

РЕНЕ ЖИРАР



**Я вижу Сатану,
падающего,
как молния**



ФИЛОСОФИЯ
И
БОГОСЛОВИЕ

RENÉ GIRARD

JE VOIS SATAN TOMBER
COMME L'ÉCLAIR

BERNARD GRASSET
PARIS

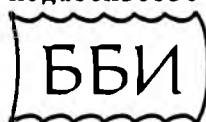
ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ

РЕНЕ ЖИРАР

Я ВИЖУ САТАНУ,
ПАДАЮЩЕГО,
КАК МОЛНИЯ



ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

УДК 244.82

ББК 86.37

Ж 731

Перевод: Андрей Лукьянов, Ольга Хмелевская

Редактор: Алексей Бодров

Верстка: Татьяна Дурнова

Обложка: Надежда Павлючик

Данный перевод французского издания книги Рене Жирара

Je vois Satan tomber comme l'éclair

публикуется с разрешения издательства

Editions Grasser&Fasquelle

Жирар Рене

Я вижу Сатану, падающего, как молния / Пер. с фр. (Серия «Философия и богословие»). – М.: Издательство ББИ, 2015. – xviii + 202 с.

ISBN 978-5-89647-319-0

Книга выдающегося философа Рене Жирара – одна из лучших современных антропологических апологий христианства – развивает проблематику жертвоприношения, миметического насилия, понимаемого как акт, лежащий в основе культуры и социума. Автор обращается к великим библейским темам зла и прежде всего – к теме Сатаны. По его мнению, Евангелия есть скорее учение о человеке, чем о Боге, карта насилий человечества, в которой его замыкают гордость и зависть. Обнаружить это учение о человеке и принять его, считает философ, значит воскресить идею Библии как целостного пророчества о Христе. Жирар рассматривает Евангелия как ключ ко всей мифологии прошлого, равно как и к будущим мифологиям, к той неслыханной истории, которая нас ожидает.

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.

© Editions Grasser&Fasquelle, 1999

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2015

ул. Иерусалимская, д. 3, Москва, 109316

standrews@standrews.ru, www.standrews.ru



СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие к русскому изданию	IX
ВВЕДЕНИЕ	1
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.	
Библейское знание о насилии	11
Глава 1. Нужно, чтобы пришли скандалы	13
Глава 2. Цикл миметического насилия	26
Глава 3. Сатана	39
ЧАСТЬ ВТОРАЯ.	
Загадка мифа разгадана	55
Глава 4. Ужасное чудо Аполлония Тианского	57
Глава 5. Мифология	70
Глава 6. Жертвоприношение	79
Глава 7. Учредительное убийство	91
Глава 8. Начальства и власти	105

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ.	
ТРИУМФ КРЕСТА	111
Глава 9. Уникальность Библии	113
Глава 10. Уникальность Евангелий	130
Глава 11. Триумф креста.....	145
Глава 12. Козел отпущения	161
Глава 13. Обеспокоенность жертвами в нашу эпоху.....	169
Глава 14. Двойное ницшеанское наследие	179
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	191

Моим внукам

Оливии и Мэтью,

Джесси, Даниэль, Дэвиду и Питеру,

Габриэль, Вирджинии и Рене



ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ*

Миметическую теорию Рене Жирара следует понимать как антропологическую апологию христианства. Этот тезис подтвердится, если взглянуть на творчество Жирара в целом, и особенно явно эту защиту иудео-христианского откровения развертывает предлагаемая читателю книга. Беглый взгляд на жизнь и творчество этого французско-американского литературоведа, культуролога и антрополога показывает, как главная задача основателя миметической теории все отчетливее выдвигалась на передний план.

Рене Жирар считается сегодня одним из самых признанных теоретиков взаимосвязи между религией и насилием. Он родился в 1923 году в Авиньоне и по своему первоначальному образованию не был ни философом, ни религиоведом, ни богословом, а вошел в ученый мир, защитив две докторские диссертации на исторические темы. Получив докторскую степень в Париже, в *École des Chartes*, как специалист в сфере палеографии в 1947 году, Жирар эмигрировал в США и там, в Университете Индианы, защитил диссертацию о современных французско-американских отношениях. Наконец, свою академическую карьеру в США он начал с преподавания литературы. С 1957 года он преподавал французскую литературу, а также культурологию и литературоведение в Университете Джона Хопкинса в Балтиморе (1957–1967, 1976–1979) и в Универ-

* Название книги отсылает к известному изречению Христа в Лк 10:18. Ср. Синодальный перевод: «Я видел Сатану, спадшего с неба, как молнию» или в переводе еп. Кассиана Безобразова: «Я видел Сатану как молнию с неба упавшего». Мы сохраняем авторскую версию названия, в котором употреблен глагол *vois* – «вижу». – Здесь и далее под знаком * даются примечания переводчика и редактора.

