и направить все свое существо к Богу.

Однако труд Мокрани — не только опыт диалога с миметической теорией; он также представляет собой полезное руководство для преодоления того упрощенческого взгляда на ислам, который уравнивает его с насилием. С целью понять те вызовы, с которыми столкнулся ислам в отношении насилия, автор анализирует некоторые двусмысленные пассажи Корана и рассматривает историю этой религии. Мокрани отнюдь не избегает этических затруднений вроде эпизода с жестоким наказанием еврейского племени и объясняет, что его нельзя брать за пророческий образец; это лишь «этический выбор, сделанный в определенном историческом контексте»⁵⁸. Впрочем, это не значит, что Мокрани оправдывает историю ислама безоговорочно. Напротив, он утверждает, что некоторые исторические свидетельства противоречат кораническому призыву к милосердию и миру, укрепляя экспансию, империализм и воинственность. Подобный взгляд превратил в правило завоевания, раньше бывшие исключением. Обращаясь к идеям Жирара, Мокрани показывает, что все эти завоевания зачастую служили преодолению внутреннего соперничества за счет того, что козлом отпущения становился внешний противник.

Наконец, в том, что касается нынешнего положения дел в мире, я весьма ценю звучащий в этой работе призыв к ненасилию. Здесь она позитивным образом дополняет жираровскую антропологию, которой несколько недостает политического и активистского измерений. Так, например, прочтение истории об Иосифе и его братьях позволяет Мокрани подчеркнуть, что прощение и ненасилие — уже не просто вопрос личной этики; поскольку Иосиф становится лидером, тут есть и политический смысл. Один из аспектов фокуса Мокрани на политике рассматривается в короткой главе, где читателя знакомят с исламской этикой мира и перечисляются те условия, которые должны быть удовлетворены, чтобы ответ насилием на насилие был оправданным. Этот, как его называет богослов, «реалистический пацифизм» Корана, однако же, — не окончательный ответ. В своей заключительной главе, посвященной «Вызовам современности», он подчеркивает важность ненасилия в нашем сегодняшнем мире. Ссылаясь на иранского специалиста по вопросам ненасилия Рамина Джаханбеглу, Мокрани делает акцент на «решении Ганди», то есть на стратегии борьбы с несправедливостью в современном мире путем не-

58. Ibid. P. 78.

насилия⁵⁹. Он также перечисляет исламских мыслителей и активистов, таких как Абдул Гаффар-хан, Абул Калам Азад или Асгар Али Энджинир, которые приняли идеал ненасилия именно под влиянием Ганди.

Книга Мокрани подталкивает миметическую теорию к более активной этической позиции. Этические выводы из этой теории сегодня являются предметом дискуссий среди исследователей. Сандор Гудхарт, например, полагает, что миметическая теория не дает ответов на такого рода вопросы, и предлагает дополнить жираровский подход идеями Эмманюэля Левинаса⁶⁰. В этом я с ним не соглашусь, поскольку считаю, что в основании миметической теории все же лежит принципиальная этическая позиция: в трактовке механизма козла отпущения она занимает сторону жертв коллективного насилия и подчеркивает важность человеческого достоинства в том его понимании, какое заложено, например, в концепции прав человека. Однако же я поддерживаю Гудхарта в том, что жираровской миметической теории пока что недостает «возможного политического расширения этических принципов». В этом отношении я рассматриваю концепцию ненасилия Махатмы Ганди как важное дополнение к миметической теории⁶¹. Ганди и Жирар в равной мере осознавали, что насилие имеет подражательную природу и крайне легко «устремляется к крайности», но если Жирар призывал просто к отказу от насилия, то Ганди разработал ненасильственный путь борьбы с угнетением и несправедливостью. В нашем сегодняшнем мире последователи миметической теории должны изучать эти ненасильственные способы избежать апокалипсиса, которым чревато ослабление древнего священного.

Библиография

- Берджис Л. Ловушка желаний. Как перестать подражать другим и понять, чего ты хочешь на самом деле. М.: Эксмо, 2022.
- Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016.
- Жирар Р. Достоевский: от двойника к единству // Он же. Критика из подполья. М.: НЛО, 2012. С. 42–133.
- Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон. М.: ББИ, 2019.

59. *Johanbegloo R. The Gandhian Moment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.*
60. *Goodhart S. Criticism, Critique, and Crisis in Assessing the Work of René Girard // Bulletin for the Study of Religion. 2016. Vol. 45. № 3–4. P. 6–15.*
61. *Palaver W. Gandhi's Militant Nonviolence in the Light of Girard's Mimetic Anthropology // Religions. 2021. Vol. 12. № 11. P. 988.*

- Жи́рар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019.
- Жи́рар Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010.
- Жи́рар Р. Театр Зависти. Уильям Шекспир. М.: ББИ, 2021.
- Жи́рар Р. Я вижу Сатану, падающего с неба, как молния. М.: ББИ, 2015.
- Милбанк Дж. Теология и социальная теория. По ту сторону секулярного разума. М.: Теоэстетика, 2022.
- Рэнгем Р. Парадокс добродетели. Странная история взаимоотношений нравственности и насилия в эволюции человека. М.: Corpus, 2022.
- Сакс Дж. Не во имя Господа. Против религиозного насилия. М.: Книжники, 2023.
- Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017.
- Bellah R. Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Boehm R. Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Boehm R. Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame. N.Y.: Basic Books, 2012.
- Boehm R. Retaliatory Violence in Human Prehistory // The British Journal of Criminology. 2011. Vol. 51. № 3. P. 518–534.
- Burgis K. Wanting: The Power of Mimetic Desire in Everyday Life. N.Y.: St. Martin's Press, 2021.
- De Rougemont D. Love in the Western World. N.Y.: Schocken Books, 2015.
- Gardner S. The Axial Moment and Its Critics: Jaspers, Bellah, and Voegelin // The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion / J. Alison, W. Palaver (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017. P. 95–101.
- Girard R. Animal Scapegoating at Çatalhöyük // How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins / P. Antonello, P. Gifford (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015. P. 217–232.
- Girard R. Job: The Victim of His People. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Girard R. Sacrifice. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011.
- Girard R. The One by Whom Scandal Comes. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014.
- Girard R., Adams R. Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard // Religion & Literature. 1993. Vol. 25. № 2. P. 11–33.
- Girard R., Gardels N. Ratzinger Is Right: Interview with Nathan Gardels // New Perspectives Quarterly. 2005. Vol. 22. № 3. P. 43–48.
- Girard R., Goodhart S. Mimesis, Sacrifice, and the Bible: A Conversation with Sandor Goodhart // Sacrifice, Scripture, and Substitution: Readings in Ancient Judaism and Christianity / A. Astell, S. Goodhart (eds). Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011. P. 39–69.
- Girard R., Kaplan G. An Interview with René Girard // First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life. 06.11.2008. URL: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2008/11/an-interview-with-rene-girard>.
- Goodhart S. Criticism, Critique, and Crisis in Assessing the Work of René Girard // Bulletin for the Study of Religion. 2016. Vol. 45. № 3–4. P. 6–15.
- Goodhart S. Sacrificing Commentary: Reading the End of Literature. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- Goodhart S. The Prophetic Law: Essays in Judaism, Girardianism, Literary Studies, and the Ethical. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014.

- Haw C., Wrangham R. Killing Our Way Out of Violence: Engaging Wrangham's *The Goodness Paradox* // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 2022. Vol. 29. P. 63–99.
- Hodder I. Çatalhöyük: The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Turkey's Ancient "Town". L.: Thames & Hudson, 2006.
- Hodder I. Violence and the Sacred in the Ancient Near East: Girardian Conversations at Çatalhöyük. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Johanbegloo R. The Gandhian Moment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
- Krastev I., Holmes S. The Light That Failed: Why the West Is Losing the Fight for Democracy. N.Y.: Pegasus Books, 2019.
- Milbank J. Stories of Sacrifice // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 1995. Vol. 2. P. 75–102.
- Mimetic Theory and Islam: "The Wound Where Light Enters" / M. Kirwan, A. Achta (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2019.
- Mimetic Theory and World Religions / W. Palaver, R. Schenk (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018.
- Mishra P. Age of Anger: A History of the Present. L.: Farrar, Straus & Giroux, 2017.
- Mishra P. What Would the Buddha Think? // New Perspectives Quarterly. 2005. Vol. 22. № 3. P. 49–53.
- Mishra P., Palaver W. The Geo-Politics of Mimicry: An Interview // Revista interdisciplinar de Teoría Mimética. 2021. Vol. 4. P. 77–87.
- Mokrani A. Toward an Islamic Theology of Nonviolence: In Dialogue With René Girard. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2022.
- Nygren A. Agape and Eros. Philadelphia: Westminster Press, 1953.
- Palaver W. Gandhi's Militant Nonviolence in the Light of Girard's Mimetic Anthropology // Religions. 2021. Vol. 12. № 11. P. 988.
- Palaver W. Girard and Burkert: Hunting, Homo Necans, Guilt // The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion / J. Alison, W. Palaver (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017. P. 45–52.
- Palaver W. Monotheism and the Abrahamic Revolution: Moving Out of the Archaic Sacred // The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion / J. Alison, W. Palaver (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017. P. 103–109.
- Palaver W. René Girard // Oxford Bibliographies. 24.06.2020. URL: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0098.xml>.
- Palaver W. The Abrahamic Revolution // Mimetic Theory and World Religions / W. Palaver, R. Schenk (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018. P. 259–278.
- Palaver W. Transforming the Sacred Into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion With René Girard. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Patel Y. The Muslim Difference: Defining the Line Between Believers and Unbelievers From Early Islam to the Present. New Haven: Yale University Press, 2022.
- Rohr R. Universal Christ: How a Forgotten Reality Can Change Everything We See, Hope For, and Believe. N.Y.: Convergent, 2019.
- Scheffler T. Islam and Islamism in the Mirror of Girard's Mimetic Theory // Mimetic Theory and Islam: "The Wound Where Light Enters" / M. Kirwan, A. Achta (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2019. P. 129–140.

- Sloterdijk P. Theorie der Nachkriegszeiten. Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2008.
- Strömquist L. Im Spiegelsaal. B.: Avant-Verlag, 2021.
- The Axial Age and Its Consequences / R. Bellah, H. Joas (eds). Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation / R. Hamerton-Kelly (ed.). Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Weil S. First and Last Notebooks. L.: Oxford University Press, 1970.
- Weil S. Letter to a Priest. N.Y.: Penguin Books, 2003.

THE MIMETIC THEORY TODAY AND ITS FUTURE

WOLFGANG PALAVER. University of Innsbruck, Austria,
wolfgang.palaver@uibk.ac.at.

Keywords: mimetic theory; René Girard; populism; politics; anthropology; world religions; Islam.

The article discusses in a first step the explanatory power of mimetic theory as René Girard has applied it himself and as many other scholars in different academic fields. Girard understood his approach as a hypothesis that must be proven. His scholarly attitude is underlined with two examples of self-correction that he undertook during the unfolding of his theory. Today also people outside academia show an increasing interest in mimetic theory. It has also become a helpful approach to explain the current stage of our world by the example of two books, which is discussed at the end of the first section of this article. The second and third parts address important roads for future research in mimetic theory.

Girard's scapegoat theory has recently been discussed with archeologists at the Neolithic site of Çatalhöyük in Central Anatolia. This discussion as well as new research by primatologists may help to develop a more nuanced understanding of how an originary violence has shaped human culture. The second part of this article will refer to recent publications in this direction. The third and final part will explore possibilities for mimetic theory to reach beyond its usual focus on Judaism and Christianity. It recommends a closer connection with the axial age thesis and today's world religion in general. It is important to note that Jewish as well as Muslim scholars have recently applied mimetic theory in their own works. I especially highlight Adnane Mokrani's Islamic theology of nonviolence that he developed in dialogue with Girard's approach. The dangerous stage of our current world necessitates an emphasis on nonviolence in the different religious and cultural traditions.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-3-5-24

References

- Bellah R. *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Boehm R. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behavior*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- Boehm R. *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*, New York, Basic Books, 2012.
- Boehm R. Retaliatory Violence in Human Prehistory. *The British Journal of Criminology*, 2011, vol. 51, no. 3, pp. 518–534.
- Burgis K. *Lovushka zhelanii. Kak perestat' podrazhat' drugim i poniat', chego ty khochesh' na samom dele* [Wanting: The Power of Mimetic Desire in Everyday Life], Moscow, Eksmo, 2022.
- Burgis K. *Wanting: The Power of Mimetic Desire in Everyday Life*, New York, St. Martin's Press, 2021.
- De Rougemont D. *Love in the Western World*, New York, Schocken Books, 2015.
- Gardner S. The Axial Moment and Its Critics: Jaspers, Bellah, and Voegelin. *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (eds J. Alison, W. Palaver), New York, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 95–101.

- Girard R. *Animal Scapegoating at Çatalhöyük. How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins* (eds P. Antonello, P. Gifford), East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2015, pp. 217–232.
- Girard R. Dostoevskii: ot dvoynika k edinstvu [Dostoïevski: du double à l'unité]. *Kritika iz podpol'ia* [Critique dans un souterrain], Moscow, New Literary Observer, 2012, pp. 42–133.
- Girard R. *Ia vizhu Satanu, padaiushchego, kak molniia* [Je vois Satan tomber comme l'éclair], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2015.
- Girard R. *Job: The Victim of His People*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Girard R. *Lozh' romantizma i pravda romana* [Mensonge romantique et vérité romanesque], Moscow, New Literary Observer, 2019.
- Girard R. *Nasilie i sviashchennoe* [La violence et le sacré], Moscow, New Literary Observer, 2010.
- Girard R. *Sacrifice*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2011.
- Girard R. *Teatr Zavisti. Uil'iam Shekspir* [Shakespeare: les feux de l'envie], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2021.
- Girard R. *The One by Whom Scandal Comes*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2014.
- Girard R. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniia mira* [Des choses cachées depuis la fondation du monde], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2016.
- Girard R. *Zavershit' Klauzevitsa. Besedy s Benua Shantrrom* [Achever Clausewitz: entretiens avec Benoît Chantre], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2019.
- Girard R., Adams R. Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard. *Religion & Literature*, 1993, vol. 25, no. 2, pp. 11–33.
- Girard R., Gardels N. Ratzinger Is Right: Interview with Nathan Gardels. *New Perspectives Quarterly*, 2005, vol. 22, no. 3, pp. 43–48.
- Girard R., Goodhart S. Mimesis, Sacrifice, and the Bible: A Conversation with San-dor Goodhart. *Sacrifice, Scripture, and Substitution: Readings in Ancient Judaism and Christianity* (eds A. Astell, S. Goodhart), Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2011, pp. 39–69.
- Girard R., Kaplan G. An Interview with René Girard. *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life*, November 6, 2008. Available at: <https://www.firstthings.com/web-exclusives/2008/11/an-interview-with-rene-girard>.
- Goodhart S. Criticism, Critique, and Crisis in Assessing the Work of René Girard. *Bulletin for the Study of Religion*, 2016, vol. 45, no. 3–4, pp. 6–15.
- Goodhart S. *Sacrificing Commentary: Reading the End of Literature*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.
- Goodhart S. *The Prophetic Law: Essays in Judaism, Girardianism, Literary Studies, and the Ethical*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2014.
- Haw C., Wrangham R. Killing Our Way Out of Violence: Engaging Wrangham's *The Goodness Paradox*. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2022, vol. 29, pp. 63–99.
- Hodder I. *Çatalhöyük: The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of Turkey's Ancient "Town"*, London, Thames & Hudson, 2006.
- Hodder I. *Violence and the Sacred in the Ancient Near East: Girardian Conversations at Çatalhöyük*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.
- Johanbegloo R. *The Gandhian Moment*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013.

- Krastev I., Holmes S. *The Light That Failed: Why the West Is Losing the Fight for Democracy*, New York, Pegasus Books, 2019.
- Milbank J. Stories of Sacrifice. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 1995, vol. 2, pp. 75–102.
- Milbank J. *Teologija i sotsial'naja teorija. Po tu storonu sekularnogo razuma* [Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason], Moscow, Teoestetika, 2022.
- Mimetic Theory and Islam: "The Wound Where Light Enters"* (eds M. Kirwan, A. Achta), New York, Palgrave Macmillan, 2019.
- Mimetic Theory and World Religions* (eds W. Palaver, R. Schenk), East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2018.
- Mishra P. *Age of Anger: A History of the Present*, London, Farrar, Straus & Giroux, 2017.
- Mishra P. What Would the Buddha Think? *New Perspectives Quarterly*, 2005, vol. 22, no. 3, pp. 49–53.
- Mishra P., Palaver W. The Geo-Politics of Mimicry: An Interview. *Revista interdisciplinar de Teoría Mimética*, 2021, vol. 4, pp. 77–87.
- Mokrani A. *Toward an Islamic Theology of Nonviolence: In Dialogue with René Girard*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2022.
- Nygren A. *Agape and Eros*, Philadelphia, Westminster Press, 1953.
- Palaver W. Gandhi's Militant Nonviolence in the Light of Girard's Mimetic Anthropology. *Religions*, 2021, vol. 12, no. 11, p. 988.
- Palaver W. Girard and Burkert: Hunting, Homo Necans, Guilt. *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (eds J. Alison, W. Palaver), New York, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 45–52.
- Palaver W. Monotheism and the Abrahamic Revolution: Moving Out of the Archaic Sacred. *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (eds J. Alison, W. Palaver), New York, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 103–109.
- Palaver W. René Girard. *Oxford Bibliographies*, June 24, 2020. Available at: <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0098.xml>.
- Palaver W. The Abrahamic Revolution. *Mimetic Theory and World Religions* (eds W. Palaver, R. Schenk), East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2018, pp. 259–278.
- Palaver W. *Transforming the Sacred Into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion With René Girard*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.
- Patel Y. *The Muslim Difference: Defining the Line Between Believers and Unbelievers From Early Islam to the Present*, New Haven, Yale University Press, 2022.
- Rohr R. *Universal Christ: How a Forgotten Reality Can Change Everything We See, Hope For, and Believe*, New York, Convergent, 2019.
- Sacks J. *Ne vo imia Gospoda. Protiv religioznogo nasilija* [Not in God's Name: Confronting Religious Violence], Moscow, Knizhniki, 2023.
- Scheffler T. Islam and Islamism in the Mirror of Girard's Mimetic Theory. *Mimetic Theory and Islam: "The Wound Where Light Enters"* (eds M. Kirwan, A. Achta), New York, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 129–140.
- Sloterdijk P. *Theorie der Nachkriegszeiten. Bemerkungen zu den deutsch-französischen Beziehungen seit 1945*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2008.
- Strömquist L. *Im Spiegelsaal*, Berlin, Avant-Verlag, 2021.
- Taylor Ch. *Sekuliarnyi vek* [A Secular Age], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2017.

- The Axial Age and Its Consequences* (eds R. Bellah, H. Joas), Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2012.
- Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation* (ed. R. Hamerton-Kelly), Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Weil S. *First and Last Notebooks*, London, Oxford University Press, 1970.
- Weil S. *Letter to a Priest*, New York, Penguin Books, 2003.
- Wrangham R. *Paradoks dobrodeteli. Strannaia istoriia vzaimootnoshenii nrvstvennosti i nasiliia v evoliutsii cheloveka* [The Goodness Paradox. The Strange Relationship Between Virtue and Violence in Human Evolution], Moscow, Corpus, 2022.

Рене Жирар среди теологов

МАЙКЛ КИРВАН

Институт Лойолы, Тринити-колледж, Дублин, Ирландия,
kirwanm6@tcd.ie.

Ключевые слова: Рене Жирар; миметическая теория;
теология; богословская антропология; сотериология;
Раймунд Швагер.

В статье рассматривается влияние Рене Жирара на исследования религии, в частности на различные теологические дисциплины. Несмотря на то что некоторые комментаторы описывали Жирара как теолога, более корректно представлять его работу как «теологически осмысленную антропологию». Следствия этого рассматриваются на примере первых двух книг Жирара и его позднейшей работы «Я вижу Сатану, падающего, как молния». Первостепенное значение для оценки жираровского влияния на теологию имеют два фактора: во-первых, произошедшее в начале его пути

обращение, равно интеллектуальное и духовное, а во-вторых, его сотрудничество со швейцарским иезуитом, теологом Раймундом Швагером. Важность жираровского вклада становится очевидной, если обратиться к связи между богословской антропологией (или «антропофанией») и учением о спасении (сотериологией).

В заключении статьи рассматривается рецепция Жирара — как сочувственная, так и критическая — со стороны теологов и приводятся примеры того, как миметическая теория находит практическое применение в современной христианской жизни.

1. Введение

О ПРЕДЕЛИТЬ «место» Рене Жирара среди обычных дисциплин и специальностей не всегда просто. По образованию он был историком-медиевистом, однако долгое время занимал в Стэнфордском университете пост профессора французского языка, литературы и цивилизации, а его труды впитали множество идей из антропологии и философии. Сам же он, по-видимому, в наибольшей степени повлиял на религиоведение и теологию¹. Исходя из этого, как осмыслить место Жирара «среди теологов»? И стоит ли, имеет ли смысл причислять его к ним вообще?

На этот последний вопрос Грант Каплан отвечает уверенным «да». Теология охватывает широкий спектр «операций» со стороны христианских теологов. Одна такая операция, традиционно называемая «фундаментальной теологией», предполагает заимствования из нетеологических дискурсов (опять-таки традиционно — из философии), чтобы выстраивать аргументы или толковать какие-либо фрагменты из Библии. Прилагая свою миметическую теологию к разному материалу, Жирар «уже занимался теологией, и делал это на высочайшем уровне»². В частности, он охотно работал со Священным Писанием, и это «делало его аргументы, по сути, теологическими», — хотя такая оценка и требует более широкого подхода к теологии, нежели то ограниченное определение, которое принято в академической науке или схоластике³.

Тем не менее зафиксировать статус Жирара в качестве «теолога» также не просто. Некоторые комментаторы мыслят его как «теолога духовного преображения» наподобие Ханса Урса фон Бальтазара. Отчасти вся эта путаница обусловлена тем, что во Французской академии Жирар занимал кресло № 37 — как пра-

Перевод с английского Алексея Зыгмонта.

1. Рецепция жираровской теории в исследованиях религии наиболее полно представлена в сборнике: The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion / J. Alison, W. Palaver (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017.
2. Kaplan G. René Girard, Unlikely Apologist: Mimetic Theory and Fundamental Theology. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2016. P. 202.
3. Ibidem.

вило, принадлежавшее теологам. Но несомненно, что такое прочтение не считается с его собственным самоопределением и тем, сколь четко он осознавал эпистемологические границы. Поэтому более разумным представляется всерьез воспринять его определение себя как просто «читателя текстов».

В своем первом большом труде, «Ложь романтизма и правда романа», Жирар предложил тревожное описание человеческого желания как «миметического»⁴; спустя одиннадцать лет «Насилие и священное» приковало к нему внимание широкой публики еще более тревожной формулой, согласно которой насилие составляет «подлинное сердце и тайную душу священного»⁵. Интересно представить, как бы воспринимали Жирара, если бы его академическая карьера почему-либо закончилась после выхода лишь этих двух книг. Термин «жирардианский» означал бы чрезвычайно мрачный взгляд на человечество, пребывающее в состоянии вечного *méconnaissance* (неузнавания, непонимания) собственных желаний, и еще более мрачный взгляд на то, как мы справляемся с хаосом, который из этих желаний рождается. Такая оценка упускала бы из виду, что автор этих двух очень различных книг был убежденным христианином, вернувшимся к вере во время написания первой из них. В его третьей большой работе — «Вещи, сокрытые от создания мира» — религиозная точка зрения Жирара выражена намного более четко⁶.

Второй раздел этой статьи посвящен описанию двух ключевых моментов влияния на Жирара религии: во-первых, опыта личного обращения, который стал для него центральным при написании «Лжи романтизма» и послужил матрицей опыта миметического преображения; во-вторых, общения Жирара с теологами с факультета католической теологии Инсбрукского университета, прежде всего швейцарским иезуитом Раймундом Швагером (1935–2004). Поскольку сам Жирар неоднократно признавал, что Швагер в значительной мере помог ему сформулировать религиозное ядро его миметической гипотезы, преуменьшать важность этого общения не следует. В той мере, в какой данная гипотеза — «теологически осмысленная», этим она обязана равно Жирару и Швагеру.

Третий раздел начинается с общего рассмотрения книги «Я вижу Сатану, падающего, как молния», которая, вероятно,

4. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019.

5. Он же. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010. С. 45.

6. Он же. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016.

представляет собой наиболее полное изложение зрелой теории Жирара и, безусловно, наиболее откровенно заявляет ее библейское и теологическое содержание (тем более с учетом названия, взятого из Евангелия от Луки — Лк 10:18)⁷. Этот текст послужит для нас введением в обсуждение жираровской теории как «теологически осмысленной антропологии»; в этом мы будем опираться на миметическое прочтение первородного греха у Джеймса Алисона. В четвертом разделе выявляются следствия такого прочтения для сотериологии (учения о спасении).

На самом деле, как объясняет Энн Хант во введении к своей книге о Троице, все подразделы теологии взаимосвязаны⁸. То, что она называет *nexus mysteriorum*, или «верой, ищущей связей», — это богословская техника, помогающая прояснить христианские доктрины через их взаимосвязь. Верно и обратное: если разрабатывать доктрины независимо друг от друга, это неминуемо выльется в искажения и ошибки. Исходя из этого, представляется возможным отталкиваться от этих двух областей (антропологии и сотериологии), чтобы затем перейти к более косвенным влияниям Жирара на другие аспекты богословского интереса — учение о Боге, Христе (христология), Церкви (экклезиология), на этику и политику, — а также различные аспекты богословского метода, такие как обращение к Библии. В заключительной, пятой части мы вернемся к поставленному в заглавии вопросу о том, как наилучшим образом определить место Жирара «среди теологов».

2. Обращение и сотрудничество

Как уже было сказано, в первых двух книгах Жирара лишь немного указывает на то, что в период их написания он уже был религиозным мыслителем. В книге «Ложь романтизма» определенное внимание уделяется тому, как в текстах избранных романистов «действуют» религиозные мотивы и символизм. Заключительная 12-я глава красноречиво выражает евангельскую надежду: в ней цитируются завершающие пассажи из «Братьев Карамазовых» Достоевского, а также, что еще важнее, библейские слова:

...если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно;
а если умрет, то принесет много плода (Ин 12:24)⁹.

7. Он же. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015.

8. Hunt A. Trinity. N.Y.: Orbis, 2005. P. 1–4.

9. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. С. 345–348.

Что здесь не упомянуто — так это глубоко личное значение этого текста для автора. Во время написания своей первой книги в 1959 году Жирар обнаружил, что погружается в духовное преобразование своих романистов:

Тогда я осознал, что прямо сейчас переживаю опыт, весьма похожий на тот, что хотел описать. Религиозный символизм, представленный у романистов как бы в зародыше, начал воздействовать на меня самого, внезапно обратившись в пламя¹⁰.

Жирар описывает двухэтапный процесс: как от обновленного, но лишь эстетического интереса к христианству, служившего «чувственным удовольствием» в жизни «не особенно грешной, но полной утомительных самооправданий», он перешел к более серьезному и основательному обращению, которое у него было связано с опасением за свое здоровье (хотя ни в коей мере им не исчерпывалось).

Никогда раньше я не переживал торжества, сопоставимого с этим освобождением. Я считал себя мертвым — и неожиданно воскрес.

Этот опыт настиг Жирара как раз вовремя для того, чтобы позволить ему приступить к таинствам Святой Недели, и в этом он также усматривал знаменательное совпадение¹¹.

В итоге понятие «обращения» со всеми его духовными коннотациями становится для миметической теории одним из основополагающих, а само слово прочно входит в миметический словарь: «Все романы кончаются обращением»¹². Но вот парадокс: в ортодоксально-христианском смысле «обращение» означает отвержение человеком *самолюбия* и переключение на других. Для Жирара самолюбие заключается в стремлении подражать друг другу как образцам: наша проблема — в том, что мы запутались в желаниях друг друга и в действительности живем *вне себя*. В данном случае «обращение» означает и отречение от себя, но также и обретение более глубокого отношения к себе самому, выход из-под губительного влияния других.

10. Girard R. Wenn all das beginnt... ein Gespräch mit Miquel Treguer. Münster: Lit Verlag, 1994. S. 180.

11. Об обращении Жирара см. также: Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирара. М.: НЛО, 2021. С. 185–187.

12. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. С. 328.

Для романического творения этот момент победы над «самолюбием», отречения от завороченности и ненависти — ключевой.

<...>

Концовка «Братьев Карамазовых» знаменует собой последнее и ярчайшее проявление гения Достоевского. Различия между романическим и религиозным опытом здесь стираются окончательно — но структура опыта не меняется. В слетающих с детских губ словах памяти и смерти, любви и воскресения мы без труда узнаем все те темы и символы, что разжигают творческий пыл в авторе-агностике «Обретенного времени»¹³.

Порой можно услышать заявления, что Жирар — «августиновский» мыслитель. С такой характеристикой нужно быть осторожнее, поскольку этот ярлык нередко легкомысленно и ошибочно использовался в значении «пессимистический», что не является адекватным описанием ни Жирара, ни самого Августина. В чем сравнение с Августином действительно может помочь — так это в анализе пережитого ими обращения: оба повествуют о болезненной «пересборке» себя, переходе от ложной автономии к подлинной зависимости от Бога. Восклицание из августиновой «Исповеди» — «не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе»¹⁴ — весьма точное выражение того, сколь изменчиво «метафизическое» миметическое желание; в целом «Исповедь» — это развернутая драма души в ее поисках Бога и подлинного «Я». Августин периода «Исповеди», с рядом существенных оговорок, — небесный покровитель миметической теории.

Вторым ключевым фактором в теологическом «становлении» Жирара стали дружба и сотрудничество с иезуитом Раймундом Швагером, профессором догматической и экуменической теологии в Инсбрукском университете (Австрия). Их общение началось в 1974 году с обмена письмами, который инициировал Швагер — он в то время занимался весьма схожим проектом, который к тому же хорошо согласовывался с жираровским. Сам Жирар по разным поводам ссылался на Швагера в качестве самого значительного толкователя его идей в области теологии; в целом справедливо предположить, что в ряде отношений Швагер был «сооснователем» миметической теории как зрелого теологического проекта.

Швагер использовал жираровские идеи весьма широко. Выход в 1978 году его первой книги под названием «Нужен ли нам козел

13. Там же. С. 333, 348.

14. *Блж. Августин. Исповедь*. СПб.: Наука, 2013. С. 5.

отпущения?» совпал с публикацией «Вещей, сокрытых от создания мира»¹⁵. Книга Швагера — это систематическое рассмотрение Ветхого и Нового Заветов на предмет отношения к насилию и особенно приписывания жестоких намерений Богу. В итоге автор соглашается с Жираром, что в Библии Бог чем дальше, чем больше открывается как любящий, чуждый любому насилию и занимающий сторону невинных жертв. Насилие, которое приписывают Богу авторы Ветхого Завета, — это иллюзия, проекция человеческой агрессии. «Песни Слуги» у Второисаи и нарративы Страстей в Евангелиях знаменуют высшую точку разоблачения скрытой воли ко лжи и убийству в гонительских религиозных группах — разоблачения, отсылающего также и к позитивному, несоперническому способу обрести согласие человеческих существ друг с другом и с Богом.

Свою концепцию «теодрамы» Швагер наиболее полным образом раскрывает в работе «Иисус и драма спасения», где вписывает жираровский анализ в драматическую структуру, знакомую нам по работам Ханса Урса фон Бальтазара¹⁶. Заимствуя из теории драмы традиционную пятиактную структуру, Швагер почти не использует аристотелевской терминологии, за исключением понятий *ἀναγνώρισις* (узнавание, открытие, откровение) и *περίπτεια* (поворот сюжета). Акт I открывается проповедью Иисуса на тему *βασιλεία*, то есть Царствия Божьего; Акт II охватывает отвержение народом призывов Иисуса покаяться и его разочарования, что его послание в целом отвергнуто. Роль ключевого момента играет отталкивающе мрачная притча о злых виноградарях, фигурирующая в нескольких Евангелиях (Мф 21:33–41, Мк 12:1–9, Лк 20:9–16). Жестокий заговор виноградарей призван указать на единственный, неизбежный и кровавый, исход всего повествования. Акт III — это Страсти Христовы; переломным же становится Акт IV, где описывается ответ Бога, «хозяина» дома и виноградника. Когда вместо ожидаемого возмездия следует Воскресение, это служит откровением «нового лица» Бога.

Акт IV — это одновременно *ἀναγνώρισις* и *περίπτεια*, поскольку ожидания относительно развития сюжета оказываются всецело обманутыми. Акт V, где описывается сошествие Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы, знаменует создание новой

15. Schwager R. Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München: Kösel-Verlag, 1978.

16. *Idem*. Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre. Innsbruck: Tyrolia, 1996.

общины, основанной не на исключении и насилии, а на попечении о жертве, которое стало возможным благодаря пасхальной тайне.

Из всех попыток приложить жираровскую теорию козла отпущения к теологии драматическая сотериология Швагера — как и проект, который был инициирован его коллегами и последователями в Инсбруке, — является наиболее аккуратной. На симпозиуме 1991 года, посвященном драматической теологии, Швагер настаивал на необходимости приложения этой теории к учению об искуплении в его драматическом изложении. На протяжении тридцати лет различные течения — политическая теология, богословие «после Освенцима», теология освобождения, феминистская и экологическая теологии — одинаково практиковали богословие с точки зрения жертвы, но ни одна из них не предложила «развитой (антропологически, культурно, социально, религиозно-теоретически) теории», которая бы сосредотачивалась на жертве. Теология по-прежнему нуждается в подобной теории, чтобы систематизировать и обогатить свои нынешние приоритеты и концепции¹⁷.

Влияние двух этих мыслителей было взаимным. Скольким он обязан Швагеру, Жирар подробно рассказывает в тексте для сборника в честь 60-летия теолога¹⁸. Он ставит Швагеру в заслугу прежде всего смелость, которой не хватало его собственным работам того же периода, хотя оба они и пришли к схожим выводам относительно насилия и христианского откровения. В наибольшей степени это влияние коснулось переосмысления Жираром понятия «жертвоприношение», которое он критиковал еще в «Насилии и священном». В «Вещах, сокрытых» он заявлял, что понятие и сам язык жертвоприношения из христианского мышления должны быть полностью исключены. Тогда эта практика ассоциировалась у него с построением общества за счет исключения козла отпущения и, как следствие, — с ложной трансцендентностью. Поэтому жертвоприношение несовместимо с христианским откровением; Послание же к Евреям, которое представляет собой про-

17. *Dramatische Erlösungslehre: ein Symposium* / J. Niewiadomski, W. Palaver (Hg.). Innsbruck: Tyrolia, 1992. См. также: *Schwager R. Rückblick auf das Symposium // Dramatische Erlösungslehre: ein Symposium*. S. 339–384.

18. *Girard R. Mimetische Theorie und Theologie // Vom Fluch und Segen der Sündenböcke* / J. Niewiadomski, W. Palaver (Hg.). Thaur: Kulturverlag, 1995. S. 15–29.

странное размышление о метафоре Христа как «вечного первосвященника», из Библии следует вообще исключить¹⁹.

Жиран опасался, что использование «жертвенного» языка в христианстве сопряжено с риском скатиться обратно к архаическому религиозному мышлению; поэтому из апологетического пыла он из всех сил пытался их разграничить, избегая вдобавок религиозного релятивизма. Смелость Швагера, «переприсвоившего» язык и концептуальный аппарат жертвоприношения, позволила Жирану переосмыслить и собственную позицию; это также один из наиболее ярких примеров того, как идеи Жирана приводились им в большее соответствие с «католическим» по сути религиозным чувством.

3. Концептуализация «антропофании»

В предыдущем разделе мы рассмотрели статус Рене Жирана в качестве теологически ориентированного мыслителя — если не собственно теолога, — указав на два определяющих влияния. Во-первых, это опыт преображения, который он пережил во время написания первой книги и назвал «обращением». Этот опыт он отождествлял с тем нравственно-эстетическим пробуждением, которое испытали описываемые им романисты, и структура именно этого опыта стала и с тех пор остается матрицей для всей миметической теории. Во-вторых, тесное и продлившееся 25 лет сотрудничество Жирана с Раймундом Швагером, равно как и с богословскими кругами в Инсбруке и за его пределами, определило его теологическое «становление», благодаря которому стали возможны и существенные коррективы в миметической теории.

Коль скоро мы соглашаемся, что теория Жирана — это прежде всего «теологически осмысленная антропология», вопрос о его членстве в «гильдии» как полноправного или хотя бы почетного члена можно отложить. В этом разделе мы попытаемся рассмотреть, что может означать такая антропология, а в следующем — увяжем ее с еще одной областью теологии, где влияние Жирана выразилось наиболее ярко, а именно сотериологией.

Книга «Я вижу Сатану, падающего, как молния» представляет собой обзор жираровской теории в ее зрелом виде. Как уже было сказано выше, в своем хвалебном слове в адрес Швагера Жиран признался, что открыто заявить евангельские основания своей теории ему не хватило духу. Его сомнения были связаны с тем,

19. См.: Жиран Р. Вещи, сокрытые от создания мира. С. 254, 273–277.

что выявление структур ритуализованного насилия проложило бы путь религиозному релятивизму; он хотел представить христианское откровение как нечто абсолютно отличное — но не был уверен, как это лучше сделать. В книге «Я вижу Сатану» Жирар, по-видимому, эти сомнения преодолевает; книга написана с позиции веры и предполагает, что читатель ее — также христианин²⁰.

В книге подробно рассматриваются избранные библейские пассажи и темы: Декалог, идея «скандала» (в русских переводах — «соблазна»), фигура Сатаны. Некоторые образчики сравнительного анализа Жирар поостерегся бы давать раньше, но дает теперь. Наиболее драматичный пример здесь — тот, которым открывается книга: с одной стороны, Жирар берет «текст гонений» об ужасном побивании камнями, произошедшем по наущению Аполлония Тианского и описанном в III веке одним языческим автором, а с другой — фрагмент из Евангелия от Иоанна, где Иисус заставляет разойтись толпу, которая вот-вот побьет камнями обвиняемую в прелюбодеянии женщину (Ин 8:3–11).

И все-таки «Я вижу Сатану» мало напоминает работу по библейской критике. В ней нет ни единой цитаты из других комментаторов или экзегетов. Сам Жирар описывал эту работу скорее как антропологическую (хотя цитат антропологов здесь нет тоже). Он пытается увязать то, что происходит при распятии Христа — а это, в конце концов, всего лишь еще одна жестокая казнь среди тысяч других в истории, — с тем, что этой конкретной жертвой был Сын Божий:

...если мы слишком пренебрегаем антропологическим основанием Страстей, то причина этого в том, что нам недостает истинного богословия воплощения, которое можно основать лишь на евангельской антропологии²¹.

Жирар цитирует высказывание Симоны Вейль, что «прежде чем быть „теорией Бога“, теологией, Евангелия являются „теорией человека“, антропологией»²². Поэтому он замечает:

Мое исследование лишь косвенно носит богословский характер: оно проходит через поле евангельской антропологии, которым пренебрегают богословы. Чтобы сделать его более результатив-

20. На обложке британского издания книги (2001) изображен апостол Павел, падающий с лошади, — что лишний раз подчеркивает жираровский мотив «обращения».

21. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 50.

22. Там же. С. 51, ср. с. 191.

ным, я вел его, насколько это было возможно, без постулирования реальности христианского Бога. Никакое обращение к сверхъестественному не должно рвать нить антропологического анализа²³.

Миметическая теория «расширяет домен антропологии», но при этом «не минимализирует влияние зла на человека и его потребность в искуплении». Это также не посягательство на легитимную сферу компетенции теологии: Жирар пытается «мыслить вместе с Евангелиями, а не против них»²⁴. В то же время он ясно дает понять, что хочет внести коррективы в теологию в тех местах, где она неспособна работать с темами миметической теории.

В свете описанной в предыдущем разделе драматической модели я предложил новый, более подходящий термин для того, что на самом деле интересовало Жирара: не антропология как таковая, а «антропофания»²⁵. Это слово построено по аналогии с понятием «теофания», означающим проявление или манифестацию божественного. Цель термина «антропофания» — донести, что две ключевые идеи Жирара относительно природы и происхождения человеческих существ (миметическая природа желания и механизм козла отпущения) — не столько теория человечества или рассуждение о нем, а поразительное открытие сродни откровению, неотделимое от тревожной встречи с божественным. Эта встреча — момент *ἀναγνώρισις* (узнавания, обнаружения собственной тайной сущности), ведущий к *περίπτεια* (повороту сюжета). Подлинная, неискаженная сущность равно Бога и человечества раскрываются *в* и *через* события Святой Недели; именно поэтому теологи-жирардианцы и говорят об «антропологии Креста».

Главный вызов, стоящий перед современной богословской антропологией, заключается в том, чтобы примирить эволюционную парадигму с повествованием книги Бытия о сотворении мира, учением о грехопадении и первородном грехе. В книге «Вещи, сокрытые» объемный раздел посвящен гоминизации — тому, как люди стали людьми. Тот факт, что способность человеческих существ к мимезису предположительно является функцией увеличенного объема мозга, связывает эволюционное развитие с миметическим взаимодействием. Особое значение тут имеет завроженность объектом смерти — особенно смертью жертвы, которая была уничтожена группой и якобы обратила насилие в мир. Труп становится знаком: истоки значения, языка и любых элементов

23. Там же. С. 201.

24. Там же.

25. См.: Kirwan M. Girard and Theology. L.; N.Y.: T&T Clark; Continuum, 2009.

означивания обретаются в жертве²⁶. Антропологические свидетельства вроде мифологии отсылают к учредительному убийству и одновременно его скрывают.

Прямые сравнения теории Жирара с теорией Чарльза Дарвина встречаются в так называемых жирардианских исследованиях весьма часто²⁷. Не факт, что это комплимент: подобно Дарвину, Жирар «ненаучен» в том плане, что выдвигает всеобъемлющую теорию, не имея (пока что) данных для ее обоснования. Поэтому насущная задача миметической теории, как ее сформулировал Роуэн Уильямс, состоит как раз в этом — найти доказательства, подкрепляя важные теоретические идеи анализом конкретного материала.

В своем масштабном исследовании на тему первородного греха под названием «Радость ошибаться» Джеймс Алисон выстраивает повествование так же, как и мы в настоящей статье: за главой 2, «В поисках богословской антропологии», следует глава 3, «В поисках сотериологии»²⁸. Эту искомую антропологию Алисон называет «антропологией мудрости» (тогда как я ее окрестил «антропофанией»). Автор соглашается с Жираром в том, что мимезис — это ключевой фактор становления «Я», «абсолютное условие существования человечества»²⁹. Антропологическое утверждение, что осознание себя и Другого происходит одновременно, предполагает и то, что изменение во «мне» необходимо означает и перемену «моего» отношения к Другому. Соответственно, по мысли Алисона, эта идея закладывает основания для антропологии благодати как описания того, что необходимо человеческим существам для перемены себя к лучшему³⁰.

4. Спасение в миметическом ключе

Построение богословской антропологии (или «антропофании») — не сотериология во всей ее полноте, а лишь вклад в нее.

26. Жирар Р. Вещи, сокрытые от основания мира. С. 118.

27. Обсуждение жираровской теории как «анalogии» дарвиновской теории естественного отбора см. в: Girard R. et al. Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture. L.: Continuum, 2007; How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins / P. Antonello, P. Gifford (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015; Dumouchel P. An Essay on Hominization: Current Themes, Girardian-Darwinian Approaches // The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion. P. 13–20.

28. Alison J. The Joy of Being Wrong: Original Sin Through Easter Eyes. N.Y.: Crossroad, 1998. P. 22–63, 63–114.

29. Ibid. P. 28.

30. Ibid. P. 37–39.

Попытавшись осмыслить с теологической точки зрения человечество, мы сможем четче проговорить, что для Бога значит это самое человечество «спасти» или «искупить». Как и всякая здравомыслящая теология благодати, «миметическая сотериология» стремится подчеркнуть отношение Бога к людям как любящее, свободное и бескорыстное. Отсюда и нескончаемые сетования на то, что эта столь прямолинейная идея для нас практически непостижима. Почему-то невероятно трудно ухватить идею бескорыстной любви, не измышляя сразу «механической» системы, так сказать, гирь и шкивов. Антропологическая формула *do ut des*, «ты — мне, я — тебе», действительно предполагает, что ключ к пониманию религии — это взаимность, бесконечная череда взаимобмен и торгов с нуминозными силами. Она же во многом обуславливает и христианскую теологию — хотя той следовало бы отказаться от этой идеи первой. Поскольку цель миметической теории — выход из дисфункциональных связей, особенно связанных с насильственной взаимностью, для восстановления этой простой и вместе с тем необъятной евангельской истины она подходит как нельзя лучше.

Наиболее «сейсмическим» воздействием Жирара на теологию, как мы помним, стала его критика понятия «жертвоприношения», в итоге приведшая к совершенному переосмыслению всей концепции; одни ученые ее защищали, другие же соглашались с жираровской критикой (хотя его «раскаяние» впоследствии все усложнило). В наибольшей степени это воздействие испытали, пожалуй, богословские школы, рассматривавшие искупление в смысле «заместительной кары»: Иисус в их понимании принял на себя гнев Отца и подвергся тому наказанию, которое предназначалось нам. Иисус буквально «умер за наши грехи». Примечательным образом так совпало, что подобное богословие тогда же переосмыслилось под влиянием «новых исследований» текстов апостола Павла, благодаря чему их прочтение в духе «заместительной кары» стало менее обоснованным. Не будет неверным сказать, что антропологические идеи Жирара не только совпали со значительным потрясением в области сотериологического мышления, но и сами стали его причиной³¹.

Характер вклада Жирара в это брожение лучше всего объяснить через сравнение его с другим классическим богосло-

31. Об этом см. сборник: *Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Salvation* / M. Kirwan, S. Treflé Hidden (eds). N.Y.; L.: Bloomsbury Academic, 2017. P. xv.

вом — Ансельмом Кентерберийским, подобно тому как выше, говоря об обращении, мы сравнили его с Августином. Вклад Ансельма в сотериологическое мышление был двояким. Во-первых, он попытался в тот каскад из метафор, который всегда образовывался, когда теологи пытались помыслить «спасение», привнести порядок и рациональность; без связного объяснения, «как Бог стал человеком», мы всегда рискуем «строить замок на песке». Во-вторых, рассматривая искупление систематически, Ансельм сумел отсеять неадекватные или ошибочные метафоры — к примеру, метафору «выкупа» (бесполезную из-за того, что в рамках истории спасения отводится слишком большое место дьяволу). Вместо нее Ансельм предлагает концепцию, которая гораздо лучше соответствовала контексту его эпохи и могла оказаться куда более убедительной для его современников. В начале второго тысячелетия и для общества, уделявшего огромное значение взаимным обязательствам, его теория «сатисфакции» («удовлетворения») стала важным переосмыслением того, как мы понимаем отношения между Богом и человечеством.

Для эпохи, которая не является ни феодальной, ни монашеской — то есть такой, как наша, — прорывная идея Ансельма, конечно, далеко не так привлекательна. В качестве «герменевтического ключа» к нашей собственной эпохе Рене Жиар сфокусируется на идеях *миметического желания* и *сакрального насилия*. Оба мыслителя, каждый в свое время, предложили ответ на один и тот же вопрос: *Cur Deus Homo*, «как Бог стал человеком?» Однако оба они использовали нарративы и образы, соответствующие критериям валидной сотериологии у Дэвида Форда. Согласно Форду, такая сотериология должна проникать в сердце христианской идентичности; должна быть приемлемой для широких кругов и адекватной воображаемым, эмоциональным и пастырским нуждам; должна уместиться в один или несколько символов или метафор — достаточно сильных, чтобы «захватить человека»; и наконец, должна быть эвристически богатой и с практической точки зрения плодотворной для христианской жизни в плане культа, жизни в сообществе и борьбы за справедливость³².

Жиар рассматривал свою работу как «расширение домена антропологии», которое при этом «не минимализирует влияние зла

32. Ford D. *Self and Salvation: Being Transformed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 1–7.

на человека и его потребность в искуплении»; в этом, повторимся, он хочет «мыслить вместе с Евангелиями, а не против них»³³. Как и в классической богословской антропологии, описание человеческого состояния у него предпосылается соответствующему описанию процесса искупления — и всегда с оговоркой, что это никоим образом не «бесстрастный» объективный анализ, но всегда — путешествие и открытие с моментами *ἀναγνώρισις* и *περίπτεία*, узнавания и обращения.

5. Жирар среди теологов

Выше мы указали, что вклад Жирара в теологию был укоренен в двояком опыте — его собственном эстетическом и религиозном обращении и сотрудничестве со Швагером, которого он признавал важнейшим для себя коллегой-теологом. В качестве наиболее значимых предметов богословского вопрошания мы также выделили две области — богословскую антропологию и сотериологию, хотя с учетом концепции *nexus mysteri-orum* ожидаем, что их рассмотрение прольет свет и на другие вопросы христианской теологии. Исходя из этого, представляется важным не столько выяснить, был ли Жирар «на самом деле» теологом, сколько признать огромный вклад, вносимый его мыслью во все аспекты теологии.

Не всем комментаторам этот жираровский вклад пришелся по вкусу. Как уже говорилось в начале статьи, даже богословы, в целом благосклонные к Жирару и высоко оценивающие его идеи, теологом *per se* его часто считать отказываются. Некоторые известные деятели полагают его работу с теологической точки зрения неадекватной и неуместной, выдвигая более серьезные возражения — чаще всего заявления о его якобы чрезмерных и редукционистских обобщениях, «гностическом» акценте на спасительной силе знания, полном безразличии к формальной библеистике при чтении Священного Писания и т. д. Так, например, свой протест против жираровских взглядов на «жертвоприношение» заявляли Джон Милбанк и Сара Кокли³⁴. Даже в скорректированном варианте теория жертвоприношения у Жирара видится Кокли крайне проблематичной, поскольку он игнорирует ис-

33. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 201.

