

СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ»

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

Книги Рене Жирара в Издательстве ББИ:

Достоевский: от двойственности к единству
Я вижу Сатану, падающего, как молния
Вещи, сокрытые от создания мира
Завершить Клаузевица
Театр зависти. Уильям Шекспир

RENÉ GIRARD

DES CHOSES CACHÉES
DEPUIS LA FONDATION
DU MONDE

κεκρυμμένα από καταβολής
(Matthieu 13, 35)

Recherches avec

JEAN-MICHEL OUGHOURLIAN

et

GUY LEFORT

BERNARD GRASSET
PARIS

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ

РЕНЕ ЖИРАР

ВЕЩИ, СОКРЫТЫЕ
ОТ СОЗДАНИЯ МИРА

κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς
(Мф 13:35)

При участии
ЖАНА-МИШЕЛЯ УГУРЛЯНА и Ги ЛЕФОРА

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

ББК 86.376

УДК 230.111/227.12

Ж 731

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

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

Жирар Рене

Вещи, сокрытые от создания мира / Пер. с фр. (Серия «Философия и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2019. – 532 с.

ISBN 978-5-89647-337-4

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

Верстка: Татьяна Дурнова
Обложка: Надежда Павлючик

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

© Éditions Grasser & Fasquelle, 1978, 2007

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2016, 2019
ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию	vii
Предисловие к французскому изданию	xiii
Книга I: Фундаментальная антропология	1
Глава 1: Жертвенный механизм: основа религиозного	3
Глава 2: Генезис культуры и институций	55
Глава 3: Процесс гоминизации.....	97
Глава 4: Мифы: Замаскированное учредительное линчевание..	121
Глава 5: Тексты о преследовании.....	147
Книга II: Иудео-христианское писание	177
Глава 1: Вещи, сокрытые от создания мира	179
Глава 2: Интерпретация евангельского текста, основанная не на механизме жертвоприношения	221
Глава 3: Жертвенная интерпретация и историческое христианство.....	269
Глава 4: Логос Гераклита и логос Иоанна.....	309
Книга III: Интердивидуальная психология.....	329
Глава 1: Миметическое желание	331
Глава 2: Желание без объекта.....	349
Глава 3: Мимесис и сексуальность.....	379
Глава 4: Психоаналитическая мифология	407
Глава 5: По ту сторону «скандала»	455
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	501
Библиография	511

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* См. настоящее издание.

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

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

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

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

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

ПРЕДИСЛОВИЕ К ФРАНЦУЗСКОМУ ИЗДАНИЮ

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

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

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

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

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

Р. Ж., Ж.-М. У., Г. Л.



Книга первая

**ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**



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



ЖЕРТВЕННЫЙ МЕХАНИЗМ: ОСНОВА РЕЛИГИОЗНОГО

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

А. МИМЕСИС ПРИСВОЕНИЯ (*APPROPRIATION*) И МИМЕТИЧЕСКОЕ СОПЕРНИЧЕСТВО

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

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

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

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

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

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

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

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

² *Les Lois de l'imitation.*

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

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

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

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

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

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

интенсивности, катастрофичной для общества, которое ему подается³.

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

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

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

В. ФУНКЦИЯ ЗАПРЕТНОГО: ЗАПРЕТ МИМЕТИЧЕСКОГО

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

Ж.-М.У.: Неужели вы считаете возможным подвести все примитивные запреты под некий общий знаменатель? Современная этнология явно отказалась от этой идеи. Насколько мне известно, ни-

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

связь между всеми запретами.

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

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

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

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

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

* От лат. *concurrere* – вместе бегать.

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

вать в отрыве от его контекста. Сам этот контекст – насилие. То, что позволяет нам интеллектуально абстрагировать акт насилия и увидеть в нем отдельно взятое преступление, – это действенность судебных институтов, стоящих над всеми соперниками. Там, где эти институции пока отсутствуют или утратили свою действенность, где они не могут утвердить свой авторитет, мы немедленно обнаружим подражательный и повторяющийся характер насильственных действий; этот подражательный характер наиболее отчетливо проявляется на стадии явного насилия; здесь он обретает то формальное совершенство, которым не обладал прежде. На стадии кровной мести существует только один акт – убийство, – совершаемый тем же образом и по тем же причинам, в мстительном подражании предшествующему убийству. Это подражание продвигается все дальше; оно навязывает себя как обязанность дальним родственникам, не имевшим никакого отношения к первичному акту, если тот вообще может быть идентифицирован: оно преодолевает барьеры пространства и времени, сея разрушение на своем пути; оно передается по эстафете от поколения к поколению. Цепная реакция мести предстает как пароксизм и совершенное выражение мимесиса. Оно доводит людей до монотонного повторения одного и того же убийства⁴. Оно превращает их в двойников.

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

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

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

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

обществах.

Сама нелогичность запретов не только не ослабляет наш тезис, но, напротив, подтверждает его, поскольку в свете миметического конфликта нетрудно понять, как могут существовать некоторые абсурдные запреты или, другими словами, почему некоторые примитивные народы считают, что близнецы или зеркала могут быть почти столь же опасными, как и месть. И в первом, и во втором случае два феномена миметически воспроизводят друг друга способом, аналогичным подражанию, которое осуществляют два индивида, а каждое миметическое воспроизведение предполагает насилие или рассматривается как возможная причина насилия. Доказательством тому, что религиозные люди так думают, могут служить те меры предосторожности, к которым они прибегают, чтобы не дать близнецам миметически размножиться. От них избегаются, но применяют для этого средства, наименее связанные с насилием, чтобы не отвечать на миметические чары, исходящие от этих двойников. Против родителей, а иногда и соседей близнецов принимаются меры, которые хорошо показывают страх перед заразой насилия⁵.