34. Milbank J. Stories of Sacrifice // Modern Theology. 1996. Vol. 12. № 1. P. 27–56; Coakley S. Sacrifice Regained: Reconsidering the Rationality of Christian Belief. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

торию грехопадения как отпадения от изначального состояния невинности: представляя его как событие *учреждения* человечности, Жирар странным образом сочетает «искаженный кальвинизм с фрейдовским *id*». Вместо этого Кокли стремится

...очистить понятие жертвоприношения от (навязанного Жира-ром) насилия и выявить в новой идее эволюционного жертвоприношения принцип божественного разума.

Хотя она и в курсе, что Жирар от своей ранней критики жертвоприношения отказался, этот отказ, по-видимому, не кажется ей особо искренним³⁵.

Еще один критически настроенный теолог, Луи-Мари Шове, заявляет, что жираровский формат «расширенной» и связанной с Евангелием антропологии — весьма привлекательный фундамент для теологии, но этому искушению нужно противиться³⁶. Это предостережение не против самого Жирара, а против эффектов, вызванных популяризацией его трудов. В понимании Шове «жираровское искушение» — это тенденция среди «теологов, ставших антропологами», нивелировать конкретные особенности различных жертвенных практик в религиозных традициях. В этом плане теологу следует обратить внимание на свои криптометафизические и криптотеологические рефлексy. *Габитус* теологии помещает

... в диалог с единым и единственным Богом обобщенное и единое человеческое существо — такое, чья универсальность концептуально утверждается ценой разрушения присущих ему социально-исторических опосредований³⁷.

Короче говоря, здесь есть напряжение между монотеистической верой теолога и приверженностью антрополога множественности и разнообразию.

35. См. ответные реплики, авторы которых согласуют точки зрения Кокли и Жирара: King C. J. Girard Reclaimed: Finding Common Ground Between Sarah Coakley and René Girard on Sacrifice // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 2016. Vol. 23. P. 63–74; Cowdell S. René Girard and the Nonviolent God. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2018. P. 110–114.

36. Chauvet L.-M. When the Theologian Turns Anthropologist // Keeping Faith in Practice: Aspects of Catholic Pastoral Theology / J. Sweeney et al. (eds). L.: SCM Press, 2010. P. 148–162.

37. Ibid. P. 159.

За недостатком места подробно обсуждать эти возражения мы не будем и ограничимся выводом Гранта Каплана:

Суждения Жирара в его ранних трудах подняли для традиционного христианства ряд тревожных вопросов. Я обнаружил, что практически все наиболее проблематичные утверждения Жирара были скорректированы в его позднейших работах³⁸.

Исходя из этого, Каплан просит жираровского читателя придерживаться «герменевтики великодушия» — даже если той придется быть иногда слишком великодушной.

Среди теологов, осторожно, но вполне искренне практикующих такую «герменевтику великодушия», следует назвать Роуэна Уильямса, который относится к работе Жирара весьма серьезно, хотя никогда не высказывался в ее поддержку открыто³⁹. Что касается положения дел с «Жираром среди теологов», то его комментарии, вероятно, — наиболее взвешенное суждение из возможных. Как пишет Уильямс, «работы Жирара все еще вдохновляют и обескураживают практически в равной мере»⁴⁰ — потому что миметическую теорию непросто ни доказать, ни опровергнуть. «Нечто весьма похожее на описание Жирара — это эмпирически достоверная история наших культурных истоков»; подобно дарвинизму,

...это вдохновляющая и обескураживающая «большая картина», которая постепенно вырисовывается благодаря работе в неожиданно актуальных областях⁴¹.

Однако же нам «чрезвычайно необходима» осторожная работа на передней границе жираровской теории и других течений критической мысли.

Но пока что миметическая теория имеет статус «эвристического мифа» — «художественного» описания истоков человечества, которое тем не менее подчеркивает возможность, что история может быть написана по-другому. По мере появления новых фактов этот «мифический» статус меняется. Это

38. Kaplan G. René Girard, Unlikely Apologist. P. 203.

39. Williams R. Girard on Violence, Society and the Sacred // Wrestling With Angels: Conversations in Modern Theology. L.: SCM Press, 2007. P. 171–185.

40. Idem. Foreword // Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred / P. Antonello, P. Gifford (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015. P. xi.

41. Ibid. P. xv–xvi.

... модель той линии мысли, которая задает направление для дальнейшей эмпирической работы, но заранее не уверена, сколько всего за собой утянет. Если эвристический миф подобного типа получает солидное эмпирическое подтверждение (в связи с чем развивается в духе самокритики, все лучше оттачиваясь и подкрепляясь по мере конкретизации), он чем дальше, тем больше начинает выглядеть и функционировать как рабочая научная гипотеза, а не полезная выдумка⁴².

В другом месте Уильямс более открыто признает значение Жира для теологии, в особенности для учения об искуплении. Так, он пишет, что

... мы нуждаемся в бережном и творческом прочтении нашей традиции в свете потрясающе плодотворных моделей Жира⁴³.

Переосмысление сотериологии в миметической перспективе, которое бы рассматривало Страсти Христовы как акт радикальной свободы от соперничества и страха перед другими, будет также глубоко свободным от любой «механической» взаимности. Сделанные в процессе такого переосмысления выводы смогут помочь и в других сферах теологии по принципу *nexus mysteriorum*, что «поможет теологии быть еще больше собой»⁴⁴.

Итак, консолидация миметической теории как «теологически осмысленной антропологии» ставит два набора задач. Первая (по аналогии с историей дарвиновской теории) — это кропотливое накопление антропологических фактов, способных подтвердить миметические интуиции и превратить всю теорию из «эвристического мифа» в рабочую научную гипотезу. Более простая задача, с другой стороны, стоит перед теологами: им следует переосмыслить Библию и всю богословскую традицию в новом свете, позволив миметическим интуициям освежить и обновить жизни христиан. Миметическая теория существует не только в академических сообществах, но и в форме «прикладного христианства»: так, Джеймс Алисон глубоко переосмысляет принадлежность к церкви из католической и квир⁴⁵-перспективы⁴⁶; сети *Raven Founda-*

42. Ibid. P. xv.

43. Williams R. Foreword // *Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Salvation*. P. xv.

44. Ibidem.

45. Движение ЛГБТ признано экстремистским и запрещено на территории РФ.

46. См., напр.: Алисон Дж. Вера над обидами и возмущением. Фрагменты о христианстве и гомосексуализме. М.: ББИ, 2013. Подробнее за деятельностью

tion (*Religion and Violence Education Network*) и *Theology and Peace* предлагают образование и наставление в ненасильственном образе жизни⁴⁷; наконец, есть ресурсы для проповедников вроде *Girardian Lectionary*⁴⁸.

Принципиально важно, что ничего «нового» в этих прикладных проектах на самом деле нет. Они предоставляют возможность не только для того, чтобы теология «была еще больше собой», но и чтобы христианская жизнь была более цельной и подлинной, а сами христиане острее и уверенней осознавали, что делают. Исток же этой возрастающей осознанности и этой уверенности, связанных с «расширением домена антропологии», Жиар проговаривает открыто: «Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия» (1 Кор 1:18)⁴⁹.

Библиография

- Алисон Дж. Вера над обидами и возмущением. Фрагменты о христианстве и гомосексуализме. М.: ББИ, 2013.
- Блж. Августин. Исповедь. СПб.: Наука, 2013.
- Жиар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016.
- Жиар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019.
- Жиар Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010.
- Жиар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015.
- Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жиара. М.: НЛО, 2021.
- Alison J. The Joy of Being Wrong: Original Sin Through Easter Eyes. N.Y.: Crossroad, 1998.
- Chauvet L.-M. When the Theologian Turns Anthropologist // Keeping Faith in Practice: Aspects of Catholic Pastoral Theology / J. Sweeney, G. Simmonds, D. Lonsdale (eds). L.: SCM Press, 2010. P. 148–162.
- Coakley S. Sacrifice Regained: Reconsidering the Rationality of Christian Belief. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Cowdell S. René Girard and the Nonviolent God. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2018.
- Dramatische Erlösungslehre: ein Symposium / J. Niewiadomski, W. Palaver (Hg.). Innsbruck: Tyrolia, 1992.
- Dumouchel P. An Essay on Hominization: Current Themes, Girardian-Darwinian Approaches // The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion / J. Alison, W. Palaver (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017. P. 13–20.
- Ford D. Self and Salvation: Being Transformed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Алисона можно следить на его сайте, см. URL: <https://jamesalison.com/ru>.

47. RAVEN. Religion & Violence Education Network. URL: <https://www.ravenfoundation.org>; Theology and Peace. URL: <https://theologyandpeace.com>.

48. Girardian Reflections on the Lectionary. URL: <http://girardianlectionary.net>.

49. Цит. в: Жиар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 202.

- Girard R. *Mimetische Theorie und Theologie // Vom Fluch und Segen der Sündenböcke* / J. Niewiadomski, W. Palaver (Hg.). Thaur: Kulturverlag, 1995. S. 15–29.
- Girard R. *Wenn all das beginnt... ein Gespräch mit Miquel Treguer*. Münster: Lit Verlag, 1994.
- Girard R., Antonello P., de Castro Rocha J. C. *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*. L.: Continuum, 2007.
- Girardian Reflections on the Lectionary. URL: <http://girardianlectionary.net>.
- How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins / P. Antonello, P. Gifford (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015.
- Hunt A. *Trinity*. N.Y.: Orbis, 2005.
- Kaplan G. *René Girard, Unlikely Apologist: Mimetic Theory and Fundamental Theology*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2016.
- King C. J. *Girard Reclaimed: Finding Common Ground Between Sarah Coakley and René Girard on Sacrifice // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 2016. Vol. 23. P. 63–74.
- Kirwan M. *Girard and Theology*. L.; N.Y.: T&T Clark; Continuum, 2009.
- Milbank J. *Stories of Sacrifice // Modern Theology*. 1996. Vol. 12. № 1. P. 27–56.
- Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Salvation / M. Kirwan, S. Treflé Hidden (eds). N.Y.; L.: Bloomsbury Academic, 2017.
- Schwager R. *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*. München: Kösel-Verlag, 1978.
- Schwager R. *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*. Innsbruck: Tyrolia, 1996.
- Schwager R. *Rückblick auf das Symposium // Dramatische Erlösungslehre: ein Symposium* / J. Niewiadomski, W. Palaver (Hg.). Innsbruck: Tyrolia, 1992. S. 339–384.
- The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* / J. Alison, W. Palaver (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2017.
- Williams R. *Foreword // Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred* / P. Antonello, P. Gifford (eds). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015. P. xi–xvi.
- Williams R. *Foreword // Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Salvation*. N.Y.; L.: Bloomsbury Academic, 2017. P. xiii–xv.
- Williams R. *Girard on Violence, Society and the Sacred // Wrestling With Angels: Conversations in Modern Theology*. L.: SCM Press, 2007. P. 171–185.

RENÉ GIRARD AMONG THE THEOLOGIANs

MICHAEL KIRWAN. Loyola Institute, Trinity College Dublin, Ireland,
kirwanm6@tcd.ie.

Keywords: René Girard; mimetic theory; theology; theological anthropology; soteriology; Raymund Schwager.

This essay explores the influence of René Girard on the study of religion, and in particular the disciplines of theology. Some commentators have described Girard as a theologian; however, it is more accurate to see his work as “theologically-inflected anthropology.” The implications of this are explained with reference to Girard’s first two books, and a later text, *I See Satan Fall Like Lightning*. Two factors are important in assessing Girard’s significance for theology: firstly, his conversion, both intellectual and spiritual, at the beginning of his career, and secondly, his collaboration with the Swiss Jesuit theologian, Raymund Schwager. Girard’s contribution becomes evident, as the link between his theological anthropology (or “anthropophany”) and the doctrine of salvation (soteriology) comes into view. The essay concludes with an overview of Girard’s reception by theologians, both sympathetic and critical, and some examples of how mimetic theory is being applied to issues of contemporary Christian living.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-3-29-48

References

- Alison J. *The Joy of Being Wrong: Original Sin Through Easter Eyes*, New York, Crossroad, 1998.
- Alison J. *Vera nad obidami i vozmushcheniem. Fragmenty o khristianstve i gomoseksualizme* [Faith Beyond Resentment: Fragments Catholic and Gay], Moscow, St. Andrew’s Publishing House, 2013.
- Augustinus Aurelius. *Ispoved’* [Confessiones], Saint-Petersburg, Nauka, 2013.
- Chauvet L.-M. When the Theologian Turns Anthropologist. *Keeping Faith in Practice: Aspects of Catholic Pastoral Theology* (eds J. Sweeney, G. Simmonds, D. Lonsdale), London, SCM Press, 2010, pp. 148–162.
- Coakley S. *Sacrifice Regained: Reconsidering the Rationality of Christian Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Cowdell S. *René Girard and the Nonviolent God*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2018.
- Dramatische Erlösungslehre: ein Symposium* (Hg. J. Niewiadomski, W. Palaver), Innsbruck, Tyrolia, 1992.
- Dumouchel P. An Essay on Hominization: Current Themes, Girardian-Darwinian Approaches. *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (eds J. Alison, W. Palaver), New York, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 13–20.
- Ford D. *Self and Salvation: Being Transformed*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Girard R. *Ia vizhu Satanu, padaiushchego, kak molniia* [Je vois Satan tomber comme l’éclair], Moscow, St. Andrew’s Publishing House, 2015.
- Girard R. *Lozh’ romantizma i pravda romana* [Mensonge romantique et vérité romanesque], Moscow, New Literary Observer, 2019.
- Girard R. *Mimetische Theorie und Theologie. Vom Fluch und Segen der Sündenböcke* (Hg. J. Niewiadomski, W. Palaver), Thaur, Kulturverlag, 1995, S. 15–29.

- Girard R. *Nasilie i sviashchennoe* [La violence et le sacré], Moscow, New Literary Observer, 2010.
- Girard R. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniia mira* [Des choses cachées depuis la fondation du monde], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2016.
- Girard R. *Wenn all das beginnt... ein Gespräch mit Miquel Treguer*, Münster, Lit Verlag, 1994.
- Girard R., Antonello P., de Castro Rocha J. C. *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*, London, Continuum, 2007.
- Girardian Reflections on the Lectionary. Available at: <http://girardianlectionary.net>.
- Haven C. *Evoliutsiia zhelaniia. Zhizn' Rene Zhirara* [Evolution of Desire: A Life of René Girard], Moscow, New Literary Observer, 2021.
- How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins* (eds P. Antonello, P. Gifford), East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2015.
- Hunt A. *Trinity*, New York, Orbis, 2005.
- Kaplan G. *René Girard, Unlikely Apologist: Mimetic Theory and Fundamental Theology*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2016.
- King C. J. Girard Reclaimed: Finding Common Ground Between Sarah Coakley and René Girard on Sacrifice. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2016, vol. 23, pp. 63-74.
- Kirwan M. *Girard and Theology*, London, New York, T&T Clark, Continuum, 2009.
- Milbank J. Stories of Sacrifice. *Modern Theology*, 1996, vol. 12, no. 1, pp. 27-56.
- Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Salvation* (eds M. Kirwan, S. Treflé Hidden), New York, London, Bloomsbury Academic, 2017.
- Schwager R. *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München, Kösel-Verlag, 1978.
- Schwager R. *Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck, Tyrolia, 1996.
- Schwager R. Rückblick auf das Symposion. *Dramatische Erlösungslehre: ein Symposium* (Hg. J. Niewiadomski, W. Palaver), Innsbruck, Tyrolia, 1992, S. 339-384.
- The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion* (eds J. Alison, W. Palaver), New York, Palgrave Macmillan, 2017.
- Williams R. Foreword. *Can We Survive Our Origins? Readings in René Girard's Theory of Violence and the Sacred* (eds P. Antonello, P. Gifford), East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2015, pp. xi-xvi.
- Williams R. Foreword. *Mimesis and Atonement: René Girard and the Doctrine of Salvation* (eds M. Kirwan, S. Treflé Hidden), New York, London, Bloomsbury Academic, 2017, pp. xiii-xv.
- Williams R. Girard on Violence, Society and the Sacred. *Wrestling With Angels: Conversations in Modern Theology*, London, SCM Press, 2007, pp. 171-185.

Феминистская мысль и миметическая теория: идеи и вызовы в творчестве Рене Жирара

МАРТА РЕЙНЕКЕ

Университет Северной Айовы, Сидар-Фолс, США,
martha.reineke@uni.edu.

Ключевые слова: феминистская теория;
политика идентичности; виктимизация; козел отпущения;
глубинная медиация; телесная герменевтика.

Выявляя основные черты феминистской теории последних сорока лет, по-прежнему значимые для нее сегодня, автор утверждает, что миметическая теория Рене Жирара предлагает убедительную критику «политики идентичности» — понятия, которое некоторые феминистские теоретики привлекали для анализа неравенства. Она также позволяет лучше понять феномены эскалирующего соперничества между группами со схожими интересами, которые анализируются на примере недавних столкновений между феминистскими учеными и защитниками прав. В свою очередь, феминист-

ская теория может внести определенный вклад в миметическую. Миметическая теория пренебрегала тем фактом, что центральную роль в человеческой жизни играет чувственный опыт, который может как фиксировать травму и страдания, так и служить средством исцеления и преобразования. Миметическая теория может продвинуться вперед, если исследователи-жирардианцы признают важность чувственного опыта, как она подчеркивалась в феминистской теории, и станут усматривать в нем импульс для перехода от насильственного мимезиса к глубинной медиации.

ОСНОВНЫЕ постулаты теории Рене Жиара можно перечислить по пальцам, но поскольку они описывают фундаментальные особенности человеческой жизни, то могут считаться глубоким откровением. Согласно Жирау, структуру того, как люди взаимодействуют друг с другом в мире, определяет миметическое желание. Желание возникает потому, что каждому человеку присуща «нехватка бытия»¹. Каждый человек смотрит на другого как на образец, который позволит понять, чего нам желать, чтобы эту переживаемую нехватку бытия возместить. По мере того как все мы тянемся к образцу, нами овладевает тоска: «Если бы только я тоже мог заполучить то, что есть у них — дом побольше, имущество пороскошнее, влияние в социальных сетях, образование, ученую степень, престижную работу!»

И все же, пока мы все яснее видим, как хотим взаимодействовать с образцом, наше внимание перенаправляется. Мы ищем уже не вещей и статусов, которые принадлежат образцу и которыми мы хотим обладать; вместо этого наш взгляд сосредоточивается на образце, который якобы способен наделить нас большей полнотой бытия. Когда же мы начинаем желать объекты, желаемые образцом, то из-за предшествующего этому (и более фундаментального) желания *быть* как образец отношения с ним становятся натянутыми. По мере того как мы приобретаем объекты, которыми обладает или только желает обладать образец, и тем самым к нему приближаемся, мы все чаще оказываемся отвергнутыми им, поскольку он тоже человек и совпадает с нами в желаниях. Конфликт между преклонением и отвержением нарастает, и динамика соперничества, в которой различия стираются одним общим желанием, шокирующим образом разрешается в том, что некогда превозносимый образец обращается в чудовищного двойника, отталкивающего с той же силой, с какой привлекал². Конкурирующие желания приводят к кризису, который разрешается жертвоприношением. В борьбе за существование кто-то подвергается

Перевод с английского *Марыси Пророковой и Александра Беграмбекова.*

1. *Жирау Р.* Насилие и священное. М.: НЛЮ, 2010. С. 193.

2. Там же. С. 212.

остракизму или погибает³. Глубоко укорененная в обществе динамика соперничества приводит к миметическим кризисам, которые выливаются в широкомасштабное насилие.

В разгар таких кризисов, когда соперники перенаправляют обиду друг с друга на третью сторону, возникают козлы отпущения. Соперники спасаются от потенциальной смертельной угрозы, которую представляют друг для друга, перекладывая ответственность на кого-то третьего — как если бы истинную угрозу представлял именно он. Жирар отмечает, что, когда человек или группа становится для бывших врагов козлом отпущения, последующее гонение определяется «стереотипами»: будучи неизменными во времени и среди различных культурных групп, основополагающие черты гонения напоминают металлические литеры, которые используют при неизменном и фиксированном воспроизведении печатных текстов. Ключевые элементы жертвенного механизма таковы: козлы отпущения появляются в периоды социального кризиса (например, чумы, голода, политических и социальных потрясений)⁴; насилие проявляется на обоих концах социальной лестницы (козлами отпущения становятся либо короли и президенты, либо женщины, дети и меньшинства)⁵; выдвигаются обвинения в сексуальных и религиозных преступлениях (изнасилование, кровосмешение, скотоложество⁶, мисцегенация или ненормативные проявления половых различий и гендерной идентичности).

Альтернатива, которую Жирар противопоставляет мимезису присвоения и поиску козлов отпущения — это позитивный мимезис, «глубинная медиация»⁷. Доступ к этой форме мимезиса люди получают через подражание Христу, который выступает образцом любви без пагубных черт соперничества. Такая «глубинная медиация» — дверь в пространство вне насилия.

Обсуждение этих ключевых особенностей миметической теории Рене Жирара феминистскими теоретиками⁸ породило обширный

3. Он же. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2015. С. 27–35.

4. Он же. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. С. 28–29.

5. Там же. С. 32.

6. Там же.

7. Он же. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон. М.: ББИ, 2019. С. 191.

8. Я определяю «феминистскую науку», ссылаясь на двойственность целей феминизма: феминизм — это одновременно «аналитический и политически прескриптивистский проект». См.: Mahmood S. Politics of Piety: The Is-

корпус научных работ. Одними из первых феминистских исследовательниц, писавших об этой теории, были Люс Иригарей, Сара Кофман, Юлия Кристева и Торил Мой. Отметив, что в своем анализе преобладания женских тел среди козлов отпущения и жертв ритуального насилия Жирар проявил сдержанность и не проблематизировал роль половых различий в миметических конфликтах, Кристева и Иригарей решили восполнить эти пробелы в собственных новаторских работах. Исследуя выводы из жираровской теории применительно к случаям гендеризированного насилия, будь то преследование козлов отпущения или жертвоприношение, они внесли существенный вклад в развитие его мысли⁹.

Напротив, для Кофман и Мой миметическая теория не стала плодотворным ресурсом. Кофман критикует Жирара за описание мимезиса, в котором женщины предстают объектами конфликтного мужского желания, но никогда не агентами желания собственного. Утверждая, в противовес Жирару, самодостаточность женщины, как ее изображает Фрейд в своем эссе «О нарциссизме», Кофман осуждает заявления Жирара о ее «притворной» независимости и определение женщины как «кокотки», чье желание стратегически разворачивается между двумя соперничающими за нее мужчинами¹⁰. Со своей стороны, Мой выступила против жираровской трактовки отношений матери и ребенка. Поскольку Жирар утверждает, будто любое желание является миметическим и опосредованным, он не признает неопосредованное желание ребенка к матери, возникающее до приобретения им языка. Мой утверждает, что Жирар недооценивает значимость доэдиповой стадии. Более того, в портрете миметического соперничества Жирара отсутствуют мать и ее собственные желания¹¹.

Следуя примеру Иригарей и Кристевой, писавших об этом в 1980-е годы, в последующие десятилетия ряд феминистских теоретиков обнаружили у Жирара конструктивные возможности для феминистских исследований. В Европе и США позитивные связи с миметической теорией устанавливались учеными-феминистка-

Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

9. Автор рассматривает идеи Мой, Иригарей и Кристевой в свете теории Жирара в: *Reineke M. Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.

10. *Kofman S. The Narcissistic Woman: Freud and Girard // Diacritics*. 1980. Vol. 10. № 3. P. 41.

11. *Moi T. The Missing Mother: The Oedipal Rivalries of René Girard // Diacritics*. 1982. Vol. 12. № 2. P. 27.

ми из самых разных областей, включая литературоведение, религиоведение и социальные науки¹². Как феминистские теоретики могут взаимодействовать с Жираром сегодня — спустя сорок лет после того, как феминистская мысль впервые пересеклась с миметической теорией впервые? В статье я обсуждаю два сделанных Жираром *вывода*, способных продуктивно повлиять на феминистскую мысль. Жирар решающим образом вмешивается в проблему «политики идентичности» — эту концепцию некоторые феминистские теоретики использовали для анализа неравенства. Миметическая теория проливает свет также на эскалацию соперничества между группами со схожими интересами, примером чего является недавнее соперничество феминистских ученых с защитниками прав. Помимо этого, я выделяю один *вызов*, который бросает миметической теории феминистская: в ущерб себе миметическая теория пренебрегла одним важным аспектом человеческого опыта, на котором, напротив, делает акцент феминистская мысль, по свидетельству Юлии Кристевой. Так, она пишет:

Я убеждена, что после всех более или менее разумных и перспективных проектов и лозунгов, провозглашенных феминистским движением за последние десятилетия, выход женщин на передний план социальной и этической сцены привел к переоценке чувственного опыта¹³.

Чувственный опыт — это одна из составляющих травмы; но это также и средство исцеления и преобразования. Если исследователи-жирардианцы обнаружат в чувственном опыте средство для перехода от насильственного мимезиса к «глубинной медиации», это ознаменует как прогресс в миметической теории в целом, так и возвращение к перспективе относительно этого опыта, представленной в ранних трудах Жирара.

Политика идентичности и виктимизация: критические выводы из миметической теории

Что такое «политика идентичности», как миметическая теория освещает ее проблемные черты и какие способы их разрешения

12. Наиболее значимые «встречи» феминистских теоретиков с Жираром я обсуждала в: Reineke M. *Intimate Domain: Desire, Trauma, and Mimetic Theory*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014. N. 38.

13. Kristeva J. *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis* / J. Herman (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2002. P. 5.

может предложить? Ответы на эти вопросы нам даст углубленный анализ теории козла отпущения у Жирара в совокупности с примерами ее применения в поле феминистской мысли.

В феминистской теории концепция политики идентичности отсылает к идее, что дискриминация и угнетение направлены на людей и группы на основании индивидуальной или коллективной идентичности. Этим идентичностям обычно присваиваются определяющие характеристики, относящиеся к полу, расе и/или классу. Такое присвоение расовой и половой идентичности черным женщинам очевидно, к примеру, в заявлении «Коллектива реки Комбахи», где описывается, как черные женщины обнаруживают маркеры идентичности и отказываются от них:

Уже с детства мы знаем, что мы отличаемся от мальчиков и к нам другое отношение. Например, нас учили быть тихими, чтобы соответствовать образу «девочки» и не вызывать неприятия в глазах белых людей. <...>

Тот факт, что расовые политики и расизм являются доминирующими факторами в нашей жизни, не позволил нам и до сих пор не позволяет большинству Черных женщин обращать больше внимания на свой собственный опыт и, исходя из этого, выстраивать политику, которая изменит нашу жизнь и прекратит наше угнетение¹⁴.

Подобные заявления, оспаривающие маркеры идентичности, навязанные меньшинству большинством, реально побуждают людей действовать. Например, такие группы, как Национальная организация женщин, *Women for Women International* и «Равенство сейчас», успешно апеллируют к «женщинам» как к особой категории людей, которые испытали дискриминацию в силу того, что они «женщины», и могут объединиться как «женщины», чтобы требовать равенства.

Тем не менее некоторые феминистские теоретики систематически утверждают, что понятие «идентичность» в составе «политики идентичности» опирается на сомнительные предположения, поскольку существование чего-то, что называется «женским опытом», противоречит тому, что женщины бывают очень разными. Феминистские теоретики пытаются решить эту проблему, обращаясь к идее интерсекциональности, согласно которой идентичность формируется на пересечении различных осей — расы, клас-

14. Цит. по: Манифест Черного феминизма // Критика феміністична. 2022. № 5. С. 60–61.

са, религиозной и этнической принадлежности и т.д. Разнообразные форматы угнетения можно опротестовывать именно что на их стыке¹⁵.

Однако проблем политики идентичности данная концепция не решает. Дело в том, что само понятие «идентичность» ошибочно предполагает субъекта, которая даже в отрыве от опыта, против которого протестует — неравноправной оплаты труда, ограниченного доступа к социальным благам, домашнего насилия, — обладает некой неугнетенной идентичностью, и с этой позиции в мире ведет протест. По мнению феминистских мыслительниц наподобие Джудит Батлер, даже если женщина и свидетельствует о разнообразных и взаимосвязанных частностях своей жизненной истории, утверждение, будто она существует как субъект, который говорит правду именно как «женщина», спорно. Батлер утверждает, что, несмотря на повышенную чувствительность женщин к множеству отличительных характеристик — расе, классу, социальному положению, — политическое действие, основанное на апелляциях к идентичности, терпит крах. Феминистские мыслительницы ошибаются, полагая, что некая «женщина» предшествует социальной несправедливости, даже если эта женщина и находится на стыке множества осей идентичности¹⁶.

Заявления об идентичности всегда «организуются вокруг некоего конститутивного исключения». Как поясняет Крессида Хейс в своем эссе «Политика идентичности», апелляции к «женщинам» ошибочно трактуют как подлинное для индивида или группы некоторое самопонимание, которое в действительности возникает и определяется в качестве оппозиции к господствующей идентичности — а она, как правило, представляется как нейтральная¹⁷. Как подчеркивает Хейс, когда аспекты идентичности заявляются в качестве маркеров свободной агентности, то их происхождение, выкованное в условиях подчиненности, наделяется некой проблематичной ценностью. Апелляции к идентичности продолжают усиливать те претензии на идентичность, что были заявлены еще раньше этой попытки возвращения себе агентности.

Поскольку «политика идентичности» все больше подпадает под подозрение, Жирар предлагает убедительную альтернативу.

15. Heyes C. Identity Politics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / E. N. Zalta (ed.). Fall 2020 edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics>.

16. Батлер Дж. Гендерное беспокойство. Феминизм и подрыв идентичности / Пер. с англ. К. Саркисова. М.: V-A-C press, 2022. С. 48.

17. Heyes C. Op. cit.

Поскольку миметическая теория согласна с утверждениями феминистских мыслительниц вроде Батлер, что человеческая субъектность формируется из признания со стороны других, она способна дополнить их точку зрения. Для описания человеческого субъекта как лишь относительной сущности Жирар и Жан-Мишель Угурлян (один из его собеседников в книге «Вещи, сокрытые от создания мира») вводят термин «интердивидуальный». «Индивидов», способных ориентироваться в мире как монадоподобные субъекты, не существует. Вместо этого, поскольку людей делает теми, кто они есть, миметическое желание, мы существуем лишь в свете наших образцов. Люди — создания, испытывающие нехватку бытия, — существуют лишь благодаря своей устремленности к бытию. Это желание всегда выражается в отношениях. Мы «желаем *по* желанию Другого», ища в желании этого Другого возмещение за собственную нехватку бытия¹⁸. Как и те феминистские теоретики, кто ставит выше идентичности отношение, Жирар переориентирует вопрошание о предубеждениях и угнетении, ставя выше идентичности интердивидуальность. Бесчеловечное обращение с другими выходит на первый план не когда кто-то бросает вызов *маркерам идентичности* другого человека (полу, расе, классу), а скорее вступает в игру внутри *реляционной конструкции*. Когда кто-то отказывает другому в признании, то это также и отказ в доступе к бытию.

Комментарии Жирара в работе «Козел отпущения», где он рассматривает угнетение в контексте фундаментальной реляционности человеческого бытия, подкрепляют феминистскую критику идентичности. Жирар пишет, что «гонители одержимы ненавистью не к различию, а к его невыразимой противоположности, к обезразличенности»¹⁹. Это утверждение Жирара опровергает предположения, которыми руководствуется политика идентичности. С этой точки зрения различие провоцирует угнетение, разжигая антисемитские нападки (евреи — не христиане), ненависть по расовым мотивам (афроамериканцы и другие этнические группы — не белые), сексуальное насилие (женщины — не мужчины) и криминализацию гендерных идентичностей (ЛГБТК-люди²⁰ — не «натуралы»/цисгендеры). Заявляя, что предубеждение возрастает скорее при отсутствии различий, чем при наличии, Жирар обнажает проблемы политики идентичности еще сильнее.

18. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. С. 374.

19. Он же. Козел отпущения. С. 44.

20. Движение признано экстремистским и запрещено на территории РФ.

В «Козле отпущения» Жирар выступает против того, что различие является движущей силой гонений, на примере человека с физическими недостатками. Жирар полагает, что инвалидность беспокоит других не потому, что отличается, а из-за того, что «создает впечатление подрывающей системную стабильность динамики»²¹. Жизнь продолжается вопреки притязаниям людей без инвалидности на обладание эксклюзивной истиной об их жизнях. Экстраполируя пример Жирара, мы можем взглянуть на гендерные, расовые или классовые предубеждения по-новому. Что, если они питаются не различием, а угрожающим сходством? Проследовав за этой линией рассуждения вслед за Жираром, мы обнаружим, что гонения происходят тогда, когда совершающие их обнаруживают, что система, представлявшая себя в качестве арбитра различий, впадает в риск

...отличиться от своего собственного отличия, иначе говоря — вообще прекратить различаться, прекратить существование в качестве системы²².

Человеческая жизнь — относительная, хрупкая и смертная — утрачивает точку опоры, различие не удерживается. Других, ранее помеченных как «отличающиеся», упрекают, что они отличаются не так сильно, как ожидалось, или даже вовсе не отличаются. Гонения предпринимаются для того, чтобы заново вписать различие в тела не-различных и посредством этого спасти бытие гонимых от угрозы.

Для феминистских теоретиков, которые стремятся ослабить не только гендерные предубеждения, но и другие формы неравенства, прозрения Жирара предлагают новую перспективу. Вместо того чтобы делать акцент на различиях, в напряженных отношениях им следует обращать внимание на сходства, особенно потому, что опаснейшие формы гонений часто связаны со сходствами, близкими к тому, чтобы «вообще прекратить различаться». Некоторые примеры подчеркивают, насколько угрожающим может казаться сходство. Одним из наиболее устойчивых проявлений насилия против вроде бы «другой» группы на протяжении истории был антисемитизм. И все же он возник в христианстве — религии, которая из всех мировых религий наиболее близка к иудаизму²³.

21. Там же.

22. Там же. С. 42.

23. Sloyan G. S. Christian Persecution of Jews Over the Centuries // United States Holocaust Memorial Museum. URL: <https://www.ushmm.org/research/>

Разделяя с христианством библейскую историю, Священное Писание и множество вероучительных положений, иудаизм является старшим братом в семье монотеистических верований, в которую также входит ислам.

Насилие со стороны интимного партнера — особенно убедительный пример, подтверждающий анализ Жираром конфликта как побочного продукта угрожающего сходства, а не различия. Наиболее близкие отношения зачастую связывают нас с супругами или домочадцами. К сожалению, именно эта близость, а не различие и дистанция, может способствовать насилию. По данным ООН, ежегодно в мире от рук интимных партнеров погибают 45 тыс. женщин²⁴. Ученые называют провоцирующие факторы: определенные возраст и образование, безработица, злоупотребление алкоголем, отсутствие самоконтроля и т.д.²⁵ В дополнение к этим объяснениям миметический анализ показывает, что муж может напасть на жену во время эскалации насильственных эпизодов из-за собственного чувства неполноценности или нехватки бытия. Абьюз происходит, когда мужчина, ищущий в своей партнерше ускользающую от него целостность, начинает видеть в ней не спасительницу, какой он когда-то ее представлял, а соперническую угрозу. Статистика по США показывает, что, когда женщина выходит из отношений, омраченных насилием со стороны партнера, то вместо исчезновения угрозы ее уход увеличивает вероятность ее убийства более чем на 70%²⁶. Стоящее за этим повышенным риском явление исследователи описывают как «чрезмерную вовлеченность»: виновник не замечает между собой и партнершей границ, маркирующих ее как отличающуюся от него²⁷. Отсутствие рядом партнерши он воспринимает

about-the-mandel-center/initiatives/ethics-religion-holocaust/articles-and-resources/christian-persecution-of-jews-over-the-centuries/christian-persecution-of-jews-over-the-centuries.

24. Press Release: Women and Girls Are More at Risk to Be Killed at Home, New UNODC and UN Women Report on Femicide Shows // UN Women. 23.11.2022. URL: <https://www.unwomen.org/en/news-stories/press-release/2022/11/press-release-women-and-girls-are-more-at-risk-to-be-killed-at-home-new-unodc-and-un-women-report-on-femicide-shows>.
25. Risk and Protective Factors / Intimate Partner Violence / Violence Prevention / Injury Center / CDC // Centers for Disease Control and Prevention. URL: <https://www.cdc.gov/violenceprevention/intimatepartnerviolence/riskprotectivefactors.html>.
26. Mouradian V. E. Prevalence and Incidence Estimates for Intimate Partner Violence // National Violence Against Women Prevention Research Center. URL: <https://mainweb-v.musc.edu/vawprevention/research/ipvestimates.shtml>.
27. Auchter B. Men Who Murder Their Families: What the Research Tells Us // National Institute of Justice Journal. 2010. № 266. P. 11.

ет не как признак слабости, а как возрастающую силу, которая все больше приближается к его собственной маскулинной состоятельности. Чем более явно он воспринимает ее как похожую на себя, тем больше его тянет отреагировать способами, которые кажутся ему соразмерными, — даже если это чревато летальным исходом. Говоря жираровским языком: когда в отношениях женщина демонстрирует силу и свободу действий сродни тем, что демонстрировал ее партнер в контроле над ней, она тем скорее становится «чудовищным двойником». В ожесточенной борьбе между двумя существами, испытывающими нехватку бытия, смерть одного считается необходимой для защиты другого от надвигающейся утраты бытия²⁸.

Виктимизация и социальная справедливость

В прошлые десятилетия феминистские теоретики сочли работы Жирара актуальными для переосмысления политики идентичности; значение для феминистской теории еще одного жираровского открытия стало, однако, очевидным лишь недавно. Анализируя динамику конфликта, Жирар отмечает, что поиск козла отпущения помогает в разрешении конфликта — хотя бы временно — только когда гонители верят, что их жертва виновна. В древности приносимая жертва была и *фармакос*, и *фармакон* — ядом и противоядием, источником скверны и очистительной силой²⁹. В момент смерти козла отпущения происходит мощный всплеск священного. Однако в ходе истории этот жертвенный механизм был разоблачен. В пророческой литературе Танаха, христианского Нового Завета и индуистских Вед возникла и с течением веков закрепились новая идея³⁰. Если когда-то обвинители считали козла отпущения действительно виновным в преступлениях, которые ему приписывали, то позднее люди начали убеждаться, что жертва невинна. Сегодня «козлом отпущения» повсеместно называют «невинного, обвиненного несправедливо». Тем не менее за разоблачение жертвенного механизма, по словам Жирара, приходится платить: в прежние времена за изгнанием или казнью козла отпущения следовал период деэскалации и гармонии; сегодня гонение лишено целительного эффекта, а поиск козла отпущения может стать перманентным³¹.

28. Паттерны, наблюдаемые в отношениях насилия в паре, также наблюдаются и в насилии, направленном против групп женщин. См.: Reineke M. *Sacrificed Lives*. P. 128–160.

29. Жирар Р. *Насилие и священное*. С. 126–131.

30. Girard R. *Sacrifice*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011.

31. Жирар Р. *Козел отпущения*. С. 74–75, 88–89.

Два недавних примера соперничества между феминистскими учеными и защитниками прав свидетельствуют о деструктивном характере эскалации конфликта и поддаются в этом качестве миметическому анализу. В 2017 году флагманский журнал американской феминистской философии *Hypatia* оказался втянут в скандал после публикации статьи философа Ребекки Тувель «В защиту трансрасовости»³². Тувель выдвинула такой сравнительный аргумент: если трансгендеров поддерживают в их усилиях по смене пола, то и трансрасовых людей следует поддерживать в их стремлении к смене расы. Тувель не утверждала, что трансрасовая и трансгендерная идентичности на самом деле сопоставимы, и не предлагала рекомендаций в плане общественных изменений. Она сосредоточилась на одном вопросе: могут ли аргументы, приводимые в поддержку трансгендерности, использоваться и для поддержки трансрасовости? Будучи философом, Тувель делала то, что делают философы: путем сравнения оценивала силу и слабость избранных аргументов. Реакция на ее выводы была противоречивой. В течение нескольких дней после публикации почти тысяча ученых из американских университетов подписали открытое письмо в редакцию *Hypatia*, где осуждали статью и просили редакторов журнала ее отозвать³³. Подписанты письма подчеркивали, что Тувель, будучи белой цисгендерной женщиной, говорила от имени тех, с кем не разделяла ни расовой, ни гендерной идентичности. Ее осудили за использование терминологии, которую не применяют к себе трансгендерные персоны. Самой же вопиющей ошибкой Тувель, по мнению ее критиков, было то, что она написала статью вне прямого взаимодействия с цветными женщинами и трансгендерами. Критики Тувель утверждали, что право говорить о транс- и расовой идентичности им дает их жизненный опыт, и поскольку Тувель этого опыта лишена, то в статье она должна была обратиться к их экспертной точке зрения.

Ответственные редакторы *Hypatia* принесли извинения за публикацию статьи Тувель³⁴. Скандал обострился. Главный редактор и совет директоров, поддержавшие Тувель, подали в отставку. После того как правление приостановило действие управляющих

32. Tuvel R. In Defense of Transracialism // *Hypatia*. 2017. Vol. 32. № 2. P. 263–278.

33. Vigo J., Garano L. An Open Letter on the Hypatia Controversy // *Feminist Current*. 25.05.2017. URL: <https://www.feministcurrent.com/2017/05/25/open-letter-hypatia-controversy>.

34. Flaherty C. “Hypatia” Disavows the “Hypatia” Disavowal // *Inside Higher Ed*. 18.05.2017. URL: <https://www.insidehighered.com/news/2017/05/19/journals-board-directors-offers-its-support-editors-decision-publish-article>.

структур организации, это же сделали и ответственные редакторы. Деятельность *Hypatia* прекратилась. Журнал «возродился» почти два года спустя — с новой редакционной коллегией и под эгидой другого издательства.

Другой пример эскалации конфликта на фоне поиска козлов отпущения — международное интернет-сообщество вязальщиц, три четверти из которых в опросах обозначают себя как женщины. Вязание — это огромный глобальный бизнес, где ежегодный оборот составляет 3 млрд долларов. *Ravelry*, группа вязальщиц в фейсбуке³⁵, насчитывает 9 млн участников. Вязальщицы-инфлюенсеры в инстаграме³⁶ (от 35 тыс. до 160 тыс. подписчиков у первой десятки блогеров) хорошо зарабатывают, рекламируя и продавая товары для вязания³⁷. Когда Карен Темплер, вязальщица-инфлюенсер из Кентукки, написала в 2019 году в своем блоге, что с нетерпением ждет поездки в Индию — которая, по ее признанию, кажется ей таким же далеким местом, «как Марс», это вызвало настоящую бурю³⁸. В комментариях к этому посту ее обвиняли в колониализме и империализме. Она извинилась, пообещав узнать больше о жизни цветных женщин, но критиков ее извинения не удовлетворили. Вязальщицы требовали от других вязальщиц высказаться за или против Темплер. София Кай, цветная женщина и вязальщица-инфлюенсер из Австралии, завела «черный список», куда заносила инфлюенсеров и владельцев связанного с вязанием бизнеса, которые в ответ на вопросы о случае Темплер якобы высказали некие взгляды, враждебные по отношению к цветным женщинам³⁹. В последовавшие месяцы вязальщицы-инфлюенсеры, «уличенные» во враждебности к цветным женщинам, одна за другой удаляли страницы в инстаграме и закрывали бизнес.

35. Принадлежит корпорации *Meta*, которая внесена в перечень организаций, причастных к терроризму и экстремизму, и запрещена на территории РФ.

36. Принадлежит корпорации *Meta*, которая внесена в перечень организаций, причастных к терроризму и экстремизму, и запрещена на территории РФ.

37. См.: 15 Surprising & Interesting Knitting Statistics 2023 // The Creatives Hour. 07.03.2023. URL: <https://thecreativeshour.com/knitting-statistics>; Smith C. Interesting Ravelry Statistics and Facts (2019) // By the Numbers // DMR. 08.08.2019; Top 100 Knitting Influencers in 2023 // Feedspot. 15.11.2023. URL: https://blog.feedspot.com/knitting_instagram_influencers.

38. Templer K. 2019: My Year of Color // KT's Slow Closet. 07.01.2019. URL: <https://ktslowcloset.com/2019/01/07/2019-my-year-of-color>.

39. Moore K. J. Instagram's Diversity Wars Revisited // Quillette. 07.06.2019. URL: <https://quillette.com/2019/06/07/instagrams-diversity-wars-revisited>.

Скандалы с Тувель и Темплер подтверждают всю продуктивность жираровского анализа жертвенных кризисов и поисков козла отпущения. В случае с Тувель разрешение конфликта напомнило древние жертвоприношения: *Hypatia* прекратила выходить, имитируя жертвенную «смерть». Очистившись от опасной скверны, которой его заразила статья Тувель, вскоре журнал «воскрес» с новыми коллегией, редакторами и издателями. Случай Темплер отражает работу механизма козла отпущения в его более современном варианте. Темплер не стала *фармаком*: у нее не было той спасительной силы, что у козлов отпущения в прошлом. Когда ее извинения не вернули в вязальное сообщество гармонию, начался поиск новых козлов отпущения, однако и те не обладали способностью нейтрализовать угрозу. Мировое вязальное сообщество оставалось в кризисе. Конфликт обострился и за год охватил десятки инфлюенсеров и бизнесов. Поиск козлов отпущения приутих, лишь когда конфликт достиг «нижних уровней» глобальной цифровой сети вязания, где влиятельных инфлюенсеров и компаний, которым можно было бы бросить вызов, уже не осталось.

Последствия этих кризисов были огромны. История с журналом *Hypatia* едва не пустила под откос карьеру Тувель, которая только начинала свой путь в качестве университетского профессора. Самый известный журнал по феминистской философии едва не закрылся. Десятки инфлюенсеров и владельцев магазинов, для которых вязание было основным источником дохода, лишились средств к существованию. Сила, стоящая за волной разрушения, вызванной случаями Тувель и Темплер, предстает взору, если проанализировать характерные для этих конфликтов требования извиниться: никакие извинения никогда не удовлетворяли тех, кому они были предложены. Темплер неоднократно и избыточно просила прощения за свои комментарии и подчеркивала, что хочет «перевоспитаться». Свои извинения принес и журнал *Hypatia*. Все эти извинения не просто никого не удовлетворили: хотя они приносились на ранних стадиях кризисов, те стремительно набирали обороты. Особенно хорошо это видно в случае с Темплер — образцом современного козла отпущения. Из-за всех этих извинений среди вязальщиц возникла паника: к ответу призывалось все большее количество инфлюенсеров, но ни один из них не смог принести извинения, которые были бы сочтены приемлемыми. «Ответчики» оказались исключены из вязального сообщества, которое для многих было основным источником идентичности и дохода, а их обвинители переходили к следующей жертве.

Динамику таких нарастающих конфликтов Жирар описывает в терминах «виктимологии» — формы миметизированного конфликта, который обостряется, когда традиционный механизм козла отпущения больше не работает⁴⁰. Миметическая теория Жирара обнажает те силы, которые действовали, когда в случаях Тувель и Темплер обвинители отказывали обвиняемым в прощении, а их искренние выражения сожаления или раскаяния отменялись. Согласно этой теории, люди всегда желают *по желанию Другого*, обладающего тем бытием, которого мы лишены. Жирар отмечает:

В том, что мы сегодня называем «правами человека», самым существенным является понимание того факта, что любой индивидуум и любая группа индивидуумов могут стать «козлами отпущения» для своего окружения⁴¹.

От «миметических вспышек» не застрахован никто. Когда между феминистскими учеными и защитниками прав возникает миметическое соперничество в контексте виктимологии, статус жертвы дает возможность компенсировать нехватку бытия. Чем интенсивнее виктимизация, тем больше одержимость бытием. Абсолютная полнота бытия в этом контексте определяется как моральное бытие: высшее суждение остается за его обладателями. Тем не менее, как сообщает Жирар, люди никогда не находят удовлетворения в стремлении возместить свою нехватку бытия. Как следствие, в соревновании среди жертв неизменно бросается вызов тому, кто занял позицию морального превосходства позже других. Конечно, индивид или группа надеются отделить подлинных жертв от самозванцев, разоблачить носителей скверны, обезопасить чистых от осквернения и ставить других перед выбором — поддержать настоящих жертв или подвергнуться остракизму, — но все тщетно.

Как показывают кейсы Тувель и Темплер, социальные кризисы усугубляются путаницей в эпистемологических и онтологических дискурсах: были ли действия, вызвавшие кризис, следствием ошибок *знания* или различий в *бытии*? Что касается Тувель, она намеревалась развивать феминистскую философию в *эпистемологическом* контексте. Она задалась вопросом: «Что могут *знать* феминистские философы об эмансипированной расовой и гендерной идентичности?» Критики Тувель, однако, перевели этот вопрос в *онтологическую* плоскость. Трансгендерные люди, по их словам, стремятся

40. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015. С. 187, 190.

41. Там же. С. 176.

к тому, чтобы их авторитет основывался на проживаемой сущности, *форме бытия*, которой у Тувель нет. Темплер, с другой стороны, полагала, что вспыхнувшее вокруг нее пламя недовольства может быть погашено, если она заявит о готовности к эпистемологической трансформации: она обещала больше узнать о колониализме, империализме и превосходстве белых людей. Но ее критиков это решение не устроило. Угроза, которую якобы представляла для них она и прочие белые вязальщицы-инфлюенсеры, была *онтологической*: комментарии Темплер (и тех, кто вроде бы ее защищал) проникали в сокровенные глубины их бытия — поэтому они и реагировали так, будто на карту поставлена сама их жизнь. Когда феминистские теоретики и защитники прав рассматривают проблемы предубеждений и дискриминации как эпистемологические, кризисы, подобные спровоцированным Тувель и Темплер, могут быть разрешены куда проще. Для создания новых путей к обретению знаний, которые могут способствовать индивидуальной и групповой трансформации и коммуникации, существуют обширные ресурсы. Напротив, когда феминистские теоретики и защитники прав сталкиваются с онтологическим кризисом, ведущим к поиску козлов отпущения, ресурсов для поиска важных идей и решений остается мало. В этих случаях миметическая теория — ресурс жизненно важный и даже уникальный.

Теория Жирара объясняет и то, почему скандалы вокруг Тувель и Темплер вышли из-под контроля. Поскольку осознанная виктимизация отождествлялась с *угрозой, переживаемой на онтологическом уровне*, возникло соперничество: кто по своей глубинной сути был вправе говорить об обстоятельствах своей жизни и признать извинения удовлетворительными? Кто хранил в недрах своего бытия способность узнать подлинную жертву? Чьи глаза могли безошибочно определить ужаснейшего из гонителей? Конфликт зашел в тупик, потому что никто не мог удержать этого морального превосходства. Нехватка бытия составляет основу человеческой жизни, и эта нехватка всегда будет подрывать притязания любого, кто претендует на полноту бытия — неважно, понимать ли ее как нравственную мудрость, материальные активы или социальный престиж. В частности, в случае с Темплер на каждом шагу появлялось новое гонимое меньшинство, готовое заявлять, что моральный авторитет тех, кто его составляет, полностью подкрепляется самым их существом⁴².

42. Майкл Койл указывает на объединение онтологических и эпистемологических проблем: осознание себя в качестве жертвы не дает морального

Неспособность конкурирующих онтологических претензий к компромиссу очевиднее всего проявилась в мрачайшем эпизоде скандала с вязальщицами. Спустя шесть месяцев после начала кризиса инфлюенсер Натан Тейлор запостил остроумное стихотворение, призывающее вязальщиц по-дружески обнять-ся и покончить с нападками, разрушающими их сообщество⁴³. Тысячи комментариев, наводнивших его аккаунты в социальных сетях, были настолько злобными, что он пережил нервный срыв и лег в больницу. Когда распространились новости, что Тейлор думает о самоубийстве, нападки усилились и стали еще более дикими. В борьбе за моральное превосходство сочувственные и сострадательные голоса перебивались другими, обвинявшими Тейлора в том, что его «нервный срыв» — это лишь предлог, чтобы избежать ответственности. Критики, безразличные к его страданиям, шельмовали его как «белого неженку» и писали, что те не стоят и выеденного яйца по сравнению с тем, как он притесняет черных. Если бы не вмешательство его партнера, он мог бы покончить с собой⁴⁴. Тейлор стал бы жертвенным приношением — по мнению его обвинителей, необходимым, чтобы обезопасить их от угрозы, которую он якобы представлял для их существования.

Что феминистские теоретики и защитники прав могут сделать, попав в онтологическое инферно? Жираровское понятие «глубинной медиации» предлагает выход из виктимологии, которая ослабляет феминистскую теорию и мешает инициативам социальной справедливости достигать целей⁴⁵. Ричард Бек развивает эту идею, советуя воспринимать человеческую уязвимость и нужду не как опасную нехватку бытия, а как позитивное выражение относительности — или, как сказал бы Жирар, интердивидуальности. Бек описывает уязвимость в терминах «радушия» или «милосердия», которые позволяют нам отбросить ложные

превосходства автоматически. Благодаря осознанию себя жертвой человек не обязательно становится мудрее, справедливее и не начинает лучше различать моральную истину. См.: Boyle M. The Cult of Victimhood // A Sound of Sheer Silence. 02.05.2016. URL: <http://soundofsheersilence.blogspot.com/2016/04/the-cult-of-victimhood.html>.

43. The Truth: This Is MY Side of the Story — by Sockmatician // YouTube. 29.09.2019. URL: <https://youtu.be/HJ1ilP31d8o>. См. также: Moore K. J. Knitting's Infinity War, Part III: Showdown at Yarningham // Quillette. 28.07.2019. URL: <https://quillette.com/2019/07/28/knittings-infinity-war-part-iii-showdown-at-yarningham>.

44. Hardman I. Cast Off: How Knitters Turned Nasty // The Spectator. 28.09.2019. URL: <https://www.spectator.co.uk/article/cast-off-how-knitters-turned-nasty>.

45. Жирар Р. Завершить Клаузевица. С. 238.

притязания на целостность и самодостаточность. Освободившись через принятие физических, психологических и материальных недостатков и слабостей, мы сможем проявлять радушие по отношению к себе подобным⁴⁶. Прилагая эти прозрения к мысли Жирара, мы видим, что динамика необходимой уязвимости отличается от конфликтного миметического желания. Динамика виктимологии выталкивает предполагаемых осквернителей за пределы сообщества и возводит все более высокие стены, чтобы защитить его от заразы. Напротив, когда в интердивидуальных отношениях признается и «зеркалится» людская уязвимость, открывается путь для установления связей с другими. Мы можем, как говорит Лоретта Росс, профессор Колледжа Смита, «зазывать», а не «созывать» людей⁴⁷. Эти связи ослабляют разделяющие нас границы, однако вместо того, чтобы погружаться в тревогу, мы обнаружим, что наши страхи рассеялись. Мы можем двигаться вперед, принимая, что в своей незавершенности и нехватке бытия мы не представляем угрозы друг для друга, и что напротив, эти уязвимые места дают нам возможность узнать в наших ближних самих себя.

* * *

Итак, Жирар вносит свой вклад в развитие феминистской теории в двух существенных моментах. Его концепция интердивидуальности помогает феминистским теоретикам выйти за рамки политики идентичности, сводящей на нет их усилия по анализу и преодолению предубеждений и дискриминации. Внимание Жирара к тому, как насилие проявляется перед лицом угрожающего сходства, а не различия, поддерживает феминистские исследования неравенства, которое приводит к конфликтам. Миметическая теория также объясняет не полностью объясненные другими исследованиями аспекты насилия со стороны интимного партнера, показывая, как и почему женщины чаще мужчин становятся жертвами гендеризированного насилия с позиции отношений, а не идентичности. Наконец, она освещает соперничество относительно статуса жертвы между феминистскими теоретиками и защитниками прав, предлагая из него выход.

46. Beck R. Unclean: Meditations on Purity, Hospitality, and Mortality. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2011. P. 179.

47. Bennett J. What if Instead of Calling People Out, We Called Them In? // The New York Times. 19.11.2020. URL: <https://www.nytimes.com/2020/11/19/style/loretta-ross-smith-college-cancel-culture.html>.

Миметическая теория: вызов чувственного опыта

Чувственный опыт — сердце ранних работ Жирара. В книге «Ложь романтизма и правда романа» Жирар пишет, что эмоциональная память и чувственный опыт — «источник истинного и священного»; «Память приносит Марселю Прусту спасение и как писателю, и как человеку»⁴⁸. Тем не менее, даже прорываясь к миметической теории вместе с Прустом, Жирар порывает с «Мерло-Понти и всеми связанными с феноменологией авторами», чьи философские размышления о чувственном опыте он, по его словам, находил «захватывающими» в бытность молодым ученым⁴⁹. В книгах «Насилие и священное», «Вещи, сокрытые», а также в его более поздних работах чувственный опыт и связанная с ним терминология не фигурируют вообще. Далее я объясню, что, если мы хотим использовать миметическую теорию не только для понимания мимезиса присвоения, который регулярно переходит в насилие, но и для развития позитивных форм интердивидуальности, это внимание к чувственному опыту нужно возобновить⁵⁰. Ключевые ресурсы для этого предоставляют феминистские исследования.

Решающую роль в достижении этой цели могут сыграть взгляды Жирара на литературу, поскольку они создают мост между миметической и феминистской теориями. Жирар утверждает, что литература, отражающая и раскрывающая человеческий опыт в мире, способна этот опыт преобразовать. Литература не только раскрывает, каким образом миметическое желание приводит к интердивидуальному конфликту, но также и дает пути к исцелению травмы, открывая людей новому опыту. Как мы увидим, феминистский теоретик Юлия Кристева согласна с Жираром относительно роли литературы в исцелении и преобразении. Также сосредотачиваясь на чувственном опыте, Кристева показывает, как миметическая теория помогает переосмыслить его, открывая возможности для отношений, в настоящее время омраченных конфликтом.

В «Лжи романтизма и правде романа» Жирар описывает характерные черты писателей, творящих великую литературу. Они не скрывают и не маскируют истину человеческого опыта, пичкая читателя «романтическими» иллюзиями. Напротив, их произведения — «романические», ибо они раскрывают и проясняют

48. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019. С. 112–113.

49. Girard R. et al. Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture. L.: Continuum, 2008. P. 25.

50. Жирар Р. Завершить Клаузевица. С. 238.

обстоятельства человеческой жизни⁵¹. Великая литература воспроизводит миметические превратности «в миниатюре», проливая разоблачительный свет на то, что мы изо всех сил пытаемся понять в нашем большом мире. Романы властны не только обнажать стязательную природу миметического желания, но и указывать путь к иному модусу бытия, в котором «заблуждение уступает место истине, тревога — воспоминанию, возбуждение — отдыху, ненависть — любви»⁵². Преображающая истина возникает, когда романист «победил желание и сравнивает, вспоминая его»⁵³. Читая великие романы, мы знакомимся с преобразующим опытом романиста. Романисты становятся образцами, чьи повествования приглашают к подражанию: «Читать — значит снова проживать тот духовный опыт, который облекся в форму романа»⁵⁴.

Кристева соглашается с Жиаром, что литература является источником этой преобразующей силы. Рассказывание историй — это определяющая деятельность человека, поскольку только люди осознают, что о жизнях можно рассказывать. Развивая идеи Арендт, Кристева превращает рассказывание историй в реляционную деятельность. Повествование опирается на два фактора: мы существуем среди других (*inter-esse*) и посредством этих других можем формировать воспоминания и свидетельствовать⁵⁵. Необходимость других для осмысленности повествования — условие не только творческого выражения, но и всей человеческой жизни. В совокупности же рассказываемые и обнажаемые черты нашей жизни делают возможным преобразование. Как весьма красноречиво заявляет философ Адриана Кавареро (также комментируя Арендт):

Лишь в невообразимом случае жизни, проведенной в совершенном уединении, автобиография человека могла бы поведать абсурдную историю непроницаемо чистой идентичности вне отношений и мира. Существующее проницаемо и рассказывается: ни проницаемости, ни рассказываемости, которые вместе составляют эту специфически человеческую уникальность, отсюда вычесть нельзя. Тот, кто подвергается проницанию, порождает и порождается историей жизни (этой, а-не-какой-то-иной), которая получается из такого изложения⁵⁶.

51. Он же. Ложь романтизма и правда романа. С. 47.

52. Там же. С. 328.

53. Там же. С. 266.

54. Там же. С. 255.

55. Kristeva J. Hannah Arendt. N.Y.: Columbia University Press, 2003. P. 73.

56. Cavarero A. Relating Narratives: Storytelling and Selfhood. N.Y.: Routledge, 2000. P. 36.

Мы существуем, потому что разделяем с другими жизнь, которую можно рассказать. Приглашающий «рассказать историю» запускает процессы, которые воссоздают нашу человечность и приводят к исцелению. Да, нарративы фиксируют искажения желания: неадаптивные социальные взаимодействия, повторяющееся и навязчивое поведение и глубоко укоренившиеся конфликты, однако они также содержат воображаемые «выходы» на новое бытие.

Поскольку Юлия Кристева согласна с Жираром в том, что романы обладают преображающей силой, ее работа позволяет вновь обратить внимание миметической теории к чувственному опыту: в этом случае она обзаведется полностью развитой теорией глубинной медиации. Жирар признает, что миметически обусловленный конфликт между людьми разрешим; однако, в отличие от Кристевой, он не объясняет, как человеческие существа могут развивать способность к близости как стратегическое вмешательство в насильственный мимезис. Кристева отмечает, что в романе слова

...соприкасаются со всей динамикой воспоминаний, которая сразу же заставляет нас вспоминать наши травмы, боль, удовольствие и самые архаичные ощущения.

Уподобляя роман «неврачебному анализу» (Фрейд), она заявляет, что иногда роман оказывается даже более мощным инструментом, чем психоанализ⁵⁷. Действительно, рассказывание историй позволяет субъектам получить доступ к ранее недоступному смыслу. Для Кристевой метафора — это средство перевода, в котором ощущения, впечатления и травмы соединяются с языком познания, продвигая людей вперед от травмы к исцеляющей перемене⁵⁸.

Сила используемых в рамках повествования метафор, на которую ссылаются Кристева и Жирар, особенно видна в их анализе Пруста. Утверждая, что «читать — значит снова проживать тот духовный опыт, который облекся в форму романа», Жирар признает преображающее «я могу» романистов и их читателей. Так, подчеркивая духовное воздействие мадленки («небольшого печеньца»), Жирар пишет, что это «исключение» из миметического желания как правила. Отмечая, что в прустовском цикле «В поисках утра-

57. Kristeva J., Waller M. Intertextuality and Literary Interpretation // Julia Kristeva Interviews / R. M. Guberman (ed.). N.Y.: Columbia University Press, 1996. P. 194–195.

58. Kristeva J., Clark S., Hulley K. Cultural Strangeness and the Subject in Crisis // Julia Kristeva Interviews. P. 55.

ченного времени» «в случае с [„мадленкой“ и] мартенвильскими куполами медиатора нет», Жирар называет этот случай «особенным моментом» и «благовещением», ведущим к откровению в романе «Обретенное время»⁵⁹. Позиция Кристевой схожая: для нее метафорический смысл состоит не только в замене сложной или абстрактной идеи на идею, укорененную в образах повседневного опыта, что помогло бы увязать незнакомое со знакомым. Метафоры нужны не только затем, чтобы создавать новые возможности для повседневной речи, оживляя обыденное или банальное, — они также связывают ощущение и идею, образуя «воплощенный образ»⁶⁰. Об этом проживаемом образе Кристева пишет, что

... поскольку объединение вещей — это *метафора*, а ощущение предполагает *тело*, прустовское время, которое объединяет запечатленные в знаках ощущения, — это *метаморфоза*⁶¹.

Как и Жирар, Кристева указывает на целительный исход последнего тома «В поисках утраченного времени», когда истина прививается к реальному телу рассказчика и становится доступной также и для его читателей⁶².

Специалистка по воплощенному познанию и кинестетической семиотике Гийометт Боленс предлагает теорию нарратива — *телесную герменевтику*, которая проливает еще больше света на то, как чувственный опыт активизирует преобразующую силу нарративов в трактовке Жирара и Кристевой⁶³. В книге «Стиль жестов: воплощение и познание в литературном повествовании» Боленс объясняет, что для деятелей искусства и тех, кто сталкивается с их творчеством (например, читателей романов и зрителей драматических представлений), нарративы связаны с единицами чувственного опыта через *кинезис*. По определению Боленс, кинезис следует отличать от кинестезии. Вторая относится к двигательным ощущениям и к тому, как мозг воспринимает движения тела; первый — к «интеракционному восприятию движений, кото-

59. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. С. 64. (Судя по всему, упоминание «мадленки» в этом месте — артефакт английского перевода книги, и во французском оригинале его нет. Ср.: Girard R. Mensonge romantique et vérité romanesque. P.: Grasset, 1961. P. 48. — Прим. ред.)

60. Kristeva J. Proust and the Sense of Time / S. Bann (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 1993. P. 56.

61. Ibid. P. 5.

62. Ibid. 81–82.

63. Bolens G. The Style of Gestures: Embodiment and Cognition in Literary Narrative. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012. P. 26.

рые выполняешь сам или наблюдаешь у другого»: это такие факторы, как протяженность и скорость жеста, а также отношение конечностей к остальному телу⁶⁴. Для восприятия смысла творческими людьми и их читателями или зрителями решающее значение имеют схемы телесных жестов и чувственный опыт, вызываемый нарративными описаниями. Лингвистическое значение основано на кинетической активности⁶⁵. Память играет в кинезисе важную роль, упрощая реакцию на жесты других людей (наблюдаемых или описываемых)⁶⁶. Мы создаем тексты, описывающие чувственный опыт, и реагируем на них, потому что посредством кинезиса можем вызывать прошлый опыт, подобный тому, о котором говорит нарратив. Когда мы следим, например, за персонажем романа (тем же героем Пруста), реагируя на его жесты, отмечая его реакцию на чужую улыбку и разделяя его дискомфорт, когда он спотыкается на тропинке, то познаем его кинетический опыт благодаря нашим собственным телесным воспоминаниям⁶⁷.

Боленс ссылается на исследования зеркальных нейронов⁶⁸. Несмотря на то что ранние исследования зеркальных нейронов предполагали, что те активируются, когда человек наблюдает, как кто-то другой выполняет аналогичное действие, дальнейшие исследования показали, что зеркальные нейроны реагируют не только на зрительные раздражители. Они реагируют еще и тогда, когда человек слышит звук, ассоциативно связанный с неким действием. Некоторые нейробиологи, например Кеммерер и Гонсалес-Кастильо, утверждают, что зеркальные нейроны «должны определяться через функциональные, а не анатомические критерии»⁶⁹. Боленс цитирует исследование Пулвермюллера и его коллег, которое показывает, что даже чтение про себя таких глаголов, как «лизать», «ковырять» и «пинать», коррелирует с повышением активности мозга в областях, активируемых реальными движениями языка, пальцев или ног⁷⁰. В своем исследовании Бейлок и Лайонс называют «моторным резонансом» процесс, в ходе которого одни и те же нейронные субстраты задействуются незави-

64. Ibid. P. 2.

65. Ibid. P. 6.

66. Ibid. P. 3.

67. Сцены из «Поисков утраченного времени» занимают видное место во вступлении Боленс: это позволяет предположить, что творчество Пруста воплощает повествовательный кинезис. См.: Ibid. P. 6–9, 22–25, 44–46.

68. Ibid. P. 183, n. 22.

69. Ibidem.

70. Ibid. P. 12–18, 183, 84.

симо от того, читает ли человек о действиях кого-то еще или воспроизводит чужое реальное действие⁷¹.

Будучи сложнее простой индексации жестов и движений, «назначающей» определенные значения улыбке или взмаху руки, кинетическая респонсивность лежит в основе нашей способности ощущать присутствие другого. Когда мы видим, что кто-то улыбается, мы не кодируем эту улыбку как «счастье». Жесты наделены для нас смыслом не потому, что мы «переводим» их в знаки. Скорее, когда мы смотрим, как кто-то улыбается, или читаем про улыбку в романе, у нас возникают соматосенсорные образы, соответствующие тому, каково было бы быть носителем эмоционального выражения, которое вызвало улыбку. Чужая улыбка обретает для нас значение на основе соматосенсорных образов, которые формируются, когда мы ставим себя на место другого — «эмоционально, кинестетически, интроцептивно, обонятельно, на слух и т. д.» Кинезис не дает нам смысла вещи — он дает скорее бытие другого человека.

Теория кинезиса Боленс схожа с анализом подражания у Витторио Галлезе. Для описания того, как глубоко вписаны в наше тело интердивидуальные отношения, Галлезе — ученый-нейробиолог, чье исследование зеркальных нейронов основано на миметической теории, — вводит термин «интертелесность». Определяя «интертелесность» как «взаимный резонанс преднамеренно означенных сенсорно-моторных единиц поведения», Галлезе обосновывает эту концепцию механизмом действия зеркальных нейронов. Примечательно, что, как и Боленс в плане кинезиса, он рассматривает интертелесность как принципиально важную для понимания, как взаимодействовать с другими людьми, и умения это делать⁷². Поэтому интертелесность можно уподобить активной реляционности (*inter-esse*), на которую указывает Кристева, когда утверждает, что каждый из нас имеет рассказываемую жизнь только благодаря признанию со стороны других.

Телесная герменевтика Кристевой, которую так кстати дополняет Боленс и которую подтверждает Галлезе, может стать жизненно важным ресурсом для миметической теории. Реализация телесной выразительности через кинезис — это фундаменталь-

71. Ibid. P. 15.

72. Gallese V. The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification // *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* / S. R. Garrels (ed.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011. P. 89.

ная предпосылка повествовательного означивания⁷³. Травматические нарративы свидетельствуют о разрушении телесного «я могу»; но нарративы также позволяют автору и читателю вспоминать и извлекать из себя аффирмативное, жизнеутверждающее «я могу»⁷⁴. Чувственный опыт, преобразующий человеческую жизнь столь явно, должен вернуться в центр миметической теории — куда Жирар первоначально его и поместил. Вновь обратив внимание на чувственный опыт, сторонники миметической теории продвинулись в попытках объяснить насилие через миметическое соперничество и связанную с ним травму. Конкретизируя процессы глубинной медиации, исследователи также смогут найти пути для исцеления и трансформации. Если мы хотим охватить всю полноту человеческого опыта, который включает не только склонность к насилию и поискам козла отпущения, но также способность к любви и прощению, то эти усилия необходимы.

Библиография

- Батлер Дж. Гендерное беспокойство. Феминизм и подрыв идентичности / Пер. с англ. К. Саркисова. М.: V-A-C press, 2022.
- Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2015.
- Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. М.: ББИ, 2019.
- Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.
- Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. М.: НЛО, 2019.
- Жирар Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010.
- Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015.
- Манифест Черного феминизма // Критика феміністична. 2022. № 5. С. 55–68.
- 15 Surprising & Interesting Knitting Statistics 2023 // The Creatives Hour. 07.03.2023. URL: <https://thecreativeshour.com/knitting-statistics>.
- Auchter B. Men Who Murder Their Families: What the Research Tells Us // National Institute of Justice Journal. 2010. № 266. P. 10–12.
- Beck R. Unclean: Meditations on Purity, Hospitality, and Mortality. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2011.

73. Bolens G. Op. cit. P. 24–25.

74. Исходя из идеи телесной герменевтики Кристевой, которая согласуется с потребностью феминисток в большей независимости и агентности, можно анализировать множество романов. Вот лишь некоторые из них: «Внутренний замок» Терезы Авильской, «Джейн Эйр» и «Виллет» Шарлотты Бронте, «Пробуждение» Кейт Шопен, «Женландия» Шарлотты Перкинс Гилман, «Их глаза смотрели на Бога» Зоры Нил Херстон и «Антонина» Евгении Тур. О значении этого последнего произведения для концепции трансформативного кинезиса см.: Gheith J. The Superfluous Man and the Necessary Woman: A “Re-Vision” // The Russian Review. 1996. Vol. 55. № 2. P. 226–244.

- Bennett J. What if Instead of Calling People Out, We Called Them In? // *The New York Times*. 19.11.2020. URL: <https://www.nytimes.com/2020/11/19/style/loretta-ross-smith-college-cancel-culture.html>.
- Bolens G. *The Style of Gestures: Embodiment and Cognition in Literary Narrative*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012.
- Boyle M. *The Cult of Victimhood // A Sound of Sheer Silence*. 02.05.2016. URL: <http://soundofsheersilence.blogspot.com/2016/04/the-cult-of-victimhood.html>.
- Cavarero A. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*. N.Y.: Routledge, 2000.
- Flaherty C. "Hypatia" Disavows the "Hypatia" Disavowal // *Inside Higher Ed*. 18.05.2017. URL: <https://www.insidehighered.com/news/2017/05/19/journals-board-directors-offers-its-support-editors-decision-publish-article>.
- Gallese V. *The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification // Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion / S. R. Garrels (ed.)*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011. P. 87–108.
- Gheith J. *The Superfluous Man and the Necessary Woman: A "Re-Vision" // The Russian Review*. 1996. Vol. 55. № 2. P. 226–244.
- Girard R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. P.: Grasset, 1961.
- Girard R. *Sacrifice*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011.
- Girard R., Antonello P., de Castro Rocha J. C. *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*. L.: Continuum, 2008.
- Hardman I. *Cast Off: How Knitters Turned Nasty // The Spectator*. 28.09.2019. URL: <https://www.spectator.co.uk/article/cast-off-how-knitters-turned-nasty>.
- Heyes C. *Identity Politics // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / E. N. Zalta (ed.)*. Fall 2020 edition. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics>.
- Kofman S. *The Narcissistic Woman: Freud and Girard // Diacritics*. 1980. Vol. 10. № 3. P. 36–45.
- Kristeva J. *Hannah Arendt*. N.Y.: Columbia University Press, 2003.
- Kristeva J. *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*. N.Y.: Columbia University Press, 2002.
- Kristeva J. *Proust and the Sense of Time*. N.Y.: Columbia University Press, 1993.
- Kristeva J., Clark S., Hulley K. *Cultural Strangeness and the Subject in Crisis // Julia Kristeva Interviews / R. M. Guberman (ed.)*. N.Y.: Columbia University Press, 1996. P. 35–58.
- Kristeva J., Waller M. *Intertextuality and Literary Interpretation // Julia Kristeva Interviews / R. M. Guberman (ed.)*. N.Y.: Columbia University Press, 1996. P. 188–203.
- Mahmood S. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Moi T. *The Missing Mother: The Oedipal Rivalries of René Girard // Diacritics*. 1982. Vol. 12. № 2. P. 21–31.
- Moore K. J. *Instagram's Diversity Wars Revisited // Quillette*. 07.06.2019. URL: <https://quillette.com/2019/06/07/instagrams-diversity-wars-revisited>.
- Moore K. J. *Knitting's Infinity War, Part III: Showdown at Yarning-ham // Quillette*. 28.07.2019. URL: <https://quillette.com/2019/07/28/knittings-infinity-war-part-iii-showdown-at-yarningham>.
- Mouradian V. E. *Prevalence and Incidence Estimates for Intimate Partner Violence // National Violence Against Women Prevention Research Center*. URL: <https://mainweb-v.musc.edu/vawprevention/research/ipvestimates.shtml>.

- Press Release: Women and Girls Are More at Risk to Be Killed at Home, New UNODC and UN Women Report on Femicide Shows // UN Women. 23.11.2022. URL: <https://www.unwomen.org/en/news-stories/press-release/2022/11/press-release-women-and-girls-are-more-at-risk-to-be-killed-at-home-new-unodc-and-un-women-report-on-femicide-shows>.
- Reineke M. *Intimate Domain: Desire, Trauma, and Mimetic Theory*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014.
- Reineke M. *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.
- Risk and Protective Factors / Intimate Partner Violence / Violence Prevention / Injury Center / CDC // Centers for Disease Control and Prevention. URL: <https://www.cdc.gov/violenceprevention/intimatepartnerviolence/riskprotectivefactors.html>.
- Sloyan G. S. *Christian Persecution of Jews Over the Centuries* // United States Holocaust Memorial Museum. URL: <https://www.ushmm.org/research/about-the-mandel-center/initiatives/ethics-religion-holocaust/articles-and-resources/christian-persecution-of-jews-over-the-centuries/christian-persecution-of-jews-over-the-centuries>.
- Smith C. *Interesting Ravelry Statistics and Facts (2019)* / By the Numbers // DMR. 08.08.2019. URL: <https://expandedramblings.com/index.php/ravelry-statistics-facts>.
- Templer K. 2019: *My Year of Color* // KT's Slow Closet. 07.01.2019. URL: <https://ktslowcloset.com/2019/01/07/2019-my-year-of-color>.
- The Truth: This Is MY Side of the Story — by Sockmatician // YouTube. 29.09.2019. URL: <https://youtu.be/HJ1ilP3id8o>.
- Top 100 Knitting Influencers in 2023 // Feedspot. 15.11.2023. URL: https://blog.feedspot.com/knitting_instagram_influencers.
- Tuvel R. In Defense of Transracialism // *Hypatia*. 2017. Vol. 32. № 2. P. 263–278.
- Vigo J., Garano L. *An Open Letter on the Hypatia Controversy* // *Feminist Current*. 25.05.2017. URL: <https://www.feministcurrent.com/2017/05/25/open-letter-hypatia-controversy>.

FEMINIST THOUGHT AND MIMETIC THEORY: INSIGHTS AND CHALLENGES IN THE WORK OF RENÉ GIRARD

MARTHA REINEKE. University of Northern Iowa, Cedar Falls, USA,
martha.reineke@uni.edu.

Keywords: feminist theory; identity politics; victimization; scapegoat; victimology; intimate mediation; corporeal hermeneutics.

Identifying key features in feminist theory over four decades that still inform feminist thought today, Reineke argues that René Girard's mimetic theory offers a compelling intervention in "identity politics", a concept which some feminist theorists have employed to analyze inequalities. So also does it shed light on escalating rivalries among groups with similar interests, as exemplified in recent rivalries among feminist scholars and advocates. In turn, feminist theory can contribute to mimetic theory. Mimetic theory has neglected the central role of sensory experience in human life, whether as a vehicle of trauma and suffering or healing and transformative agency. Mimetic theory will be enhanced when Girardian scholars locate the impetus for a change from violent mimesis to intimate mediation in sensory experience, reclaiming for mimetic theory a perspective on sensory experience that feminist theory has illuminated.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-3-51-77

References

- 15 Surprising & Interesting Knitting Statistics 2023. *The Creatives Hour*, March 7, 2023. Available at: <https://thecreativeshour.com/knitting-statistics>.
- Auchter B. Men Who Murder Their Families: What the Research Tells Us. *National Institute of Justice Journal*, 2010, no. 266, pp. 10–12.
- Beck R. *Unclean: Meditations on Purity, Hospitality, and Mortality*, Eugene, OR, Wipf & Stock Publishers, 2011.
- Bennett J. What if Instead of Calling People Out, We Called Them In? *The New York Times*, November 19, 2020. Available at: <https://www.nytimes.com/2020/11/19/style/loretta-ross-smith-college-cancel-culture.html>.
- Bolens G. *The Style of Gestures: Embodiment and Cognition in Literary Narrative*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2012.
- Boyle M. The Cult of Victimhood. *A Sound of Sheer Silence*, May 2, 2016. Available at: <http://soundofsheersilence.blogspot.com/2016/04/the-cult-of-victimhood.html>.
- Butler J. *Gendernoe bespokojstvo. Feminizm i podryv identichnosti* [Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity], Moscow, V–A–C press, 2022.
- Cavarero A. *Relating Narratives: Storytelling and Selfhood*, New York, Routledge, 2000.
- Flaherty C. "Hypatia" Disavows the "Hypatia" Disavowal. *Inside Higher Ed*, May 18, 2017. Available at: <https://www.insidehighered.com/news/2017/05/19/journals-board-directors-offers-its-support-editors-decision-publish-article>.
- Gallese V. The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification. *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (ed. S. R. Garrels), East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2011, pp. 87–108.
- Gheith J. The Superfluous Man and the Necessary Woman: A "Re-Vision". *The Russian Review*, 1996, vol. 55, no. 2, pp. 226–244.

- Girard R. *Ia vizhu Satanu, padaiushchego, kak molniia* [Je vois Satan tomber comme l'éclair], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2015.
- Girard R. *Kozel otpushcheniia* [Le Bouc émissaire], Saint Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2010.
- Girard R. *Lozh' romantizma i pravda romana* [Mensonge romantique et vérité romanesque], Moscow, New Literary Observer, 2019.
- Girard R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961.
- Girard R. *Nasilie i sviashchennoe* [La violence et le sacré], Moscow, New Literary Observer, 2010.
- Girard R. *Sacrifice*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2011.
- Girard R. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniia mira* [Des choses cachées depuis la fondation du monde], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2015.
- Girard R. *Zavershit' Klauzevitsa. Besedy s Benua Shantrom* [Achever Clausewitz: entretiens avec Benoît Chantre], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2019.
- Girard R., Antonello P., de Castro Rocha J. C. *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*, London, Continuum, 2008.
- Hardman I. Cast Off: How Knitters Turned Nasty. *The Spectator*, September 28, 2019. Available at: <https://www.spectator.co.uk/article/cast-off-how-knitters-turned-nasty>.
- Heyes C. Identity Politics. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. N. Zalta), Fall 2020 edition. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/identity-politics>.
- Kofman S. The Narcissistic Woman: Freud and Girard. *Diacritics*, 1980, vol. 10, no. 3, pp. 36–45.
- Kristeva J. *Hannah Arendt*, New York, Columbia University Press, 2003.
- Kristeva J. *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis*, New York, Columbia University Press, 2002.
- Kristeva J. *Proust and the Sense of Time*, New York, Columbia University Press, 1993.
- Kristeva J., Clark S., Hulley K. Cultural Strangeness and the Subject in Crisis. *Julia Kristeva Interviews* (ed. R. M. Guberman), New York, Columbia University Press, 1996, pp. 35–58.
- Kristeva J., Waller M. Intertextuality and Literary Interpretation. *Julia Kristeva Interviews* (ed. R. M. Guberman), New York, Columbia University Press, 1996, pp. 188–203.
- Mahmood S. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2005.
- Manifest Chernogo feminizma [A Black Feminist Statement]. *Kritika feministichna* [Feminist Critique], 2022, no. 5, pp. 55–68.
- Moi T. The Missing Mother: The Oedipal Rivalries of René Girard. *Diacritics*, 1982, vol. 12, no. 2, pp. 21–31.
- Moore K. J. Instagram's Diversity Wars Revisited. *Quillette*, June 7, 2019. Available at: <https://quillette.com/2019/06/07/instagrams-diversity-wars-revisited>.
- Moore K. J. Knitting's Infinity War, Part III: Showdown at Yarningham. *Quillette*, July 28, 2019. Available at: <https://quillette.com/2019/07/28/knittings-infinity-war-part-iii-showdown-at-yarningham>.
- Mouradian V. E. Prevalence and Incidence Estimates for Intimate Partner Violence. *National Violence Against Women Prevention Research Center*. Available at: <https://mainweb-v.musc.edu/vawprevention/research/ipvestimates.shtml>.
- Press Release: Women and Girls Are More at Risk to Be Killed at Home, New UNODC and UN Women Report on Femicide Shows. *UN Women*, Novem-

- ber 23, 2022. Available at: <https://www.unwomen.org/en/news-stories/press-release/2022/11/press-release-women-and-girls-are-more-at-risk-to-be-killed-at-home-new-unodc-and-un-women-report-on-femicide-shows>.
- Reineke M. *Intimate Domain: Desire, Trauma, and Mimetic Theory*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2014.
- Reineke M. *Sacrificed Lives: Kristeva on Women and Violence*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1997.
- Risk and Protective Factors / Intimate Partner Violence / Violence Prevention / Injury Center / CDC. *Centers for Disease Control and Prevention*. Available at: <https://www.cdc.gov/violenceprevention/intimatepartnerviolence/riskprotectivefactors.html>.
- Sloyan G. S. Christian Persecution of Jews Over the Centuries. *United States Holocaust Memorial Museum*. Available at: <https://www.ushmm.org/research/about-the-mandel-center/initiatives/ethics-religion-holocaust/articles-and-resources/christian-persecution-of-jews-over-the-centuries/christian-persecution-of-jews-over-the-centuries>.
- Smith C. Interesting Ravelry Statistics and Facts (2019) / By the Numbers. *DMR*, August 8, 2019. Available at: <https://expandedramblings.com/index.php/ravelry-statistics-facts>.
- Templer K. 2019: My Year of Color. *KT's Slow Closet*, January 7, 2019. Available at: <https://ktslowcloset.com/2019/01/07/2019-my-year-of-color>.
- The Truth: This Is MY Side of the Story — by Sockmatician. *YouTube*, September 29, 2019. Available at: <https://youtu.be/HJ1ilP31d8o>.
- Top 100 Knitting Influencers in 2023. *Feedspot*, November 15, 2023. Available at: https://blog.feedspot.com/knitting_instagram_influencers.
- Tuvel R. In Defense of Transracialism. *Hypatia*, 2017, vol. 32, no. 2, pp. 263–278.
- Vigo J., Garano L. An Open Letter on the Hypatia Controversy. *Feminist Current*, May 25, 2017. Available at: <https://www.feministcurrent.com/2017/05/25/open-letter-hypatia-controversy>.

Миметическая психология и психиатрия: наследие Жирара

ЖАН-МИШЕЛЬ УГУРЛЯН

Американский госпиталь в Париже, Франция,
maltarmenie@gmail.com.

Ключевые слова: интердивидуальная психология; желание; подражание; память; зеркальные нейроны; миметический мозг; всемирный мимезис.

Статья посвящена значению миметической гипотезы Рене Жирара для психологии и психиатрии, а также разработке идей и теоретических ресурсов, позволяющих переосмыслить эти науки в обновленном, «миметическом» формате. Отправной точкой для автора служит понятие «интердивидуальной психологии», предложенное им в сотрудничестве с Жираром в ходе совместной работы над книгой «Вещи, сокрытые от создания мира» (1978). Это понятие и связанная с ним теория предполагают отказ от концепции самоценной и неизменной индивидуальности в пользу анализа отношений между людьми и становления «Я» в перспективе этих отношений. Развивая эту идею по аналогии с понятием всемирного тяготения в физике, автор выдвигает гипотезу «всемирного мимезиса» как центральной силы, отвечающей за отношения между людьми, общественную динамику

и становление личности. Человеческое «Я» (самость) рассматривается как подвижная и нестабильная структура, формирующаяся вокруг желания, которое заимствуется у Другого; соответственно, цель миметических психологии и психиатрии формулируется как анализ стратегий, которые желание и обусловленная им самость реализует по отношению к самому себе и Другому. Миметическая психотерапия выстраивается вокруг желания и его появления в результате копирования, вокруг признания и непризнания Другого в качестве подлинного источника желания, а также забывания и припоминания его генезиса. В последнем разделе статьи подчеркивается важность открытия зеркальных нейронов, связанная с подражательной функцией мозга, и предлагается новая миметическая нозология, то есть классификация болезней сообразно отношению человека с желанием и Другим.

КАК ОБНАРУЖИЛ Рене Жирар, поведение людей везде и всегда управляется миметическим механизмом. Впервые концепцию *миметического желания* он изложил в работе 1961 года «Ложь романтизма и правда романа». Сам я узнал об этой концепции в 1972 году, прочтя его вторую книгу, «Насилие и священное». Я был заворожен этой идеей и тут же подумал, что она может произвести революцию в психологии и психиатрии — и обязательно произведет. В 1973 году я познакомился с Рене лично, он стал моим наставником и другом, и мы начали работать вместе¹.

В 1978 году по-французски вышла книга «Вещи, сокрытые от создания мира», над которой мы работали долгие месяцы. Эта работа поделена на три части. Первая посвящена антропологии и теории козла отпущения. Здесь мое участие было весьма ограниченным — я разве что с восхищением слушал и подбадривал Рене своим энтузиазмом в отношении его теории. Во второй части Рене предлагает свое прочтение Евангелий и Страстей Христовых; здесь я также поучаствовал мало, хотя и дружески настаивал, чтобы ее включили в книгу. В наибольшей же степени мою сферу затрагивает третья часть. Мы с Рене долго все обсуждали, пришли к выводу, что миметическое желание влечет за собой «инаковость самости»², и решили назвать эту новую психологию, контуры которой обрисовали, «интердивидуальной психологией», — таким образом, отказавшись от понятия индивидуальности вообще³. Позднее Юджин Уэбб предложил термин «самость-между» (*the self between*), подчеркнув именно миметический исток становления «Я»⁴. С тех пор и на протяжении уже бо-

Перевод с английского Алексея Зыгмонта.

1. Подробнее о сотрудничестве Угуряна с Жираром и работе над книгой «Вещи, сокрытые» см.: Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирара. М.: НЛО, 2021. С. 227–229, 268–272. — *Прим. пер.*
2. Здесь и далее слово *self* передается двумя способами — «Я» и «самость». — *Прим. пер.*
3. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 329–499.
4. Webb E. The Self Between: From Freud to the New Social Psychology of France. Seattle, WA: University of Washington Press, 1993.

лее сорока лет мои практика и исследования, клинические и теоретические, посвящены развитию этих миметических психологии и психиатрии.

Свою вышедшую в 1982 году книгу «Марионетка желания» я начал с утверждения:

То, что человек обыкновенно называет «Я» или «самостью», в психологии — нестабильная, постоянно меняющаяся, глубоко вариативная и в конечном счете ускользающая структура. <...> Поскольку единственным психологическим движением является желание, я полагаю, что лишь оно способно производить самость и вдыхать в нее жизнь... именно желание и образует самость и, в своем движении, одушевляет ее⁵.

В этом плане я вновь подтвердил свою приверженность идее Рене о миметической природе желания.

В целом, как показывают эксперименты Эндрю МельцOFFа, изучавшего миметический отклик у новорожденных детей⁶, подражание — это первейшее движение, посредством которого тело «входит» в человечность. Подражание может происходить в следующих аспектах.

- внешность: подражание внешнему облику, движениям, жестам, голосу;
- мимезис присвоения: подражание, которое вызывает зависть, ревность и может вылиться в конфликт, войну или психоз;
- идентификация: подражание, основанное на самой личности Другого. Это понятие широко использовал Фрейд — которому, однако, не удалось разглядеть миметической природы такого подражания;
- и последнее, но не по значению: подражание может касаться самого желания, которое подталкивает самость-желания к определенным объектам, идеям, притязаниям, чувствам и т. д.

В истории психологии засвидетельствованы различные способы отрицания миметического желания, которое реализует-

5. Цит. по: *Oughourlian J.-M. The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis. Stanford: Stanford University Press, 1991. P. 11–12.* См. также французский оригинал: *Idem. Un mime nommé désir: Hystérie, transe, possession, adorcisme. P.: Grasset, 1982.*

6. См.: *Meltzoff A. N., Moore M. K. Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates // Science. 1977. Vol. 198. P. 75–78.*

ся посредством сокрытия Другого: в различные эпохи «Другим» могли являться мужские и женские половые органы (у Платона и греческих медиков), бывшие, следовательно, *физическим Другим*, или бесы и дьявол (у Августина), которые манипулировали человеком в качестве *внешнего Другого*. На протяжении многих веков проблема заключалась в том, чтобы заявить права на авторство «моего» желания, при этом отказываясь от ответственности за его эффекты и следствия. Фрейд в свое время спас культуру, подарив ей *внутреннего Другого* под именем «бессознательного». Это позволило самости заявить права на желание, но не принимать за него ответственности, поскольку оно вроде как является бессознательным.

Научение и всемирный мимезис

Поставленная проблема мимезиса заключается в том, чтобы определить, что именно делает возможным обучение. Необходимым условием, очевидно, является то, что взрослый должен привлечь и удерживать интерес ребенка. Лишь этот интерес, эти внимание и влечение способны подвигнуть ребенка на то, чтобы повторить озвученную фонему или вообще чему-либо научиться. Нормальна ли такая последовательность? Да. Но является ли она единственно возможной? Отнюдь. Чтобы убедиться, что это не единственно возможный вариант, достаточно зайти в центр детской психиатрии и понаблюдать за детьми с аутизмом.

Насколько мне известно, никто даже не задумывался о том, чтобы как-то назвать или определить эту силу, что подвигает ребенка к воспроизведению сказанного или сделанного взрослым, эту силу влечения, интереса и внимания, о которой я говорил выше — настолько ее принимают как должное, настолько она вплетена в самую ткань человеческого бытия. Если ребенок маленький, сопротивляться этому влечению он не властен. Испытывать такое влечение — в самой природе ребенка, в той мере, в какой он или она «нормальный(ая)». Ребенок, у которого этой способности нет, лишен чего-то фундаментального для человеческого бытия; такой ребенок будет изолированным, аутичным. Эта естественная сила сплочения, единственно открывающая доступ к социальности, языку, культуре и в конечном счете самой человечности — одновременно загадочная и очевидная, скрытая в себе и для других, но потрясающая в действии — как гравитация и тяготение материальных тел в ньютоновском кос-

мосе. Без гравитации жизнь на земле была бы немыслима. Без нее царил бы хаос. Аналогичным образом, без той удивительной силы, что притягивает друг к другу человеческие существа, объединяет их, позволяет детям как бы «лепить себя» по образцу взрослых, делает возможным онтогенез и научение языку — без этой силы не было бы человечества.

Эту не имевшую до сих пор названия силу, для психологии столь же фундаментальную, сколь фундаментальна для физики гравитация, я обозначу как «мимезис». То влечение, какое ребенок испытывает ко взрослому, тот существеннейший для любого обучения фактор — это и есть та сила, которую я пытаюсь определить. Механизм научения, то есть подражание или повторение, — это объективная трансляция мимезиса, его выражение в действии.

Чтобы прийти к своему открытию, Ньютон взял за отправную точку тот центральный вопрос, который ставило перед ним движение: что за сила в коперниковской системе заставляет планеты двигаться и обращаться вокруг Солнца? Ответом на этот вопрос стало всемирное тяготение, и Ньютон сформулировал его физические законы: сила взаимного притяжения тел прямо пропорциональна их массе и обратно пропорциональна квадрату расстояния между ними. Если ньютоновский ответ был верен, то потому, что верным был сам вопрос, проникавший в самую суть проблемы. Руководствуясь той же логикой, аналогичным путем должна пойти психология: спустя три века после Ньютона обойти проблему движения в этой сфере так же невозможно, как и в физике.

Взяв за образец теорию всеобщего тяготения в физике, я хотел бы выдвинуть гипотезу, что все науки о человеке имеют в своей основе единый принцип — *всемирный мимезис*. Наиболее базовое и элементарное выражение этого принципа, равно в психологии и социологии, — это сила притяжения, которая «стягивает» людей вместе и определяет их заинтересованность друг в друге. Углубляя аналогию между физикой и психологической наукой, можно сказать, что мимезис между двумя индивидами — это сила притяжения, которой каждый из них воздействует на другого, сам подвергаясь тому же; эта сила прямо пропорциональна «массе» каждого из них и обратно пропорциональна «расстоянию» между ними.

Но что в психологии можно было бы назвать «массой»? В отношении маленького ребенка ко взрослому понятие «массы» можно трактовать почти что буквально: это вес, значение взрос-

лого по сравнению с детской тенденцией подвергаться влиянию взрослого и стремиться к нему. Такая сила притяжения есть и между взрослыми, но в этом случае понятие «массы», которую представляет каждый из них для другого в плане способности влиять на другого и притягивать его или ее, становится более комплексным. Что важно для массы, так это количественный показатель. Мимезис, который провоцирует толпа, то есть сила группового влияния, пропорционален тому, сколько в этой толпе индивидов. Именно многократное преумножение силы мимезиса объясняет различие между психологией индивидов и психологией толпы, а также колоссальные изменения, каким могут подвергаться группа, публика или толпа под воздействием миметических сил.

Всемирное тяготение отвечает за вес и нисходящее давление на землю, то есть за стабильность. Оно также отвечает за движение и его скорость в пространстве, тяжесть и легкость, начало движения и его остановку, падение и полет, неподвижность и перемещение, притяжение и отталкивание. Принцип один, но проявления его — различные или даже противоположные. В нашей вселенной это движущая сила и жизнь сами по себе. Аналогичным образом, мимезис — это фундаментальная данность человеческой жизни: человек — социальное животное; человеком его делает именно отношение к Другим, и это отношение миметично в том смысле, что лишь воздействие этой силы (которую я называю «мимезис») делает его человечность возможной.

Подобно гравитации, мимезис — это сила притяжения и отталкивания одновременно: подражание начинается с отношений ученичества, в которых образец принимается просто как образец. Но вскоре подражание в жестах заставит образец и ученика сосредоточиться на каком-то одном объекте: образец превратится в соперника, и мимезис примет характер конфликта. Мимезис тут порождает равно притяжение и отталкивание, ученичество и конфликт, ненасильственное и насильственное присвоение, мир и войну, союз и трения, соратника и противника, сходство и различие — или, возможно, мимезис порождает различие как таковое? Подобно гравитации, которая закручивает тела одни вокруг других и при этом является условием их разделения, то есть их индивидуального существования, мимезис как сила притяжения между человеческими существами обеспечивает их конкретную различность, их сосуществующие идентичности и индивидуаль-

ности — иначе говоря, их существование в качестве отдельных существ.

Проявления всемирного мимезиса, как и в случае с гравитацией, разнообразны: мимезис — это *подражание* в пространстве, *повторение* во времени и *воспроизводство* в рамках вида. Это то, что я буду называть тремя измерениями всемирного мимезиса. Третье из этих измерений — воспроизводство — может сперва удивить читателя, однако оно заключено в самом слове *species* (вид): на латыни оно однокоренное со словом *speculum* (зеркало). К одному с нами виду относится то, что может быть узнано в качестве нашего зеркального отражения. К одному виду принадлежат те особи, сходства которых превосходят различия, конституирующие их отдельность. Наличие в мимезисе генетического измерения подтверждается этимологией. Воспроизводство — это миметический механизм в предельном его воплощении.

Почему Луна, вопреки гравитации и всемирному тяготению, не падает на Землю? Потому что движется. Столкновению двух небесных тел препятствует обращение Луны вокруг Земли. Движение — это залог разделения. В рамках же всемирного мимезиса движение — это желание. Всякое желание есть движение, и всякое движение есть желание. Именно желание, таким образом, постепенно влечет за собой обретение людьми независимости. Ребенок еще на руках у матери, но вот она показывает ему различные объекты — игрушки, картинки, старших братьев и сестер, ребенок ощущает к ним интерес и миметически тянется к ним. Посредством миметического желания он постепенно отдаляется от матери — все дальше и дальше по мере того, как растет.

Самость желания

Желание миметично. Это означает, что оно копируется у образца желания, вдохновляется им или прямо возникает по его указке. Итак, желание образца D предшествует желанию самости d . Желание d порождает самость s , которая претендует на то, что это желание — ее собственное.

Исходя из этого, я предлагаю выделить две узловые точки:

1. В момент N самость присваивает себе авторство желания.
2. В момент N' желание d присваивает себе приоритет и аутентичность относительно желания D , которое было породившим его желанием образца.

Желание $D \rightarrow N' \rightarrow$ желание $d \rightarrow N \rightarrow$ самость s
Прошлое $\rightarrow$ Будущее

Схема 1. Физическое время.

Вся эта психологическая последовательность формирует новое время — психологическое; это время памяти — единственное, которое имеет значение для субъектности человеческих существ, представляясь им истинным и соответствующим действительности.

В *физическом времени* — иначе говоря, в исторической реальности, — факты разворачиваются согласно схеме 1. В физическом времени нет никакой психологической реальности, хотя оно доступно интеллекту и, следовательно, когнитивной реальности — но только в том случае, если сделан первый шаг к мудрости. Этот шаг заключается в том, что человек ставит под вопрос, признает или хотя бы начинает признавать, что желание Другого было раньше и имеет над моим желанием приоритет, а это значит, что «мое» желание — не мое. Психологическое время, которое единственно значимо в проживаемом опыте, — это время памяти, которое оборачивает физическое время вспять (см. схему 2).