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

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

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

⁵ Там же, pp. 86-101.

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

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

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

Ж.-М.У.: Вы только что подчеркнули формальное единство запретов; симметричную и идентичную структуру воспроизведения, отсутствие различия, всегда воспринимаемое как пугающее. В сущности, близнецы – это мифическое истолкование взаимоотношений двойников⁶. Но почему двойники предстают именно в виде близнецов? Вы утверждаете, что у истоков запрета лежит знание о миметическом желании, которого мы лишены; если это так, то что мешает двойникам предстать в своем подлинном обличье?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

тельной, поскольку своей комичностью подчеркивает тщетность наших конфликтов. Подобным образом в классическую эпоху в Англии рационалистский критицизм Раймера, находившийся под влиянием французских авторов, упрекал Шекспира в построении трагических конфликтов на тривиальных событиях, а дословно – вообще на пустом месте⁸. Эта критика считала недостатком то, что необыкновенно возвышает Шекспира над большинством драматургов и над всеми философами.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Р.Ж.: Совершенно верно.

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

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

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

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

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

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

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

С. ФУНКЦИЯ ОБРЯДА: НЕОБХОДИМОСТЬ МИМЕСИСА

Р.Ж.: Теперь нужно поговорить об обрядах. Если от запретов перейти к этому второму важному столпу религии, то можно констатировать, что наша модель миметического кризиса необходимо присутствует в жизни религиозных сообществ и что на сей раз они не подавляют ее, а воспроизводят. Если запреты дают общие очертания этого кризиса, то обряды прописывают его в деталях. Нет сомнений в том, что миметический кризис занимает все религиозное мышление. Действительно, как мы увидим далее, все мифы если и не дают полного его описания, то по крайней мере намекают на него.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Д. ЖЕРТВА И МЕХАНИЗМ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ж.-М.У.: Все?

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

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

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

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

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

Обряды не ставят своей целью достижение обезразличенности, как полагал Леви-Стросс, а, наоборот, видят в кризисе лишь средство обеспечить различие. Поэтому нет никаких оснований сводить обряды к безумию, как это делал Леви-Стросс. Порядок человеческой культуры, несомненно, вырастает из крайнего беспорядка, ибо крайняя беспорядочность – это исчезновение всех оспариваемых в конфликте объектов, когда мимесис присвоения превращается в конфликтный и устремляется в сторону объединения перед лицом противника. Леви-Стросс был неправ, исключив тему обряда из своего курса по структурализму. Небрежный ученик знает намного больше своего профессора о порядке и беспорядке⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

Е. ТЕОРИЯ РЕЛИГИОЗНОГО

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

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

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

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

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

Ж.-М.У.: Прежде чем продолжить, можно было бы здесь вспомнить некоторые возражения, которые были адресованы книге «Насилие и священное». В частности то, что механизм «козла отпущения» слишком непрочен и незначителен, чтобы служить объяснением столь удивительного явления, как религиозные формы¹⁰.

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

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

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

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

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

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

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

Р.Ж.: Если бы эти феномены были тождественны тем, которые создает религия, то они производили бы религиозный материал и мы не могли бы судить о них более объективно, чем люди, живущие в примитивной религиозности. Современное общество более не производит религиозный материал в смысле систем, которые мы сейчас исследуем. Есть причина, которой мы пока не знаем, но к которой вскоре обратимся, почему сегодня учредительный механизм работает намного хуже, чем раньше, хотя и не останавливается. Мы поговорим о «козле отпущения» не только в смысле обрядов Книги Левита¹¹ и аналогичных им, но и как о спонтанном психологическом механизме. Мне думается, что никакое другое общество никогда не было способно встать на такую точку зрения. Стоило бы задуматься над этой странной склонностью. Здесь, по моему мнению, кроется существенная задача этнологии, которую та всегда обходила стороной. Выражение *заместительная жертва* (или *жертва отпущения*) я употребляю только применительно к этому спонтанному механизму.

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

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

¹¹ Лев 16:5-10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Как в мифе, так и в обрядах, жертва (герой) принимает смерть как ответственная за преступления, заключающиеся в дезинтеграции общины. Как убийство, часто коллективное, заместительной жертвы становится центральным событием обряда, так центральным событием мифа становится убийство, часто коллективное, обоженного героя. Спрашивается, как мифологам удастся игнорировать такие убедительные свидетельства и утверждать в наши дни, вопреки всей этнологической и тем более религиозной традиции, будто мифы и обряды не имеют друг с другом ничего общего¹².

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

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

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

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

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

гибель. Это означает, что мы имеем дело со структурой *все против одного*, и можно без труда показать, что здесь речь идет об инверсии более распространенной формы, которая всегда возможна, поскольку жертва всегда воплощает в том числе и возвращение к жизни, основание нового общества – а именно с этим мы имеем дело в мифе о потопе. Но оставим мифы; нам еще предстоит рассмотреть их более внимательно¹³.

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

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

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

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

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

¹³ См. книга I, глава 4.

Г.Л.: Вы жестоки.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* В общих чертах (ит.).

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

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

Поэтому священное – это не концепция, очертания которой можно было бы четко выразить средствами языка. Дюркгейм, к примеру, слишком абсолютизировал оппозицию между профанным и священным¹⁴. Не следует допускать и противоположную ошибку, которую некоторые хотели бы совершить сегодня, а именно запретить этнологам говорить о священном; это означало бы запретить исследование религии вообще.

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

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

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

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

предъявляемые мне упреки в свете этих принципов лишаются своей состоятельности.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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