В скобках отмечу: мое утверждение, что физическое время лишено реальности, обусловлено тем, что, когда человек в ходе психотерапии возвращается к некоему событию в его или ее памяти, это событие актуализируется в настоящем; психологическое время может актуализироваться в настоящем вне всякой связи с временем физическим. К примеру, я знаю, что побывал в том или ином городе, у меня есть живые воспоминания о том, что я делал там или кого я встретил, и сейчас я могу восстановить эти моменты в разуме — но я абсолютно неспособен сказать, было ли эти десять или двадцать лет назад. Иначе говоря, я неспособен оценить объем физического времени, прошедший между сегодняшним днем и моментом, который актуализирует моя память. «Обретенное время» в прустовском смысле — отнюдь не физическое, поскольку «обретенное» Прустом — вовсе не «длительности», а ощущения, эмоции и образы.

Желание $D \rightarrow (N') \leftarrow$ желание $d (N) \leftarrow$ самость s
Прошлое $\leftarrow$ Будущее

Схема 2. Психологическое время.

Если принять гипотезу миметического желания, становится ясно, что нам следует отбросить идею об автономии «Я» как источника желания. Скорее именно движение желания постепен-

но порождает субъект динамической, одновременно изменчивой и устойчивой структуры, которую можно обозначить как «самость». Для понимания этого нужно разработать новые теоретические модели желания. «Я», или самость, — это не просто первичная данность, черпающая из своей биологической основы энергию, необходимую для производства и поддержания желания, которому остается лишь инвестировать себя во что-нибудь, избрав себе некую цель. Напротив, именно желание вызывает к бытию самость, оформляя ее как *самость-желания*. Оформляющее самость желание само моделируется согласно Другому, копируется у него, вдохновляется и сообщается им. Появление того желания, которое и порождает самость, провоцируется желанием Другого.

В рамках физического времени — времени объективной реальности, часов и всемирной гравитации — события разворачиваются в такой последовательности, как на схеме 3.

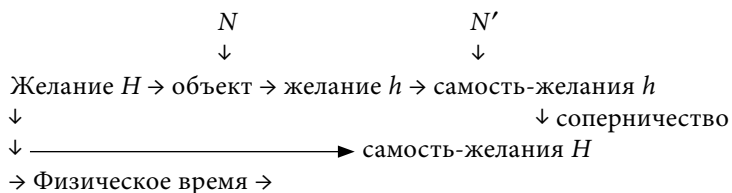


Схема 3

Здесь мы видим двух субъектов — h и его или ее образец H , причем желание обоих направлено к одному объекту. Также мы видим две узловые точки, N и N' , репрезентирующие самость в процессе ее порождения через желание; эти два последовательных состояния имеют фундаментальный характер, являясь универсальными и общими для всех субъектов. Их устойчивое наличие позволяет надеяться на возможность создания научной психологии, способной определить две константы.

1. В момент N желание h претендует на первичность по отношению к желанию H , хотя в действительности является его копией. В тот же самый момент желание h , к вящему своему удивлению, обнаруживает, что желание H уже сосредоточилось на объекте или проекте, которых взыскует желание h . Затем, вопреки свидетельствам в пользу обратного, желание h начинает жестким, даже насильственным образом утверждать свой приоритет над желанием H , свято веруя в свое право. Однако настоящий ход времени при этом разворачивается.

2. В момент N' самость h претендует на авторство «своего» желания, которое его только что оформило. Опять-таки свято веруя в свое право, самость h категорически заявляет, что ее желание — ее собственное, она сама его породила и обладает им, а в момент N весьма удивилась, заметив, что желание H целит на объект или проект, куда она сама нацелилась задолго до субъекта H .

Исходя из этого, интердивидуальная психология должна быть исследованием стратегий — нормальных, невротических или психотических, — которые в момент N реализует желание с целью заявить свою первичность по отношению к желанию, по образцу которого себя формирует, и которые реализует в момент N' самость с целью заявить первичность «своего» желания и, таким образом, утвердить собственную бытийную первичность по отношению к желанию образца. Следствием функционирования двух этих стратегий становится инверсия физического порядка вещей, так что разворачивается действительная последовательность событий и, следовательно, ход физического времени, и оформляется новое время — *психологическое*.

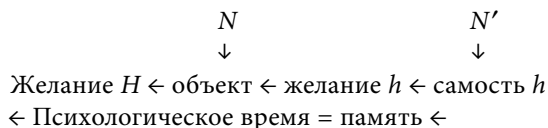


Схема 4

Когда психологическое время показано как текущее вспять (как на схеме 4), мы ясно видим, что на векторе психологического времени самость h предшествует желанию h , на авторство которого она претендует в момент N' , а также видим, что желание h фокусируется на объекте в момент N , когда заявляет о своей первичности во времени и пространстве по отношению к желанию H .

Память — это привратник у храмовых врат, ибо благодаря ей возможно забывание. Она позволяет самости h забыть о своих истоках и генезисе — забыть, как ее сформировало желание h . Она также позволяет желанию h забыть, что оно было вызвано к жизни желанием d , а тому — что его породило желание D , копией с которого оно является. Именно из-за этого двойного забывания люди и настаивают, что у них есть «Я» — уникальная самость.

Три функции мозга и миметическая нозология

Первая функция мозга — когнитивная и связана с корой головного мозга. Благодаря ей мы можем говорить и понимать друг друга; она отвечает за телодвижения, сензитивность (чувствительность) и пять чувств. Вторая функция — эмоциональная и расположена в лимбической системе. Она отвечает за нормальное поведение и управляет чувствами — любовью и ненавистью, эмоциями, тревогой и общим настроением. Третья функция мозга — миметическая и начинает действовать первой. С точки зрения нейронауки ее изучение началось в 1990-е годы с открытия зеркальных нейронов учеными из Пармского университета (Джакомо Ризцоллатти, Витторио Галлезе и их коллегами)⁷. Этот «миметический мозг» в целом отвечает за подражание, которое склонно перерасти в соперничество, когда образец превращается в препятствие. Начавшись, по сути, в миметическом мозге, соперничество будет сопровождаться негативными эмоциями и указаниями, рожденными в когнитивном мозге. Эти процессы можно отразить в диаграмме на рис. 1.

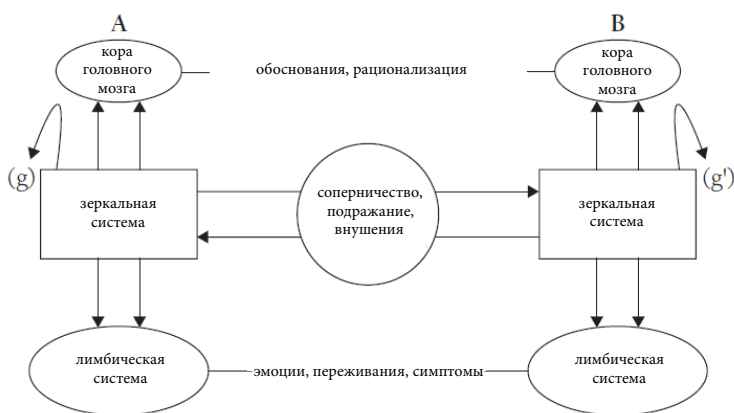


Рис. 1

7. См.: Rizzolatti G. et al. Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions // *Cognitive Brain Research*. 1996. Vol. 3. P. 131–141; Gallese V. et al. Action Recognition in the Premotor Cortex // *Brain*. 1996. Vol. 119. P. 593–609. См. также: Garrels S. Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives // *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* / S. Garrels (ed.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011. P. 23–24; Gallese V. The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification // *Mimesis and Science*. P. 87–108.

Итак, здесь мы видим, как зеркальная система, воздействуя на кору, находит «своему» желанию моральные обоснования, которые якобы уподобляют ее божеству, так что она порождает g и g' , то есть бога-желания и бога-желания'. В политической сфере А и В задействуют такие же этические и моральные обоснования, чтобы начать между собой войну. Вспомним, что обе стороны зачастую не медлят взывать к Божьей помощи и заявлять, что они — орудия божественной воли. Однако же это боги со строчной «б» — боги в зеркале, миметические боги. Участники конфликта неспособны увидеть, что их божки — субъективные и одинаковые, скопированные один с другого. Бог с прописной «Б» может быть лишь один; он обретается по ту сторону конфликта и всей диаграммы.

Теперь мы можем попытаться переосмыслить классическую нозологию (то есть «учение о болезнях») с точки зрения миметического мозга — иначе говоря, изучить состояния интердивидуальных отношений, соответствующие нормальному, невротическому и психотическому опытам, когда Другой в миметическом взаимодействии берется как образец, соперник или препятствие. Результаты такого переосмысления можно кратко отразить в табл. 1.

Заключение

Полагаю, из сказанного читателю очевидно, что последние сорок лет (с момента публикации «Вещей, сокрытых») я посвятил развитию ключевого открытия Жирара, то есть миметического желания, в области психологии и психиатрии. Выше я постарался изложить свои основные идеи и рассмотреть возможность новой миметической психотерапии с ее новой же нозологией, находящихся в тесной связи с нейронаукой⁸. Вместе с тем я глубоко уважаю труды моих коллег-жирардианцев, которые используют концепцию миметического желания в иных гуманитарных науках — философии, теологии, экономической теории, политологии и т. д.

8. Более подробно эти идеи развиваются, например, в работах: *Oughourlian J.-M. The Genesis of Desire*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2010; *Idem. The Mimetic Brain*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2016. — Прим. пер.

	Образец	Соперник	Препятствие
Нормальная структура Другой реаклен и признается, но забыт; забывание и молчание в моменты <i>N</i> и <i>N'</i>	Признание различий Обучение Идентификация Гипноз	Мечь Зависть Ревность	Отречение или замещение желания
Невротическая структура Реальный и неверно распознанный Другой Присвоение в момент <i>N</i>	Патомимия Стигматы Одержимость Адорцизм Мифомания	Дьявольская одержимость и экзорцизм Истерия	Ресентимент Психастения Обсессии и компульсии
Психотическая структура Воображаемый Другой — назначается, обвиняется, подозревается или порождается галлюцинацией Присвоение в <i>N'</i>	Парафрения	Паранойя Хроническое бредовое (галлюцинаторное) расстройство	Шизофрения (фрагментация, расщепление)

Табл. 1

Библиография

- Жи́рар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016.
- Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жи́рара. М.: НЛО, 2021.
- Gallese V. The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification // *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* / S. Garrels (ed.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011. P. 87–108.
- Gallese V., Fadiga L., Fogassi L., Rizzolatti G. Action Recognition in the Premotor Cortex // *Brain*. 1996. Vol. 119. P. 593–609.
- Garrels S. Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives // *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* / S. Garrels (ed.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011. P. 1–38.
- Meltzoff A. N., Moore M. K. Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates // *Science*. 1977. Vol. 198. P. 75–78.

- Oughourlian J.-M. *The Genesis of Desire*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2010.
- Oughourlian J.-M. *The Mimetic Brain*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2016.
- Oughourlian J.-M. *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Oughourlian J.-M. *Un mime nommé désir: Hystérie, transe, possession, adorcisme*. P.: Grasset, 1982.
- Rizzolatti G., Fadiga L., Gallese V., Fogassi L. Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions // *Cognitive Brain Research*. 1996. Vol. 3. P. 131–141.
- Webb E. *The Self Between: From Freud to the New Social Psychology of France*. Seattle, WA: University of Washington Press, 1993.

JEAN-MICHEL OUGHOURLIAN. American Hospital of Paris, France,
maltarmenie@gmail.com.

Keywords: interdividual psychology; desire; imitation; memory; mirror neurons; mimetic brain; universal mimesis.

The article considers the significance of René Girard's mimetic hypothesis for such fields as psychology and psychiatry. It also develops some ideas and theoretical resources that allow to rethink these fields in a renewed, "mimetic" format. The author's point of departure is the notion of "interdividual psychology" he proposed in collaboration with Girard during their work on *Things Hidden from the Foundation of the World* (1978). This notion and the theory associated with it suggest that we should abandon the concept of self-sufficient and unchanging individuality, and focus on analyzing relations between people and the formation of the self in these relations. Developing this idea by analogy with the concept of universal gravitation in physics, the author hypothesizes a "universal mimesis" as the fundamental force bearing for human relations, social dynamics, and personality formation. The human self is regarded as a mobile and unstable structure formed around desire that is borrowed from the Other; the goal of mimetic psychology and psychiatry is formulated as an analysis of the strategies implemented by desire and its self in relation to themselves and the Other. Mimetic psychotherapy is built around the notion of desire, its emergence as a result of copying, recognition of the Other as the true source of desire (or the lack of such recognition), around forgetting and remembrance of its genesis. The article's last section emphasizes the importance of the discovery of mirror neurons in relation to the brain mimetic function of the, and proposes a new mimetic nosology, that is, a classification of mental conditions based on the relationship to desire and the Other.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-3-81-94

References

- Gallese V. The Two Sides of Mimesis: Mimetic Theory, Embodied Simulation, and Social Identification. *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (ed. S. Garrels), East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2011, pp. 87–108.
- Gallese V., Fadiga L., Fogassi L., Rizzolatti G. Action Recognition in the Premotor Cortex. *Brain*, 1996, vol. 119, pp. 593–609.
- Garrels S. Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives. *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion* (ed. S. Garrels), East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2011, pp. 1–38.
- Girard R. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniia mira* [Des choses cachées depuis la fondation du monde], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2016.
- Haven C. *Evolutsiia zhelaniia. Zhizn' Rene Zhirara* [Evolution of Desire: A Life of René Girard], Moscow, New Literary Observer, 2021.
- Meltzoff A. N., Moore M. K. Imitation of Facial and Manual Gestures by Human Neonates. *Science*, 1977, vol. 198, pp. 75–78.
- Oughourlian J.-M. *The Genesis of Desire*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2010.

- Oughourlian J.-M. *The Mimetic Brain*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2016.
- Oughourlian J.-M. *The Puppet of Desire: The Psychology of Hysteria, Possession, and Hypnosis*, Stanford, Stanford University Press, 1991.
- Oughourlian J.-M. *Un mime nommé désir: Hystérie, transe, possession, adorcisme*, Paris, Grasset, 1982.
- Rizzolatti G., Fadiga L., Gallese V., Fogassi L. Premotor Cortex and the Recognition of Motor Actions. *Cognitive Brain Research*, 1996, vol. 3, pp. 131–141.
- Webb E. *The Self Between: From Freud to the New Social Psychology of France*, Seattle, University of Washington Press, 1993.

«Аванпост прогресса» Джозефа Конрада: миметическая история и эпистемология художественного произведения

Эндрю МАККЕННА

Чикагский университет Лойолы, США, amckenn@luc.edu.

Ключевые слова: Джозеф Конрад; Рене Жирар; мимезис; насилие; жертвоприношение; миметическая политика; неразличимость.

Рассказ Джозефа Конрада «Аванпост прогресса» (1896) был написан за три года до «Сердца тьмы», но уже включал все темы, затронутые в этом позднейшем вердикте колониальному империализму. В отличие от многослойных повествовательных стратегий «Сердца тьмы», в этом рассказе используется традиционное повествование от третьего лица, подробно изображающее двух колониальных деятелей, которые оказываются замешанными в работорговле ради приобретения слоновой кости. Это приводит к тому, что их братские взаимоотношения вырождаются в братоубийственную вражду — насилие миметических двойников, которое приводит к убийству одного и самоубийству другого. Повествование завершается легко узнаваемыми апокалиптическими

образами, которые открытый анти-христианин Конрад черпает из образного инвентаря западной литературы и которые, по словам Рене Жирара, являются наследием библейской критики жертвоприношений. Обширный исторический материал на тему колониализма раскрывает действующие в этой системе механизмы жертвоприношения. Таким образом, «Аванпост» можно рассматривать как главу в «миметической истории», которую Жирар исследует в своей работе «Завершить Клаузевица», уделяя особое внимание «устремлению к крайности» во взаимном насилии. Для Конрада убийство и безумие, разрушающее мир, — темы-близнецы, которые хорошо ложатся на исследование западных институтов миметической теорией.

Введение

ПОЧТИ любое упоминание Конрада, скорее всего, вызовет в памяти его повесть «Сердце тьмы» (1899), получившую широкое признание за исчерпывающую критику империалистического вторжения Европы на африканский континент и кровавых разрушений, которые оправдывались «цивилизаторской миссией», — этот лозунг использовали и английские, и бельгийские, и французские колонизаторы. Повесть также подверглась осуждению в язвительном эссе Чинуа Ачебе 1965 года: нигерийский писатель обличает вопиющий расизм, демонстрируемый изображением Африки и ее коренных жителей в соответствии с грубыми этническими стереотипами, типичными для европейцев¹. Не столь давно в этот спор включился Нидеш Лоту, предложивший миметическое прочтение всего творчества романиста. Ачебе отказывает повести в титуле «шедевра» из-за ее расистского неокOLONиального уклона. Лоту же читает Конрада сквозь призму миметической теории и доказывает, что взгляд Конрада также был миметическим. Это согласуется с утверждением Рене Жирара, что литературные шедевры пользуются культурным авторитетом за счет своей объяснительной силы для человеческого самопознания; он убедительно демонстрировал их самодостаточную роль в нашем стремлении к знаниям о человеческих взаимоотношениях, которые в своей работе «Вещи, сокрытые от создания мира» назвал «фундаментальной антропологией» (часть I)². В этом шедевре Жирар сделал еще один шаг вперед, для многих большой прорыв: он отстаивал библейское откровение как безупречный источник научных знаний о человеке, и более того — как движущую силу всех наших гуманитарных наук и этических тревог, включая скрупулезно продуманную историографию (часть II).

Перевод с английского Никиты Кутявина.

1. Achebe C. An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness // Heart of Darkness: Norton Critical Edition / R. Kimbrough (ed.). N.Y.: Norton, 1988, pp. 251–261.
2. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016.

Все это оказывается в центре внимания в рассказе «Аванпост прогресса», где миметический взгляд Конрада проявляется больше, чем в его повести. Написанный тремя годами ранее, он демонстрирует убедительный анализ ведущего к насилию миметического поведения — динамики, лежащей в основе антропологии Жирара. Эта история изобилует религиозными и особенно христианскими образами, а заканчивается самоубийством через повешение на кладбищенском кресте. Эта весьма двусмысленная развязка вполне в духе «критического взгляда Конрада на христианство», цитату насчет которого Лоту приводит в сноске:

Странно, как я всегда, с четырнадцати лет, не любил христианскую религию, ее доктрины, церемонии и праздники... [это] единственная религия, которая своими невыполнимыми стандартами принесла бесконечные страдания бесчисленным душам на этой земле³.

Слово «религия» не фигурирует ни в терминологическом указателе в работе Лоту о Конраде, ни в его более раннем исследовании «Призрак Эго»⁴, ни даже в его последней работе «*Homo Mimeticus*: новая теория подражания»⁵, которая представляет собой энциклопедическую учебную программу по всем аспектам мимезиса. Я не ставлю этот пробел в вину Лоту: он очень проницательный читатель Дюркгейма (для которого религия была «социальным фактом» — центральным элементом социальной организации), равно как и работ по антропологии религии, написанных позже; он тщательно анализирует фокус Дюркгейма на динамике «кипения», подразумевающего безумие, вызванное ритуальными практиками как симулякрами трансцендентности. (Для Жирара безумие — это этап ритуала жертвоприношения козла отпущения.) Этот процесс играет важную роль как в повести Конрада, так и в его рассказе, который ей во многих отношениях предшествует. Я буду отстаивать точку зрения, что «Аванпост» — это самостоятельный шедевр, где проявился тонкий анализ миметического желания, приводящего к насильственной развязке, так или иначе отмеченной жертвоприношением. У Жирара междоусобное миметическое насилие часто разрешает-

3. Lawtoo N. Conrad's Shadow: Catastrophe, Mimesis, Theory. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2016. P. 382, n. 54.

4. *Idem*. The Phantom of the Ego: Modernism and the Mimetic Unconscious. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2013.

5. *Idem*. Homo Mimeticus: A New Theory of Imitation. Leuven: Leuven University Press, 2022.

ся механизмом козла отпущения, а насилие всех против всех сводится к насилию всех против одного, и потом жертва сакрализуется как виновник насилия и одновременно божественное существо, которое его останавливает. Культовое воспроизведение этого кризиса неразличимости принимает форму жертвоприношения — процесса, который Жирар анализирует в своей критике «религиозного» (*le religieux*) и определяет как «непонимание» (*méconnaissance*) — движущую силу архаической религии в «Насилии и священном»⁶.

«Аванпост прогресса» как литературный опыт миметического анализа

В рассказе «Аванпост прогресса» есть все основные темы, затрагиваемые и в повести Конрада, но использование прямого, «всеведущего» повествования от третьего лица здесь резко контрастирует со сложным наложением косвенных нарративных стратегий, которые смущали критиков и фрустрировали читателей в повести. Повествование в «Сердце» начинается с рассказа о Марлоу, плывущем на борту корабля по Темзе, но ожидаемое читателем повествование о моряке (стандартный жанр для издателей того времени) нарушается размышлениями героя о преемственности, а не об отличиях между варварскими корнями Европы и той вроде как экзотической аборигенной культурой, которую он наблюдал в Африке. Его заказ от Компании — это поиск таинственного Куртца, чей просветительский идеализм обратился в отчаянный призыв к геноциду: «Истребляйте всех скотов!» — как значилось на полях его отчета Компании⁷. Самодовольные заявления Международного общества подавления диких обычаев, которые поддерживают миссию Марлоу, резко контрастируют со свидетельствами о колониальных жестокостях и грабежах. Повесть читается как деконструкция заблуждений просвещенной Европы о самой себе.

Все это подробно рассмотрено в обширном архиве *Conradiana*, к которому прилежно обращается Лоту. Тем не менее обвинение Ачебе остается в силе, если вспомнить, что вербальный контакт Марлоу с африканцами ограничивается двумя неграмотными фразами: «Съедем!», — это замечание туземца по поводу плывущих по реке трупов (каннибализм невежественно сводится здесь к аппетиту, в то время как антропология религии неизменно воз-

6. Жирар Р. Насилие и священное. М.: НЛЮ, 2010.

7. Здесь и далее цит. по изданию: Конрад Дж. Сердце тьмы // Он же. Сердце тьмы и другие повести. СПб.: Азбука, 1999. С. 7–136.

водила его к ритуальной функции, направленной на поглощение силы поверженных врагов); «Миста Куртц... умереть!», — говорит Марлоу в конце его путешествия. Вот и все «голоса Африки».

«Аванпост» выделяется не тем, что дает-таки африканцам говорить, а тем, что детально исследует динамику взаимодействия колониальных офицеров, которую повесть почти совершенно упускает из виду. «Сердце тьмы» — это критика европейского колониализма с точки зрения возмущенного свидетеля грабежей; «Аванпост прогресса» рассматривает операции «на земле» — на удаленной фактории всего с двумя сотрудниками. Их единственная связь с африканцами — это Гобила, местный вождь племени, снабжающий их продовольствием, которым их не обеспечивает должным образом Компания, и, что более важно, Макола, «утверждавший, что его имя Генри Прайс». Он фактически отвечает за их бизнес:

Он говорил по-английски и по-французски со щебечущим акцентом, отличался прекрасным почерком, знал бухгалтерию и в тайниках своего сердца хранил глубокую веру в злых духов⁸.

Возможно, это последнее замечание ни на чем не основано, но главное здесь — что Макола выполняет всю работу на аванпосте. Вдобавок он «презирает обоих белых», поскольку превосходит их во всех практических вопросах, — в связи с чем и взял себе европейское прозвище. Такие случаи, когда местные идентифицируют себя с престижем оккупационных властей, Лоту называет «колониальным мимезисом».

Критическая точка зрения, которую Конрад приберегает для колонизаторов, видна уже в первой фразе рассказа:

Заведовали торговой станцией двое белых: Кайер (*Kayerts*) — начальник — коротенький и толстый человек; Карлье (*Carlier*) — помощник — высокого роста, с большой головой и очень широким торсом, насаженным на длинные, тощие ноги.

Директор Компании безо всякого стеснения обзывает их «двумя идиотами». Сами их имена предполагают ничтожество, поскольку фонемически дублируются и перекликаются между собой; это лишь шифр в самом унижительном смысле, поскольку написания их имен накладываются друг на друга. В компании этих двух бес-

8. Здесь и далее цит. по изданию: Конрад Дж. Аванпост прогресса // Английская новелла / Под ред. Ю. Ковалева. Л.: Лениздат, 1961.

помощных и легкомысленных «неопрятных мужчин» мы оказываемся в стране сатиры Диккенса — царстве господ Будла, Кудла и Дудла, которые устраивают бессмысленные парламентские дебаты в «Холодном доме». Литература XIX века изобилует такими комическими двойниками: их мы видим и в «Двойнике» Достоевского, где все бюрократические служащие безымянны, ничтожны и легко заменимы. Эта тенденция достигает комического апогея в посмертно опубликованном романе Флобера «Бувар и Пекюше», где герои — два переписчика на пенсии, чьи любительские исследования и эксперименты охватывают весь спектр доступных знаний.

Лоту обозначает персонажей Конрада как «двойников» и на этом останавливается. Но чтобы оценить способность произведения к самоинтерпретации, стоит внимательнее вникнуть в текст, в стиль, в «содержание его формы»⁹ подробнее. Такова всегда была цель той очень французской практики внимательного чтения *explication de texte* («разбора текстов»), к которой Жирар систематически призывал своих студентов в Университете Джонса Хопкинса. Для собственно литературной критики в тексте важно не «что», которое может быть предметом всевозможных развлечений, высоких и низких, а «как» — то, как он стремится воспитывать своих читателей.

Изображение Кайера и Карлье дает всеведущему рассказчику возможность выступить с обличительной речью о безликой толпе, чьей отличительной чертой является отсутствие свободы действий и любого рода инициативы. Позволим себе привести пространный цитату:

Они оба были маленькими, ничтожными людьми, бытие которых обуславливается лишь высокой организацией цивилизованного общества. Очень немногие понимают, что их жизнь, самая сущность их характера, их способностей и дерзаний являются лишь выражением их веры в надежность окружающей обстановки. Мужество, хладнокровие, уверенность, эмоции, принципы, каждая великая и каждая ничтожная мысль принадлежат не отдельной личности, но массе — массе, которая слепо верит в несокрушимую силу своих учреждений и своей морали, в могущество своей полиции и своих мнений. Но соприкосновение с подлинным, ничем не смягченным варварством, с первобытной природой и примитивным человеком вселяет в сердца внезапную и глубокую тревогу. К чувству одиночества, к отчетливому

9. Gans E. Signs of Paradox: Irony, Resentment, and Other Mimetic Structures. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997. P. 168–183.

представлению об оторванности своих мыслей и своих ощущений, к отрицанию всего привычного и надежного присоединяется утверждение необычного и грозящего опасностью, представление о вещах неясных, отталкивающих и не поддающихся контролю; это волнующее вторжение возбуждает воображение, терзает цивилизованные нервы и глупых, и мудрых.

Конрада, который много путешествовал, европейские городские жители, кажется, раздражали. Этноцентрическое представление о «чистой непримиримой дикости с первобытной природой и первобытным человеком» не представляется ему убедительным, и в его повести, где глубоко исследуется «тревога в сердце», различие между Европой и «нравами дикарей» стирается. Замечания Конрада здесь указывают на опыт городского населения промышленно развитой Европы, печально известного своим участием в постоянных революционных потрясениях. Его появление на исторической арене, которое сопутствовало триумфу промышленного капитализма, стало мотивом для создания новаторских работ Гюстава Лебона и Габриэля Тарда, чье значение для миметических исследований подчеркивали Поль Дюмушель и Жан-Пьер Дюпюи, а затем и Лоту.

Именно из этой безликой толпы ничтожеств и взята наша пара колонизаторов. Их пустота, подчеркнутая их именами, усиливается тем, насколько равнодушно передается речь со стороны то одного, то другого. Рассказчик саркастически заявляет об их полной непригодности для места, в которое они попали:

Невозможно было бы найти двух людей, менее приспособленных для подобной борьбы. Общество, отнюдь не по доброте, но преследуя свои неведомые цели, позаботилось об этих людях, запретив им всякую самостоятельную мысль, всякую инициативу, всякое отступление от рутины — запретив под угрозой смерти. Они могли жить лишь при одном условии — оставаясь машинами. И теперь, избавленные от заботливой опеки людей с пером за ухом или с золотой нашивкой на рукаве, они походили на тех пожизненных заключенных, какие после долгих лет тюрьмы получают свободу и не знают, что с ней делать. И эти двое не знали, как им использовать свои силы, ибо, не имея опыта, они были не способны к самостоятельному мышлению.

Далее колониальное предприятие удостаивается пинка во время эпизода с чтением газеты, где бредовые идеи «цивилизаторской миссии» выставлены жвачкой для дураков:

Пресса обсуждала то, что ей угодно было высокопарно называть: «Наша колониальная экспансия». Здесь много говорилось о правах и обязанностях носителей цивилизации, о святости просветительной работы, превозносились заслуги тех, кто несет свет, веру и коммерцию в темные уголки земли. Карлье и Кайер прочли, подивились и начали лучше думать о себе. Как-то вечером Карлье сказал, размахивая рукой: «Через сто лет здесь, быть может, будет город. Набережные и склады, казармы и... и... бильярдные. Цивилизация, мой мальчик, и добродетель, и все такое прочее... А потом люди прочтут, что два славных парня, Кайер и Карлье, были первыми цивилизованными людьми, поселившимися в этих местах».

Когда они разговаривают, их устами говорят «прописные истины» культуры. Здесь проявляется известное восхищение Конрада Флобером.

«Так прошло пять месяцев», — читаем мы в абзаце, состоящем из одного простого предложения (еще одна флоберовская черта). Автор умело настраивает нас на поворотный момент в повествовании, принимающем зловещий оборот с прохождением через заставу представителей каких-то более отдаленных и злых племен, вооруженных мушкетами. Макола из-за них нервничает: «Они, может быть, дурные люди»; «Мне эти парни не нравятся, и, знаете ли, Кайер, они, должно быть, пришли с морского берега: у них есть ружья»; «Кайеру эти парни тоже не нравились. <...> „Нужно распорядиться, пусть Макола им скажет, чтобы они ушли до наступления темноты“». Все, что слышится в темноте, — это «барабанный бой в джунглях», где барабаны словно общаются друг с другом:

И сквозь глубокий грохочущий шум резкие вопли, похожие на обрывки песен из сумасшедшего дома, вырывались, пронзительные и высокие, нестройными вспышками звуков, которые как будто взлетали высоко над землей и прогоняли мир и покой.

Это предвкушение тематизированного в «Сердце тьмы» ритуального безумия — которое, как утверждается, поработило Куртца.

Это ощущение витающего в воздухе безумия можно объяснить несамокритичным, снисходительным взглядом колонизаторов — и самого Конрада — на туземные обычаи, который создает жуткую атмосферу, созвучную этноцентризму сказок; популярные фильмы последующих десятилетий будут использовать клише «туземцы сегодня беспокойные». В аналитическом словаре Лоту это признак *пафоса* — эмоционального невежества имперского дискурса, который, по его мнению, чередуется у Конрада с более рациональным, дисциплинированным *логосом* в форме острого крити-

ческого отвращения к расистской торговле Европы человеческой плотью. Рациональное Эго окутано и временами подавлено теньными миметическими импульсами. Что в этой истории представляет интерес для исследователей мимезиса — так это то, какую форму безумие принимает во время паники, характеризующей поведение наших глуповатых главных героев во второй половине истории.

В итоге от Маколы они узнают, что десятиртых рабочих, призыванных (или угнанных?) «издалека» для ручного труда докеров, обменяли на большой запас слоновой кости. Этот фрагмент диалога, обрывистость которого вскоре покажется еще более зловеющей из-за того, чего он *не отражает*, ясно демонстрирует цену этой сделки. Начиная со слов Маколы:

- Эти люди, что вчера приходили, — торговцы из Лоанды. У них слоновой кости больше, чем они могут снести домой. Купить мне у них? Я знаю их лагерь.
- Конечно, — сказал Кайер. — Что это за торговцы?
- Дурные люди, — равнодушно сказал Макола. — Они сражаются со всеми и забирают женщин и детей. Плохие люди, и у них есть ружья. Тут в округе большое смятение. Нужна вам слоновая кость?
- Да, — сказал Кайер.
- Макола помолчал, потом — пробормотал, оглянувшись:
- Эти наши рабочие никуда не годятся. Станция в очень плохом состоянии, сэр. Директор будет ворчать. Лучше добыть побольше слоновой кости, тогда он ничего не скажет.
- Я ничего не могу поделать — люди не хотят работать, — сказал Кайер. — Когда ты достанешь эту слоновую кость?

Макола отвечает: «Скоро... предоставьте это мне», — и предлагает дать их работникам пальмовое вино, «чтобы они поплясали вечером. Пусть повеселятся», на что Кайер отвечает простым «да». Далее следует ироничное преуменьшение того, что произошло: «Несколько человек из деревни Гобилы присоединились к станционным рабочим, и праздник удался на славу». Разгул тем не менее переходит в крики, затем раздается выстрел. Мы не знаем, кто и в кого стрелял, но Макола старается успокоить своих работодателей: «Потом он шепнул: „Все в порядке. Принесли слоновую кость. Не говорите. Я свое дело знаю“. <...> Они слышали шаги, шепот, какие-то стоны», как «бросили на землю что-то тяжелое», но это вызвало лишь удовлетворение пары колонизаторов: «Белые лежали на своих жестких постелях и думали: „Этот Макола незаменим“». Их пассивность подчеркивается, тематизируется, и сама эта мысль будет повторяться далее: они *ничего не делают*.

Сожалея о предполагаемом бегстве работников станции, они спрашивают о лежащих перед ними шести великолепных бивнях и узнают, что их сотрудников на самом деле продали в рабство за слоновую кость. На возмущение Кайера («Ах ты негодяй!») Макола «невозмутимо» отвечает: «Я старался для вас и для компании». В отвращении ко всей этой сделке они угрожают уволить Маколу, «донести на него», приказывают ему бросить слоновую кость в реку, отказываются смотреть на нее; однако чуть позже Карлье, «закурив трубку», начал оценивать свою часть добра, «долго стоял там над бивнями, коснулся некоторых ног, даже попробовал поднять самый большой». Намек на соучастие только проскальзывает, что характерно для этого рассказа. Единственным следом деревенского праздника является один из людей Гобилы: «Он лежит мертвый перед хижинами — прострелен насквозь. Этот выстрел мы слышали ночью».

Влечение к слоновой кости сочетается с отвращением к сделке, которая обеспечила ее наличие. Конрад представляет размышления белых людей о торговле как мягкий отголосок европейской «цивилизованной» точки зрения; краткость фраз, как и их последовательное повторение, подчеркивают скудость колонизаторов в выражении чувств. После этого итоги подводит сам автор:

- Конечно, мы не можем притрагиваться к слоновой кости, — сказал Кайер.
- Конечно, — согласился Карлье.
- Рабство – ужасная вещь, — нетвердым голосом выговорил Кайер.
- Ужасная, такие мучения, — убежденно пробормотал Карлье. Они верили в свои слова. Каждый проявляет почтительное внимание к известным звукам, какие он и ему подобные могут произносить. Но о чувствах люди, в сущности, не знают ничего. Мы говорим с негодованием или с восторгом; мы рассуждаем о притеснениях, жестокости, преступлении, преданности, самопожертвовании, добродетели, но ничего реального, скрывающегося за словами, мы не знаем. Никто не знает, что значит страдание или самопожертвование, за исключением, быть может, жертв тайной цели этих иллюзий.

Еще один из флоберовских моментов у Конрада: он обличает ритуальный обмен «прописными истинами» — шибболетами западного либерализма, жертвы которого свидетельствуют против нашей высокомерной болтовни; это также и выпад в сторону жертвенной экономики. Это отрывок о жертвах и банальностях, произноси-

мых, чтобы скрыть их от глаз, лишить их внимания. Непризнание их как жертв — не результат жертвоприношения, а риторическая стратегия, призванная скрыть жертвенное насилие за ценностными формулировками. Это отрицание является ключом как к англо-европейскому, так и к американскому империализму.

Марлоу говорит, что «вся Европа приняла участие в становлении Куртца». Это же можно сказать и о польско-франко-англоязычном эмигранте Конраде, который берется за мучительное самокритичное разоблачение. Куртц/Конрад отождествляет себя не с отсталыми церквями Европы, а с Просвещением, которое нужно признать наследником иудеохристианского разоблачения жертвоприношения и многословных попыток его скрыть. Критика империи — это свидетельство о рождении Израиля, которое обновляется его пророками, выступающими против «убежища лжи» (Ис 28:17), которое их народ ищет ценой компромиссов с идолопоклонством¹⁰. Приверженцем этой неистребимой традиции является даже атеист Конрад, равно как и яростный антиклерикал Вольтер, чей «Кандид» (глава 19) обличает всю Европу за ее жестокие и сребролюбивые колониальные практики в единственной фразе: лежащий на обочине дороги изувеченный раб без руки и ноги на возмущенный вопрос Кандида отвечает, что это «цена, которую мы платим за то, чтобы у вас в Европе был сахар».

Подлинно пророческая роль обличать нас за грабежи и попытки их скрыть выпадает нашим лучшим писателям. Именно этот трюк и проворачивают два колониальных агента, злоупотребляя насилием, а затем отрицая его путем обвинения кого-то другого; Конрад лукаво вуалирует их *соучастие* в сговоре, когда они взвешивают бивни из слоновой кости, одновременно проклиная проврнувшего сделку переговорщика:

Он оказался слишком тяжелым. Макола беспомощно выпрямился, не говоря ни слова, и с минуту все трое стояли вокруг весов, немые и неподвижные, как статуи. Вдруг Карлье сказал:

— Макола! Берись за другой конец, скотина! — И вдвоем они подняли бивень. <...>

Когда все было кончено, Макола прошептал:

— Солнце здесь слишком разогревает бивни.

Карлье небрежно сказал Кайеру:

— Знаете, начальник, я, пожалуй, помогу ему перенести их на склад.

10. *Bandera C. A Refuge of Lies: Reflections on Faith and Fiction.* East Lansing, MI: Michigan University Press, 2013.

И далее они начинают небрежно оправдываться:

Когда они вместе шли к дому, Кайер заметил со вздохом:

— Это нужно было сделать.

А Карлье добавил:

— Очень прискорбно, но люди были рабочими компании, и слоновая кость принадлежит компании. Мы должны о ней заботиться.

— Я, конечно, доложу директору, — сказал Кайер.

— Конечно, пусть он решает, — одобрил Карлье.

«Конечно»: все с тем же повтором, как нечто само собой разумеющееся по должностной инструкции; «скрытность» и «небрежный тон» здесь обеспечивают как отчуждение и рутинизацию грабежа, так и перекладывание ответственности на директора. В следующем абзаце ответственность за сомнительное (точнее, ужасное) решение возлагается на Маколу:

В полдень они с аппетитом пообедали. Кайер время от времени вздыхал. Упомянув имя Маколы, они всякий раз прибавляли к нему бранный эпитет. От этого им становилось легче.

Наживаться на сделке, обвиняя в ее исполнении другого, — это хлеб насущный идеологии, ее «неведение» или «ложное сознание» (по выражению Маркса). Что касается африканской стороны, то

... в страхе кроткий старый Гобила сулил экстренные человеческие жертвы всем злым духам, овладевшим его белыми друзьями... Кто мог предвидеть, какие бедствия принесут эти таинственные создания, если их рассердить?

Это не насмешка над суевериями африканцев; речь идет не о них, а о нас — о том, какими мы, современные люди, кажемся им в нашей миметической алчности, не скованной ритуальным контролем над насилием. Опасения Гобила предвещают грядущие ужасы; переданные через свободную косвенную речь, они объясняют для западных читателей «эффект Куртца» — наше незнание самих себя; отсюда и логичное замешательство Гобила относительно «колдовства белых людей». Так они называют то, что мы полагаем коммерцией.

Знаменитый русский лингвист Виктор Шкловский писал о роли «остранения» в литературе: это значит сделать то, что мы принимаем как должное, необычным, и рассматривать вещи, изображаемые не так, как это принято в рамках общепринятых взглядов

на реальность. Этот спектакль венчается переживанием отчуждения от самих себя (которое и происходит с этими двумя не-сущностями), и поворотным моментом этого отчуждения становится их соучастие в работорговле:

На них производило впечатление не столько полнейшее и немое уединение станции, сколько неясное чувство — словно ушло от них нечто, заботившееся об их безопасности, оберегавшее их сердца от влияния дикой страны. Картины домашней жизни — там, далеко, — воспоминания о людях, подобных им, которые думали и чувствовали так, как привыкли думать и чувствовать они, отодвинулись дальше, стали неясными в сиянии солнца на безоблачном небе. И из великого молчания окружавшей их глуши к ним, казалось, приблизилась ее безнадежность и дикость, мягко завлекала их, обратила на них свои взоры, окутала заботливостью, непреодолимой, фамильярной и отвратительной.

Это отвращение — их собственное и к самим себе; «окружавшая их глушь» с ее безысходностью и дикостью впитывается в их сознание, в их образ себя. Люди Гобилы прогоняют их «дождем стрел». Их изоляция увеличивается с опозданием парохода, который должен был доставить припасы. Попытки добыть провизию с помощью охоты или рыбалки не удаются. Разочарование приводит к тому, что «Карлье впал в бешенство и кричал о необходимости истребить всех негров, чтобы сделать страну пригодной для жительства».

Эта фраза найдет свое место в маргиналиях Куртца, но исходит не от Конрада; ее можно найти в колониальных архивах, изученных Каролиной Элкинс в книге «Наследие насилия: история Британской империи», где говорится о «сползании в атмосферу бесчеловечности». В ней рассматривается множество заявлений о превосходстве белых, цитат Черчилля, Джона Стюарта Милля, Карлейля и других. «Насилие было эндемично для этой структуры», — заключает она¹¹. Эти жертвы — обычная цена за ведение бизнеса: акционером печально известной Ост-Индской компании был даже Джон Локк. «Уничтожьте всех дикарей» — так называется книга Свена Линдквиста, и этот заголовок — цитата, которую многие апологеты колонизаторов повторяли еще до того, как это выражение дошло до Конрада. А он, возможно, взял его у Роджера Кейсмента — первого разоблачителя Бельгийского Конго. Линд-

11. *Elkins C. Legacy of Violence: A History of the British Empire. N.Y.: Alfred A. Knopf, 2022. P. 21.*

квист обращается к книге Ханна Арендт «Истоки тоталитаризма», которая начинается с описания африканского царства короля Леопольда. Обращение к Арендт показывает, как колониальный империализм подготовил почву для тоталитаризма, порожденного расизмом. Геноцид, как пишет Линдквист, — это «неизбежный побочный продукт прогресса»¹². Представляя свой рассказ о путешествии, который является также и упражнением в полевой антропологии в бывших колониях Европы, он показывает, что геноцид существовал еще до того, как изобрели само слово¹³. В знак признания этой ужасной цепочки преступлений против человечества уже в XIX–XX веках с отсылкой к Конраду был придуман термин «хорроризм»¹⁴.

Именно Кейсменту Конрад вверил свое недовольство тем, что «Сердце тьмы» «туманно» и является, по его мнению, «ужасной выдумкой»¹⁵. Мрачность прозы, нагромождение прилагательных и его кажущаяся метафизика зла для читателей-студентов и «простого читателя» в целом — часто настоящая пытка. Здесь нужно остановиться не только на прямой и беспроblemной точке зрения всеведущего рассказчика, но и особенно на влиянии Куртца на наших главных героев: «Они давно уже подсчитали свои проценты с торговых операций, включая сюда и последнюю сделку „этого гнусного Маколы“». Они также согласились не сообщать директору:

— Он видывал вещи похуже — те, что делаются втихомолку, — с грубым смехом настаивал Карлье. — Можете поверить! Он вас не поблагодарит, если вы станете болтать. Он не лучше нас с вами. Кто может рассказать, если мы придержим язык? Здесь нет никого.

Перевод стрелок — это трамплин для ухода от ответственности, которая тем не менее преследует их в разговорах.

Изолированные из-за того, что оскорбили провозглашаемые ими ценности, оба по мере сил обращают недовольство собой на других: они «проклинали компанию, Африку и день, когда ро-

12. Линдквист С. Уничтожьте всех дикарей. М.: Паулсен, 1992. С. 80. (Оригинальное название книги — та же цитата из Конрада, которая переводилась на русский как «Истребляйте всех скотов». — Прим. ред.)

13. Там же. С. 90.

14. Lawtoo N. The Phantom of the Ego. P. 129, 293, 323.

15. Grandin G. In Kurtz's World: Joseph Conrad and Violence of Civilization // The Nation. 28.03.2018. URL: <https://www.thenation.com/article/archive/joseph-conrad-and-the-dawn-of-globalization>.

дились на свет». Эти проклятия неизбежно найдут менее отдаленную цель — друг в друге: «Когда Кайер и Карлье разговаривали, они огрызались, и их молчание было горько, словно окрашено горечью их мыслей». В своих лишениях они пили кофе без сахара, оставляя «последние пятнадцать кусков... „на случай болезни“». Это все, что нужно, чтобы положить начало миметическому безумию:

Однажды, позавтракав вареным рисом, Карлье поставил свою чашку, не притронувшись к кофе, и сказал.

— К черту всё! Выпьем разок чашку приличного кофе. Достаньте тот сахар, Кайер!

— Для больных, — пробормотал Кайер, не поднимая глаз.

— «Для больных», — передразнил Карлье. — Вздор!.. Ладно! Я болен.

— Вы больны не больше, чем я, а я обхожусь без сахара, — миролюбивым тоном сказал Кайер.

— Живо! Тащите сахар, старый скупердяй, торговец невольниками.

Едва ли он мог сказать в этом споре что-нибудь худшее. «Вызывающая наглость» Карлье поражает Кайера до такой степени, что тот больше не узнает своего компаньона:

И вдруг Кайеру почудилось, что раньше он никогда не видел этого человека. Кто он такой? Он ничего о нем не знал. На что он был способен? Кайера внезапно охватило сильное волнение, словно ему грозило что-то неведомое, опасное, грозил конец.

Реальность расклеивается, ее связи распадаются; Конрад прослеживает путь от панибратства к братоубийственному самоуничтожению — из-за куса сахара, — которое по спирали переходит в обоюднo-взаимные миметические упрёки:

— Эта шутка очень дурного тона. Не повторяйте ее.

— Шутка! — воскликнул Карлье, придвигаясь на своем стуле. — Я голоден, я болен — я не шучу. Я ненавижу лицемеров. Вы лицемер! Вы торговец невольниками. Я торговец невольниками. В этой проклятой стране только и есть, что торговцы невольниками. Я желаю во что бы то ни стало пить сегодня кофе с сахаром!

Остатки иерархии и порядка растворились, вылившись в яростно-истерическую свару: «Кайер в отчаянии слепо ринулся вперед» и спрятался за дверь с револьвером, а Карлье

...начал бешено стучать в дверь и орать:

— Если ты не принесешь сахару, я тебя пристрелю, как собаку.

Ну... раз... два... три... Не хочешь? Я тебе покажу, кто здесь хозяин!

Сахар, рабство, господство, что угодно... Среди этой жестокой взаимности Кайер отдается роковому моменту панического трепета:

Из-за чего они поспорили? Из-за сахара! Какая нелепость! Да ведь он бы отдал его, — ему он не нужен. И он начал подниматься на ноги, внезапно почувствовав себя в безопасности. Но не успел он выпрямиться, как вмешался здравый смысл и снова поверг его в отчаяние. Он подумал: «Если я сейчас уступлю этому скотине солдату, он снова устроит ужасную сцену завтра и послезавтра — каждый день... предъявит новые претензии, будет топтать меня, мучить, сделает своим рабом и — и я погибну! Погибну! Пароход может прийти не скоро, может совсем не прийти». Его трясло так, что он должен был снова опуститься на пол. Эта дрожь была вызвана сознанием беспомощности. Он чувствовал, что не может, не станет больше двигаться. Он был совершенно ошеломлен, внезапно осознав безвыходность положения, — в одну секунду и жизнь, и смерть сделались одинаково трудными и ужасными.

В его сознание вторгается абсолютная потеря различения или смысла. Между жизнью и смертью, преследователем и преследуемым насилие только усиливается, когда соперничество из формы становится содержанием:

Он бросился налево, сжимая свой револьвер, и в тот же момент, как ему казалось, они налетели друг на друга. Оба вскрикнули от изумления. Раздался выстрел, вспыхнул красный огонь, вырвался густой дым; и Кайер, оглушенный и ослепленный, побежал назад, в голове мелькнуло: «Я ранен, все кончено».

Погоня заканчивается, что дополнительно обозначено окутавшим их «густым дымом», из которого победитель в конце концов замечает «пару задранных вверх ног, выступающих из-за другого угла». Безличность этого открытия свидетельствует о безличности насильственного безразличия.

Макола скроет убийство: «Он умер от лихорадки», — поскольку это же произошло с их предшественником, который похоронен неподалеку. Но Кайер не извлечет из этого притворства ни пользы,

ни утешения, поддавшись вместо этого «глубине ужаса и отчаяния», которые безошибочно сопутствуют последним мгновениям, заключительным словам Куртца. Кайер/Куртц: фонемическая близость здесь неслучайна. Кайер переживает всепоглощающий нигилизм — личный и глубокий, который предвосхищает безумие Куртца в повести Конрада:

Он сидел подле мертвеца и думал, много и по-новому. Он, казалось, целиком отрешился от самого себя. Его старые мысли, убеждения, вкусы — все то, что он уважал или ненавидел, — представали наконец в их истинном свете. Показались подлыми и ребячливыми, фальшивыми и смешными. Он упивался своей новой мудростью, пока сидел подле человека, которого убил. Он рассуждал сам с собой обо всем, что делается под солнцем, рассуждал с той превратной ясностью, какую можно подметить у некоторых сумасшедших.

Такова «мудрость» нигилизма — чувство абсолютной случайности, когда ничто не имеет значения; коммерция, культура и все прочее для Кайера — «сказка в пересказе глупца» («Макбет»), если таковой вообще был. Нигилизм не приходит как принцип или идея; как показывает Конрад, он обретается ниже по течению после критической точки убийственной ярости. Размышляя, «что люди умирают каждый день тысячами», «он был не вполне уверен, кто мертвый, а кто живой». Мы находимся на острие кризиса идентичности: живой или мертвый, бодрствующий или спящий, Кайер «заснул или думал, что спал»; он в тумане, подобном тому, который окутывает корабль, где Марлоу начинает свой рассказ, и который сопровождает его путешествие по реке Конго.

Он встал, увидел тело, заломил руки и закричал, как человек, который, очнувшись после транса, видит, что он навеки замурован в могиле. «На помощь!.. Боже мой!»

В этот момент мы читаем об ужасающем крике, который временно напоминает безумие джунглей и жестокий апокалипсис, Страшный суд:

Пронзительный, нечеловеческий вопль, вибрирующий и внезапный, прорезал, словно острым кинжалом, белый саван, нависший над юдолью печали и скорби. Еще три коротких вопля, и затем в течение некоторого времени клубы тумана катились невозмутимо среди грозного молчания. Затем снова быстрые и пронзительные взвизгиванья, словно вопли взбешенного и же-

стокого существа, рассекли воздух. Прогресс зывал к Кайеру с реки. Прогресс и цивилизация и все добродетели! Общество призывало свое благовоспитанное дитя, чтобы позаботиться о нем, дать наставления, судить и вынести приговор; оно призывало его вернуться к той куче мусора, от которой он удалился, — призывало его, дабы могло свершиться правосудие.

Это апокалипсис того рода, о котором Жирар говорит в «Завершить Клаузевица»: старая традиция ассоциировала его с ужасной расплатой за человеческие грехи и возмездием мстительного божества, но Конрад, как и Жирар, считает его «слишком человеческой» катастрофой. Для этого последнего суда над колониальным империализмом модернистскому писателю не нужно иметь в виду последнюю книгу христианской Библии; располагая символическим багажом, которым Писание продолжает снабжать даже нашу секулярную современность, он разобрался во всем сам. Правление короля Леопольда имеет все признаки «антицарства, несущего смерть», как Брайан Робинетт описывает апокалиптическую судьбу насильственной взаимности¹⁶.

«Пронзительный, нечеловеческий вопль» и «взвизгиванья» возвещают о прибытии «директора Великой компании, несущей цивилизацию (ибо нам известно, что цивилизация всегда следует за торговлей)». Он находит Кайера висящим на перекладине креста над могилой своего предшественника:

Пальцы ног были всего в двух дюймах от земли; окоченевшие руки повисли. Казалось, он стоит навтыжку, но одна багровая щека игриво обвисла к плечу. И он непочтительно показывал своему директору распухший язык.

Этот насмешливый раздутый язык — невысказанное, невыразимое послание Кайера компании и всему, что она представляет в судьбе двух работаровцев и самоубийц.

«Истребляйте всех скотов!»: Конрад и миметическая история

Как понимать этот трагически-гротескный исход, это самораспятие? Оно неизбежно связано с символикой и этическими смыслами Креста, которые, согласно Жирару, через западную культуру

16. *Robinette B. The Difference That Nothing Makes: Creation, Christ, and Contemplation. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2023. P. 159.*

проникли в историографию, социальные науки, этику и политическое устройство либеральной демократии¹⁷. Он рассматривает Крест как источник вездесущей сегодня «заботы о жертвах», лежащей в основе нашего стремления к демистификации; этой заботы исполнено и европейское Просвещение — не в последнюю очередь в его критике колониального насилия у таких авторов, как Вольтер и Дидро. Эта забота лежит в основе нашего поиска истины, которая «не является относительной. Она — наш абсолют», как утверждает Жиар в работе «Я вижу Сатану, падающего, как молния»¹⁸. Конрад — такой же наследник этой эпистемологической и этической традиции, как и мы все. Следует помнить, что тот высокий статус, который мы присваиваем литературе и подтверждаем включением в литературный канон, построен по образцу иудеохристианского канона как источника познавательного и этического авторитета. Рабби Джонатан Сакс — еще один проницательный читатель Жирара — напоминает нам, что Израиль в своем социально-политическом окружении был уникален тем, что породил «литературу бескомпромиссной самокритики», которую наши лучшие писатели увековечивают и обновляют новым опытом¹⁹. Кристофер Хоу дополняет это прочтение иудейского «богоборчества» идеей «монотеизма истины». Отсюда и свирепое иконоборчество Израиля, его борьба с идолопоклонством. Для Хоу, как и для Яна Ассмана, иудаизм ведет критическую и освободительную борьбу, поскольку освобождает человечество от «укорененности в мире и его политических, природных и культурных силах»²⁰. «Теологизированная справедливость» Израиля коренится в абсолютном различии между теми, кто правит империями, и теми, кто страдает от них, — в ценностном различии, которое мы принимаем во внимание даже сегодня, по крайней мере на словах. Жираровская жертвенная интерпретация культуры в «Насилии и священном» обнажает то, что архаическая религия приписывает собственное насилие своим обожествленным козлам отпущения. В книге «Завершить Клаузевица» он проводит опыт по исследованию «миметической истории», вместе с Бенуа Шантрон углубляясь в теории Клаузевица и те выводы, которые следуют из его идеи о присутствии современной войне «устремлении

17. *Dormoy N. L'Univers de René Girard: entretiens.* P.: Orizons, 2018.

18. *Жиар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния.* М.: ББИ, 2015. С. 186.

19. *Сакс Дж. Не во имя Господа. Против религиозного насилия.* М.: Книжники, 2023.

20. *Haw C. A. Monotheism, Intolerance, and the Path to Pluralistic Politics.* N.Y.: Cambridge University Press, 2021. P. 151–152.

к крайности»: это неумолимая эскалация насилия, которая соответствует базовой структуре и динамике поединка, представляет собой последовательные выпады и парирования между двойниками и ведет ко все более смертоносным и масштабным разрушениям. Творчество Конрада — важная глава в этой истории; его рассказ раскрывает эту патологию *in nuce*.

В отличие от Мишеля Фуко с его понятием «эпистемологических разрывов», пронизывающих западную культуру, Жирар, как и Конрад, является сторонником «континуальности», или «преемства»²¹. У Конрада в романе «Тайный агент» (1907) агент-provokator заставляет умственно отсталого мальчика взорвать национальный памятник в Лондоне, симитировав анархистский теракт; как и ожидалось, это учиненное бессловесным мальчиком насилие влечет за собой лишь еще большее насилие. Повесть «Дуэль» (1908), где события разворачиваются в эпоху Наполеона, охватывает целое десятилетие бесплодного насильственного противостояния.

Этому процессу разворачивания нео- или постбиблейского откровения в художественном повествовании не помешала даже враждебность Конрада к христианству. Мы можем проследить его отвращение к империи еще со времен юности в Польше — фактически колонии царской России и площадке для игр других европейских держав; его отец был приверженцем современных либеральных идей. В «Аванпосте прогресса» убийство, безумие, саморазрушение — это краткий, но беспощадный рассказ Конрада о его собственной поездке в Конго, откуда он вернулся совершенно больным. Думаю, его подкосила не малярия, а что-то иное, что он видел и слышал, чем поделился с Роджером Кейсментом и о чем независимо друг от друга сообщают Адам Хохшильд²² и Линдквист. Не по пути с имперским христианским миром и библейской антропологией Жирара; он волей-неволей критикует и осуждает «христианские церкви» за «потворство существующему порядку, который всегда имел характер „жертвоприношения“»²³. Кавычки здесь выражают беспокойство Жирара по поводу неосторожного использования этого обвинительного ярлыка. Правда, в других местах он обходится без кавычек: в той

21. Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон. М.: ББИ, 2019. С. 9.

22. Hochschild A. King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa. N.Y.: Harcourt, 1998.

23. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 190.

мере, в какой политические решения направлены на достижение «меньшего зла», «политики без жертв» быть не может²⁴.

По моим собственным наблюдениям, это слово хорошо подходит для многих институциональных практик. В «Разделе Африки» Томас Пакенем описывает миметическую конкуренцию европейских держав за африканские владения, где каждое имперское вторжение — образец для других, но что реально стоит на кону, никто не осознает²⁵. Мы знаем, что это была прелюдия к Первой мировой войне, когда, по словам одного дипломата, «погасли огни Европы». Конрад — летописец этих наступающих сумерек. Говард Френч в книге «Рожденные в черноте: Африка, африканцы и создание современного мира» прослеживает экспансию европейских империй в Западное полушарие; он изображает «переплетение» колониальных практик, составляющих «интегрированную систему», которая является экономической, военной и политической²⁶. Он показывает, как в этом процессе рождалось понятие «белокожести»; это «побочный продукт», то есть остаточная, производная идентичность, придуманная, чтобы выделяться среди порабощенных «цветных» местных населений. Пакенем пишет про территории; в близкой по содержанию книге Френча подробно рассказывается о том, как самих африканцев в Новом Свете заставляли работать на плантациях сахара, кофе и хлопка с целью наладить прибыльный экспорт в Европу. Этот процесс начался с расширения заморских территорий Португалией — а позже, по ее образцу, в соревновании приняли участие Голландия, Испания, Франция и Англия. Над всей картой нашей современности угрожающе возвышается *Homo mimeticus*.

«Сопутствующий ущерб» — это еще один (военный) термин для обозначения «жертвенной» практики институтов, особенно в большом бизнесе. Ханна Арендт предупреждала нас об ограничениях инструментальной и целесообразной рациональности, которая стала доминировать в экономической организации с XIX века. Ее расчет затрат и выгод, инвестиций и дохода, прибыли и убытка порождает логику нулевой суммы, преобладающую в рыночной идеологии, неотличимой от рыночного идолопоклонства. Эта преобладающая бизнес-модель, часто связанная с тей-

24. Dormoy N. Op. cit. P. 118.

25. Pakenham T. The Scramble for Africa: The White Man's Conquest of the Dark Continent From 1876 to 1912. N.Y.: Random House, 1991.

26. French H. W. Born in Blackness: Africa, Africans, and the Making of the Modern World, 1471 to the Second World War. N.Y.: Liveright, 2022.

лоризмом и расчетами времени/движения в качестве меры для механизированной системы производительности труда, впервые испытанной на плантациях рабов, прежде чем лечь в основу конвейерной промышленности, по своей природе не является фактором воздействия, физического и умственного, на реальных людей, будь то работники или потребители. У боссов и банкиров, обогатившихся благодаря этой системе, нет причин подвергать сомнению внутренние механизмы ее успеха. В беседе с Надин Дормуа Жирар переопределяет идею «первородного греха» с точки зрения гнусных последствий нашего мимезиса, описывая его как «оковы миметического желания» — бесконечное зловещее извивание на змеиный манер, убеждающее в истинности стиха Быт 3:5: «Будете, как боги, знающие добро и зло»²⁷. В «Сердце тьмы» река Конго извивается как змея перед Марлоу во время поисков Куртца — которого подчиненное ему население почитает за божество.

В целом все эти исторические разыскания убеждают нас в том, что исчерпывающую критику власти как движущей силы истории у Фуко нужно преодолеть в пользу более фундаментальных операций миметического желания: власть, богатство или земля могут разделять и служить *casus belli*, но при определенных обстоятельствах эту роль может сыграть любой пустяк — даже кусок сахара. «Много шума из ничего» в трагическом модусе: «Дело становится полностью самоуполномочивающим, а то, что оно санкционирует, есть истребление»²⁸. Франсуа Кюссе в книге «Общемировой разгул: новая логика насилия» раскрывает «жертвенную динамику» западных институтов — юридических, социальных, экономических и политических — и особое внимание уделяет «положению черных». Его анализ обнажает «циркуляцию» насилия в современной культуре. С точки зрения жертв Империи, жертвоприношение — это «фича», а не «баг» нашего социально-экономического и политического устройства. Об этом же пишет Фредерик Гро в книге «Состояния/Государства насилия»²⁹, и это же сквозная тема у Конрада. Такое фактическое исследование демистифицирует ложь «точечного» насилия в противовес его повальному, анонимному, безличному и системному распространению — тройному насилию «среди нас, над нами, в нас»³⁰. В этом же и послание

27. Dormoy N. Op. cit. P. 70–71.

28. Robinette B. Op. cit. P. 106–107.

29. Gros F. États de violence. Essai sur la fin de la guerre. P.: Gallimard, 2006.

30. Cusset F. Le Déchainement du monde. Nouvelle logique de la violence. P.: La Découverte, 2018.

книги «Возненавидь ближнего твоего, как самого себя» Элен Лёйе, перевернувшей «золотое правило» с ног на голову — совсем как мы в наших капризных, мутных и загадочных взаимодействиях, поскольку она умело исследует переплетенную динамику «ненависти к другому, к себе, к другому в себе, к себе в другом»³¹. Мой краткий экскурс в историю — это то, что Жан-Мишель Угурлян назвал «психополитикой»: близоруким миметизмом, выдающим себя за политику³². Здесь вспоминаются и слова пророка Иеремии: «Врачуют раны дочери народа Моего легкомысленно, говоря: „мир, мир!“, а мира нет» (Иер 6:14; 8:11).

Все эти исследования возвращают нас к Конраду и странно-му жертвенному образу, которым завершается «Аванпост прогресса» и который побуждает нас задуматься о собственном участии в грабеже и саморазрушении. Гротескная карикатура на настоящего Антихриста у Конрада — это то, как Конрад изображает взаимоисключающие цели «цивилизаторской миссии» Запада. Относительно грозной, казалось бы, демонической и чуждой фигуры Антихриста Жирар утверждает:

Чтобы понять его, сначала нужно снять с него налет драматизма, поскольку он соответствует некоторой вполне повседневной, прозаической реальности³³.

Сквозной темой всего литературного творчества Конрада является соучастие во зле, которое заразно; как заявила, поправляя Канта, Арендт относительно Адольфа Эйхмана в письме к Гершому Шолему:

Зло никогда не «радикально», оно всего лишь предельно, и у него нет ни глубины, ни какого-либо демонического измерения. Оно способно вырасти и опустошить целый мир именно потому, что распространяется по его поверхности, как грибок. <...> В этом его банальность. Лишь у добра есть глубина, лишь оно может быть радикальным³⁴.

С этой-то ужасающей банальностью и сталкивает нас Конрад, живописуя судьбу незадачливых близнецов-колониалистов.

31. *L'Heuillet H.* Tu Haïras ton prochain comme toi-même. P.: Albin Michel, 2017.

32. *Oughourlian J.-M.* Psychopolitics. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2012.

33. *Жирар Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 190.

34. Цит. по: *Arendt H.* The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem // Idem. The Jewish Writings. N.Y.: Schocken Books. P. 471.

Библиография

- Жиарр Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016.
- Жиарр Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. М.: ББИ, 2019.
- Жиарр Р. Насилие и священное. М.: НЛО, 2010.
- Жиарр Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015.
- Конрад Дж. Аванпост прогресса // Английская новелла / Под ред. Ю. Ковалева. Л.: Лениздат, 1961.
- Конрад Дж. Сердце тьмы // Он же. Сердце тьмы и другие повести. СПб.: Азбука, 1999. С. 7–136.
- Линдквист С. Уничтожьте всех дикарей. М.: Паулсен, 1992.
- Сакс Дж. Не во имя Господа. Против религиозного насилия. М.: Книжники, 2023.
- Achebe C. An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness // Heart of Darkness: Norton Critical Edition / R. Kimbrough (ed.). N.Y.: Norton, 1988. P. 251–261.
- Arendt H. The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem // Idem. The Jewish Writings. N.Y.: Schocken Books, 2007. P. 465–471.
- Bandera C. A Refuge of Lies: Reflections on Faith and Fiction. East Lansing, MI: Michigan University Press, 2013.
- Cusset F. Le Déchainement du monde. Nouvelle logique de la violence. P.: La Découverte, 2018.
- Dormoy N. L'Univers de René Girard: entretiens. P.: Orizons, 2018.
- Elkins C. Legacy of Violence: A History of the British Empire. N.Y.: Alfred A. Knopf, 2022.
- French H. W. Born in Blackness: Africa, Africans, and the Making of the Modern World, 1471 to the Second World War. N.Y.: Liveright, 2022.
- Gans E. Signs of Paradox: Irony, Resentment, and Other Mimetic Structures. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
- Grandin G. In Kurtz's World: Joseph Conrad and Violence of Civilization // The Nation. 28.03.2018. URL: <https://www.thenation.com/article/archive/joseph-conrad-and-the-dawn-of-globalization>.
- Gros F. États de violence. Essai sur la fin de la guerre. P.: Gallimard, 2006.
- Haw C. A. Monotheism, Intolerance, and the Path to Pluralistic Politics. N.Y.: Cambridge University Press, 2021.
- Hochschild A. King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa. N.Y.: Harcourt, 1998.
- Lawtoo N. Conrad's Shadow: Catastrophe, Mimesis, Theory. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2016.
- Lawtoo N. Homo Mimeticus: A New Theory of Imitation. Leuven: Leuven University Press, 2022.
- Lawtoo N. The Phantom of the Ego: Modernism and the Mimetic Unconscious. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2013.
- L'Heuillet H. Tu Haïras ton prochain comme toi-même. P.: Albin Michel, 2017.
- Oughourlian J.-M. Psychopolitics. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2012.
- Pakenham T. The Scramble for Africa: The White Man's Conquest of the Dark Continent From 1876 to 1912. N.Y.: Random House, 1991.
- Robinette B. The Difference That Nothing Makes: Creation, Christ, and Contemplation. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2023.

JOSEPH CONRAD'S *AN OUTPOST OF PROGRESS*: MIMETIC HISTORY AND EPISTEMICS OF FICTION

ANDREW MCKENNA. Loyola University of Chicago, USA, amckenn@luc.edu.

Keywords: Joseph Conrad; Rene Girard; mimesis; violence; sacrifice; mimetic politics; undifferentiation.

Published three years prior the *Heart of Darkness*, Joseph Conrad's short story *An Outpost of Progress* (1896) hosts all the themes explored in his indictment of colonial imperialism. Unlike the multilayered narrative strategies of the *Heart*, the short story engages a traditional, third-person narrative point of view in its more detailed portrayal of two colonial agents who find themselves complicit in the slave trade for the acquisition of ivory. This discovery on their part causes their previously fraternal interaction to degenerate into fratricidal hostility, a violence of mimetic doubles that results in the murder of the one and the suicide of the other. The narrative concludes with unmistakable apocalyptic imagery that the resolutely anti-Christian Conrad draws from the figurative inventory of Western literature and that, according to René Girard, is the legacy of the biblical critique of sacrificial practices. Massive historical material on colonialism unveils the sacrificial mechanisms at work in this system. Thus the *Outpost* can be read as a chapter in "mimetic history" that Girard explores in the *Battling the End* with special attention to the "movement to extremes" of violent reciprocity. For Conrad, murder and world-destroying madness are twin themes that align with mimetic theory's scrutiny of Western institutions.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-3-97-120

References

- Achebe C. An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*. *Heart of Darkness: Norton Critical Edition* (ed. R. Kimbrough), New York, Norton, 1988, pp. 251–261.
- Arendt H. The Eichmann Controversy: A Letter to Gershom Scholem. *The Jewish Writings*, New York, Schocken Books, 2007, pp. 465–471.
- Bandera C. *A Refuge of Lies: Reflections on Faith and Fiction*, East Lansing, MI, Michigan University Press, 2013.
- Conrad J. *Avanpost progressa* [An Outpost of Progress]. *Angliiskaia novella* [English Novel] (ed. Iu. Kovalev), Leningrad, Lenizdat, 1961.
- Conrad J. *Serditse t'my* [Heart of Darkness]. *Serditse t'my i drugie povesti* [Heart of Darkness and Other Stories], Saint Petersburg, Azbuka, 1999, pp. 7–136.
- Cusset F. *Le Déchainement du monde. Nouvelle logique de la violence*, Paris, La Découverte, 2018.
- Dormoy N. *L'Univers de René Girard: entretiens*, Paris, Orizons, 2018.
- Elkins C. *Legacy of Violence: A History of the British Empire*, New York, Alfred A. Knopf, 2022.
- French H. W. *Born in Blackness: Africa, Africans, and the Making of the Modern World, 1471 to the Second World War*, New York, Liveright, 2022.
- Gans E. *Signs of Paradox: Irony, Resentment, and Other Mimetic Structures*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1997.
- Girard R. *Ia vizhu Satanu, padaiushchego, kak molniia* [Je vois Satan tomber comme l'éclair], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2015.
- Girard R. *Nasilie i sviashchennoe* [La violence et le sacré], Moscow, NLO, 2010.

- Girard R. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniia mira* [Des choses cachées depuis la fondation du monde], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2016.
- Girard R. *Zavershit' Klauzevitsa. Besedy s Benua Shantrom* [Achiever Clausewitz: entretiens avec Benoît Chantre], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2019.
- Grandin G. In Kurtz's World: Joseph Conrad and Violence of Civilization. *The Nation*, March 28, 2018. URL: <https://www.thenation.com/article/archive/joseph-conrad-and-the-dawn-of-globalization>.
- Gros F. *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.
- Haw C. A. *Monotheism, Intolerance, and the Path to Pluralistic Politics*, New York, Cambridge University Press, 2021.
- Hochschild A. *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*, New York, Harcourt, 1998.
- Lawtoo N. *Conrad's Shadow: Catastrophe, Mimesis, Theory*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2016.
- Lawtoo N. *Homo Mimeticus: A New Theory of Imitation*, Leuven, Leuven University Press, 2022.
- Lawtoo N. *The Phantom of the Ego: Modernism and the Mimetic Unconscious*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2013.
- L'Heuillet H. *Tu Hâiras ton prochain comme toi-même*, Paris, Albin Michel, 2017.
- Lindqvist S. *Unichtozh'te vsekh dikarei* [Exterminate the Brutes], Moscow, Paulsen, 1992.
- Oughourlian J.-M. *Psychopolitics*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2012.
- Pakenham T. *The Scramble for Africa: The White Man's Conquest of the Dark Continent From 1876 to 1912*, New York, Random House, 1991.
- Robinette B. *The Difference That Nothing Makes: Creation, Christ, and Contemplation*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2023.
- Sacks J. *Ne vo imia Gospoda. Protiv religioznogo nasiliia* [Not in God's Name: Confronting Religious Violence], Moscow, Knizhniki, 2023.

Рене Жирар, нигилизм постправды и эскалация насильственной неразличимости

СКОТТ КАУДЕЛЛ

Университет Чарльза Стерта, Канберра, Австралия,
scowdell@csu.edu.au

Ключевые слова: Рене Жирар; модерн; постправда;
релятивизм; неразличимость; апокалипсис;
устремление к крайности.

Ответ на совокупность актуальных геополитических угроз можно найти при помощи миметической теории Рене Жирара. Он объясняет порядок и стабильность человеческих обществ в свете катарсического насилия, которое удерживается в социально-религиозной форме и позволяет мирно контролировать желания и сдерживать насильственный беспорядок. Вызов этому механизму представлен в иудеохристианском откровении, которое предлагает ненасильственный альтернативный взгляд, но также и несет угрозу нестабильно-

сти, которая вернулась в современную эпоху — такое прозрение Жирар обнаруживает у Фридриха Ницше, Федора Достоевского и Карла фон Клаузевица. Фейковые новости, разного рода политический популизм и культурные войны, в которых западная гордыня сочетается с самобичеванием, а также климатический кризис и потенциальное устремление к крайности в современных военных конфликтах — во всех этих явлениях патологии миметического желания угрожают человечеству апокалиптическим исходом.

МИМЕТИЧЕСКАЯ теория Рене Жиара предлагает мощную объяснительную модель человеческого желания, катарсического насильственного обеспечения стабильного сосуществования посредством социально-религиозного договора и альтернативного формата умиротворения, который предлагается в иудеохристианском откровении. Это во всех отношениях дискуссионный подход. Он бросает вызов модернистской уверенности в нашей оригинальности и доброте, а также широко распространенному презрению к христианству и Церкви. В своих рассуждениях о современных угрозах Западу и остальному миру Житар выступает не только как теоретик, но и как пророк. По мере того как дорогу себе прокладывает другая, *субстанциальная* версия священного, некогда поддерживавшее общественную стабильность *функциональное* священное утрачивает способность сдерживать насилие: за современной стабильностью скрывается дестабилизирующий элемент. Далее я опишу ключевые элементы теории Жира, обращаясь к двум широким проблемным областям: это нигилистический отказ от правды и эскалация насильственной неразличимости.

В трясине релятивизма, фанатизма и нигилизма

В становление ситуации постправды вносят лепту многие факторы. В случае Брекзита вполне прогнозируемый набор экономических и практических потерь был проигнорирован ради популистского националистического мифа, скрытого под маской экономической рациональности. Что касается Соединенных Штатов, демонстративно погружившихся в культуру постправды, то история запрограммированного самообмана в этой культуре — более долгая. В книге «Страна фантазий» Курт Андерсон указывает на то, что во времена раннего модерна становление Америки было связано с мечтами о несуществующем Эльдorado и радикальными религиозными проектами, а также на ее последующую склонность к торгашеству и фундаментализму, на широко распростра-

Перевод с английского *Никиты Кутявина*.

ненное предпочтение принципа удовольствия принципу реально-сти — в этом отношении он подчеркивает ключевой вклад левых *woke*-интеллектуалов, которых считает «полезными идиотами»¹. Все это — составляющие того, что Андерсон называет американским «комплексом индустриальной фантазии». В завершение картины — социальные сети повсеместно замещают традиционные управляемые СМИ, приватизируя общественное достояние и вытесняя правду из поля зрения. Они создают разрозненные эхо-камеры непробиваемого невежества, а не то глобальное единство, в какое, по его словам, верил Марк Цукерберг. Британский политический теолог Адриан Пабст описывает идеального западного политика в этом «дивном новом мире» как человека, лишенного идей и предпочитающего дискуссиям точечные сообщения, основанные на компьютерных алгоритмах². И разумеется, территория постправды не ограничена странами НАТО, такими как Великобритания и США.

Часть проблемы заключена в культурных тревогах позднего модерна. Утрата авторитетного образа прошлого и понятного настоящего, а также ясного пути к достойному будущему делает нас жертвами как коварной ностальгии, так и поистрепанного футуризма. Мы находимся в ситуации, которую бывший архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс окрестил «темной ночью разума» и «темной ночью памяти»³. Истинным источником ситуации постправды, отрицающей существование чего-либо объективного и любого авторитета, мой коллега-жирардианец из Австралии Диего Буббио считает современный миф о личной автономии⁴.

Все аспекты нашей ситуации постправды — исторические и культурные, политические и экономические или психологические и философские — освещены в миметической теории Рене Жирара. Мимезис определяет то, как мы воспринимаем объекты нашего желания. Затем, если мы подвержены описанной Жи-

1. *Anderson K. Fantasyland: How America Went Haywire: A 500-Year History.* N.Y.: Random House, 2017.
2. *Pabst A. Democracy's Descent Into Demagogy: Prospects for Cultural Renewal in a Post-Truth Age* // ABC (Australia) Religion and Ethics. 09.05.2018. URL: <https://www.abc.net.au/religion/democracys-descent-into-demagogy-prospects-for-cultural-renewal/10094756>.
3. *Williams R. Being Disciples: Essentials of the Christian Life.* L.: SPCK, 2016. P. 25–26, 27–28.
4. *Bubbio P. D. Intellectual Sacrifice and Other Mimetic Paradoxes.* East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018. P. 53–56.

раром «онтологической болезни», укорененной в образце нашего желания и подталкивающей к *ресентименту*, то истина о нашем состоянии и наша озабоченность возможными жертвами искажаются еще больше. Вырваться из этой миметической паутины соперничества, прибегая к разуму, невозможно⁵. Вместо этого единственным жирардианским путем избавления от сегодняшней болезни постправды является, перефразируя Буббио, попытка кропотливой герменевтической дифференциации различных версий логоса⁶.

Что касается мимезиса и восприятия, в своей первой книге Жирар раскрывает, как мы видим мир в свете образца — медиатора, направляющего и усиливающего наше желание. В интервью 1978 года по поводу романа, который, как позже сказал Жирар, мог войти в число материалов для книги «Ложь романтизма и правда романа», он заявил следующее:

В некоторых произведениях XX века, особенно в «Волнах» Вирджинии Вулф, даже восприятие обычных объектов определяется реальным присутствием «более трансцендентного» Другого в непосредственной близости от воспринимающего⁷.

Это отсылает нас к тому, что можно было бы назвать миметической феноменологией, ведущей, по мнению Жирара, ко

... все возрастающей «паранойе» западной личности — паранойе, которая непосредственно выражается в желании и [все же] неспособности феноменологического субъекта положить в основание всего мира собственное индивидуальное восприятие⁸.

Эти впадение в неразличимость, миметическое двойничество и нигилизм Жирар обнаружил в великой литературе современного Запада. На раннем примере из шекспировской пьесы «Троил и Крессида» он наблюдает крах того, что считает ложным священным иерархическим порядком домодерного мира:

Забыв почтенье, мы ослабим струны —
И сразу дисгармония возникнет.
Давно бы тяжко дышащие волны

5. Ibid. P. 81.

6. Ibid. P. 59.

7. Girard R., Bassoff B. Interview with René Girard // Denver Quarterly. Summer 1978. Vol. 13. № 2. P. 29.

8. Ibidem.

Пожрали сушу, если б только сила
Давала право власти...⁹

Эта тенденция определяет и спорное равенство американской демократии, как она впервые была описана в «Демократии в Америке» Алексиса де Токвиля — «посла» Франции в молодой американской республике.¹⁰ Жирар также обнаружил ее в апокалиптических тенденциях безудержного миметического соперничества, исследованного Федором Достоевским в «Записках из подполья»:

Нигилизм является источником всех идеологий, поскольку он источник всех разделений и всех подпольных оппозиций¹¹.

Позднее, в «Вещах, сокрытых от создания мира», Жирар окрестил этот нигилизм «кафкианским избеганием всякого смысла». По мнению Жирара, это

...некий когнитивный нигилизм, к которому ведут все современные направления мысли. Это панический отказ хоть краем глаза взглянуть в ту сторону, откуда мог бы еще прийти смысл¹².

Онтологическая болезнь, которая неизменно сопровождается нарциссизмом и ресентиментом, лежит в основе феноменов постправды, начиная с предполагаемых и реальных фейковых новостей и заканчивая тем, что советница Дональда Трампа Киллиан Конвей обозначила как «альтернативные факты». И речь идет о чем-то большем, нежели просто влияние Трампа, — хотя этому бессовестному лжецу и пропагандисту и поставили правдоподобный диагноз нарциссического расстройства личности на основании стандартного для таких людей набора из отрицания, рационализации, самовозвеличивания, перекладывания вины, самолюбия, переживания своего избранничества и еще параноидальной тревожности. Любой, кому приходилось

9. Ibid. Р. 35. Цит. в переводе Т. Г. Гнедича (акт I, сцена 3). См. также: *Жирар Р. Театр зависти*. Уильям Шекспир. М.: ББИ, 2021. С. 167–186.

10. Начиная с: *Он же. Ложь романтизма и правда романа*. М.: НЛО, 2019. С. 152–153.

11. *Он же. Достоевский. От двойника к единству* // *Он же. Критика из подполья*. М.: НЛО, 2012. С. 102.

12. *Он же. Вещи, сокрытые от создания мира*. М.: ББИ, 2016. С. 307–308.

работать с нарциссом, знает, что правда — одна из первых его жертв. В своем эссе об антигерое Жирар обнаруживает корни такой гордыни, ведущей к обману себя и других, в подспудном чувстве стыда и, следовательно, в воинственном противостоянии образу-препятствию, которым тайно одержим антигерой¹³. Тем не менее это миметическое состояние поражает не только людей с определенными личностными расстройствами: это также и коллективная реальность, распространенная среди всех наций, учреждений, предприятий и церквей¹⁴.

Та же динамика миметического соперничества прослеживается и во все возрастающей радикализации современной философии, проанализированной в жираровских терминах Стивеном Гарднером¹⁵. По словам австралийского искусствоведа Себастьяна Сми, такое соперничество лежит и в основе развития современной живописи¹⁶. Таким образом, истине приходится бороться с соперничеством и resentimentом также в сферах идей и творчества.

Буббио описывает такую миметическую западню со ссылкой на «подполье» Достоевского¹⁷. Он сетует:

Даже философия и религия, как и все другие соперники, преграждают друг другу путь «в достаточной мере», чтобы взаимно препятствовать доступу к истине; именно это порождает когнитивный нигилизм, «кастрацию смысла»¹⁸.

Например, скептицизм, характерный для нашего состояния постправды, связан не столько с оправданной интеллектуальной скрупулезностью, сколько с «самопоглощающим разочарованием, которое ищет всепоглощающей мести», как отмечает Стэнли Ка-

13. *Girard R. Bastards and the Antihero in Sartre // Idem. Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953–2005. Stanford: Stanford University Press, 2008. P. 134–159.*

14. См. сравнительную таблицу, в которой перечислены диагностические критерии для частных лиц и организаций, в: *Brown A. Narcissism, Identity, and Legitimacy // Academy of Management Review. 1997. Vol. 22. № 3. P. 652–653.*

15. *Gardner S. Myths of Freedom: Equality, Modern Thought, and Philosophical Radicalism. Westport, CT: Greenwood Press, 1998.*

16. *Smee S. The Art of Rivalry: Four Friendships, Betrayals, and Breakthroughs in Modern Art. N.Y.: Random House, 2016.*

17. *Bubbio P.D. Op. cit. P. 59.*

18. *Ibid. P. 55.*

велл¹⁹. На это укажет и любая беспристрастная оценка гневных тирад Ричарда Докинза или Трампа.

Это также тот случай, когда нашему современному стремлению ко все большей дифференциации потрафляет потребительская культура, которая направляет наши желания таким образом, чтобы отклонять и рассеивать эскалацию соперничества. Чтобы развлекаться и отличаться друг от друга, у нас есть широкий спектр модных стилей и целая палитра боди-арта, а из ультраправых блогов и соцсетей с их фантастическим миром теорий заговора можно почерпнуть множество навязчивых идей. На этом готовом рынке фейковых новостей не имеет значения, что некоторые взгляды вообще-то логически несовместимы, и маловероятно, чтобы чье-либо мнение могло измениться под влиянием чего-то столь скучного, как неопровержимые доказательства.

Согласно миметической теории Жирара, в основе того, что означает истина и что она не должна означать, лежит механизм козла отпущения, породивший двуединство религии и культуры. В архаических культурах устойчивая, надежная, разумная и естественная реальность требует мифологического сокрытия учредительного насилия. Но с иудеохристианским откровением приходит более надежный доступ к истине, совершается переход к более гуманной версии жертвоприношения как самопожертвования, а не группового заклания, а следовательно, возникает возможность продумать и организовать человеческие дела на новом основании. Однако Жирар предупреждает, что в наше время мифология возвращается с обновленным вкусом к поиску козлов отпущения. Он выделяет «феномен неритуализированного коллективного переноса», умножающий

... козлов отпущения... всюду там, где группы людей пытаются закрыться внутри определенной идентичности — общинной, локальной, национальной, идеологической, расовой, религиозной и т. д.²⁰

На нелетальном уровне это разыгрывается в сегодняшних культурных войнах, когда эмоционально-заряженные и ригидные

19. *Cavell S. Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 5–6 (цит. по: *McKenna A. Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. P. 43).

20. *Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния*. М.: ББИ, 2015. С. 167.

идеологи ведут между собой диалог таким образом, что выявить правду становится невозможно. Адриан Пабст в своем анализе этой тенденции приближается к открытиям миметической теории вплотную²¹. Всякий раз, когда радикальный демарш новых идей сталкивается с установленными истинами, которыми дорожит элита, быстро появляются неумолимо соперничающие зеркальные двойники этих идей, и возникает ситуация постправды. На место критического анализа приходят паника и взаимная демонизация, а непрерываемый авторитет провозглашается на основе статуса жертвы — поскольку, как и предупреждал Жирар, сегодня быть жертвой — это единственная позиция, с которой дозволено быть гонителем для других²².

Итак, что же делать? Как заключает Роберто Фарнети в своей книге «Миметическая политика» относительно взаимоотношающихся бинарных элементов,

...жирардианская точка зрения на разрешение конфликтов должна... быть направлена на то, чтобы заставить соперников рефлексивно осознать свое миметическое положение²³.

С христианской точки зрения это, безусловно, связано с предупреждением Иисуса против осуждения других (Мф 7:1–3).

Ответ на поглощение истины миметическим соперничеством, нарциссизмом и ресентиментом мы найдем, безусловно, не в том, чтобы сдать на милость релятивизма. Ключевой вопрос здесь заключается в том, каким образом релятивизм или равнодушие к истине могут служить прикрытием для гонителей. Как указывает Буббио, это ставит правду жертвы на один уровень с правдой гонителей. Когнитивный нигилизм и отрицание истины он называет «философией молчания»; это

...абсолютное изгнание, то есть ситуация, в которой жертва не оставляет после себя никаких документов, которые могли бы донести ее правдивый взгляд на вещи²⁴.

21. *Pabst A.* Op. cit. P. 1–2.

22. См.: *Жирар Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 168–173.

23. *Farneti R.* *Mimetic Politics: Dyadic Patterns in Global Politics.* East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015. P. 89.

24. *Bubbio P. D.* Op. cit. P. 54.

Следовательно, по Буббио, «релятивизм можно считать последним пережитком священного в... западной культуре»²⁵, так что

...низведение всех притязаний на истину на один уровень в интересах «уважения к различиям» в итоге узаконивает линчевание невинных²⁶.

Для самого Жирара, в противоположность истине о жертве, которую твердо отстаивает Иов в Ветхом Завете,

...любая притворная *бесстрастность*, будь то стоическая, философская или научная, увековечивает *статус-кво*, продлевает сокрытие козла отпущения и превращает нас в активных сообщников гонителей.

Он заключает, что «истинная наука о человеке не может быть безразличной»²⁷.

У этого взгляда есть страстный защитник в лице жирардианского философа Эндрю Маккенны, которого стоит процитировать:

Гипотеза жертвы — это противоядие, настоящее лекарство от когнитивного нигилизма, который в последнее время соблазнил как теологов и философов, так и литературных критиков... Это не означает, что стремление к истине невосприимчиво к миметическому конфликту; оно так же легко может стать объектом желания... как и все остальное. Об этом свидетельствуют все наши инквизиции, священные и (якобы) мирские. Мы осуждаем их во имя жертв, наряду с... подменой правды, которая порождает жертв. Поступая таким образом, мы неявно принимаем гипотезу жертвы как критерий истины... Таким образом, это реальная история, выдержавшая испытание деконструкцией²⁸.

Такой подход к истине разоблачает множество соперничающих убеждений. И для Буббио это вытекает «не из абсолютного релятивизма, а из всеобъемлющей герменевтики смысла»²⁹. Итальянский философ и сочувствующий собеседник Жирара Джанни Ваттимо описывает этот отход от всеобъемлющей идеоло-

25. Ibid. P. 135.

26. Ibid. P. 52.

27. Girard R. Job the Victim of His People / Y. Freccero (trans.). Stanford: Stanford University Press, 1987. P. 107.

28. McKenna A. Op. cit. P. 135.

29. Bubbio P. D. Op. cit. P. 91.

гической истины как «переход от истины к милосердию»³⁰. Он призывает к ослаблению этой сопернической структуры истины в своей программе «герменевтического коммунизма». Она *герменевтична*, ибо представляет собой критическую теорию в применении к сегодняшнему консервативному союзу метафизики и онтологии; это *коммунизм*, поскольку со слабыми больше нельзя обращаться как с неизбежными отбросами капиталистической истории успеха³¹.

Жиран кажется вполне созвучным Ваттимо, когда упоминает

...общество, которое будет открытым, которое не сколлапсирует в миметической истерии, но спасет себя через нечто, что не будет жертвоприношением, исключением, остракизмом; общество, у которого не будет *внешнего*³².

В этом обществе не возникнут миметические двойники фанатичной уверенности в истине и воинствующего релятивизма; вместо этого *появится истина*, которая сможет похвастаться свободой от идеологической апроприации и запутанности. Но кому в наши дни это нужно? Многие, кажется, предпочитают состояние забвения, описанное британской поэтессой Барбарой Эверетт:

Он был благодарен
Иллюзиям, поддерживавшим его
Стабильно, всю жизнь,

Как клетка с соломой
Хранит жизнь животного
Долгой зимой³³.

В трясине эскалации насильственной неразличимости

В случае непринятия альтернативы в виде жертвенной жизни Иисуса лишенное жертвенных гарантий будущее станет буду-

30. Vattimo G., Girard R. Christianity, Truth, and Weakening Faith: A Dialogue / P. Antonello (ed.), W. McCuaig (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2010. P. 39.

31. См.: Vattimo G., Zabala S. Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx. N.Y.: Columbia University Press, 2011.

32. Girard R., Basso B. Op. cit. P. 38.

33. Everett B. Gratitude, From Six Poems // London Review of Books. 04.05.2017. Vol. 39. № 9. P. 36.

щим апокалиптическим — хотя это и будет делом рук человеческих, а не Божьих. Жирар рассматривает нашу секулярную современность одновременно как плод откровения и родовые муки апокалипсиса. По его объяснению, «когда я говорю, что современность апокалиптична, я имею в виду, что она связана с откровением»³⁴. Но и эта тема отнюдь не нова. Хотя его последняя, исполненная тревоги книга под названием «Завершить Клаузевица» и несет в себе много новых и важных прозрений, ее нужно рассматривать как часть более широкой картины, представленной у Жирара.

С самого начала Жирар рассматривал современность как новый этап в миметической истории человечества, отмеченный той возросшей склонностью к соперничеству, которую он назвал «внутренней медиацией». С упадком иерархических обществ и становлением демократической конкуренции между равными индивидами на современных западных людей оказывалось давление, чтобы они избегали внутренней медиации и стремились к большей самобытности. Однако этого следует достигать, обретая доступ к «бытию» успешных образцов — то есть желая того, чего желают они. Затем Жирар наметил нисходящую спираль горделивой одержимости подражанием, когда эти образцы становятся соперниками, а затем и миметическими двойниками. Это приводит к романтическому жертвоприношению, поскольку субъекты бросаются на свои образцы-препятствия в извращенном стремлении утвердить высшее бытие этих последних. Садомазохистский мир «подполья» и онтологической болезни Достоевского, который Жирар также называл «апокалипсисом Достоевского», продемонстрировал его раннее понимание современности как апокалиптической.

Далее Жирар раскрыл, почему влияние жертвы Христа ведет как к более гуманной современности, так и к ее апокалиптической тени. Иудеохристианское откровение обнажило и подорвало основы культуры, которые возникли из поиска козлов отпущения и поддерживались ложносвященным техническим аппаратом того, что Дюркгейм назвал бы «функциональной религией». Эти интуитивные открытия Жирара, которые еще не были полностью осмыслены теоретически, означали, что жестокие и закрытые миры древности были «вскрыты» для нового опыта равенства и однородности, — а следовательно, и для

34. Girard R., Bertonneau T. The Logic of the Undecidable: An Interview with René Girard // Paroles Gelées-UCLA French Studies. 1987. Vol. 5. № 1. P. 13.

потенциально безудержного конфликта и нестабильности. Во Фридрихе Ницше Жирар усматривал одновременно пророка и возмездие за это развитие, поскольку в постхристианскую эпоху тот стремился восстановить ложное священное — языческое и дионисийское. Ницше углубляет апокалипсис Достоевского, делая его метафизическим. По мнению Жирара, прозрение Карла фон Клаузевица относительно того, что современной войне присуще устремление к крайности, превратилось у Ницше в метафизику³⁵.

Жирар пришел к взгляду на современный мир как на смещенную реальность. Он представляет собой культурный отблеск иудеохристианского откровения, в рамках которого иссякает жертвенный импульс. В самом деле, в беспрецедентной современной заботе Запада о жертвах, которую Жирар осмелился назвать «Царством Божиим, растущим втайне» (Мк 4:26–29), все архаические священные социальные предохранители, направлявшие насилие против жертвы, разоблачаются и подрываются. Это благословение, которое, однако, несет с собой призрак апокалипсиса, ибо знаменует возвращение ложного священного³⁶. Жирар считал, что оно возвращается тайком — под прикрытием христианства и его современного гуманистического наследия. Так, например, мы видим возобновившийся аппетит к преследованию жертв, хотя сегодня таковых нужно выбирать из числа гонителей, чтобы современные люди чувствовали себя вправе их преследовать³⁷. Эта распространенная одержимость заботой о жертвах, соседствующая на Западе с самодовольной политкорректностью, которая преследует новых жертв и ловко превращает в них реальных или воображаемых гонителей, описана жирардианским мыслителем Стивеном Гарднером как «занимавшая круговую оборону расстрельная команда современной виктимологии» и интерпретируется у него как дух архаического религиозного жертвоприношения, предстающий в новом обличье³⁸.

35. Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. С. 308; Он же. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. М.: ББИ, 2019. С. 140–141.

36. См.: Girard R. et al. Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture. L.: Continuum, 2007. P. 258, 235.

37. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 169–173; Girard R. The One by Whom Scandal Comes / M. B. DeBevoise (trans.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014. P. 73.

38. Gardner S. Modernity as Revelation. René Girard's Imagination of the Worst // Journal of Religion and Violence. 2013. Vol. 1. № 2. P. 239.

Эта почти универсальная завеса жертвенности — важный пример неразличимости. Следовательно, в зарождающейся глобальной монокультуре будет важно восстановить различие везде, где возможно, и здесь Жиран приходит к еще одной мысли. Секулярная современность до сих пор сохраняла достаточную способность к различению благодаря потребительскому капитализму, поскольку широкий выбор рыночных ниш и товаров массового производства служит ослаблению миметического соперничества. Современный Запад, движимый рыночной экономикой, описывается Жираном как первая цивилизация, сумевшая использовать миметическое соперничество в позитивном ключе³⁹. И все же, какой бы мирной ни казалась эта современная культура индивидуализма и различия, он объявляет ее основанной на иллюзии. Вопреки панацеям популярного левого дискурса, мы боимся не различия и инаковости, а скорее более глубокой неразличимости, которая скрывается как за нашим очевидным страхом перед Другим, так и за тем, сколь настойчиво мы сегодня прославляем «разнообразие» (*diversity*). По мнению Жирана, именно по этой причине в наши дни повсеместно прославляется местная самобытность (кухни, ремесленные традиции и т. д.), — хотя такая самобытность часто имеет мало отношения к традициям и выдумывается ради сопротивления глобальной гомогенизации⁴⁰.

На межличностном уровне сегодняшняя широко известная ненависть к западному конформизму с сопутствующим ей стремлением максимизировать индивидуальные отличия скрывает за собой неприятное осознание того, что мы все на самом деле очень склонны к подражанию⁴¹. Для Жирана в этом упадке сильного желания, очевидном сегодня на Западе, есть нечто ироничное. Он связывает его с истощением миметического импульса и, например, пронизательно описывает сегодняшнее широко распространенное обращение Запада к интернет-порнографии как следствие этого последнего и невыразимого табу: нехватки у нас желания⁴². Так что когда Жиран обсуждает секулярную современность, ему недостаточно сосредоточиться исключительно на усилении ею миметического конфликта:

39. Girard R. et al. Evolution and Conversion. P. 242.

40. Girard R. When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer / T. C. Merrill (trans.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014. P. 57, 72.

41. Idem. The One by Whom Scandal Comes. P. 7.

42. Idem. When These Things Begin. P. 87.

Я думаю, что современное описание феноменологии миметического желания должно диалектизировать двойственность между миметическим конфликтом и ослаблением миметического желания. Это также и трактовка Жана-Мишеля Угурляна; то есть современные люди недостаточно сильны, чтобы иметь миметическое желание. Они ничем не увлечены. Раньше я считал, что этого никогда не произойдет, но теперь я более открыт для этого. Общество потребления, придуманное частично для того, чтобы справиться с миметическим агрессивным поведением, со временем создало этих социально индифферентных людей, неспособных общаться друг с другом и занятых главным образом тем, что в их жизни является строго подотчетным, в смысле личного интереса. Это радикальная форма нигилизма⁴³.

Помимо ощутимого присутствия этой неразличимости в широко распространенном чувстве индивидуальной потерянности и апатии, она проявляется также в геополитическом плане. Сегодняшние фундаментальные глобальные противостояния лучше рассматривать как гражданские войны внутри единой, все более недифференцированной глобальной монокультуры⁴⁴. Например, сегодняшнюю ненависть воинствующих исламистов к Западу (ранее такую точку сплочения для недовольных давал коммунизм)⁴⁵ Жирар понимает не как «столкновение цивилизаций», не как соперничество с Западом на основе отличий и инаковости. Напротив,

...они вовсе не отворачиваются от Запада, они не могут удержаться от подражания ему, от принятия его ценностей, не признаваясь в этом себе. Они не менее, чем мы, поглощены идеологией индивидуального и коллективного успеха.

Идеал соперничества, который наш пример навязывает всей планете, не может сделать нас победителями без необъяснимо

43. Girard R. *et al.* Evolution and Conversion. P. 251. См. исследование этой «миметической истощенности» или «истощения мимезиса» в: Girard R. Conversion in Literature and Christianity // Idem. Mimesis and Theory. P. 263–273, особенно р. 264–265, 270. Он также считает, что героя Достоевского Ставрогина «мучает *acedia*». См.: Жирар Р. Ложь романтизма и правда романа. С. 197.

44. Girard R. When These Things Begin. P. 83.

45. См.: Girard R., Tincq H. René Girard — Le Monde Interview. “What Is Occurring Today is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale” // Colloquium on Violence & Religion (COV&R). 06.11.2011. URL: https://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/le_monde_interview.html.

многих побежденных, необъяснимо многих жертв. Неудивительно поэтому, что эта идеология должна вызывать среди побежденных реакцию, которая сильно отличается от той, которую она вызывает среди самих завоевателей.

Прежде всего, это порождает горячую решимость полностью разрушить огромную машину конкуренции, в которую превратились Соединенные Штаты, за которыми вплотную следуют все другие страны Запада, — источник огромного личного и национального унижения⁴⁶.

Может также показаться, что в возрождающемся увлечении примитивизмом и недавнем мультикультурном энтузиазме проявляется еще одна одержимость современного Запада различием. Но в каждом случае, когда Запад неискренне принижает себя вместо того, чтобы признать самонадеянную гордыню, проявляющуюся в его корыстном поиске виновных среди более слабых обществ, Жирар видит работу «ложного сознания»⁴⁷. Эту колеблющуюся историю современного западного самобичевания, за которым следует самовозвеличивание по отношению к древности, он прослеживает начиная с эпохи Возрождения.

Мы наблюдаем, как эта характерная для Запада колонизаторская надменность то и дело уступает место противоположным эксцессам романтизма, опирающимся на концепцию «благородного дикаря» у Руссо. Последнее очевидно, например, в сегодняшнем возвышении мультикультурализма над более традиционными западными идентичностями. То, как Запад мечется между высокомерием и самоотречением, Жирар рассматривал как хитрость для поддержания достаточной различности между Западом и остальными — в данном случае за счет возможности обвинить во всем насилии одну или другую сторону. Либо мы видим себя цивилизующими жестокими первобытных людей с позиции культурного превосходства, либо сожалеем о том, что Запад подвергает невинных первобытных людей гнусному насилию. Однако ни в том, ни в другом случае мы не признаем своего родства с первобытностью в плане насилия. Здесь главный отправной пункт Жирара — влиятельное

46. Girard R. *The One by Whom Scandal Comes*. P. 8.

47. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 174; Girard R. *When These Things Begin*. P. 63; *Idem*. *The One by Whom Scandal Comes*. P. 28–29.

в колониальную эпоху осознание своего культурного превосходства, очевидное в такой обширной классической работе XIX века по антропологии, как «Золотая ветвь» Джеймса Джорджа Фрэзера, по сравнению с сегодняшним отрицанием этого превосходства в характерном для образованного Запада культурно-релятивизме.

За этими явно диаметрально противоположными позициями скрывается простой, хотя и неприятный факт нашего сходства с первобытными культурами — отсутствие различий, которое современный Запад всегда стремился отрицать:

Современные мультикультуралисты сумели увидеть то, что упустил Фрэзер... и в этом отношении, по крайней мере, нужно отдать им должное. Они не ошибаются насчет мира, в котором мы живем: он действительно полон более или менее скрытых жертв. Увы, наши молодые иконоборцы приобрели эту пронизательность ценой слепоты, противоположной слепоте Фрэзера. Они не видят, что в архаическом мире был тот же тип жертвы, тот же козел отпущения... Таким образом, новейшая фаза чередования западничества и примитивизма скрыла главное — универсальность насилия. Избирательная слепота в одной из двух форм затмила тот факт, что все культуры и все люди без исключения участвуют в насилии; что насилие — это то, что структурирует наше коллективное чувство принадлежности и нашу личную идентичность⁴⁸.

Факт возрождения первобытного насилия в нашем современном мире подтверждает выводы Жирара. Стремление Ницше к насильственному дионисийству, противостоящему иудеохристианской защите жертв, он считает пророческим в отношении того, что должно было прийти с нацизмом: организованная попытка похоронить нашу современную заботу о жертвах под миллионами трупов⁴⁹. Точно так же Жирар обнаруживает возрождающийся дионисийский дух в политических попытках левых обойти христианство и перехватить у него инициативу в сфере социальной заботы — например, в сегодняшней воинственной секуляристской защите прав жертв, которая горячо заявляет о своем превосходстве над деятельностью дискредитированной и не заслуживающей доверия Церкви. В оценке этого хода Жирар беспощаден:

48. См.: Ibid. P. 31.

49. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 184.

На символическом языке Нового Завета можно сказать, что Сатана в новых попытках утвердить свое положение в нашем мире заимствует у него язык жертв. Он все лучше и лучше имитирует Христа и претендует превзойти его.

Эта хищническая имитация уже долгое время присутствует в христианизированном мире, но в нашу эпоху она набирает особую силу. Именно этот процесс в Новом Завете описывается термином *Антихрист*. Чтобы понять его, сначала нужно снять с него налет драматизма, поскольку он соответствует некоторой вполне повседневной, прозаической реальности.

Антихрист льстит себя надеждой принести людям мир и терпимость, которые христианство только провозглашает, но не дает. В действительности радикализация современной виктимологии влечет за собой эффективный возврат ко всевозможным языческим обычаям — абортам, эвтаназии, сексуальной индифферентности, изобилию цирковых игр, но на сей раз, благодаря электронным симуляторам, без кровопролития.

Неоязычество стремится представить Декалог и всю иудео-христианскую мораль как недопустимое насилие, и их отмена — главнейшая из его задач. <...>

Поскольку христианские церкви очень поздно осознали, что им недостает любви, что они потворствуют существующему порядку, который всегда имел характер «жертвоприношения», они исключительно уязвимы для шантажа, которому современное неоязычество их постоянно подвергает⁵⁰.

Еще один пример нам подсказывает само название книги «Завершить Клаузевица». Этот опыт по «завершению Клаузевица» со стороны Жирара, который ранее стремился «завершить» и Дюркгейма, и Фрейда, заключается в том, чтобы взять в источнике зародыш миметической идеи и проследить его до логического завершения. В данном случае Жирар выявил динамику архаичного насилия, которое безудержно возвращается в наш современный мир со времен Наполеона и прихода тотальной войны.

Вместо управляемой правилами «джентльменской» войны сегодня мы видим массовую мобилизацию и гибель огромного количества гражданских лиц. Теперь, когда война утратила свою жертвенную эффективность для восстановления мира (особенно после 1960-х годов, как отметил Жирар в другом месте), ничто не может остановить то, что он называет «устрем-

50. Там же. С. 189–190.

лением к крайности»⁵¹. По словам Жирара, массовые убийства мирных жителей, которые участились после югославских войн 1990-х годов, представляют собой жертвенные неудачи нашей глобальной эпохи, поскольку массовые жертвы больше не имеют никакой силы для примирения. Война как предполагаемый инструмент трезвого государственного управления на наших глазах уступает место повсеместному господству всеобщей жажды крови.

На этот сдвиг обратил внимание Клаузевиц в первой главе своего классического трактата 1832 года «О войне», посвященного военной стратегии. Но впоследствии, как известно, он отказался от этого и настаивал, что война все еще может быть продолжением политики другими средствами⁵². Жирар прослеживает альтернативную историю взаимно определяющего миметического двойничества между наполеоновской Францией и Германией, Германией и большевизмом, а также между нацизмом и сталинизмом; затем последовала холодная война⁵³. Далее он предсказывает глобальный конфликт между американской и китайской версиями единой капиталистической монокультуры⁵⁴. Эта миметическая эскалация для Жирара стала главной движущей силой современной истории, которая также характеризует конфликты конца XX века на Балканах, в Руанде, на Ближнем Востоке и на Индийском субконтиненте. Как заключает Жирар:

...от Наполеона до Бен Ладена: наступление и оборона оказались возведены в ранг единственного двигателя истории⁵⁵.

Отголоски этого миметического конфликта Жирар обнаруживает и в яростном соперничестве современных западных обществ с окружающей средой. «Глобальное потепление и рост насилия — явления, безусловно, взаимосвязанные», — утверждает он, добавляя, что

...склонен со всей силой настаивать на этом смещении естественного с искусственным потому, что об этом ясно говорят апокалиптические тексты⁵⁶.

51. *Girard R. The One by Whom Scandal Comes. P. 84.*

52. *Жирар Р. Завершить Клаузевица. С. 38.*

53. Там же. С. 37.

54. Там же. С. 42, 70.

55. Там же. С. 39.

56. Там же. С. 299.

Что он имеет в виду? Думаю, дело в том, что мы включили мир природы в мир людей, присоединили его к себе и поглотили природу как ресурс для нашего проекта самосозидания — так же, как произвольно обозначили других участников того же процесса как конкурентов.

Однако за этим скрывается страх, что все структуры различия и превосходства, за которые мы цепляемся, на самом деле фальшивые и ненадежные, и что по сути мы одинаковы. И этот страх распространяется на саму планету: мы боимся, что наше господство над Землей — это иллюзия; что мы хрупкие существа в чувствительной природной экосистеме, и наша судьба связана со взлетами и падениями состояния окружающей среды. Следовательно, то же *обращение*, которое ведет нас к взаимному уважению вместо того, чтобы настаивать на отличиях, чтобы мы могли чувствовать себя оправданными в боязни и преследовании тех, кого нам удобно классифицировать как Других, — теперь это обращение должно распространяться также и на наши отношения с окружающей средой. Без таких прорывов Жиар предвидит только апокалипсис, созданный нами самими, — перспективу, которую раннее христианство предвидело в книге Откровения: там зашифровано ощущение, что посланию Иисуса не будет позволено изменить мир в достаточной степени, чтобы спасти его от собственного насилия⁵⁷.

В кратком эпилоге к «Завершить Клаузевица» Жиар пытается осмыслить насилие в современном исламе. После террористической атаки 11 сентября 2001 года на нью-йоркские башни-близнецы и Пентагон Жиар рассматривал этот вопрос фрагментарно, главным образом в интервью⁵⁸. Его выводы в эпилоге двояки. Во-первых, радикальный ислам — это альтернативная версия современности, а не альтернатива современности. То, что мы наблюдаем, — это гражданская война внутри одной глобальной цивилизации, а не «столкновение цивилизаций». Его второй вывод более осторожен: Жиар предполагает, что ислам так полностью и не освободился от наследия архаичного насилия, и это развязывает руки тем, кто желает отступить от многочисленных учений Корана о милосердии и сдерживании насилия⁵⁹.

57. Там же. С. 2.

58. См. ключевое интервью в: *Girard R., Tincq H. Op. cit.*

59. См.: *Cowdell S. René Girard and Secular Modernity. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013. Ch. 5: War, Terror, Apocalypse.*

Несмотря на все эти обостренные апокалиптические страхи, Жирар не отказался от своей прежней уверенности в том, что в истории осуществляется Божий промысел: он слишком августиинец, чтобы быть детерминистом или пораженцем. Вместо этого Жирар сохраняет открытый взгляд на историю⁶⁰ и чувствует, что культурное влияние иудеохристианского откровения не исчерпано:

Я думаю, что мы должны изучить нашу историю и попытаться увидеть, не скрываются ли за тем, что уже произошло, дополнительные пласты феноменов, ожидающих своего раскрытия; не будут ли процветать некоторые аспекты жизни, которые раньше были ограничены старой системой жертвоприношений — другие области знания, другие способы жизни. Все, что Страсти [Христовы] высвободили в культурной сфере, вполне может быть прологом для открытий, необычайного обогащения чувств. Я уверен, что это так⁶¹.

Жирар ясно дает понять, что Бог во Христе заинтересован не в сохранении мира таким, какой он есть, а в том, каким мир может стать через покаяние и веру⁶². Это то, что англиканская литургия, следуя посланию к Филиппийцам (Флп 4:7), называет «миром Божиим, который превыше всякого ума», — в отличие от мира ложного священного, который Жирар помог нам слишком хорошо узнать. Здесь, как указывает Джеймс Алисон, проводится принципиальное различие между «дурной вестью» об апокалипсисе, который будет делом рук человечества, и «благой вестью» эсхатологии, которая является делом рук Божьих⁶³.

Библиография

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

Жирар Р. Достоевский. От двойника к единству // Он же. Критика из подполья. М.: НЛО, 2012. С. 42–133.

Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон. М.: ББИ, 2019.

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

60. Girard R. When These Things Begin. P. 82.

61. *Idem*. The One by Whom Scandal Comes. P. 72–73.

62. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. С. 195.

63. См. в: Alison J. Raising Abel: The Recovery of the Eschatological Imagination. 2nd ed. L.: SPCK, 2010. P. 199–209.

- Жи́рар Р. Театр зависти. Уильям Шекспир. М.: ББИ, 2021.
- Жи́рар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015.
- Alison J. *Raising Abel: The Recovery of the Eschatological Imagination*. 2nd ed. L.: SPCK, 2010.
- Anderson K. *Fantasyland: How America Went Haywire: A 500-Year History*. N.Y.: Random House, 2017.
- Brown A. Narcissism, Identity, and Legitimacy // *Academy of Management Review*. 1997. Vol. 22. № 3. P. 643–686.
- Bubbio P. D. *Intellectual Sacrifice and Other Mimetic Paradoxes*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2018.
- Cavell S. *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Cowdell S. *René Girard and Secular Modernity*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013.
- Everett B. Gratitude, From Six Poems // *London Review of Books*. 04.05.2017. Vol. 39. № 9. P. 36.
- Farneti R. *Mimetic Politics: Dyadic Patterns in Global Politics*. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2015.
- Gardner S. *Modernity as Revelation. René Girard's Imagination of the Worst* // *Journal of Religion and Violence*. 2013. Vol. 1. № 2. P. 234–254.
- Gardner S. *Myths of Freedom: Equality, Modern Thought, and Philosophical Radicalism*. Westport, CT: Greenwood Press, 1998.
- Girard R. *Bastards and the Antihero in Sartre* // *Idem. Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953–2005*. Stanford: Stanford University Press, 2008. P. 134–159.
- Girard R. *Conversion in Literature and Christianity* // *Idem. Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953–2005*. Stanford: Stanford University Press, 2008. P. 263–273.
- Girard R. *Job the Victim of His People* / Y. Freccero (trans.). Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Girard R. *The One by Whom Scandal Comes* / M. B. DeBevoise (trans.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014.
- Girard R. *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer* / T. C. Merrill (trans.). East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2014.
- Girard R., Antonello P., de Castro Rocha J. C. *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*. L.: Continuum, 2007.
- Girard R., Bassoff B. Interview with René Girard // *Denver Quarterly*. Summer 1978. Vol. 13. № 2. P. 28–40.
- Girard R., Bertonneau T. The Logic of the Undecidable: An Interview with René Girard // *Paroles Gelées-UCLA French Studies*. 1987. Vol. 5. № 1. P. 1–24.
- Girard R., Tincq H. René Girard — Le Monde Interview. “What Is Occurring Today is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale” // *Colloquium on Violence & Religion (COV&R)*. 06.11.2011. URL: https://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/le_monde_interview.html.
- McKenna A. *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Pabst A. *Democracy's Descent Into Demagoguery: Prospects for Cultural Renewal in a Post-Truth Age* // *ABC (Australia) Religion and Ethics*. 09.05.2018. URL: <https://www.abc.net.au/religion/democracys-descent-into-demagoguery-prospects-for-cultural-renewal-/10094756>.

- Smee S. *The Art of Rivalry: Four Friendships, Betrayals, and Breakthroughs in Modern Art*. N.Y.: Random House, 2016.
- Vattimo G., Girard R. *Christianity, Truth, and Weakening Faith: A Dialogue* / P. Antonello (ed.), W. McCuaig (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2010.
- Vattimo G., Zabala S. *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*. N.Y.: Columbia University Press, 2011.
- Williams R. *Being Disciples: Essentials of the Christian Life*. L.: SPCK, 2016.

RENÉ GIRARD, THE NIHILISM OF POST-TRUTH,
AND THE ESCALATION OF VIOLENT UNDIFFERENTIATION

SCOTT COWDELL. Charles Sturt University, Canberra, Australia,
scowdell@csu.edu.au

Keywords: René Girard; modernity; post-truth; relativism; undifferentiation; Apocalypse; escalation to extremes.

Today's cluster of geopolitical threats are helpfully addressed by the mimetic theory of René Girard. He accounts for human order and stability in light of cathartic violence preserved in socio-religious form, enabling the peaceful management of desire and the restraint of violent disorder. The challenge to this mechanism represented by Judeo-Christian revelation offers a nonviolent alternative vision but also brings the threat of instability, which has returned in modern times — an insight that Girard identifies in Friedrich Nietzsche, Fyodor Dostoyevsky, and Carl von Clausewitz. In phenomena such as fake news and political populism, the culture wars in which Western self-aggrandisement is matched by its cultural self-laceration, the climate crisis, and the potential escalation to extremes of modern military conflict, the pathologies of mimetic desire threaten humanity with apocalyptic consequences.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-3-123-144

References

- Alison J. *Raising Abel: The Recovery of the Eschatological Imagination*, 2nd ed., London, SPCK, 2010.
- Anderson K. *Fantasyland: How America Went Haywire: A 500-Year History*, New York, Random House, 2017.
- Brown A. Narcissism, Identity, and Legitimacy. *Academy of Management Review*, 1997, vol. 22, no. 3, pp. 643–686.
- Bubbio P.D. *Intellectual Sacrifice and Other Mimetic Paradoxes*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2018.
- Cavell S. *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Cowdell S. *René Girard and Secular Modernity*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 2013.
- Everett B. Gratitude, From Six Poems. *London Review of Books*, May 4, 2017, vol. 39, no. 9, p. 36.
- Farneti R. *Mimetic Politics: Dyadic Patterns in Global Politics*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2015.
- Gardner S. Modernity as Revelation. René Girard's Imagination of the Worst. *Journal of Religion and Violence*, 2013, vol. 1, no. 2, pp. 234–254.
- Gardner S. *Myths of Freedom: Equality, Modern Thought, and Philosophical Radicalism*, Westport, CT, Greenwood Press, 1998.
- Girard R. Bastards and the Antihero in Sartre. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953–2005*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 134–159.
- Girard R. Conversion in Literature and Christianity. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953–2005*, Stanford, Stanford University Press, 2008, pp. 263–273.

- Girard R. Dostoevskii: ot dvoïnika k edinstvu [Dostoïevski: du double à l'unité]. *Kritika iz podpol'ia* [Critique dans un souterrain], Moscow, NLO, 2012, pp. 42–133.
- Girard R. *Ia vizhu Satanu, padaiushchego, kak molniia* [Je vois Satan tomber comme l'éclair], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2015.
- Girard R. *Job the Victim of His People*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Girard R. *Lozh' romantizma i pravda romana* [Mensonge romantique et vérité romanesque], Moscow, NLO, 2019.
- Girard R. *Teatr Zavisti. Uil'iam Shekspir* [Shakespeare: les feux de l'envie], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2021.
- Girard R. *The One by Whom Scandal Comes*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2014.
- Girard R. *Veshchi, sokrytye ot sozdaniia mira* [Des choses cachées depuis la fondation du monde], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2016.
- Girard R. *When These Things Begin: Conversations with Michel Treguer*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2014.
- Girard R. *Zavershit' Klauzevitsa. Besedy s Benua Shantrom* [Achever Clausewitz: entretiens avec Benoît Chantre], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2019.
- Girard R., Antonello P., de Castro Rocha J.C. *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*, London, Continuum, 2007.
- Girard R., Bassoff B. Interview with René Girard. *Denver Quarterly*, summer 1978, vol. 13, no. 2, pp. 28–40.
- Girard R., Bertonneau T. The Logic of the Undecidable: An Interview with René Girard. *Paroles Gelées-UCLA French Studies*, 1987, vol. 5, no. 1, pp. 1–24.
- Girard R., Tincq H. René Girard — Le Monde Interview. "What Is Occurring Today is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale". *Colloquium on Violence & Religion (COV&R)*, November 6, 2011. Available at: https://www.uibk.ac.at/theol/cov/girard/le_monde_interview.html.
- McKenna A. *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.
- Pabst A. Democracy's Descent Into Demagogy: Prospects for Cultural Renewal in a Post-Truth Age. *ABC (Australia) Religion and Ethics*, May 9, 2018. Available at: <https://www.abc.net.au/religion/democracys-descent-into-demagogy-prospects-for-cultural-renewal-/10094756>.
- Smee S. *The Art of Rivalry: Four Friendships, Betrayals, and Breakthroughs in Modern Art*, New York, Random House, 2016.
- Vattimo G., Girard R. *Christianity, Truth, and Weakening Faith: A Dialogue* (ed. P. Antonello, trans. W. McCuaig), New York, Columbia University Press, 2010.
- Vattimo G., Zabala S. *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press, 2011.
- Williams R. *Being Disciples: Essentials of the Christian Life*, London, SPCK, 2016.

Другие способы обращаться с насилием: инструменты нарративной терапии и гонительские репрезентации

МАРЫСЯ ПРОРОКОВА

Институт философии РАН, Москва, Россия,
prorokova1040@list.ru.

ВАСИЛИЙ РАДАЕВ

Независимый исследователь, Москва, Россия,
vasilyradaev@gmail.com.

Ключевые слова: козел отпущения; нарративная терапия; автор насилия; социальный конструкционизм; культура отмены; гонительские репрезентации; восстановительное правосудие.

В статье рассматривается идея неэссенциалистского взгляда на насилие применительно к терапевтической и социальной работе, а также к практикам самоорганизации сообществ. Авторы статьи предполагают, что жирардианский взгляд на современные тактики обращения с насилием ценностно и методологически перекликается с оптикой нарративной терапии, и проводят параллели между концепциями козла отпущения и гонительских репрезентаций и такими нарративными идеями, как деконструкция, экстернализация и метафора нарратива.

В статье показывается, какими инструментами нарративная терапия располагает для работы с авторами насилия, пережившими насилие и свидетельствующим сообществом; какие ценностно близкие идеи и методики (в частности, восстано-

вительное правосудие, круги сообществ и модель НОКСА) могли бы инструментально подойти для этой работы, какие союзники обнаруживаются у нарративной практики в смежных подходах; что в данный момент делают сообщества и проекты, желающие двигаться в этом направлении; какие идеи Рене Жирара могли бы дополнить нарративный арсенал и почему построение диалога между жираровской теорией и нарративной практикой кажется нам актуальным — как в поле теории, так и с точки зрения практики.

В качестве актуального кейса авторы статьи знакомят читателей с наблюдениями и выводами, полученными рефлексивной группой в ходе серии нарративных медиаций конфликтов и терапевтической работы с авторами насилия и пострадавшими.

Введение

КАНАДСКИЙ нарративный терапевт и консультант в области семейного насилия Арт Фишер пишет о ловушке утопической концепции «безопасного пространства» за пределами классических, укорененных в истории дискурсов, особенностью которых может являться неприятие, притеснение и исключение персон и сообществ, не вписывающихся в традиционную социальную парадигму. Хотя такие «невинные» пространства создаются в противовес «опасным» пространствам, выбирающим их группам и отдельным людям все еще тяжело полностью перекодировать логику взаимодействия друг с другом таким образом, чтобы освободиться как от властных диспозиций и иерархий, так и от дегуманизирующей риторики, оперирующей бинарными оппозициями «нормального/ненормального». Так, говоря о насильственном поведении в романтических отношениях, Фишер пишет:

Эта комплексность, посредством которой в любви за счет обещания «альтернативного» пространства рождается доминирование, наводит меня на мысли о других «альтернативных» местах и пространствах моей жизни, особенно «альтернативных» пространствах социальной справедливости (например, пространствах, представленных такими идентичностями, как «гей»¹, «феминист», «выступающий против насилия», «постструктуралист», «нарративный терапевт» и т. п.)².

Фишер предполагает, что эти альтернативные пространства, создававшиеся как безопасные для персон, чьи свобода и безопасность пострадали внутри доминирующих дискурсов современ-

Авторы выражают особенную признательность Анне Оз за помощь в подготовке этой статьи.

1. Движение ЛГБТ признано экстремистским и запрещено на территории РФ.
2. Фишер А. Власть и обещание «невинных» пространств // socFAQtor. 25.11.2011. URL: <https://socfaqtor.wordpress.com/2011/11/25/арт-фишер-власть-и-обещание-невинных-2/>.

ного им общества, в реальности зачастую непрерывно учреждали собственные модели «ортодоксальности», и эти модели также оказались затронуты риторикой осуждения и многочисленными практиками дискриминации (эйджизмом, лукизмом, сексизмом и пр.).

В своих поздних работах Жирар говорит о парадоксальной двойственности в отношении насилия в нашу эпоху: с одной стороны, взаимопомощь и сострадание сегодня явно можно отнести к доминирующим ценностям, в том числе когда речь идет о международных отношениях. С другой стороны, «обеспокоенность жертвами» подпитывает локальные миметические эпидемии, инспирируя фрактально разрастающиеся «гонения на гонителей на гонителей гонителей». В работе «Я вижу Сатану, падающего, как молния» Жирар пишет:

Обеспокоенность жертвами стала предметом парадоксальной конкуренции миметических оппонентов, которые с азартом пытаются превзойти друг друга. Наиболее интересными для нас всегда являются те жертвы, которые позволяют нам осудить соседей. И они отвечают нам тем же. Они прежде всего думают о тех жертвах, ответственность за которых могут возложить на нас³.

Сомнения Жирара относительно антиконтагиозного потенциала освободительных практик современности — даже тех, первоначальная цель которых и заключается в перекодировании гонительской матрицы, — лежат в схожей с сомнениями Фишера плоскости: строя свою идентичность как историю сопротивления, бунта против доминирующих дискурсов, подобные сообщества часто на практике воспроизводят все тот же гонительский механизм. Необходимость радикальной пересборки оптики, с которой мы смотрим на политически, гендерно, этнически и религиозно Другого, сегодня видится особенно актуальной. «Человечество учится и отступает от жестоких жертвоприношений, но делает это очень медленно и почти всегда само об этом не знает»⁴, — говорит Жирар в «Завершить Клаузевица» — работе, в которой проблема эскалации насилия в наши дни выступает, по сути, центральной темой.

3. Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015. С. 172.

4. Он же. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон. М.: ББИ, 2019. С. 8.

Скептицизм Жирара в отношении новейших процедур восстановления социальной справедливости, пожалуй, можно было бы выразить через вопрос: не продолжается ли эскалация насилия заметнее всего именно там, где с насилием отчаяннее всего пытаются бороться?

Выступая в защиту тех, кто долгое время находился на периферии общественной жизни, был дегуманизирован, лишен значительной части гражданских прав и свобод либо подвергался насилию, сторонники социальной справедливости, активисты и правозащитники зачастую невольно воспроизводят тот же гонительский паттерн — используя практики исключения из сообщества, социальной блокировки и «отмены» (*cancelling*), агрессивного призыва к раскаянию, различных форм ostracism — всего того, что можно было бы отнести к «гонениям с коллективной поддержкой»:

Под коллективными гонениями я понимаю акты насилия, совершаемые непосредственно смертоубийственными толпами, подобно избиению евреев во время черной чумы. Под гонениями с коллективной поддержкой я понимаю акты насилия... легальные по форме, но, как правило, подстрекаемые возбужденным общественным мнением⁵.

Нарративная практика — направление в терапии и социальной работе, чей взгляд на работу с насилием и конфликтами как ценностно, так и методологически перекликается, как мы полагаем, с жираровской идеей *козла отпущения*. Однако фигура Жирара и его концептуальный аппарат на данный момент нарративному сообществу если и знакомы, то не обсуждаются широко. Нам представляется, что коммуникация между жирардианским миром и нарративным сообществом могла бы быть интересной и продуктивной как в теоретическом, так и в практическом смысле: исследователи, испытавшие на себе влияние Жирара, могли бы увидеть в нарративном методе практическое применение ряда жираровских идей, а нарративные терапевты — расширить концептуальный инструментарий за счет рецепции ценностно близкой философской модели. Данная статья — шаг в эту сторону, и ниже мы попробуем показать, какие между жираровской теорией и нарративной практикой имеются примечательные, на наш взгляд, значимые «переклички».

5. Он же. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. С. 28.

Другая наша цель — показать, как с помощью нарративных инструментов помогающие практики могут работать с совершавшими насилие персонами, а медиаторы — с авторами насилия, пострадавшими и свидетелями. Нам кажется важным уделить этому внимание, потому что оказание психологической поддержки совершавшим насилие остается далеко не самым подсвеченным и приоритетным направлением как в поле российской помогающей практики, так и в пространстве наук о человеке. Однако именно дестигматизирующая работа со случаями насилия и поддержка соответствующих инициатив видится нам важным шагом для снижения уровня насилия в обществе.

В русле нарративной терапии озвученная выше этическая дилемма Жирара могла бы быть переформулирована таким образом: как мы (и нарративные терапевты, и другие сообщества, которым близки ценности солидарности и ненасильственной коммуникации) могли бы работать с проблемой насилия вне гонительской логики?

Нарратив и «гонительские репрезентации»

Нарративная терапия опирается на предложенные философией и культурной антропологией языки. В частности, ей усвоены и переработаны идеи дискурса Мишеля Фуко, идея деконструкции Жака Деррида, идея стадий перехода Арнольда ван Геннепа и концепт насыщенного описания Клиффорда Гирца.

Трансформируясь в ходе психотерапевтической репепции, эти понятия, с одной стороны, входят в концептуальный аппарат нарративной терапии, с другой — лежат в основе ее этического фундамента. Важным отправным пунктом для нарративной терапии становится понимание человеческого опыта как мерцающей и пребывающей в непрерывном процессе становления целостности, взаимодействия с которой, терапевт руководствуется ценностью разнообразия (*diversity*), гибкости и многомерности, пересечения и наложения друг на друга различных идентичностей в рамках истории одной персоны, а также сложного переплетения контекстов в едином ландшафте аутентичной *истории*. Выбор в пользу постструктуралистского и социально-конструктивистского концептуального аппарата позволяет нарративной терапии оперировать идеями аутентичности опыта рассказчика и исходить из презумпции экспертности клиента по отношению к собственной жизни, избегая, в частности, властных и иерархических отношений внутри диады те-

рапевт/клиент и сопутствующих этому центрированных моделей терапевтирования⁶.

«Классическая» психотерапевтическая модель интерпретации человеческого опыта в свете нарративной оптики выглядит как ограниченная и ограничивающая, построенная на жестких, одномерных способах интерпретации — с одной стороны, в силу использования терминологии как совокупности обобщающих языковых конструкций, а с другой — в силу интерпретации идентичности как некой устойчивой и даже ригидной целостности. Среди прочих особенностей «модернистской» психотерапии, пересмотреть которые стремится нарративная практика, можно назвать и понимание личной истории терапевтируемого в отрыве от тех культурных, социальных и политических контекстов, в которых конкретная личная история формировалась⁷.

Нарративная оптика во многом развивалась в ходе социальной и терапевтической работы с представителями коренного населения Австралии и Новой Зеландии, вдохновляясь традиционными для этих народов практиками примирения⁸. Свойственное ей внимание к проблемам, связанным с социальным неблагополучием, неравенством и социальной несправедливостью, а также со сложностью и мозаичностью культурного, языкового и религиозного многообразия постсовременного мира, сближают ее практику с деколониальной оптикой.

Метафора нарратива — это познавательный инструмент, с помощью которого структурируется и осмысливается опыт. Терапевт сопровождает своего собеседника на пути пересочинения той или иной жизненной истории, проводя рекогносцировку на территории рассказа, помогая собеседнику или собеседникам найти аутентичный язык для описания связанных между собой событий и осуществляя своего рода перекодировку опыта: то, как истории конструируются и рассказываются, ретроспективно влия-

6. White M. *Narratives of Therapists' Lives*. Adelaide: Dulwich Centre Publications, 1997.

7. Эта идея близка логике феминистской эпистемологии, стремящейся переосмыслить идею «объективного знания» как познавательной модели, узурпированной обладающими властью узкими категориями населения, институтами и персонами, а также поддерживаемой и воспроизводящейся ими в целях контроля, подавления и эксплуатации.

8. NiaNia W. et al. *Collaborative and Indigenous Mental Health Therapy: Tātai-hono — Stories of Māori Healing and Psychiatry*. Oxfordshire: Routledge, 2016; Янкапорта Т. *Разговоры на песке. Как аборигенное мышление может спасти мир*. М.: Ad Marginem, 2022.

ет на отношение к пережитому и в то же время выступает опорой для проектирования будущего.

Культурный контекст, в котором формировались представления собеседника о себе и окружающих, оказывается чрезвычайно важным фактором, когда речь идет о предпочитаемой и не предпочитаемой собеседником картине будущего⁹. Нерефлексивно усвоенные, впитанные из среды фоновые установки, убеждения и идеи, которые воспринимаются собеседником как нечто общепринятое, очевидное и не подвергаются сомнению, в нарративной терапии обыкновенно пропускаются через фильтр деконструкции — последовательности вопросов, направленных на выявление того, какие предписания, ограничения и запреты эти установки накладывают на жизнь расспрашиваемого.

Идеи, разделяемые большими группами населения и влияющие на выбор большого количества людей, в нарративной терапии называются *дискурсами*. В терапевтической работе деконструировать можно идеи, которые патологизируют, дискриминируют или лишают собеседника выбора. Примерами суждений, рожденных внутри дискурсов, могут быть обобщения: «мужчина не должен плакать», «хороший человек не отказывает в помощи», «все стоматологи — шарлатаны», «творческая работа тебя не прокормит» и пр. Подобные обобщения могут распространяться не только на самого расспрашиваемого и его самостигматизирующие суждения, но и на то, как он взаимодействует с другими и как зачастую стигматизирует их в соответствии с тем, внутри какого дискурса сконструирован язык, лежащий в основе его описаний реальности.

Жиран обращает наше внимание, что «инфицирование» гонительским видением — момент, ускользающий от участников (гонительского) процесса. То же самое справедливо и в отношении усвоения дискурсов, навязывающих нам устойчивые социально-эпистемологические паттерны. И дискурсы, и гонительская оптика влияют на то, как мы со-располагаемся с многообразными Другими в этико-политической экосистеме. Приглашая своих читателей к развитию чувствительности в отношении гонительских репрезентаций, подхлестывающих миметическую эскалацию насилия, Жиран делает шаг, близкий к тому, что в нарративном подходе называется деконструкцией.

9. *Предпочитаемое, предпочитаемая история* в нарративной практике — аспекты жизни, связанные с надеждами терапевтируемого и его представлениями о желаемом будущем.

Идейное пересечение с жираровской идеей гонения мы обнаруживаем, например, у Клементин Морриган — канадской активистки в области работы с сообществами, автора книг и зинов, посвященных работе сообществ с ситуациями насилия и вреда, а также травматическому опыту:

Я хочу быть ответственной за то, что внесла свой вклад, пусть даже небольшой, в создание жестокой и совершенно неработающей системы — системы, которая вместо нелегкой работы по производству социальных изменений приглашает нас к поиску козлов отпущения, дегуманизации и ретравматизации¹⁰.

Здесь Морриган в ироничной форме говорит о коллективном характере формирования гонительских дискурсов, об «утрате различий» и миметической унификации, которая для нас пронизывает *modus vivendi*. Можно сказать, что «небольшой вклад», о котором пишет Морриган, — это вклад в поддержку тех нарративов, которые делают дегуманизацию вариантом нормы; важно еще раз подчеркнуть, что с нарративной точки зрения то, как мы действуем, формируется за счет того, какие языки мы используем для описания тех или иных явлений.

В качестве примера «гонительской репрезентации» можно обратиться к анализу так называемой культуры отмены. Практика культуры отмены остается в основном дискурсивной и не имеет письменных закрепленных источников, так что нет и единого понимания этого термина и практик, с ним соотносящихся. Говоря о культуре отмены, мы подразумеваем, что в отношении персоны применяются некоторые из следующих практик:

- массовая травля обвиняемого (зачастую в интернете — к примеру, обвиняющие твиты и т. д.);
- массовая травля всех, кто связан с обвиняемым или выступает в его защиту;
- эссенциализм: в какой-то момент обвинения в конкретных поступках могут отойти на второй план и уступить место интернализирующему языку, который фреймирует обвиняемого как абьюзивного/приносящего вред;
- смешивание разных типов вреда/насилия внутри одной логики отношения к нему;

10. *Morrigan C. Fuck the Police Means We Don't Act Like Cops to Each Other. Montreal, 2020.*

- запрет на защиту или несогласие с обвинениями, из чего вытекает единственная допустимая реакция — полное признание обвинений;
- принадлежность к определенной группе/идентичности обвиняющих используется ими для подтверждения своих утверждений.

Нам также важно обозначить, что, говоря о критике явления, называемого «культурой отмены», мы исходим из аболиционистских идей неприятия системы наказаний и карсеральных логик и предпочитаем отмежеваться от критики, которая, как нам кажется, исходит из нежелания нарушать властные статус-кво или неспособности их различить.

Также хотелось бы держать в фокусе политический контекст возникновения самого явления культуры отмены. Согласно исследовательнице медиа Мередит Кларк, практика культуры отмены берет начало в квир-сообществах¹¹ цветных людей (*queer communities of color*)¹². Можно проследить преемственность по отношению к тактикам бойкота, применявшимся черным населением для противостояния различным формам институционализированного расизма. Практика *calling out* (публичного призыва к критике чьих-то действий/взглядов или призыва объяснить их), также появившаяся в черных сообществах, вероятно, наиболее близка к тому, что стало называться «культурой отмены». Согласно Кларк, то, что изначально было «выражением активности, сознательным решением не «дарить» внимание, деньги, время и присутствие тем, чьи ценности, (без)действия или слова оскорбительны», стало «культурой отмены» с посылки белых журналистов. В попытке оставаться капиталистически успешными и привлечь больше внимания пользователей медиа растиражировали явление, описываемое как «культура отмены», заимствовав его из коммуникативных практик черных сообществ, но при этом лишив политического, культурного и исторического контекста. Кроме того, представляется важным помнить, что эти явления развивались в контексте сопротивления масштабным системам угнетения, подкрепленным государственным насилием, и нежелания оставаться нейтральными к дискриминационным практикам.

11. Движение ЛГБТ признано экстремистским и запрещено на территории РФ.

12. Clark M. D. DRAG THEM: A Brief Etymology of So-Called “Cancel Culture” // Communication and the Public. 2020. Vol. 5. № 3-4. P. 88-92.

Стоит подчеркнуть, что область формирования и формулирования публичного дискурса остается ограниченной существующим в обществе распределением власти и привилегий. Можно сказать, что формулирование дискурса о том, что такое культура отмены, что в нее входит, как ее применять и какова может быть ее критика — это действие, доступное тем, кто может аккумулировать достаточное количество медиаресурса.

Говоря об «отмене» в контексте того, как сообщества могут делать случаи насилия видимыми, мы предпочитаем наметить несколько ключевых пунктов, позволяющих сделать это вне риска эскалации насилия:

- не применять кэнселинговые стратегии до окончания разбирательства;
- признать, что выслушивать обвиняемого даже в отсутствие жертвы — не значит поддержать его;
- понимать, что отмена имеет серьезные последствия для отменяемого;
- признать необходимость того, чтобы «отменяющие» обосновали предпринятые шаги чем-то, кроме самого факта обвинения, если отменяемый не признавал правомерность этого обвинения и готов защищаться;
- признать, что поддержка обвиняемого не должна иметь репутационных последствий для поддерживающих его персон и сообществ;
- признать, что поддержка, как и обвинение, — дело личное, которое не должно переноситься на институции, если в них нет полного консенсуса;
- стремиться довести разбирательство до логического конца.

В статье, посвященной жираровскому прочтению культуры отмены в контексте тотального ускорения культуры, исследователь Йоаким Вретхед предлагает нам посмотреть на современные практики гонения как на следствие общего миметического ускорения в современном мире — нам становится все сложнее уделять время и внимание всем видам взаимодействий, предполагающим крупные инвестиции внимания:

Эскалация насилия, выявленная Жираром, быстро распространяется в эпоху культуры отмены и высокой скорости. Слепота к механизмам миметического желания ускоряет эскалацию. Возможные противоядия, такие как созерцательное и медленное чтение, тщательное построение аргументов и чуткое понимание неизбежности истории, отодвигаются в сторону быстротой ин-

формационно-коммуникационных технологий и подавляющей силой презентизма. Кажущиеся необходимыми процессы этической чистки, направленные на избавление от «аморальных» элементов, распространяются шире и затрагивают человеческую культуру в целом¹³.

Представляется, что то, что автор называет «этическими чистками», является прямым следствием миметической логики, в цифровую эпоху имеющей все более и более высокий потенциал контагиозности. Медленное чтение (если понимать чтение не только буквально, но и метафорически — как прочтение дискурсов и контекстов) и тщательное построение аргументов — предложенные автором «противоядия» от насилия — кажутся нам шагами в сторону неэссенциалистского понимания насилия, то есть понимания насилия как практики, а не свойства (конкретной персоны), оправдывающего применение в отношении нее практик изоляции, исключения и гонений.

«Приглашение к ответственности» и неэссенциалистское понимание насилия

Основатель нарративного подхода Майкл Уайт, говоря о работе с совершавшими насилие мужчинами, предлагает в качестве исходной точки терапевтического процесса двойную операцию: с одной стороны, репозиционирование относительно властных дискурсов и убеждений, наличие которых сделало насилие возможным (например, представления о монополии на истинное знание, правоту и т. д.), с другой — *приглашение к ответственности*, то есть признание собственной роли, собственного авторства насилия. Эта операция может вывести на альтернативные территории жизни — то есть на территории вне насильственных паттернов, где взамен доминирующих дискурсов, оправдывающих насилие, у совершавшего насилие появятся индивидуальные опоры и подсветятся ценности, несовместимые с насильственным поведением.

Описанный Уайтом способ работы может стать для совершившего насилие той территорией, на которой возможно как освобождение от убеждений, дающих право на совершение насилия, так

13. *Wrethed J.* Cancel Culture and the Trope of the Scapegoat: A Girardian Defense of the Importance of Contemplative Reading // *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 2022. Vol. 29. P. 33.

и от самостигматизирующих последствий полноценного признания в совершенном.

Ниже мы постараемся раскрыть, какие именно инструменты может предложить нарративная практика для того, чтобы сделать это возможным, но сперва хотели бы упомянуть сообщества и социальные организации, работающие в сходной парадигме — например, использующие скандинавскую модель НОКСА¹⁴ — при работе с насильственным поведением. Аббревиатура НОКСА указывает на последовательность этапов работы с персонами, совершавшими насилие:

- признание случившегося как Насилия (то есть не как случайности и результата стечения обстоятельств);
- признание своего личного авторства и Ответственности;
- восстановление жизненного Контекста и обсуждение места насильственного поведения в биографии персоны;
- Следствие — анализ долгосрочных и краткосрочных последствий события на жизнь автора насилия;
- Альтернатива — поиск опор и навыков, которые в будущем позволят персоне выбирать ненасильственные способы взаимодействия с окружающими.

Использующие подобный инструментарий организации и сообщества делают акцент на необходимости снижения присутствия насилия в мире, но не за счет системы уголовных наказаний и социального исключения тех, кто совершает насилие, а за счет создания пространства для реинтеграции, реабилитации и диалога, в котором совершившая насилие персоне не помещается в де-гуманизирующий контекст.

Здесь важно подчеркнуть, что поскольку нарративная практика исходит из идеи множественности идентичностей, то идентичность, связанная с насильственным поведением, может быть не единственной и *не предпочитаемой*, и другие компоненты идентичности могут подкреплять в персоне стремление к выбору альтернативного пути.

Та же линия рассуждения релевантна и в случаях, когда мы говорим о переживших насилие (вопрос о том, уместно ли использовать в их отношении слово «жертва», все еще остается от-

14. Оберг Х., Исьемин А. Психологическая работа с мужчинами, склонными к домашнему насилию и желающими изменить свое поведение // Серда М. В. Рабочие материалы курса повышения квалификации «Групповое и индивидуальное консультирование мужчин, прибегающих к насилию в семье и желающих изменить поведение». СПб., 2015. С. 167–191.

крытым в силу тянущегося за этим словом тотализирующего контекста). Как пишет Оксана Тимофеева в посвященном сексуализированному насилию эссе «Мне не стыдно»:

Арсенал выразительных средств, предназначенных говорить о насилии, заимствуется жертвой из обыденного языка, инфицированного этим насилием и более приспособленного то ли для порно, то ли для показаний, которые она должна дать перед судом, как бы оправдывая себя¹⁵.

Сообщества и организации, работающие с совершавшими насилие персонами в ценностной парадигме, близкой нарративной практике, стремятся использовать вместо термина «насильник» термин «автор насилия». Этот прием основан на нарративной идее важности роли языка в формировании социальных дискурсов, убеждений и норм. В качестве альтернативы некоторые авторы и сообщества предлагают использовать термин «актор насилия», смысловой акцент которого смещается: называя кого-либо актором, мы предполагаем, что насилие — присутствующая в мире практика или сила, которая прорывается в мир через конкретную персону, и что человек — лишь канал, который пропускает насилие в поле действия, но не тот, кто единолично своими действиями его создает. Благодаря этой оптике конкретный случай насилия помещается в широкий социальный контекст.

Одно из ключевых понятий нарративной практики — экстернализация, или отделение проблемы от терапивируемой персоны. Уайт описывает экстернализацию как операцию по установлению дистанции между субъектом и проблемным событием/состоянием/паттерном поведения:

Экстернализация — отделение проблемы от человека — грамматически выражается в том, что проблема описывается как сущест्वительное. Таким образом устанавливается дистанция между человеком (подлежащим в предложении, субъектом) и проблемой (дополнением), пространство, в котором могут развиваться разнообразные отношения. Для обыденного языка экстернализация не всегда «естественна», поэтому экстернализирующие вопросы могут выглядеть странно. Тем не менее важно сохранять это грамматическое разотождествление проблемы и человека,

15. Тимофеева О. Мне не стыдно // Это не то. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2022. С. 83.

чтобы «проблемность» не воспринималась как неотъемлемая характеристика его действия¹⁶.

В противоположность экстернализации, интернализирующее понимание проблемы — это понимание, отождествляющее проблему и личность. Уайт подчеркивает, что подобная оптика глубоко укоренена в западной культуре и связана с практиками социального контроля, с понятием нормативности и биополитикой в смысле Фуко. Примером интернализирующего дискурса можно считать грамматические конструкции, в которых проблема выражается через определение («я — ленивый человек») или через относящееся к персоне «обвиняющее» существительное («я — лентяй»).

Цель экстернализирующих бесед — взрастить дистанцию между человеком и проблемой, объективировать последнюю и тем самым восстановить автономию субъекта по отношению к той части личности, которая идентифицировалась с проблемным поведением и негативным восприятием себя и своего жизненного опыта. Создание такой дистанции в ходе терапевтических бесед позволяет участнику терапевтического процесса рассмотреть проблему как объект, на который можно воздействовать вне самообвинительной оптики. Как пишет Уайт,

...подобное отделение идентичности человека от идентичности проблемы не избавляет людей от ответственности за свои поступки и за решение проблем. Скорее людям становится проще принимать на себя ответственность. Если человек и проблема суть одно, то существует очень мало способов избавления от проблемы, помимо причинения вреда самому себе. Но если отношения человека с проблемой становятся более определенными, четко и ясно описанными, как это происходит в экстернализирующих беседах, появляется новый набор возможностей для пересмотра этих отношений¹⁷.

В свете интересующей нас параллели с идеей гонительских репрезентаций стоит обратить внимание на тот факт, что экстернализирующая процедурность в нарративной терапии используется не только в индивидуальной работе, но и в работе с семьями, союзами и сообществами, в особенности когда центральной те-

16. Уайт М. О работе с мужчинами, совершавшими насилие // Narrlibrus. 19.03.2009. URL: <https://narrlibrus.wordpress.com/2009/03/19/responding-to-violence-2006>.

17. Он же. Карты нарративной практики. Введение в нарративную терапию. М.: Генезис, 2010. С. 37.

мой обсуждения является проблемное поведение одного из участников. К примеру, в нарративной терапии и медиации на встречах, посвященных работе с людьми, употребляющими психоактивные вещества и алкоголь, сложилась традиция говорить про то, как это употребление влияет на отношения между людьми, экстернализирующим языком: «твое употребление влияет на меня таким-то образом», «употребление имеет такие-то эффекты» вместо интернализирующих описаний: «мне надоело видеть тебя пьяным», «ты укурыш» и т. д.

Экстернализация позволяет избежать эскалации конфликта, в ходе которой проблемное поведение становится единственным предикатом персоны, а персону, в свою очередь, последовательно дегуманизируется, растворяясь и становясь все более блеклой на фоне отождествления (в том числе и самоотождествления) с проблемой, — подробнее об этом мы скажем в связи с понятием *места для гнева*. Разотождествление с проблемой способно создать благоприятные условия для принятия ответственности за нее и поиска решений, исходящих не из позиции страха перед виктимизацией, гонением и исключением, но из позиции авторства, то есть признания собственной влиятельной позиции в неблагоприятных обстоятельствах и жизненных контекстах.

Деконструируя «ощущение себя вправе». Дешифровка дискурсов

Джон Уинслейд и Джеральд Монк в работе «Нарративная медиация», основанной на многолетнем опыте психотерапевтической практики и социальной работы в нарративном подходе, предлагают в качестве отправного пункта при работе с конфликтами в семьях и союзах понятие «ощущения себя вправе». Подобная, зачастую не подсвеченная и имплицитно прошитая в самоидентификации установка способствует тому, что при «наступлении» другого на нечто важное для персоны та считает себя *вправе* дать отпор, порой выбирая для этого формы поведения, которые могут быть распознаны другими как агрессивные или насильственные. «Ощущение себя вправе» может быть связано с высоким статусом в обществе или самоидентификацией с некоторой группой населения, традиционно обладающей какими-либо привилегиями. Уинслейд и Монк пишут:

Психолог и антрополог Грегори Бейтсон отметил, что научение происходит тогда, когда люди могут обнаружить новую инфор-

мацию в результате сравнения одного набора событий с другим. Когда у людей гиперболизировано представление о собственных правах, им трудно увидеть, насколько негативно это сказывается на партнере, обладающем меньшей властью. Привлекая внимание конфликтующих сторон к едва уловимым негативным изменениям, которые сопровождают эскалацию конфликта, можно яснее понять стратегии преодоления существующих проблем¹⁸.

Иногда это самоощущение исходит из индивидуальных особенностей личной или семейной истории. Однако вариант, связанный с ощущением принадлежности, может быть важнее в контексте фокуса нашей статьи, поскольку подсвечивает, как имплицитно усвоенные культурные паттерны могут встраиваться в повседневность и реализоваться через практики насилия. Зачастую некритичное усвоение подобных дискурсов способствует слепоте в отношении того, что (1) поведение воспринимается другим как насильственное и может иметь негативные для него последствия, равно как и для автора насилия и для их отношений; (2) в коммуникации присутствует дисбаланс власти (структурный — связанный с трудовой иерархией, экономическим статусом, или же неструктурный — менее явный, но от того не менее разрушительный). Согласно Монку и Уинслейду,

... конфликты возникают, когда люди считают, что другие нарушают их права; тогда они прибегают к гневу, жесткости, унижающему жестокому обращению и насилию для того, чтобы защитить то, на что они «вправе». Медиация может деконструировать «ощущение себя вправе» и помочь людям обрести доступ к альтернативному знанию, на котором могут строиться полноправные отношения¹⁹.

У нас есть подходящая цитата, иллюстрирующая деконструкцию «ощущения себя вправе» и принадлежащая одной из расспрашиваемых в ходе нашей терапевтической практики:

Я была автором психологического длительного абьюза по отношению к близкой персоне в период своего тревожно-депрессивного расстройства. Связывала возможность контролировать поведение и свою способность к отношениям, где есть безопасность и нет намеренного и бесконсентного насилия, со своим

18. Уинслейд Дж., Монк Дж. Нарративная медиация. Новый подход к разрешению конфликтов. М.: Судебно-правовая реформа, 2009. С. 169.

19. Там же.

стабильным состоянием. Во время расспрашивания обнаружилось, что я умею не причинять боль близким, находясь в нестабильном состоянии, потому что были рядом и другие люди, а абьюзила я одну конкретную персону. Разбирая основания, почему я считала себя вправе так делать по отношению к ней, я смогла поставить их под вопрос — если это про власть и неравенство в отношениях, то мне это не близко и совсем незначает этому следовать. Я хорошо помню, как чувствовала себя внутри, причиняя боль, какие импульсы боролись между собой — мне кажется, я могу понять иногда кого-то, кто совершает насилие.

Эффективно дополнять деконструкцию может стратегия, в которой терапевт и собеседник выявляют ценности и предпочитаемую историю через то, что в нарративной практике называется *двойным слушанием*: помогающий практик в беседе слушает одновременно и предпочитаемую, и проблемную историю, обращаясь поочередно к каждой из них. В качестве примера приведем кейс из нашей практики, в котором проявлявший насилие к жене мужчина говорил, будто она провоцирует на насильственные действия тем, что заставляет его чувствовать себя незначительным. В русле двойного слушания можно задавать вопросы, направленные на выявление предпочитаемого («Важно ли вам чувствовать свою важность? В какие моменты вы ее чувствуете?»), и затем, выявив эти ценности, рассматривать само насильственное поведение и сверять, насколько оно приводит к предпочитаемому («Как вы считаете, когда вы причиняете вред своей жене, увеличиваете ли вы тем самым вероятность того, что в будущем вы будете важны друг для друга, или, наоборот, уменьшаете?»). Дженкинс также предлагает выявлять предпочитаемое поведение собеседника. Нарративные вопросы в этой связи могут звучать таким образом: «Как вам удавалось и удастся сопротивляться патриархальным дискурсам, желанию преследовать жену звонками, мыслям о своей ничтожности, обидам?» Таким образом можно поддерживать предпочитаемую историю и приглашать взять ответственность за продвижение к ней.

Место для гнева и планета для «плохишей»

В данной статье мы постарались опираться на опыт рефлексивной группы под названием *We don't act like cops to each other*, в которую входят нарративные практики и разделяющие их ценности единомышленники, в том числе один из авторов статьи. В течение нескольких месяцев группа проводила нарративные расспраши-

вания²⁰ по кейсам насилия, встречи с отдельными помогающими специалистами, совместные чтения текстов по теме (ридинги). Мы также проводили нарративное расспрашивание человека, который говорит о себе как о посреднике — человеке, поддерживающем контакт с акторами насилия. Опорой для бесед с акторами насилия стал предложенный Аланом Дженкинсом инструментарий²¹, а идейной соратницей стала упомянутая выше Клементин Морриган — в нашей группе мы развивали направления для работы, отталкиваясь от обсуждения ее идей.

На протяжении всей беседы значимую роль играет готовность терапевта последовательно нивелировать попытки собеседника списать ответственность на кого-то еще: например, если человек говорит о том, что он дал жене пощечину, потому что «себя не контролировал», то, по Алану Дженкинсу, можно задавать провокационные вопросы: «А почему вы не набросились на нее с ножом?» Подобные вопросы деконструируют идею о том, что такой способ действия может быть эффективным в контексте предпочитаемого.

В работе с насилием важно выявлять, какие дискурсы о себе и других поддерживают выбор человека «не контролировать себя» в определенные моменты и с определенными персонами. Зачастую эти идеи формируются в связи с некритично воспринимаемыми представлениями о гендерных ролях, ксенофобией или психофобией:

Вел ли ты себя так же с другими людьми, когда был в депрессии?
Почему одно и то же состояние позволяет с разными людьми вести себя по-разному, с кем-то «терять контроль»?

В первую очередь для такой работы важна возможность честного разговора, когда авторы насилия могут озвучивать свои идеи и получать обратную связь, потому что лишь в открытом диалоге возможен пересмотр идей, убеждений и поступков, поддерживающих или оправдывающих насильственное поведение. Когда речь идет о работе с сообществами или о встрече, в которой помимо автора насилия участвуют пострадавший и свидетели, важно, что-

20. В нарративной практике *расспрашиванием* называется процесс разговора помогающего практика (нарративного терапевта/социального работника) с клиентом («собеседником») в рамках *беседы* — терапевтической сессии.

21. Jenkins A. *Invitations to Responsibility*. Adelaide: Dulwich Centre Publications, 1990.

бы помогающий практик создавал безопасное пространство для диалога, в котором есть место и для критики, и для взаимного уважения. Это намного эффективнее, чем ловушка ложных представлений о том, что автор насилия осознал последствия произошедшего — случается, что совершившие насилие публично извиняются и предпринимают какие-то действия (например, перечисляют деньги в фонды по борьбе с насилием), но все это направлено исключительно на поддержание репутации. Необходимо, чтобы подобная работа не ограничивалось развитием навыков самоконтроля (к примеру, делать дыхательные упражнения, когда злишься, — такой подход критикует и Дженкинс). Для создания диалога важно поощрение самых малых шагов — даже похода на консультацию вместо того, чтобы, к примеру, запереться в туалете.

Но не менее важно в рамках нарративного урегулирования конфликтов отдельно уделять внимание созданию пространства для голоса пострадавших. Задача помогающего практика — дать место не только солидаризирующим переживаниям и дискуссиям, но и боли, гневу и другим эмоциям, которые могут испытывать пережившие насилие, в том числе эмоциям, направленным на конкретных персон²². Экстернализация гнева, нацеленная на то, чтобы отделить его от конкретного лица (совершившего насилие, допустившего случившееся или самого потерпевшего), является необходимым шагом не только с точки зрения благополучия пострадавшего, но и как превентивная мера против миметической эскалации. То есть экстернализация перенаправляет импульс к «ответу» агрессору, который исходит из логики «око за око», представленной в той или иной форме, и, по Жирару, обладает опасным заразительным потенциалом (в случае работы с сообществами — чреватый новыми витками конфликта, остракизмом, недоверием, дегуманизацией и непрекращающимся кругом отмщений, вовлекающим все большее количество участников).

Вопросы, которые может задавать практик пострадавшему, могут быть экстернализующими, но также и выводящими в пространство ценностей, где может быть использована логика *отсутствующего, но подразумеваемого*²³:

22. Согласно Уинслейду и Монку, подобные практики эффективны, к примеру, при разрешении конфликтов в школах. См: Уинслэйд Дж., Монк Дж. Указ. соч. С. 309.

23. *Отсутствующее, но подразумеваемое* — термин из нарративной практики, предполагающий, что за озвучиваемыми клиентом проблемными частями истории в действительности стоят его ценности. Если речь идет

Как эмоция/переживание проявляется в твоей жизни? На что она похожа, какие метафоры возникают при мысли о ней? На какие сферы твоей жизни эмоция/нечто влияет и как? Как ты относишься к этим влияниям? Почему ты относишься именно так, почему тебе (не) нравятся эти влияния? Какие отношения с эмоцией/нечто соотносятся с тем, что ты ценишь в жизни?

Экстернализация гнева также способствует тому, что ранее мы обозначили как движение к неэссенциалистскому пониманию насилия.

Нам бы хотелось подчеркнуть, что инструменты для работы с конфликтами есть не только у «экспертов», но и у сообществ. Некоторые участники и участницы нашей группы организовали публичную медиацию кейса насильственного поведения, во время которой мы опирались на принципы восстановительного правосудия: одним из них является деэссенциализация насилия. Этот опыт и рефлексия над ним стали важной частью наших размышлений о практиках работы с вредом.

Круги сообщества и восстановительное правосудие являются близкими нарративной медиации практиками и выглядят как удачные форматы дестигматизирующей работы с насилием и вредом, доступные сообществам и не требующие участия сторонних лиц. Подобные инструменты позволяют участникам и участницам процесса сохранять больший контакт с собой и своими ценностями, а также обеспечивают более устойчивые результаты процесса.

Круг сообщества — это способ решения конфликтов, который берет свои истоки в практиках различных коренных народов, «обобщая как древнюю, так и современную мудрость о том, как сохранить отношения живыми, открытыми и конструктивными»²⁴. Круг проводится в несколько этапов: определяются участники круга, с ними проводятся восстановительные беседы, на основе этих бесед формулируются вопросы для круга, а затем участвующие последовательно высказываются по сформулированным вопросам. Работу по проведению бесед, формулированию вопросов и модерированию самого круга берут на себя «хранительницы» круга — они могут принадлежать к сообществу, внутри которо-

о медиации конфликта, то за одной и той же претензией к другой стороне могут скрываться совершенно разные потребности. Делая их видимыми для участников беседы, терапевт может находить способы продвигаться к *предпочитаемому*.

24. *Пранис К. и др.* Круги примирения: от преступления к сообществу. М.: Судебно-правовая реформа, 2010. С. 8.

го ведется работа, а могут приглашаться извне. В силу того, что все имеют право голоса и соблюдается принцип равенства сторон, круг дает возможность конфликтующим сторонам услышать свидетелей процесса. Полифония голосов может вносить свой вклад в снижение влияния конфликта.

Восстановительное правосудие — это подход к случаям насилия и нанесения вреда, основанный на принципе восстановления справедливости через включение всех заинтересованных сторон в процесс разрешения конфликта. Эта идея родилась в 1960-е годы благодаря усилиям специалистов и специалисток из сферы уголовного правосудия, криминалистики, юриспруденции, психологии, социологии. Вместо традиционной системы, ориентированной на наказание преступника, восстановительное правосудие ставит перед собой цель возмещения вреда, причиненного жертве, сообществу и самому преступнику. Оно предлагает жертве возможность высказать свои переживания и потребности, а преступнику — принять ответственность за свои поступки и предпринять шаги для их возмещения. Для восстановительного подхода ценна идея экстернализации и поиска совместного решения вопроса о том, что мы можем делать с вредом для того, чтобы ситуация не повторилась.

В заключение представляется важным подчеркнуть взаимосвязь идей, которые являются ключевыми для нашей рефлексивной группы, для концептуализации насильственных действий в рамках нарративной практики, для практики кругов сообщества и для восстановительного правосудия. Неэссенциалистское или, другими словами, экстернализованное понимание насилия, на наш взгляд, связано с идеей о том, что я/мы как сообщество несем долю ответственности за вред, который наносит кто-то другой. Экстернализируя насилие как некую практику, помещая ее в социальный контекст, мы замечаем взаимовлияния насильственных действий, социального контекста и языка (мы говорили об этом выше в связи с определением понятия «автор насилия»). Поэтому сообществам может быть важно понять, что именно внутри них функционирует таким образом, что приглашает людей к использованию насилия. Этому, например, могут помочь вопросы, которые приводят в своей книге Кей Пранис, Барри Стюарт и Марк Уедж, описывая изменения парадигмы того, как *круги сообщества* реагируют на преступление: не забыли ли мы учесть социальные, культурные, расовые и экономические условия, которые привели к преступлению? Не относимся ли мы терпимо к принципам, которые изолируют людей и приводят к де-

структивному поведению? Не создаем ли мы каким-либо образом напряженные отношения с общиной или не разводим ли людей по разные стороны баррикад, невольно пропуская гонительские дискурсы в наши социальные экосистемы и нормализуя их? Иными словами, не действуем ли мы внутри наших семей и общин так, что это приводит к нарушению равновесия, разногласиям и несправедливости, которые могут толкнуть на преступление?

Из понимания этой взаимосвязи следует представление о невозможности создания «острова, куда можно отправить всех „плохишей“» и, соответственно, создания «невинного пространства» по Фишеру. Отгораживаясь от проблемного поведения, вынося его за пределы своего сообщества, мы передаем его дальше, другим сообществам и подвергаем их эффектам, не предпочитаемым для нас, что в дальнейшем может вновь повлиять на нас. Нам важно помнить об этих взаимосвязях и эффектах, размышляя о том, может ли «изгнание» служить цели достижения безопасности. Иначе говоря, «отмена» может работать в течение какого-то времени, если мы не копнем глубже, но последствия могут быть не предпочитаемыми для нас, если нашей целью являлось создание более безопасных сообществ.

Заключение

Жираровская оптика и нарративная оптика представляются нам теоретическими и практическими союзниками в поле поиска новых способов взаимодействия с насилием — способов в широком смысле инклюзивных, не подразумевающих изоляцию и ostracism. Показанные нами параллели между идеями козла отпущения и гонительских репрезентаций с такими нарративными инструментами, как экстернализация и деконструкция, как нам кажется, могут способствовать продуктивному обмену между нарративным сообществом и исследователями наследия Жира-ра — в особенности теми из них, кого волнуют практические аспекты применения его концепций.

Жираровский концепт козла отпущения основан на идее, что насилие, направленное против одного (метафорического одного, которым может быть и группа населения), помогает обществу солидаризироваться и «очиститься» от скопившегося напряжения/подозрительности. Жирар предполагает, что поиск чужака, изгоя, виновного свойственен человеческому сообществу всех эпох и регионов, однако люди редко осознают, что подхватывают гонительские дискурсы стихийно и нерелексивно, именно

на волне «миметического заражения» насилием. Таким образом, обвиняющее сообщество не столько приписывает отдельно взятому козлу отпущения негативные, отталкивающие и вызывающие гнев предикаты, сколько отождествляет с ними избранную в качестве козла отпущения персону (дегуманизация «врага» позволяет, с одной стороны, почувствовать наибольшую возможную дистанцию с ним, а с другой — с наименьшим ощущением вины вершить над ним «суд»). Подобный паттерн становится особенно заметен, когда речь идет не о воображаемых пороках замещающей фигуры, но о вполне конкретных поступках конкретных персон.

Мы видим необходимость сопротивляться проникновению изолирующих и изгоняющих логик в практики наших сообществ, и критика интернализирующих способов обсуждать насилие и реагировать на него, как нам представляется, является значимым шагом в этом сопротивлении. Мы не сможем создать «безопасные пространства», изгнав, «отменив» и сделав козлами отпущения всех «плохишей», потому что *их не существует*. Развивая чувствительность в отношении гонительских риторик, доминирующих дискурсов и интернализирующих способов взаимодействия, создавая и поддерживая практики для возмещения ущерба и восстановления справедливости, мы, возможно, делаем вклад в создание более устойчивых сообществ, внутри которых можно регенерировать отношения.

Библиография

- Жирар Р. Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. М.: ББИ, 2019.
- Жирар Р. Козел отпущения. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.
- Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. М.: ББИ, 2015.
- Оберг Х., Исьемин А. Психологическая работа с мужчинами, склонными к домашнему насилию и желающими изменить свое поведение // Серeda М. В. Рабочие материалы курса повышения квалификации «Групповое и индивидуальное консультирование мужчин, прибегающих к насилию в семье и желающих изменить поведение». СПб., 2015. С. 167–191.
- Пранис К., Стюарт Б., Уедж М. Круги примирения: от преступления к сообществу. М.: Судебно-правовая реформа, 2010.
- Тимофеева О. Мне не стыдно // Это не то. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2022. С. 78–90.
- Уайт М. Карты нарративной практики. Введение в нарративную терапию. М.: Генезис, 2010.
- Уайт М. О работе с мужчинами, совершавшими насилие // Narrlibrus. 19.03.2009. URL: <https://narrlibrus.wordpress.com/2009/03/19/responding-to-violence-2006>.

- Уинслейд Дж., Монк Дж. Нарративная медиация. Новый подход к разрешению конфликтов. М.: Судебно-правовая реформа, 2009.
- Фишер А. Власть и обещание «невинных» пространств // socFAQtor. 25.11.2011. URL: <https://socfactor.wordpress.com/2011/11/25/арт-фишер-власть-и-обещание-невинных-2/>.
- Янкапорта Т. Разговоры на песке. Как аборигенное мышление может спасти мир. М.: Ad Marginem, 2022.
- Clark M. D. DRAG THEM: A Brief Etymology of So-Called “Cancel Culture” // Communication and the Public. 2020. Vol. 5. № 3-4. P. 88-92.
- Jenkins A. Invitations to Responsibility. Adelaide: Dulwich Centre Publications, 1990.
- Morrigan C. Fuck the Police Means We Don't Act Like Cops to Each Other. Montreal, 2020.
- NiaNia W., Bush A., Epston D. Collaborative and Indigenous Mental Health Therapy: Tātaihono — Stories of Māori Healing and Psychiatry. Oxfordshire: Routledge, 2016.
- White M. Narratives of Therapists' Lives. Adelaide: Dulwich Centre Publications, 1997.
- Wrethed J. Cancel Culture and the Trope of the Scapegoat: A Girardian Defense of the Importance of Contemplative Reading // Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture. 2022. Vol. 29. P. 15-37.

ALTERNATIVE APPROACHES TO ADDRESSING VIOLENCE: EXPLORING NARRATIVE THERAPY AND PERSECUTION REPRESENTATIONS

MARISYA PROROKOVA. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (RAS), Moscow, Russia, prorokova1040@list.ru.

VASILIIY RADAEV. Independent scholar, Moscow, Russia, vasilyradaev@gmail.com.

Keywords: scapegoat; narrative therapy; author of violence; social constructionism; cancel culture; persecution; restorative justice.

The article explores the concept of a non-essentialist view on violence related to therapeutic and social work, as well as community self-organization practices. According to the authors, the Girardian perspective on relevant ways of dealing with violence ethically and methodologically aligns with the principles of narrative therapy. The article examines such narrative concepts as deconstruction, externalization, and narrative metaphor, in relation to the concepts of scapegoat and persecution representations.

The article demonstrates the tools that narrative therapy employs while working with individuals involved in violence, survivors of violence, and the community that has witnessed such incidents. It explores such ethically aligned concepts and methods as restorative justice, restorative circles, and the VASCA model that could be effectively applied to this work. Additionally, it examines the allies narrative practice could find in related approaches. The article investigates the current initiatives undertaken by communities and projects aiming to progress in this direction. Furthermore, it explores how René Girard's ideas could complement the narrative toolkit and explains why establishing a dialogue between Girardian theory and narrative practice holds importance for us, both in terms of theory and practice.

Illustrating a practical implementation, the authors of the article present the readers with insights and conclusions drawn from a reflective group's engagement in a series of narrative conflict mediations and therapeutic interventions with individuals responsible for violence and survivors.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-3-147-170

References

- Clark M. D. DRAG THEM: A Brief Etymology of So-Called "Cancel Culture". *Communication and the Public*, 2020, vol. 5, no. 3-4, pp. 88-92.
- Fisher A. Vlast' i obeshhanie "nevinnyh" prostranstv [Power and the Promise of Innocent Places]. *socFAQtor*, November 25, 2011. Available at: <https://socfaqtor.wordpress.com/2011/11/25/арт-фишер-власть-и-обещание-невинных-2/>.
- Girard R. *Ia vizhu Satanu, padaiushchego, kak molniia* [Je vois Satan tomber comme l'éclair], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2015.
- Girard R. *Kozel otpushcheniia* [Le Bouc émissaire], Saint Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2010.
- Girard R. *Zavershit' Klauzevitsa. Besedy s Benua Shantrom* [Achever Clausewitz: entretiens avec Benoît Chantre], Moscow, St. Andrew's Publishing House, 2019.
- Jenkins A. *Invitations to Responsibility*, Adelaide, Dulwich Centre Publications, 1990.
- Morrigan C. *Fuck the Police Means We Don't Act Like Cops to Each Other*, Montreal, 2020.

- Nia W., Bush A., Epston D. *Collaborative and Indigenous Mental Health Therapy: Tātaihono — Stories of Māori Healing and Psychiatry*, Oxfordshire, Routledge, 2016.
- Oberg H., Isiemmin A. Psihologicheskaja rabota s muzhchinami, sklonnymi k domashnemu nasiliyu i zhelajushhimi izmenit' svoe povedenie [Psychological Work With Men Prone to Domestic Violence and Wishing to Change Their Behaviour]. In: Sereda M. V. *Rabochie materialy kursa povyshenija kvalifikacii "Grupповое i individual'noe konsul'tirovanie muzhchin, pribegajushhih k nasiliyu v sem'e i zhelajushhih izmenit' povedenie"* [Working Materials of the Advanced Training Course "Group and Individual Counselling for Men Resorting to Domestic Violence and Wishing to Change Their Behavior"], Saint Petersburg, 2015, pp. 167–191.
- Pranis K., Stuart B., Wedge M. *Krugi primirenija: ot prestuplenija k soobshhestvu* [Peacemaking Circles: From Conflict to Community], Moscow, Sudebno-pravovaja reforma, 2010.
- Timofeeva O. Mne ne stydno [I am Not Ashamed]. *Jeto ne to* [That's Not That], Saint Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2022, pp. 78–90.
- White M. *Karty narrativnoj praktiki. Vvedenie v narrativnuju terapiju* [Maps of Narrative Practice], Moscow, Genesis, 2010.
- White M. *Narratives of Therapists' Lives*, Adelaide, Dulwich Centre Publications, 1997.
- White M. O rabote s muzhchinami, sovershavshimi nasilie [Working With Men Who Have Perpetrated Violence]. *Narrlibrus*, March 19, 2009. Available at: <https://narrlibrus.wordpress.com/2009/03/19/responding-to-violence-2006>.
- Winslade J., Monk G. *Narrativnaja mediacija. Novyj podhod k razresheniju konfliktov* [Narrative Mediation: A New Approach to Conflict Resolution], Moscow, Sudebno-pravovaja reforma, 2009.
- Wrethed J. Cancel Culture and the Trope of the Scapegoat: A Girardian Defense of the Importance of Contemplative Reading. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2022, vol. 29, pp. 15–37.
- Yunkaporta T. *Razgovory na peske. Kak aborigennoe myshlenie mozhet spasti mir* [Sand Talk. How Indigenous Thinking Can Save the World], Moscow, Ad Marginem, 2022.

От учредительного убийства к мученичеству: к вопросу об эволюции феноменов плодотворной смерти

АЛЕКСЕЙ ЗЫГМОНТ

Независимый исследователь, Москва, Россия,
alekseizygmont@gmail.com.

Ключевые слова: Рене Жирар; учредительное убийство; мученичество; жертвоприношение; плодотворная смерть; миметическая теория; насилие.

Статья представляет собой попытку развить и дополнить некоторые идеи Рене Жирара, взяв за основу понятие мученичества. Автор выдвигает тезис, согласно которому учредительное убийство в трактовке Жирара и мученичество являются двумя разными парадигмами жертвенности, причем вторая является зеркальным отражением первой, возникает как инновация в христианстве и вытесняет учредительное убийство в ходе культурной эволюции. Анализируя четыре мифа об учредительном убийстве, в которых мир или социальный порядок творятся из частей тела убитого божества или чудовища — Тиамат, Тлальтеккутли, Имира и Пуруши, — автор приходит к выводу, что в них почти всегда отсутствуют выделенные Жираром конститутивные черты таких мифов — виновность жертвы, единодушие толпы и воспроизведение в ритуале. Вместо этого в качестве их главной черты называется сама идея насильственного учреждения.

Автор оспаривает теорию Жирара, согласно которой механизм учре-

дительного убийства эродировал благодаря иудеохристианскому откровению, и рассматривает несколько примеров того, как этот механизм не распознавался в качестве такового или подвергался сомнению. Наконец, в статье формулируется идея, что окончательный упадок парадигмы учредительного убийства произошел благодаря изобретению мученичества как его прямой инверсии: вместо сотворения мира или социального порядка через убийство люди начали спланироваться вокруг жертвы из своих рядов. По мнению автора, две эти жертвенные парадигмы находятся в сложном отношении преемственности и разрыва, поскольку христианские авторы формулировали богословие мученичества исходя из его сходства и отличия от «старых» жертвоприношений в иудаизме и греко-римском мире. В заключении предполагается, что парадигма мученичества в современном мире является доминирующей в том числе в связи с ее распространением в гражданских религиях.

В О МНОГИХ архаических (хотя и не всегда в хронологическом смысле) культурах бытовали такие мифы, в которых мир, город, социальный порядок или что-то еще настолько же важное делается из тела убитого божества, монстра или человека — «делается» в том плане, что буквально создается их убийцами. В пример можно привести аккадский миф о Мардуке и Тиамат, ацтекский миф о богине Тлальтекутли, которую убивают старшие боги Кетцалькоатль и Тецкатлипока, германо-скандинавское предание об Имире — инеистом великане, который то ли умирает сам, то ли погибает от рук Одина, Вилли и Вё, или ведический миф о первочеловеке Пуруше, принесенном в жертву дэвами. Разумеется, этот список можно продолжить, но суть ясна. Рене Жирар полагал, что такие мифы, которые он называл мифами об учредительном насилии, убийстве или линчевании, — форма искаженной памяти о реальных убийствах, жертвами которых были живые люди, ставшие козлами отпущения¹. Соглашаться со столь радикальной трактовкой не обязательно; допустим пока что, что в очень разных культурах люди независимо друг от друга на протяжении минимум трех тысяч лет верили, что для создания чего-то масштабного, ценного и великого нужно кого-то убить, и были при этом на стороне убийц. Помимо собственно мифов, это представление отразилось и на культовой практике в форме сезонных, военных и строительных обрядов.

Однако затем что-то изменилось, и сейчас в такое никто не верит. Напротив, считается, что для учреждения чего-то ценного необходимо самопожертвование, — нужно не пролить чью-то кровь, а дать пролиться своей; люди же, соответственно, стоят на стороне не убийц, а их жертвы. Сам Жирар связывал этот переход с жертвой Христа, который добровольно стал козлом отпущения, поместив себя в самый центр жертвенного механизма, и сломал его изнутри. Хотя обычно Жирар определял свои концепции раз и навсегда, этот случай — один из немногих, когда со временем его

1. См., напр.: *Girard R. La violence et le sacré*. P.: Grasset, 1972. P. 150–152; *Idem. Des choses cachées depuis la fondation du monde*. P.: Grasset, 1978. P. 140–167; *Idem. Je vois Satan tomber comme l'éclair*. P.: Grasset, 1999. P. 114–120.

позиция радикально изменилась². Изначально в работе «Вещи, скрытые от создания мира» (1978) он заявлял, что «смерть Христа не была жертвоприношением» и что «Иисус умирает не в порядке жертвоприношения, а в противовес всем жертвоприношениям»³. Однако впоследствии под влиянием католических теологов (прежде всего австрийца Раймунда Швагера⁴) он признал, что смерть Христа была жертвоприношением — но не архаическим, а другим. В статье «Миметическая теория и теология» (1995), впервые опубликованной по-немецки в сборнике на 60-летие Швагера, он пишет:

Нельзя отречься от жертвоприношения в первом смысле, то есть от жертвования другим, насилия в отношении другого, иначе, кроме как пойдя на риск жертвоприношения во втором смысле — так жертвует собой Христос, который умирает за други своя.

И далее:

Всем несовершенным жертвоприношениям, эффективность которых — временная и ограниченная, противостоит жертвоприношение совершенное, полагающее конец всем другим⁵.

Окончательная позиция автора выражена в его последней книге «Завершить Клаузевица» (2007):

Есть принесение в жертву другого, а есть принесение в жертву себя; есть жертвоприношение архаическое, а есть — христианское, однако речь всегда идет о жертвоприношении⁶.

2. Об этом см. также: *Kirwan M. Girard and Theology*. L.: T&T Clark, 2009. P. 75–76; *Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирара*. М.: НЛО, 2021. С. 343–345; а также статьи Вольфганга Палафера и Майкла Кирвана в настоящем номере «Логоса».
3. *Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde*. P. 283, 289.
4. Их переписка частично опубликована по-английски: *René Girard and Raymond Schwager. Correspondence 1974–1991* / C. Fleming, S. Treflé Hidden (trans.), S. Cowdell et al. (eds). N.Y.; L.; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2018.
5. См.: *Girard R. Mimetische Theorie und Theologie // Vom Fluch und Segen der Sündenböcke* / J. Niewiadomski, W. Palaver (Hg.). Thaur: Kulturverlag, 1995. S. 27, 29. Цит. по фр. оригиналу: *Idem. Théorie mimétique et théologie // Idem. Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*. P.: Desclée de Brouwer, 2001. P. 79–80, 82.
6. *Idem. Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. P.: Carnets Nord, 2007. P. 80.

Помимо очевидной теологической ангажированности, в этой концепции смущают две вещи. Во-первых, жертва Христа хотя и «отменяет» механизм учредительного убийства, но целиком от него зависит, будучи словно лишена собственного содержания. Во-вторых, эта жертва представляется у автора как уникальное единичное событие, которое нивелирует целый тип событий. После жертвы Христа происходит лишь неумолимая деградация старой парадигмы, но новой не возникает. Жирар как будто забыл некое важное слово, описывающее это новое христианское жертвоприношение, и мы полагаем, что это слово — «мученичество». В тех же «Вещах, сокрытых» он вспоминает его всего один раз в связи с убийством первого мученика Стефана, но вновь в контексте разоблачения:

Внимательное рассмотрение сцены мученичества Стефана необходимо приводит нас к гипотезе учредительного убийства... <...> мученики множат свидетельства об учредительном убийстве⁷.

Однако мученичество — это не просто разоблачение древних жертвоприношений, а самостоятельная модель плодотворной смерти, в которой нечто учреждается — но не мир, город или социальный порядок, а конкретное сообщество в числе других, например Церковь в христианстве или нация в гражданских религиях современных государств. Приходя на смену учредительному убийству, мученичество отталкивается от него как его инверсия. Если раньше «мы» как носитель идентичности убивали другого и творили из него нечто ценное, то теперь другие убивают кого-то из «нас», и нечто ценное произрастает из крови жертвы; если раньше основателями считались убийцы, то теперь — жертвы. Иначе говоря, мученичество — отнюдь не разоблачение невинности жертвы и единодушия толпы, не «откровение» истины и не отказ от создания нового сущего на крови. Напротив, это новый принцип такого создания. Жирар полагал, что христианство отказывается от сакрализации жертв⁸, но мученичество — это именно что новая парадигма такой сакрализации.

Настоящая статья — попытка не столько оспорить некоторые идеи Жирара, сколько развить и дополнить их, взяв за основу понятие мученичества. Мы полагаем, что именно этот феномен позволяет объяснить равно «закат» учредительного убийства и различие между архаическим и христианским жертвоприношением (в терминах самого философа). Мы попробуем кратко обосновать четыре поло-

7. *Idem*. Des choses cachées depuis la fondation du monde. P. 242.

8. См., напр.: *Ibid*. P. 268–269; *Idem*. Achever Clausewitz. P. 189.

жения. Во-первых, мифы об учредительном убийстве не постулируют виновности жертвы и единодушия толпы; их главным содержанием является сама идея насильственного учреждения. Во-вторых, изначально эта парадигма начала эродировать не благодаря открытию, а сама по себе, вследствие двусмысленных толкований и сомнений в ее продуктивности. В-третьих, окончательный упадок парадигмы учредительного убийства произошел не вследствие смерти Христа как события, а вследствие «изобретения» в I–IV веках христианского мученичества, безусловно, основанного на толковании этой смерти. Наконец, в-четвертых, мученичество стало не только прямой, но и сознательной инверсией парадигмы учредительного убийства, так как его дискурс содержал непосредственную критику «старых» жертвоприношений. Поскольку обосновать всю эту программу в рамках одной статьи нереально, далее мы попробуем хотя бы подступиться к этой теме и задать вектор для дальнейшей работы.

«Классическое» учредительное убийство и его (де)конструкция

Если обобщить мысль Жирара, то, чтобы миф выполнял свою функцию памятования и забвения об учредительном убийстве, в нем должно быть три элемента. Первые два — идеи (1) *виновности* жертвы и (2) *единодушия* убийц. В книге «Я вижу Сатану, падающего, как молния» (1999) автор формулирует их так: «Мифические свидетельства говорят о виновности жертв коллективного насилия», и далее: «...мифы основываются на единодушном преследовании»⁹. Кроме того, миф должен (3) *воспроизводиться* в ритуале, то есть обрядах жертвоприношения: как пишет Жирар в «Насилии и священном» (1972),

...общину одновременно притягивает и отталкивает ее собственное первоначало; она постоянно испытывает потребность возобновлять его в скрытой и преображенной форме¹⁰.

Проблема заключается в том, что автор уже изначально обосновывал эти постулаты на материале двух сомнительных примеров из греческой трагедии, которые относятся скорее к литературе, чем к мифологии в явном смысле: это Эдип из «Царя Эдипа» Софокла и Пенфей из «Вакханок» Еврипида. Не исключено, что теория измышленной гонителями виновности жертвы — арте-

9. *Idem*. Je vois Satan tomber comme l'éclair. P. 16, 223.

10. *Idem*. La violence et le sacré. P. 149.

факт этих произведений, поскольку сама идея *αἵτιον*, вины-причины / преступления, — такое же изобретение трагедии, как *ἄμαρτία*, *ὑβρις*, *πάθος* и *κάθαρσις*¹¹. В повестку XX века эта идея проникла благодаря Фрейду, полагавшего «трагическую вину» сознательным искажением реальности со стороны Хора¹². С другой стороны, настоящие мифы об учредительных убийствах, где из убитого персонажа сотворяется космос, как правило, не содержат этих трех элементов — или, во всяком случае, они не фигурируют вместе и достаточно однозначно. Далее мы рассмотрим ряд примеров, упомянутых выше, с целью выявить их структуру и объяснить, в чем же именно заключалась инновация мученичества.

Наиболее ранний образец подобного мифа представлен, по-видимому, в аккадском эпосе «Энума элиш». В нем бог неба Мардук сражается с Тиамат — хтонической богиней соленых вод моря и примордиальной бездны¹³. Одолев порожденных ею чудовищ, вооруженный до зубов Мардук убивает саму Тиамат, разрушает ее надвое и творит мир:

Рассек ее тушу, хитроумное создал.
Разрубил пополам ее, словно ракушку.
Взял половину — покрыл ею небо. <...>
Он поставил главу Тиамат, он на ней гору насыпал.
Он бездну открыл — устремились потоки.
Тигр и Евфрат пропустил он сквозь ее очи,
Ее ноздри заткнул он — накопил там воды,
Насыпал на грудь ее гору крутую <...>
Сделал ляжки ее опорой неба,
Отделил половину ее — поставил землю (IV.136–138, V.53–57, 61–62)¹⁴.

11. Условно — «проступок», «гордыня», «страдание» и «очищение». Подробнее о языке трагедии см., напр.: Goldhill S. *The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication* // *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* / P. E. Easterling (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 127–150; Sewall-Rutter N. J. *Guilt by Descent: Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
12. Bowlby R. *Freudian Mythologies: Greek Tragedy and Modern Identities*. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 19.
13. Вне «эзотерической» шумерологии (например, в современных энциклопедиях по мифологии) ничего сверх этого о ней не говорится. См., напр.: Black J., Green A. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*. L.: The British Museum Press, 2004. P. 177–178; Бертман С. Месопотамия. Энциклопедический справочник. М.: Вече, 2007.
14. Цит. в пер. В. К. Афанасьевой и И. М. Дьяконова: «Когда вверху» — «Энума элиш» // *Когда Ану сотворил небо. Литература Месопотамии*. М.: Алетейя, 2000.

С точки зрения жираровской теории все это повествование — одна сплошная аномалия. Во-первых, гнев Тиамат вызван поведением самих богов:

Толпой собираются сородичи-боги,
Тревожат Тиамат, спуют, суетятся <...>
Хотя тягостны ей их повадки.
Не добры их пути, она же щадит их (I.21–22, 27–29).

Далее некоторые боги убеждают ее выступить против других богов, чтоб отомстить за убийство их отца и ее супруга, Апсу, и текст вновь объявляет виновными их, а не ее: «Тяжко богам, нет покоя от ветров, / Зло задумали своим чревом» (I.110–111). Тиамат становится заложницей в конфликте между двумя поколениями богов и представляется в эпосе как трагический персонаж, а не как кровавое чудовище. Среди убийц тоже нет никакого единодушия: «толпа», совсем как сама Тиамат в итоге, разделена надвое. Если за образом хтонической богини действительно скрыта убитая женщина, зачем мифу объявлять виновной не ее, а склочных убийц?

Помимо этого, нет никаких свидетельств, что убийство Тиамат как-либо воспроизводилось в ритуале: ей не посвящались обряды, и в других текстах ее имя даже не упоминается. Археологи обнаружили артефакты с ее изображениями, обычно в виде дракона или змеи с человеческим лицом, окруженным двенадцатью лепестками, огненными язычками или же перьями¹⁵. То, что похожие мотивы встречаются по всей Месопотамии и Анатолии, свидетельствует о хорошем знакомстве с сюжетом эпоса жителей этих мест, но оставляет тем более непонятным, почему столь «подручный» миф был таким «неправильным» с точки зрения смыслов, которые он якобы призван выражать для общины.

Похожий миф о битве небесных божеств с «драконом» был у ацтеков. Наряду со множеством божеств, принесших себя в жертву добровольно (как Кетцалькоатль, Нанауацин, Тексистекатль или Шипе Тотек в трактовке Эдуарда Селера¹⁶), ацтеки почита-

15. См., напр.: Yeivin Z. A Silver Cup From Tomb 204a at "Ain-Samiya" // *Israel Exploration Journal*. 1971. Vol. 21. № 2/3. P. 78–81; Gates M.-H. Casting Tiāmat Into Another Sphere: Sources for the "Ain Samiya Goblet" // *Levant*. 1986. Vol. 18. № 1. P. 75–81.

16. Seler E. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*: In 6 vols. Culver City: Labyrinthos, 1990–1998. Иные точки зрения на Шипе Тотек см. в: Neumann F. J. The Flayed God and His Rattle-Stick: A Shamanic Element in Pre-Hispanic Mesoamerican Religion // *History of Religions*. 1976. Vol. 15. № 3. P. 251–263; González C. J. G. The Xipe Tótec Cult and Mexica Mil-

ли одно божество, чья смерть представляет собой учредительное убийство, — богиню земли и плодородия Тлальтекутли. Сам миф об убийстве божества приводится в единственном источнике под названием «История Мексики» — анонимном французском трактате XVI столетия, опубликованном в 1905 году. Насколько можно этому свидетельству доверять — непонятно, но других у нас нет. Позволим себе привести весь пассаж целиком:

Некоторые из прочих говорят, что земля сотворена была вот как: два бога — Калькоатль [Кетцалькоатль. — А. З.] и Тецкатли-пока — ниспровергли вниз с небес богиню земли Тлальтеутли, чьи конечности были усеяны глазами и пастями, которыми кусалась она подобно дикому зверю, и прежде чем достигли они земли, появилась вода, о которой не знали они, кто ее сотворил, и направилась к ней богиня. Увидев такое, боги говорили между собой: «Нужно сотворить землю», — и, сказав так, обратились оба в огромных змеев, и один взял богиню от правой руки до левой ноги, другой же — за левую руку и правую ногу, и, потянув, разорвали ее пополам, и из разных частей плечи стали землею, а другая поднялась к небу, от чего прочие боги весьма разгневались. И после сего, дабы вознаградить этой богине земли страдание, которое ей причинили два бога, все боги сошли утешить ее и повелели изойти от нее всем плодам, потребным человеку для жизни; и чтобы сделать так, сделали из волос ее деревья, и цветы, и травы, из кожи ее — короткую траву и малые цветы, из глаз же — смолу, и родники, и малые пещеры, из уст — реки и большие пещеры, из носа — холмистые долины, из плечей — горы. И случается, что богиня сия плачет ночью, желая вкусить человеческих сердец, и не утихнет, пока не насытят ими ее, и не желает произрастить плода, пока не оросят ее человеческой кровью¹⁷.

Здесь вновь, как и в случае с Тиамат, «толпа» не проявляет никакого единодушия: двое богов становятся убийцами, а все остальные на них «весьма гневаются». О предполагаемой вине Тлальтекутли также ничего не говорится: то, что она «кусалась подобно дикому зверю», — скорее черта ее облика, нежели обвинение. В отличие от Тиамат, ацтекской богине был посвящен развитый культ, на популярность которого указывают сохранившиеся барельефы,

itary Promotion // *Fanning the Sacred Flame. Mesoamerican Studies in Honor of H. B. Nicholson / M. A. Bost, B. D. Dillon (eds)*. Boulder: University Press of Colorado, 2012. P. 333–354.

17. *Histoire du Mexique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle, publié par Ed. Jonghe // Journal de la Société des Américanistes. Nouvelle Série. 1905. Vol. 2. P. 28–29.*

скульптуры и миниатюры (в частности, в кодексах Бодли, Бурбоникус и Тудела). Как пишет исследовательница Дорис Хейден, этот культ был прежде всего аграрным, поскольку кожа богини считалась землей, а волосы — растениями. Поэтому — отчасти вопреки тексту — вместо человеческих жертв Тлальтекутли приносили первые ростки маиса во время жатвы¹⁸. Однако же она автоматически получала кровь павших воинов с обеих сторон. Как говорится в «Общей истории о делах Новой Испании» Бернардино де Саагуна,

... бог земли отвергает уста, жаждая напиться кровью тех многих, что погибли в этой войне; похоже, что хотят они почтить солнце и бога земли, чье имя Тлальтекутли (6:3)¹⁹.

И в другом месте: «...твое ремесло — поить солнце кровью твоих врагов, и кормить землю, имя чье — Тлальтекутли, телами твоих врагов» (6:31)²⁰. В самом распространенном у ацтеков языке науатль фразеологизм «я присоединяюсь к Тлальтекутли» означал попросту «я умираю»²¹. В теории Жирара порожденное насилием божество должно быть, во-первых, одновременно жестоким и утешающим, а во-вторых — подпитываться насилием; но Тлальтекутли — одно из наиболее мирных ацтекских божеств, которому не приносили кровавых жертв, а оставляли крохи со стола.

В «Старшей Эдде» рассказ об инеистом великане Имире, который был убит богами-асами и из тела которого был сотворен мир, приводится в двух местах — в «Речах Вафтруднира» и «Речах Гримнира». В первом случае это всего одна строфа: «Имира плоть стала землей, стали кости горами, небом стал череп холодного турса, а кровь его морем» (21)²². Во втором случае рассказ чуть подробнее:

Имира плоть стала землей, кровь его — морем, кости — горами, череп стал небом, а волосы — лесом. Из ресниц его Мидгарт людям был создан богами благами; из мозга его созданы были темные тучи (40–41).

18. Heyden D. The Skin and Hair of Tlaltecuthli // The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Tradition / D. Carrasco (ed.). Oxford: B.A.R., 1989. P. 211–224.

19. Bernardino de Sahagún. Historia General de las Cosas de Nueva España por el M.R.P. Vol. 2. México: P. Robredo, 1938. P. 51.

20. Ibid. P. 189.

21. Carrasco D. Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us // Journal of the American Academy of Religion. 1995. Vol. 63. № 3. P. 451.

22. Здесь и далее цит. в пер. А. И. Корсуна. См.: Старшая Эдда: древнеисландские песни о богах и героях / Ред., вступ. ст. и комм. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л.: АН СССР, 1963.

Вполне вероятно, что Имир, как и все инеистые великаны, был ближе к чудовищу: в других песнях о ётунах говорится, что у них две, четыре или даже девятьсот голов. «Младшая Эдда» Снорри добавляет лишь несколько мелких деталей: в ней названы убийцы великана — это его внуки Один, Вилли и Вё, и еще сказано, что «скалы и камни сделали они из зубов его и челюстей, и сломанных костей», а из его крови было сотворено не море, а целый океан, который опоясал землю и погубил всех инеистых великанов, за исключением одного Бергельмира. Однако в прочих источниках можно почерпнуть еще ряд подробностей: в частности, отсылки к творению мира встречаются в поэзии скальдов, где море называется «кровью Имира», волны — «ранами на великаньей шее», а небеса — «черепом»²³. В небольшом скальдическом тексте *Litla Skalda* (около XI–XII веков) говорится, что «не будет ошибкой называть землю телом Имира, море — кровью его, Мидгард — бровями, а облака — мозгом»²⁴. Поскольку нигде не упомянуты глаза великана, а небо — его голова, ученые предполагают, что глаза стали солнцем, луной и звездами²⁵.

Все эти подробности указывают на то, что миф об убийстве Имира пронизывал не только религию древних исландцев, но также их язык, литературу и мировосприятие в целом. «Старшая Эдда» не содержит никаких указаний на виновность жертвы либо единоплеменные толпы гонителей — более того, поскольку их всего трое, ни о какой «толпе» говорить не приходится. Правда, это указание на виновность присутствует у Снорри: как говорит Высокий главному персонажу эпоса Ганглери, инеистый великан «был очень злой и все его родичи тоже»²⁶. Сотворение мира вызывает у Ганглери восхищение: «Слышу я о великих деяниях. На диво огромна эта работа и выполнена искусно»²⁷. В этом плане случай Имира, в отличие от историй с Тиамат и Тлальтеккутли, вписывается в жираровскую теорию лучше. Однако здесь есть другой момент, вступающий в кардинальное противоречие с его идеей обожествления жертвы:

23. См.: Turville-Petre G. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*. Westport, CT: Greenwood Press, 1964. P. 16; Ellis Davidson E. *Gods and Myths of Northern Europe*. L.: Penguin Books, 1990. P. 199.

24. Цит. по: Nordal G. *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Toronto: University of Toronto Press, 2011. P. 290.

25. Ibid. P. 280.

26. Цит. по: Снорри Стурлусон. Младшая Эдда / Подг. О. А. Смирницкой, М. И. Стеблин-Каменского. СПб.: Наука, 2006. С. 22–23.

27. Там же. С. 25.

хотя Имир и предок богов, сам он не бог и никогда таковым не являлся. Соответственно, культ был сосредоточен вовсе не на жертве учредительного убийства, а на убийцах.

Последний текст, к которому мы обратимся — это Пуруша-сукта (Ригведа, Х.90), в которой дэвы приносят первочеловека Пурушу в жертву ему самому и творят из частей его тела космический и социальный порядок. Из всех наших примеров этот — единственный, который анализировал сам Жирар, прежде всего в книге «Жертвоприношение» (2011), основанной на нескольких его лекциях. Однако его соображения на этот счет, к сожалению, неудовлетворительны. Как и всегда, он сравнивает Пурушу с персонажами греческой трагедии — Эдипом и Пенфеем, одного из которых обвиняли в отцеубийстве и инцесте, а другого — в богохульстве. В отличие от них, Пурушу в Ригведе ни в чем не обвиняют и только хвалят:

В самом деле, Пуруша — это все,
Что было и что будет.
Он также властвует над бессмертием (Пуруша-сукта, 2)²⁸.

И поскольку Жирар не находит в тексте того, что ищет, то начинает выдумывать другой, соответствующий его теории:

Должны были существовать древние версии гимна Пуруше, в которых он — источник всех бед, убивает отца и женится на матери... на манер греческого Эдипа.

И далее:

Чтобы гимн Пуруше вполне меня удовлетворил и подтвердил миметическую теорию, он должен содержать больше следов механизма козла отпущения в действии... коих, к сожалению, в занимающем нас примере более нет²⁹.

Иначе говоря, с тем, что текст противоречит теории Жирара, соглашается здесь и он сам.

Чуть выше он пишет, что Пуруша —

...концентрированная материя всего сущего, и жертвенный акт творения состоит в его расчленении... Глядя на Пурушу, я сра-

28. Цит. в пер. Т. Я. Елизаренковой. См.: Ригведа. Мандалы I-X // Духовные и священные писания Востока. URL: <https://scriptures.ru/vedas/rigveda.htm>.

29. Girard R. Sacrifice. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011. P. 26.

зу вспоминаю дионисийское жертвоприношение — ужасающий диаспарагмос³⁰.

Однако по сравнению с Пенфеем, которого этим образом разорвали на части менады, способ и значение умерщвления Пуруши — совершенно иные. В «Вакханках» Кадм говорит:

Пенфея труп искать пришлось мне долго,
И по кускам его я подбирал:
В расщелинах глубоких Киферона,
В лесу дремучем долго я ходил (1217–1220)³¹.

Смерть Пенфея — действительно хаотический плод коллективно-го насилия, и все, что от него остается, — рассеянные по лесу куски. Убийство Пуруши, напротив, — в высшей степени организованное, а из частей его тела творятся светила, небо и земля, жертвенные напевы, животные и четыре варны (Пуруша-сукта, 9–14). Хотя расчленение — действительно определяющая черта учредительного убийства, оно связано не с яростью толпы, а с необходимостью создать мир из частей тела жертвы и обустроить его «по образу и подобию» человеческого тела.

Пуруша — единственный из наших примеров, где есть единое-душие убийц и развитый культ, воспроизводивший учредительную жертву: гимн в честь Пуруши был отражением обряда *пурушамедха* — человеческого жертвоприношения, которое практиковалось в Индии в древности. В Шукла («Белой») Яджурведе гимну о Пуруше непосредственно предшествует длинный список, определяющий, кому и кого следует приносить в жертву³². В «Шатапатха-брахмана» человек — первойшая и самая ценная из жертв:

Человек, лошадь, бык, баран и козел; таковы все животные (для жертвоприношения) <...> Человек (*puruṣa*) умерщвляется первым, ибо человек — первое из животных <...> все эти жертвы похожи и одинаковы, ибо зовутся Агни, зовутся едой (VI.2.1.15–18)³³.

30. Ibid. P. 24.

31. Цит. в пер. И. Ф. Анненского. См.: *Еврипид*. Трагедии: В 2 т. М.: Наука, Ладомир, 1999. Т. 2.

32. Цит. по: The White Yajurveda / R. T. H. Griffith (trans.). Benares: E. J. Lazarus and Co., 1899. P. 255–259.

33. Цит. по англ. пер.: The Satapatha Brahmana // Internet Sacred Text Archive. URL: <http://www.sacred-texts.com/hin/sbr/index.htm>.

Хотя позднейшие трактовки этих и других текстов, посвященных Пуруше и человеческим жертвам, склонны рассматривать их символически — как «жертвоприношение ума», растворение Атмана в Брахмане и т. д., игнорировать ни язык самих текстов, ни их содержание мы не можем.

* * *

Итак, мы рассмотрели четыре мифа, в которых мир и социальный порядок создаются из тела расчлененной жертвы, и ни один из них не содержит той композиции элементов, которые определяют миф об учредительном убийстве согласно Жирару. Из всех четырех жертв «злым» называется лишь Имир; Тлальтекутли и Пуруша невиновны, Тиамат — персонаж амбивалентный. Единодушие убийц наблюдается лишь в случае Пуруши, в других случаях они разобщены или даже конфликтуют. Развитый культ, то есть воспроизведение изначального убийства в ритуальном, засвидетельствован только в Индии. В главе про Леви-Стросса и структурализм из «Насилия и священного» Жирар ссылается на «колоссальный мотив произвольного», которым грешит миф³⁴. В конечном счете это замечание призвано обесценить любые расхождения между миметической теорией и фактами, но в данном случае расхождение кажется слишком большим, чтобы его можно было так просто списать со счетов. Позднее, в «Козле отпущения» (1982), Жирар отвечает на возражения критиков и приводит в качестве мифов об учредительном убийстве повествования об ацтекских богах Нанауацине и Тексистекатле, а также скандинавском Бальдре³⁵. Но поскольку в соответствующих текстах об убийстве не говорится, Жирар заявляет, что сочинители мифов «темнят», «избегают» этой темы и чего-то недоговаривают. Позже он будет так же трактовать миф о Пуруше, взыскав «более древнего» источника, где этот персонаж бы объявлялся виновным. Поскольку же такого источника нет, «гипотетически» можно напридумывать что угодно.

Однако же нам представляется, что главная идея рассмотренных мифов проговаривается в них открыто: что-то устойчивое и хорошее может возникнуть лишь как следствие убийства/жертвы, и «мы» как реципиенты мифа являемся в конечном счете бе-

34. Girard R. La violence et le sacré. P. 342.

35. Idem. Le Bouc émissaire. P.: Grasset, 1982. P. 87–111. Примечательно, что этот первый миф Жирар цитирует по «Проклятой части» Жоржа Батайя: Bataille G. La Part maudite // Œuvres complètes. T. 7. P.: Gallimard, 1976. P. 52–53.

нефициарами возникшего из этого убийства нового сущего. Сегодня в такое уже никто не верит, и эта архаическая концепция учреждения кажется в достаточной мере оригинальной, замкнутой на себе и странной, чтобы брать ее тавтологически, без поиска других мотивов. Мы полагаем, что Жиран был прав, обращая внимание на этот насильственный исток мира и общества, даже если насилие здесь — «всего лишь» идея, а не реальное событие. Эта идея исчезла не потому, что иудеохристианское откровение разоблачило ее импликации — невиновность жертвы, единодушные толпы и обожествление козла отпущения, — а потому, что она достаточно неоднозначна, чтобы критиковать ее напрямую. Далее мы рассмотрим несколько ее уязвимых точек, которые на протяжении веков подвергались критике, а затем опишем «исход» из учредительного убийства, обусловленный появлением новой жертвенной парадигмы — мученичества.

Учредительное убийство: форматы критики и забвения

«Что-то устойчивое и хорошее может возникнуть лишь в результате убийства, и „мы“ находимся на стороне убийц», — на самом деле отнюдь не простая идея, а сложная культурная формула. Каждый из ее элементов подвижен, уязвим и может как игнорироваться, так и подвергаться критике. Жиран считал важнейшим последний момент, то есть этическую консолидацию с гонителями, подорванную иудейской пророческой традицией и разрушенную христианством. Однако мы полагаем, что все эти элементы важны, и далее рассмотрим три примера из разных эпох и культурных сред, где они затушевываются или критикуются, что работает на эрозию парадигмы учредительного убийства в принципе. Набор этих составляющих можно сформулировать так: (1) учредительное убийство признается в качестве такового; (2) мир или социальный порядок создаются убийцами из их жертвы; творение является (3) устойчивым и (4) хорошим; (5) реципиенты мифа занимают сторону насильственного учреждения посредством убийства. Поскольку этот последний момент хорошо раскрыт у Жирана, давайте сосредоточимся на остальных.

В «Римских древностях» Дионисий Галикарнасский уверенно пишет, что основатели Рима — Ромул и Рем (I.73). Чтобы выявить, кому править городом, братья устраивают гадания на птицах, но в итоге Рем «вознегодовал и посчитал ужасным, что он об-

манут братом, поэтому заявил, что не уступит ему колонии», и началась драка (I.86–87)³⁶.

Поскольку Рем погиб в этом бою, Ромул, одержавший несчастную победу над братом и соплеменниками, хоронит Рема на Ремории... Сам же Ромул с горя и раскаяния в содеянном, потеряв интерес к жизни, впадает в угнетенное состояние (I.87).

По иной версии, как пишет Дионисий, Рема убил надзиратель за строительными работами Целер с помощью заступа. Тит Ливий («История Рима от основания города», I.7, 1–3) и Овидий («Фасты», V.455–473) также описывают это событие как трагическую случайность, лишенную какой-либо творческой энергии. Однако некоторые другие авторы рубежа тысячелетий рассматривают это событие как учредительное убийство. Секст Проперций пишет о «стенах, крепких Ремовой кровью» («Элегии», III.9.50)³⁷. Это его туманное замечание проясняется комментарием Луция Аннея Флора:

Однако Рем перепрыгнул через этот вал, насмехаясь над его узостью, и был убит, возможно, по приказу брата. Так первая жертва освятила кровью основание нового города («Эпитомы», I.1.8)³⁸.

Здесь внутри «общины» наблюдается явное расхождение, подрывающее смысл мифа: смерть Рема была то ли трагедией, повергшей его брата в депрессию, то ли жертвой, которая освятила город и укрепила его стены. Характерно, что Флор, в отличие от Дионисия и прочих, называет «основателем города и империи» именно Ромула — то есть вероятного убийцу, а не жертву («Эпитомы», I.1.1).

Исследователь Тимоти Вайзмен приводит материалы раскопок 1980-х годов, когда в Риме под алтарем Победы была найдена устроенная между стенами в специальной яме могила. Он также вспоминает рассказ византийского историка XII века Иоанна Зонара о диком кризисе при осаде «вечного города» в III столетии, когда пророки «призывали к чему-то ужасному» — то есть, вероятно, к человеческой жертве. Из этого Вайзмен делает вывод,

36. Цит. по: Дионисий Галикарнасский. Римские древности: В 3 т. Т. 1. М.: Рубежи XXI, 2005. Перевод слегка изменен.

37. Цит. по: Секст Проперций. Элегии: В 4 кн. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004.

38. Цит. по: Анней Флор. Две книги Римских войн // Малые римские истории / Изд. подг. А. И. Немировским. М.: Ладомир, 1996. С. 99–190.

что миф о Ромуле и Реме повествует о так называемой строительной жертве, необходимой при возведении крепкого сооружения³⁹, и что позднейшие жертвы такого рода — дериваты этого первоначального убийства. В итоге получается, что история о смерти Рема объективно является мифом об учредительном убийстве, который воспроизводился затем в ритуале, но этот его смысл потерялся в ходе истории (критерий 1).

По структуре этот рассказ в точности совпадает с историей Каина и Авеля: соперничество братьев разрешается божьим судом, один убивает другого, а затем основывает город (Быт 4:17). Несмотря на все отличия между этими мифами, их очевидное сходство и учредительный смысл обоих отмечают не только современные жирардианцы⁴⁰, но и, например, Августин. В трактате «О граде Божием» он признает в Каине основателя — но только земного града, мрачного и греховного прообраза прочих, включая тот «город, который должен был стать во главе этого земного града», — Рима (XV.5)⁴¹. 5-я глава XV книги Августина так и называется — «О первом основателе земного града — братоубийце, которому соответствовал по нечестию братоубийства основатель Рима». Хотя автор и признает учредительный смысл обоих мифов, а также то, что творцами в них являются убийцы (критерии 1 и 2), он отказывает их творениям в благодати и занимает сторону жертвы (отметая тем самым критерии 4 и 5). Здесь важно и то, что основателем у Августина является не только Каин, но и Абель — жертва, и если первый учреждает город, то второй — сообщество, град Божий: в Авеле

... дан образ смерти Христа и жизни его, воскресающей из мертвых. От этой [их] веры рождается в этом мире град Божий, то есть человек, уповающий призывать имя Господа Бога (XV.18).

Единый акт творения здесь оказывается состоящим из двух, отражающих друг друга зеркально: по одну сторону это учредительное убийство, а по другую — мученичество.

39. Wiseman T. P. Remus: A Roman Myth. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 117–128. См. также: Forsythe G. Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War. Berkeley: University of California Press, 2005. P. 90, 96.

40. См., напр.: Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2013. P. 206; Mark Heim S. Saved From Sacrifice: A Theology of the Cross. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2006. P. 72.

41. Здесь и далее цит. по: Аврелий Августин. О граде Божием. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. Ч. III. Кн. 14–18.

Интересно, что другие иудеохристианские тексты часто воспроизводят идею, что Каинов город Енох был *непрочен* (критерий 3). В «Книге Юбилеев» сказано:

И в конце девятнадцатого юбилея был убит Каин после него (Адама) в том же году. Его дом упал на него, и он умер посреди своего дома, и погиб под его камнями (IV,31–32)⁴².

Эту же версию излагает в своем толковании Дидим Слепой (IV век):

В Книге Завета [Юбилеев] сказано, что Каин был случайно убит Ламехом: тот строил стену и обрушил ее, а Каин, который стоял за нею, был случайно убит⁴³.

Если раньше пролитая в результате учредительного убийства кровь делала творение прочным, то теперь она как будто разъедает его изнутри.

Наконец, наш третий пример касается массивированной критики едва ли не последнего «классического» мифа об учредительном убийстве, а именно космогонии манихейства. Одно из важнейших свидетельств о ней принадлежит Феодору бар Конаи (VIII век), который описывает ее так:

Тогда Живой Дух повелел трем своим сынам, сказав одному — убить, а второму — освежать архонтов, сынов тьмы, дабы передать их затем Матери Жизни. И Мать Жизни [повелела, и Живой Дух] натянул из кож их небо и сотворил одиннадцать небес. Затем три сына Живого Духа сбросили их трупы в землю тьмы и сотворили восемь земель [уровней мира]⁴⁴.

Однако форма этого мифа не должна нас обманывать, поскольку по своему содержанию он парадоксальным образом подрывает всю жертвенную парадигму: собранный из архонтовых трупов мир нехорош и нужен только затем, что «выжать» из них захваченные частицы божественного света. Согласно комментарию Ефрема Сирина, эти частицы освобождаются вместе с дождем из неба, а с росой — из земли. При этом богослов глумится не над

42. Цит. в пер. прот. А. В. Смирнова. См.: Книга Юбилеев // Библиотека Руслана Хазарзара. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/jubil.htm>.

43. Цит. по: Didymus the Blind: Commentary on Genesis. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2016. P. 133.

44. Цит. по: Tardieu M. Manichaeism. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2008. P. 78.

абсурдностью этой мрачной истории в целом, а над неловкостью демиурга, снова напоминая о непрочности дома и стен Каина:

Насколько же глуп был этот ремесленник! Но возможно, он был только лишь подмастерьем, еще неопытным в своем ремесле. Ибо если нужно [очистить] вино, разве не знал он, как сделать сито? И если нужно рафинировать серебро или медь, разве не знал он, как устроить плавильню? <...> Ибо сделал он небо фильтром, бесполезным в летнюю пору, и не каждый день рабotaющим зимою, а на дальнем юге нет вообще никакой влаги. Весьма глупо устроено также и отверстие этой цецилки; ибо если чистое спадает на землю, то отбросы остаются наверху в небе⁴⁵.

Если в большинстве «классических» мифов жертва учредительного убийства не считается абсолютным злом и после сотворения мира «угрозы» не представляет, то здесь положение света остается зыбким, а силы тьмы, как говорится в полемическом антиманихейском труде «Деяния Архелая» (около 340 года), вскоре развязывают против него жестокую войну (8). Сама эта космогония обусловлена связкой с эсхатологией, поскольку наскоро и по крайней нужде слепленный из столь отвратительного материала мир смещения света и тьмы в будущем должен быть уничтожен, а последним творением станет «Шар» (βῶλος) — тюрьма для сил зла и проклятых душ⁴⁶. Идея основания посредством убийства дискредитируется сразу с двух сторон, то есть и в самом мифе, и в изложении его христианских критиков. От «хитроумия» Мардука, «огромной искусной работы» скандинавских богов (по мнению Ганглери в «Младшей Эдде») или хотя бы «крепких Ремовой кровью» стен Рима у Флора не остается здесь и следа. Это деградация, но не полное исчезновение парадигмы, поскольку ее действенность признается; главное здесь — осуждение и сущностное отвержение.

От учредительного убийства к мученичеству

В отличие от универсальных мифов об учредительном убийстве, которые объединяют самые разные места и эпохи, мученичество — специфически иудеохристианское изобретение, возник-

45. Цит. по: S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Vol. 1. L.: Williams and Norgate, 1912. P. xxxiv.

46. См.: Смагина Е. Б. Манихейство по ранним источникам. М.: Восточная литература, 2011. С. 284–287.

шее на пересечении греческого института священной клятвы (отсюда и сам термин *μάρτυς* — «поручитель»⁴⁷), еврейской идеологии и практики жертвоприношений, римского права и римской же перформативной культуры в период между I веком до н.э. и II веком н.э. Парадоксальным образом первый мученик, образец для всех остальных, называется таковым лишь условно: речь, конечно, идет о Христе. Именно в связи с его смертью и возникает идея жертвования собой как *учреждения*, которая фигурирует уже у апостола Павла: «Ибо другого основания никто не может положить, кроме положенного, которое есть Иисус Христос» (1 Кор 3:11); Христос — «краеугольный камень, на котором все строение, скрепляемое, вырастает в храм святой в Господе» (Еф 2:20–21). Этой идее вторят и богословы II–IV веков: Ориген пишет, что Церковь «произошла из раны в боку Христа»⁴⁸, а Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» славит ее как

...одушевленный храм... из крепких живых камней. Его [Бога] дом прочно утвержден «на основании апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем»... Отец же, избрав этот камень, положил его во главу угла общей нашей Церкви (X.4.22)⁴⁹.

Важно, что Христос — не основатель Церкви, а ее основание; он становится им, не убивая, а умирая; в результате его смерти творится не мир, город или социальный порядок в целом, а богочеловеческое сообщество. Именно в изобретении этого принципа, а не в «разоблачении учредительного убийства» и состоит христианская инновация. Как указывает Даниэль Боярин, идея мученичества возникла и распространялась в «иудеохристианском континууме», и на размежевание двух традиций работали в том числе ее различные интерпретации⁵⁰. В пользу этого «континуума»

47. Kitts M. Introduction: On Death, Religion, and Rubrics for Suicide // *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide* / M. Kitts (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 2018. P. 1–17. Несколько иная трактовка *μάρτυς* как «сторонника, защитника, поборника» представлена Ниной Брагинской, см. запись доклада с 1:37: «История понятий» в «науках о религии» (18 декабря) // YouTube: ЦИРЦ ИВИ РАН. 18.12.2020. URL: <https://www.youtube.com/live/Hk3lS4c46MM>.

48. Цит. по: Clément O. *The Roots of Christian Mysticism. Text and Commentary*. N.Y.: New City Press, 1995. P. 95.

49. Цит. по: Евсевий Кесарийский. *Церковная история* / Ввод. ст. и комм. И. В. Кривушина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013.

50. Boyarin D. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

свидетельствует и авторитет в обеих прототрадициях книг Маккавейских с их прорывной концепцией мученичества⁵¹. Однако же его учредительный смысл предстал центральной идеей лишь христианства, но не иудаизма.

В качестве «подражателей Христу» мученики также подкрепляют Церковь пролитой кровью и становятся для нее основанием. Так, Киприан Карфагенский в «Письме Моисею, Максиму и другим исповедникам» говорит, что его адресаты — «истинные мученики Христовы, утвержденные на Его корне и основанные на крепком и краеугольном камне»⁵². Сюда же относятся и слова Тертуллиана, что «кровь христиан есть семя» («Апология», 50)⁵³. Фраза кажется мистической, но если посмотреть на ее начало, то станет ясно, что по существу это нечто среднее между социологическим наблюдением и угрозой:

Но никакая изощренная жестокость ваша не приносит вам успеха; она скорее располагает к учению нашему. Чем более вы истребляете нас, тем более мы умножаемся⁵⁴.

Подобно архаической общине с ее жертвоприношениями, христианская Церковь тоже питается от насилия, но не производит его изнутри, а зачерпывает извне. Все эти идеи в связи с мучениками нашли отражение в христианской обрядности: собраниях на местах захоронений, возведении храмов-мартириев, использовании в литургии антиминса и т. д. Меняется и сам язык жертвоприношения: метафоры *строительства* в нем начинают уступать место метафорам *рождения* и *произрастания* — как в цитате из Игнатия Антиохийского: «Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым» (Послание к римлянам, 4)⁵⁵.

Начиная с XVIII века этот мотив основания сообщества на крови мучеников будет встречаться в контексте революций и национализмов по всему миру. Так, Робеспьер использует для

51. Подробнее см.: Книги Маккавеев (Четыре книги Маккавеев) / Пер. с др.-греч., введ. и комм. Н. В. Брагинской и др. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014.

52. Цит. по: *Священномученик Киприан Карфагенский. Письма* // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/pysma.

53. Цит. в пер. Н. Н. Щеглова. См.: *Тертуллиан. Апологетик* // The Tertullian Project. URL: https://www.tertullian.org/russian/apologeticum_rus.htm.

54. Перевод изменен.

55. Цит. по: Послание святого Игнатия к римлянам // Писания мужей апостольских. СПб.: Амфора, 2007.

его выражения характерное понятие *cimenter* («скреплять», буквально — «цементировать»). Объединяя в одной фразе обе жертвенные парадигмы, он говорит: «Мы не боимся, что они утратят память... о святом союзе, которому мы столько раз присягали и который скрепили собственной кровью и смертью тиранов»⁵⁶. В одной из проповедей на смерть главного национального мученика США, президента Авраама Линкольна, говорилось, что «из его смерти произошло воскресение новой жизни для нации и всего человечества»⁵⁷. Или, как сказано в житии революционера и «мученика ирландской свободы» Теобальда Вольфа Тона, «из крови каждого мученика свободы в Ирландии выйдут, я надеюсь, тысячи, чтобы отомстить за их гибель!»⁵⁸ В каждой из этих цитат мы видим, с одной стороны, работу нового принципа учреждения, который заключается в идентификации с жертвой, а с другой — сопутствующий жертвенности механизм мобилизации через отмщение⁵⁹.

В книге «Завершить Клаузевица» Жирар постулирует «основополагающее отношение преемственности и разрыва между Страстями и архаическим религиозным», ибо в божественности Христа опровергается сакрализация жертвы постфактум, а воскресает он в подтверждение объективной и вечной религиозной истины⁶⁰. Мы полагаем, что здесь Жирар прав — но не в том смысле, в каком полагал сам. Разрабатывая богословие мученичества, христианские авторы действительно осознавали его как новую форму жертвенности, которая отчасти наследует «старым» жертвоприношениям в иудаизме и греко-римской религии, но также и порывает с ними. Выше мы уже касались критики учредительного убийства и теперь рассмотрим два примера того, как христианские богословы сталкивали между собой две парадигмы, указывая на их сходство и глубинное различие.

Наш первый пример касается первомученика Стефана, чья смерть описывается в книге Деяний апостолов. Вопреки приве-

56. Œuvres de Maximilien Robespierre. T. 9. P.: Presses universitaires de France, 1958. P. 38.

57. Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices From the Pulpit of New York and Brooklyn. N.Y.: Tibbals & Whiting, 1865. P. 125.

58. Life of Theobald Wolfe Tone, Founder of the United Irish Society and Adjutant General and Chef de Brigade in the Service of the French and Batavian Republics. Vol. 2. Washington, DC: Gales & Seaton, 1826. P. 539.

59. См. нашу статью: Зыгмонт А. И. *Dulce et decorum est*: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 143–171.

60. Girard R. Achever Clausewitz. P. 19.

денным словам Жирара, в проповедях христианских авторов мученичество становится не просто разоблачением учредительного убийства, не имеющим в этом качестве собственного содержания, а его изнанкой, негативом, тем не менее сохраняющим по отношению к нему преемственность. Так, в гомилии Астерия Амасийского (около 415 года) Стефан называется «основанием доброго исповедания», но удивительным образом сравнивается не с Авелем, жертвой учредительного убийства, а с Каином:

Подобно Каину, убийце своего брата, который... заместо естественной любви его убил и, предпочтя постыдную зависть, привнес убийство на землю... так и трижды благословенный Стефан благочестивым воинствованием освятил землю своею кровью⁶¹.

И далее Астерий блестяще формулирует эту смену парадигмы:

Сей муж... был первым, кто сошелся с дьяволом в битве и победил — в подражание Давиду, но наоборот: Давид поборол Голиафа камнями, камнями же — и Стефан дьявола; однако первый — камнями, которые кидал сам, второй же — теми, что кидали в него⁶².

Хотя *убитый* здесь сравнивается с двумя *убийцами*, учредительное насилие поворачивается вспять: отныне творцом становится объект, а не субъект насилия, оно выстраивается от виктимности, а не от активности.

У иных авторов эта смычка между учредительным убийством и мученичеством бывает еще более красноречивой, хотя и требующей больших разъяснений. Так, в гомилии Исихия Иерусалимского (IV век), посвященной тому же Стефану, есть замечательная ремарка относительно его смерти: «За отсутствием мечей они взяли в правые руки камни и, выведя его вон из города, принесли в жертву»; и далее мы слышим молитву мученика: «Не хочу, чтобы жертва моя навредила тем, кто приносит теперь меня в жертву»⁶³. В тексте книги Деяний (Деян 7:59) термина «жертва» очевидным образом нет, и все событие выглядит как простое убийство — за той существенной оговоркой, что

61. Цит. по англ. пер.: "Let Us Die That We May Live": Greek Homilies on Christian Martyrs From Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450) / J. Lee-mans et al. (eds). L.: Routledge, 2003. P. 178-179.

62. Ibid. P. 179.

63. Ibid. P. 211.

Стефан молится за своих убийц. Конечно, в IV веке, когда жил Исихий, богословие мученичества было уже достаточно развито и трактовка смерти мученика как жертвы была трюизмом, но никто не считал, что гонители приносят его в жертву сами, и тем более — что они делают это осознанно. Важнейшая деталь здесь — что они взяли камни именно *в правые руки*, поскольку именно правая сторона тела была связана в иудаизме с жертвоприношением, как явствует из книги Левит, где Моисей смазывает кровью ухо, руку и ногу Аарона, а затем сжигает правое плечо животного (Лев 8:23–26); далее тот же обряд описывается в контексте ритуального очищения (Лев 14:17). Вполне вероятно, что отчасти Исихий здесь выступает в популярном тогда антииудейском ключе, но далее он проговаривает этот переход между двумя парадигмами еще более откровенно: «Сделав это, они [гонители] не достигли цели своей; но то, что они чаяли сделать, обернулось противоположностью для них»; и вновь — голос мученика:

Даже если они и приносят меня в жертву по злему умыслу, я почитаю их, ибо вопреки ожиданиям стали они причиной того, что ныне взываю к тебе я, Господи⁶⁴.

Едва ли принцип зеркальности двух парадигм может найти лучшее текстуральное воплощение: с обеих сторон мы видим жертвоприношение, и вся ситуация предстает как интерпретативная «тяжба» двух парадигм. В итоге мученичество как бы обводит учредительное убийство вокруг пальца и превращает его в себя.

Второй наш пример связан с осуждением Иеффая — девятого судьи Израиля, который за военную победу принес «в жертву» свою дочь (Суд 11:30–31). Хотя споры относительно того, действительно ли он ее убил или же обрек на celibat, продолжаются, древние авторы в своей критике исходят из первой версии. Так, Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» пишет, что его жертвоприношение

... было и не законно, и не угодно Господу Богу, и Иеффа[й] не подумал о том, как осудят его впоследствии все те, которым придется услышать об этом его поступке (5.7.10)⁶⁵.

64. Ibid. P. 211.

65. Цит. по: *Иосиф Флавий. Иудейские древности*: В 2 т. М.: Ладомир, 2002. Т. 1. Кн. 1–12.

С этой его оценкой согласны также мидраши и агада⁶⁶. Приблизительно в том же ключе, однако с акцентом не на легально-этической составляющей, а на проблематике жертвы в связи с мученичеством, этот текст обсуждали и христианские авторы — например, Амвросий Медиоланский («Об обязанностях священнослужителей», 1.47.264), Иоанн Златоуст («Беседы о статуях», 14.7), Феодорит Кирский («Толкование на книгу Судей», 19–20) и прочие. Для нас важнее всего мысль Августина из его «Толкований на Семикнижие»:

Что касается дочери Иеффая, которую он принес в жертву Богу, то в этой связи обычно возникает труднейшая для рассуждения проблема... Здесь нужно ответить как тем, кто благочестиво прощает, чего же Иеффай таким образом хотел добиться, так и тем, кто невежественно и нечестиво отвергает Священное Писание, выдвигая против него обвинение, что Бог Закона и Пророков услаждался даже человеческими жертвоприношениями. Отвечая на их клеветнические обвинения, мы в первую очередь скажем, что Богу... были угодны не сами эти жертвоприношения, во время которых происходило сожжение животных, но то, что они символизировали, будучи как бы тенями грядущего (*umbrae futurorum*). Мы... располагаем самой сутью того, что предвещалось этими жертвоприношениями, которую Он хотел передать для нас. Более того, имелась весома причина, по которой эти жертвоприношения изменились настолько, что они не только более не требуются, а даже запрещены. <...>

Очевидно, что Бог любит и вознаграждает венцом мученичества жертвоприношения следующего рода, когда праведник претерпевает несправедливые притеснения и гонения и борется за истину даже ценой собственной жизни, когда его убивают враги. <...> В подражание Авелю тысячи мучеников отстаивали истину до самой своей смерти и были принесены в жертву кровавыми врагами (7.49.1–3)⁶⁷.

В этом пассаже эксплицитно описывается переход от учредительного убийства — или, по крайней мере, жертвы в уплату за военную победу — к мученичеству. Августин не боится заявить даже о наличии между ними преемственности, так что первая из этих

66. Kadari T. Jephthah's Daughter: Midrash and Aggadah // Jewish Women's Archive, Encyclopedia. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/jephthahs-daughter-midrash-and-aggadah>.

67. См. оригинал: *Augustinus Hipponensis*. Questionum in Heptateuchum Libri Septem // Sant'Agostino. URL: <https://www.augustinus.it/latino/questioni-et-tateuco/index2.htm>.

форм «провозвещала» вторую. Критика учредительного убийства плотно смыкается здесь с прославлением мученичества — что целиком совпадает с толкованием мученичества Стефана у Астерия и Исихия и позволяет говорить не об отдельных прецедентах или даже аномалиях христианской мысли, а о систематической перспективе, которая обнаруживается у целого ряда авторов.

* * *

Итак, попытавшись в рамках статьи соотнести ряд концепций Жирара с понятием мученичества, мы представили и кратко обосновали несколько положений. Главная наша интуиция состоит в том, что «жертвоприношение» — не цельный феномен, а скорее набор парадигм, имеющих отношение в том числе к проблематике основания чего-либо: человек воспринимает окружающий мир, социальный порядок в целом или свое конкретное сообщество как что-то настолько «угрожаемое», что ему требуется фундамент в виде смерти и крови. Одна из этих парадигм, рассмотренная Жираром, — учредительное убийство — в ходе исторического процесса начала эродировать и была почти полностью вытеснена другой — мученичеством. При этом они вступали между собой в диалог и находятся в сложном отношении преемственности и разрыва. В итоге к XIX веку парадигма учредительного убийства деградировала до уровня, заявленного в презрительной формулировке Ставрогина из «Бесов»: «Я вам давеча сказал, для чего вам Шатова кровь нужна <...>. Вы этой мазью свои кучки слепить хотите»⁶⁸.

В книге «Завершить Клаузевица» Жирар пишет, что в современную эпоху на насилии нельзя ничего основать — оно перестало быть источником права, истины, разума, «перестало быть плодотворным, поэтому нас ждет полная анархия»⁶⁹. Он прав, что сегодня люди уже не верят в учреждение через активное насилие (хотя в остальном оно свой функционал сохраняет), просто место активного насилия заняло виктимное. Для того чтобы описать и легитимировать учреждение, группе нужно не убить кого-то, а сплотиться вокруг жертвы из своих рядов. Сегодня мученичество является актуальной парадигмой не только для религий в их классическом понимании, но и для гражданских культов во множестве стран, которые с его помощью легитимируют свои истоки и нынешнее существование: около 35 национальных го-

68. Достоевский Ф. М. Бесы // Собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 320.

69. Girard R. Achever Clausewitz. P. 208.

сударств отмечают «Дни мучеников», а на флагах более 50 стран присутствует красный цвет, символизирующий кровь их героев. Вопрос, являются ли все эти жертвы (в значении *victims*) реальными и стоят того или это предмет фантазии, остается столь же нерелевантным, сколь и открытым⁷⁰.

Библиография

- Аврелий Августин. О граде Божием. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2016. Ч. III. Кн. 14–18.
- Анней Флор. Две книги Римских войн // Малые римские историки / Изд. подг. А. И. Немировским. М.: Ладомир, 1996. С. 99–190.
- Бертман С. Месопотамия. Энциклопедический справочник. М.: Вече, 2007.
- Дионисий Галикарнасский. Римские древности: В 3 т. Т. 1. М.: Рубежи XXI, 2005.
- Достоевский Ф. М. Бесы // Собр. соч.: В 30 т. Т. 10. Л.: Наука, 1974.
- Еврипид. Трагедии: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, Ладомир, 1999.
- Евсевий Кесарийский. Церковная история / Ввод. ст. и комм. И. В. Кривушина. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2013.
- Зыгмонт А. И. *Dulce et decorum est*: феномен мученичества в западных национализмах XVIII–XX веков // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 143–171.
- Иосиф Флавий. Иудейские древности: В 2 т. М.: Ладомир, 2002. Т. 1. Кн. 1–12.
- «История понятий» в «науках о религии» (18 декабря) // YouTube: ЦИРЦ ИВИ РАН. 18.12.2020. URL: <https://www.youtube.com/live/Hk3lS4c46MM>.
- Книга Юбилеев // Библиотека Руслана Хазарзара. URL: <http://khazarzar.skeptik.net/books/jubil.htm>.
- Книги Маккавеев (Четыре книги Маккавеев) / Пер. с др.-греч., введ. и комм. Н. В. Брагинской, А. Н. Коваля, А. И. Шмаиной-Великановой. М.: Мосты культуры/Гешарим, 2014.
- «Когда вверх» — «Энума элиш» // Когда Ану сотворил небо. Литература Месопотамии / Пер. с акад., сост. В. К. Афанасьевой, И. М. Дьяконова. М.: Алетей, 2000.
- Послание святого Игнатия к римлянам // Писания мужей апостольских. СПб.: Амфора, 2007.
- Ригведа. Мандалы I–X // Духовные и священные писания Востока. URL: <https://scriptures.ru/vedas/rigveda.htm>.
- Священномученик Киприан Карфагенский. Письма // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/pysma.
- Секст Проперций. Элегии: В 4 кн. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004.
- Смагина Е. Б. Манихейство по ранним источникам. М.: Восточная литература, 2011.
- Снорри Стурлусон. Младшая Эдда / Подг. О. А. Смирницкой, М. И. Стеблин-Каменского. СПб.: Наука, 2006.

70. За ценные советы и помощь в доработке статьи приношу свою искреннюю благодарность Анне Шмаиной-Великановой, Нине Брагинской и Никите Богомолу.

- Старшая Эдда: древнеисландские песни о богах и героях / Ред., вступ. ст. и комм. М. И. Стеблин-Каменского. М.; Л.: АН СССР, 1963.
- Тертуллиан. Апологетик // The Tertullian Project. URL: https://www.tertullian.org/russian/apologeticum_rus.htm.
- Хэвен С. Эволюция желания. Жизнь Рене Жирара. М.: НЛО, 2021.
- Augustinus Hipponensis. Questionum in Heptateuchum Libri Septem // Sant'Agostino. URL: https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm.
- Bataille G. La Part maudite // Œuvres complètes. T. 7. P.: Gallimard, 1976. P. 17-179.
- Bernardino de Sahagún. Historia General de las Cosas de Nueva España por el M.R.P. Vol. 2. México: P. Robredo, 1938.
- Black J., Green A. Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary. L.: The British Museum Press, 2004.
- Bowlby R. Freudian Mythologies: Greek Tragedy and Modern Identities. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Boyarín D. Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Carrasco D. Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us // Journal of the American Academy of Religion. 1995. Vol. 63. № 3. P. 429-463.
- Clément O. The Roots of Christian Mysticism. Text and Commentary. N.Y.: New City Press, 1995.
- Didymus the Blind: Commentary on Genesis. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2016.
- Ellis Davidson E. Gods and Myths of Northern Europe. L.: Penguin Books, 1990.
- Forsythe G. Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Gates M.-H. Casting Tiamat Into Another Sphere: Sources for the "Ain Samiya Goblet" // Levant. 1986. Vol. 18. № 1. P. 75-81.
- Girard R. Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre. P.: Carnets Nord, 2007.
- Girard R. Des choses cachées depuis la fondation du monde. P.: Grasset, 1978.
- Girard R. Je vois Satan tomber comme l'éclair. P.: Grasset, 1999.
- Girard R. La violence et le sacré. P.: Grasset, 1972.
- Girard R. Le Bouc émissaire. P.: Grasset, 1982.
- Girard R. Mimetische Theorie und Theologie // Vom Fluch und Segen der Sündenböcke / J. Niewiadomski, W. Palaver (Hg.). Taur: Kulturverlag, 1995.
- Girard R. Sacrifice. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2011.
- Girard R. Théorie mimétique et théologie // Idem. Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi. P.: Desclée de Brouwer, 2001.
- Goldhill S. The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication // The Cambridge Companion to Greek Tragedy / P. E. Easterling (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- González C. J. G. The Xipe Tótec Cult and Mexica Military Promotion // Fanning the Sacred Flame. Mesoamerican Studies in Honor of H. B. Nicholson / M. A. Boxt, B. D. Dillon (eds). Boulder: University Press of Colorado, 2012. P. 333-354.
- Heyden D. The Skin and Hair of Tlaltecuthli // The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Tradition / D. Carrasco (ed.). Oxford: B.A.R., 1989.
- Histoire du Mexique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle, publié par Ed. Jonghe // Journal de la Société des Américanistes. Nouvelle Série. 1905. Vol. 2. P. 1-41.

- Kadari T. Jephthah's Daughter: Midrash and Aggadah // Jewish Women's Archive, Encyclopedia. URL: <https://jwa.org/encyclopedia/article/jephthahs-daughter-midrash-and-aggadah>.
- Kirwan M. Girard and Theology. L.: T&T Clark, 2009.
- Kitts M. Introduction: On Death, Religion, and Rubrics for Suicide // Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide / M. Kitts (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 2018. P. 1-17.
- "Let Us Die That We May Live": Greek Homilies on Christian Martyrs From Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450) / J. Leemans, P. Allen, B. Dehandschutter, W. Mayer (eds). L.: Routledge, 2003.
- Life of Theobald Wolfe Tone, Founder of the United Irish Society and Adjutant General and Chef de Brigade in the Service of the French and Batavian Republics. Vol. 2. Washington, DC: Gales & Seaton, 1826.
- Mark Heim S. Saved From Sacrifice: A Theology of the Cross. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2006.
- Neumann F. J. The Played God and His Rattle-Stick: A Shamanic Element in Pre-Hispanic Mesoamerican Religion // History of Religions. 1976. Vol. 15. № 3. P. 251-263.
- Nordal G. Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries. Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- Ceuvres de Maximilien Robespierre. T. 9. P.: Presses universitaires de France, 1958.
- Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices From the Pulpit of New York and Brooklyn. N.Y.: Tibbals & Whiting, 1865.
- Palaver W. René Girard's Mimetic Theory. East Lansing, MI: Michigan State University Press, 2013.
- René Girard and Raymund Schwager. Correspondence 1974-1991 / C. Fleming, S. Treflé Hidden (trans.), S. Cowdell, C. Fleming, J. Hodge, M. Moonsbrugger (eds). N.Y.; L.; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2018.
- S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan. Vol. 1. L.: Williams and Norgate, 1912. P. xxxiv.
- Seler E. Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology: In 6 vols. Culver City: Labyrinthos, 1990-1998.
- Sewell-Rutter N. J. Guilt by Descent: Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Tardieu M. Manichaeism. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2008.
- The Satapatha Brahmana // Internet Sacred Text Archive. URL: <http://www.sacred-texts.com/hin/sbr/index.htm>.
- The White Yajurveda / R. T. H. Griffith (trans.). Benares: E. J. Lazarus and Co., 1899.
- Turville-Petre G. Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia. Westport, CT: Greenwood Press, 1964.
- Wiseman T. P. Remus: A Roman Myth. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Yeivin Z. A Silver Cup From Tomb 204a at "Ain-Samiya" // Israel Exploration Journal. 1971. Vol. 21. № 2/3. P. 78-81.

FROM THE FOUNDING MURDER TO MARTYRDOM: ON THE EVOLUTION OF FRUITFUL DEATH PHENOMENA

ALEKSEI ZYGMONT. Independent researcher, Moscow, Russia,
alekseizygmont@gmail.com.

Keywords: René Girard; founding murder; martyrdom; sacrifice; fruitful death; mimetic theory; violence.

The article aims to develop and supplement some of René Girard's concepts, taking the notion of martyrdom as the departure point. The author suggests a hypothesis that the founding murder in Girard's interpretation and martyrdom are two different paradigms of sacrifice and that martyrdom mirrors the founding murder and replaces it in the course of cultural evolution, being a Christian innovation. Analyzing four mythological accounts of the founding murder, in which the world or social order are created from the body parts of a slain deity or a monster (Tiamat, Tlaltecuthli, Ymir, and Purusha), the author concludes that they almost always lack the constitutive features of such myths highlighted by Girard: the culpability of the victim, the unanimity of the crowd, and ritual reproducing. Instead, their key feature is the very idea of creation through violence.

The author challenges Girard's idea that the founding murder's mechanism eroded due to Judeo-Christian revelation, and examines several examples of how that mechanism was not recognized as such or doubted. Finally, the article puts forward the idea that the decline of the founding murder paradigm was due to the invention of martyrdom as its direct inversion: instead of creating the world or social order from the body of the slain entity, people began to rally around the victim from within their own ranks. According to the author, these two paradigms are in a complex relation of continuity and discontinuity, since the theology of martyrdom in Christian authors considers its similarities and differences with the "old" sacrifices in Judaism and the Greco-Roman world. The conclusion suggests that the paradigm of martyrdom is dominant in the modern world due to its spread in civil religions.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-3-173-200

References

- Annaeus Florus. Dve knigi Rimskikh voyn [Two Books on Roman Wars]. *Malye rimskie istoriki* [Minor Roman Historians] (prep. A. I. Nemirovsky), Moscow, Ladomir, 1996, pp. 99-190.
- Augustinus Hipponensis. *O grade Bozhiem* [De civitate Dei], Moscow, Berlin, Direct-Media, 2016, pt III, bk 14-18.
- Augustinus Hipponensis. Questionum in Heptateuchum Libri Septem. *Sant'Agostino*. Available at: https://www.augustinus.it/latino/questioni_ettateuco/index2.htm.
- Bataille G. La Part maudite. *Œuvres complètes*, tome 7, Paris, Gallimard, 1976, pp. 17-179.
- Bernardino de Sahagún. *Historia General de las Cosas de Nueva España por el M.R.P.*, vol. 2, México, P. Robredo, 1938.
- Bertman S. *Mesopotamiia. Entsiklopedicheskii spravochnik* [Handbook to Life in Ancient Mesopotamia], Moscow, Veche, 2007.
- Black J., Green A. *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London, The British Museum Press, 2004.

- Bowlby R. *Freudian Mythologies: Greek Tragedy and Modern Identities*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- Boyarin D. *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- Carrasco D. Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us. *Journal of the American Academy of Religion*, 1995, vol. 63, no. 3, pp. 429–463.
- Clément O. *The Roots of Christian Mysticism. Text and Commentary*, New York, New City Press, 1995.
- Cyprianus Carthaginiensis. Pis'ma [Epistles]. *Azbuka very* [The Alphabet of Faith]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Karfagenskij/pysma.
- Didymus the Blind: Commentary on Genesis*, Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2016.
- Dionysius of Halicarnassus. *Rimskie drevnosti: V 3 t.* [Roman Antiquities: In 3 vols], vol. 1, Moscow, Rubzhi XXI, 2005.
- Dostoevsky F.M. Besy [Demons]. *Sobr. soch.: V 30 t.* [Collected Works: In 30 vols]. Vol. 10, Leningrad, Nauka, 1974.
- Ellis Davidson E. *Gods and Myths of Northern Europe*, London, Penguin Books, 1990.
- Euripides. Tragedii: V 2 t. [Tragedies: In 2 vols], vol. 2, Moscow, Nauka, Ladomir, 1999.
- Eusebius. *Tserkovnaia istoriia* [Ecclesiastical History] (introd. and comment. I. V. Krivushin), Saint Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2013.
- Forsythe G. *Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley, University of California Press, 2005.
- Gates M.-H. Casting Tiamat Into Another Sphere: Sources for the “Ain Samiya Goblet”. *Levant*, 1986, vol. 18, no. 1, pp. 75–81.
- Girard R. *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Carnets Nord, 2007.
- Girard R. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.
- Girard R. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.
- Girard R. *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- Girard R. *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- Girard R. *Mimetische Theorie und Theologie. Vom Fluch und Segen der Sündenböcke* (Hg. J. Niewiadomski, W. Palaver), Thaur, Kulturverlag, 1995.
- Girard R. *Sacrifice*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2011.
- Girard R. *Théorie mimétique et théologie. Celui par qui le scandale arrive. Entretiens avec Maria Stella Barberi*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- Goldhill S. The Language of Tragedy: Rhetoric and Communication. *The Cambridge Companion to Greek Tragedy* (ed. P. E. Easterling), Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- González C. J. G. The Xipe Tótec Cult and Mexica Military Promotion. *Fanning the Sacred Flame. Mesoamerican Studies in Honor of H. B. Nicholson* (eds M. A. Boxt, B. D. Dillon), Boulder, University Press of Colorado, 2012, pp. 333–354.
- Haven C. *Evolutsiia zhelanii. Zhizn' Rene Zhirara* [Evolution of Desire: A Life of René Girard], Moscow, NLO, 2021.
- Heyden D. The Skin and Hair of Tlaltecuthli. *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Tradition* (ed. D. Carrasco), Oxford, B.A.R., 1989.
- Historie du Mechiue, manuscrit français inédit du XVI^e siècle, publié par Ed. Jonghe. *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, 1905, vol. 2, pp. 1–41.

- “Istoriia poniatii” v “naukakh o religii” (18 dekabria) [“History of Concepts” in “Sciences of Religion” (December 18)]. *YouTube: Centre for the Study of the History of Religion and Church History, Russian Academy of Sciences*, December 18, 2020. Available at: <https://www.youtube.com/live/Hk3lS4c46MM>.
- Josephus Flavius. *Iudejskie drevnosti: V 2 t.* [Antiquities of the Jews: In 2 vols], Moscow, Ladomir, 2002, vol. 1, bk 1–12.
- Kadari T. Jephthah's Daughter: Midrash and Aggadah. *Jewish Women's Archive, Encyclopedia*. Available at: <https://jwa.org/encyclopedia/article/jephthahs-daughter-midrash-and-aggadah>.
- Kirwan M. *Girard and Theology*, London, T&T Clark, 2009.
- Kitts M. Introduction: On Death, Religion, and Rubrics for Suicide. *Martyrdom, Self-Sacrifice, and Self-Immolation: Religious Perspectives on Suicide* (ed. M. Kitts), New York, Oxford University Press, 2018, pp. 1–17.
- Kniga Jubileev [Book of Jubilees]. *Biblioteka Ruslana Hazarзара* [Ruslan Hazarzar's Library]. Available at: <http://khazarzar.skeptik.net/books/jubil.htm>.
- Knigi Makkaveev (Chetyre knigi Makkaveev) [Books of the Maccabees (Four Books of the Maccabees)] (trans., introd., comm. N. V. Braginskaya, A. N. Koval, A. I. Shmaina-Velikanova), Moscow, Mosty kul'tury/Gesharim, 2014.
- “Kogda vverkhu” — “Enuma elish” [Enūma Eliš]. *Kogda Anu sotvoril nebo. Literatura Mesopotamii* [When Anu Created the Sky. Literature of Mesopotamia] (trans. V. K. Afanasyeva, I. M. Diakonov), Moscow, Aleteia, 2000.
- “Let Us Die That We May Live”: Greek Homilies on Christian Martyrs From Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350–AD 450) (eds J. Leemans, P. Allen, B. Dehandschutter, W. Mayer), London, Routledge, 2003.
- Life of Theobald Wolfe Tone, Founder of the United Irish Society and Adjutant General and Chef de Brigade in the Service of the French and Batavian Republics*, vol. 2, Washington, DC, Gales & Seaton, 1826.
- Mark Heim S. *Saved From Sacrifice: A Theology of the Cross*, Grand Rapids, MI, William B. Eerdmans, 2006.
- Neumann F. J. The Flayed God and His Rattle-Stick: A Shamanic Element in Pre-Hispanic Mesoamerican Religion. *History of Religions*, 1976, vol. 15, no. 3, pp. 251–263.
- Nordal G. *Tools of Literacy: The Role of Skaldic Verse in Icelandic Textual Culture of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.
- Œuvres de Maximilien Robespierre*, tome 9, Paris, Presses universitaires de France, 1958.
- Our Martyred President, Abraham Lincoln. Voices From the Pulpit of New York and Brooklyn*, New York, Tibbals & Whiting, 1865.
- Palaver W. *René Girard's Mimetic Theory*, East Lansing, MI, Michigan State University Press, 2013.
- Poslanie svjatogo Ignatija k rimljanam [Epistle of Ignatius to the Romans]. *Pisaniia muzhej apostolskih* [The Writings of the Apostolic Fathers], Saint Petersburg, Amfora, 2007.
- René Girard and Raymund Schwager. *Correspondence 1974–1991*, New York, London, Oxford, New Delhi, Sydney, Bloomsbury Academic, 2018.
- Rigveda. Mandaly I–X [Rigveda. Mandalas I–X]. *Duhovnye i svjashhennye pisaniia Vostoka* [Spiritual and Sacred Scriptures of the East]. Available at: <https://scriptures.ru/vedas/rigveda.htm>.
- S. *Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, vol. 1, London, Williams and Norgate, 1912, pp. xxxiv.

- Seler E. *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology: In 6 vols*, Culver City, Labyrinthos, 1990–1998.
- Sewell-Rutter N. J. *Guilt by Descent: Moral Inheritance and Decision Making in Greek Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Sextus Propertius. *Elegii: V 4 kn.* [Elegies: In 4 books], Moscow, Greko-latinskii kabinet Iu. A. Shichalina, 2004.
- Smagina E. B. *Manikheistvo po rannim istochnikam* [Manichaeism According to Early Sources], Moscow, Vostochnaia literatura, 2011.
- Snorri Sturluson. *Mladshaia Edda* [Prose Edda] (prep. O. A. Smirnitskaya, M. I. Steblin-Kamensky), Saint Petersburg, Nauka, 2006.
- Starshaia Edda: drevneislandskie pesni o bogakh i geroiakh [Poetic Edda: Ancient Icelandic Songs About Gods and Heroes] (ed., introd., comm. M. I. Steblin-Kamensky), Moscow, Leningrad, Publishing House of the Academy of Sciences of the USSR, 1963.
- Tardieu M. *Manichaeism*, Urbana, Chicago, University of Illinois Press, 2008.
- Tertullian. *Apologetik* [Apologeticus]. The Tertullian Project. Available at: https://www.tertullian.org/russian/apologeticum_rus.htm.
- The Satapatha Brahmana. *Internet Sacred Text Archive*. Available at: <http://www.sacred-texts.com/hin/sbr/index.htm>.
- The White Yajurveda*, Benares, E. J. Lazarus and Co., 1899.
- Turville-Petre G. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, Westport, CT, Greenwood Press, 1964.
- Wiseman T. P. *Remus: A Roman Myth*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Yeivin Z. A Silver Cup From Tomb 204a at “Ain-Samiya”. *Israel Exploration Journal*, 1971, vol. 21, no. 2/3, pp. 78–81.
- Zygmunt A. I. “Dulce et decorum est”: fenomen muchenichestva v zapadnykh natsionalizmax XVIII–XX vekov [“Dulce et decorum est”: The Phenomenon of Martyrdom in Western Nationalisms of the 18th–20th Centuries]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], 2019, vol. 18, no. 3, pp. 143–171.