ситете штата Нью-Йорк в Буффало (1968–1975). С 1980 вплоть до получения почетного звания *professor emeritus* в 1995 году он преподавал в Университете Стэнфорда в Калифорнии. В 2005 Жирар был избран членом Французской академии.

Жирар воспитывался во французской семье, наглядно отражавшей напряженность того времени в отношении религии: его мать была глубоко верующей католичкой, отец же не скрывал своего антиклерикализма. До десятилетнего возраста Жирар ходил вместе с матерью на мессы, потом больше стал ориентироваться на отца и сочувствовать революционному авангарду. Лишь работа Жирара над его первой книгой – *Ложь романтизма и правда романа*, – вышедшей в 1961 году в Париже, побудила его вернуться к католической вере. В этой книге, подвергая систематическому сравнительному анализу романы Сервантеса, Флобера, Стендаля, Пруста и Достоевского*, он открыл свой основополагающий антропологический тезис о том, что люди в своих желаниях *миметически* равняются на желания других. Этот тезис интересно связан с темой религии, так как упомянутые писатели показывают, что желание ближнего становится тем притягательнее, чем больше отходит на задний план направленность к трансцендентной цели. Особая глава («Люди становятся богами друг для друга») тематизирует эту имманентизацию вертикальной трансценденции. Интенсивные занятия Жирара великими европейскими романистами тогда уберегли его от соблазна примкнуть к распространившемуся на Западе после Второй мировой войны тезису о секуляризации, согласно которому по мере модернизации жизни религия постепенно сойдет на нет. Жирар, скорее, увидел, как традиционные формы религии будут в новом мире превращаться в эрзац-религиозность. Этот особенный взгляд на феномен религии определил и отношение Жирара к философии религии. С одной стороны, он соглашался с теми религиозными мыслителями, чьи наблюдения были сходны с его собственными. Так, одно из высказываний Макса Шелера он взял в качестве эпиграфа к этой книге: «Человек верует или в Бога, или в идола. Третьего не дано!» Подобным образом он присоединяется к французскому историку и социологу Алексису де Токвилю и к швейцарскому политическому философу Дени де Ружмону, которые,

* См. Рене Жирар, *Достоевский: от двойственности к единству*, М.: ББИ, 2013.

как и Жиран, считали человека религиозным существом, которое способно выбирать между подлинными формами религии и эрзац-религиозностью. Открытие связи между мимесисом и религией определило также и отношение Жирана к мыслителям-атеистам. Особенно ясно можно видеть влияние на его ранние труды философии Сартра. Вместе с Сартром он признавал некую «нехватку бытия» (*manque d'être*), формирующую совместное существование людей. Сартр связывал эту нехватку с неисполнимым желанием человека быть богом, тогда как Жиран видел в ней основание для подражания ближнему, возвеличенному до уровня божества. Жирана интересовали даже марксист Дьердь Лукач и психоаналитик Зигмунд Фрейд, так как оба эти мыслителя-атеиста были открыты «религиозной» проблематике человеческой жизни и ее демонические стороны описывали посредством религиозных метафор. Неявным образом на первые работы Жирана повлияла и Симона Вейль, французский философ-мистик, что явствует из принятия им ее термина «творческое отречение» (*renoncement créateur*). К тому же Вейль определенно соглашалась с тезисом Шелера, что мы, люди, можем лишь выбирать между служением Богу или идолу. Однако в начале своей деятельности Жиран, очевидно, не хотел, чтобы его воспринимали как религиозного мыслителя, и поэтому в ранних произведениях старался даже не упоминать имени Симоны Вейль. Работая над своей первой книгой, он и сам пережил некое религиозное обращение, ясно обнаружившее параллель с обращением великих писателей-романистов, которое он в конце книги истолковал как возможную предпосылку для возникновения их шедевров. В то время Жиран снова стал практикующим христианином-католиком. Как он утверждал в предисловии к своей последней большой работе 2007 года «Дописать Клаузевица», после его собственного обращения все его книги – это «более или менее явные апологии христианства» (*Achever Clausewitz*, p. 18). Тем не менее это не привело к тому, что Жиран немедленно сделался богословом или христианским проповедником; его цель состояла в том, чтобы вне богословских предпосылок доказать убедительность христианства. Здесь он также следует идее Симоны Вейль, которая видела в Евангелиях не столько богословие, сколько антропологию. В течение года Жиран развернул свою миметическую теорию в соответствии с этой антропологической апологией. Его второй

фундаментальный труд – «Насилие и священное» (1972, рус. пер. 2000) – был настолько недвусмысленным разбором христианства, что не раз его даже воспринимали чуть ли не как атеистическую критику религии. Опубликованная в 1978 году книга «Вещи, сокрытые от сотворения мира»* прямо полемизировала с библейскими писаниями. Играющая тут центральную роль книга «Я вижу Сатану, падающего, как молния» (1999) впервые проясняет лишь намеченные прежде взаимосвязи. Эта поздняя работа развертывает миметическую теорию на фоне библейских текстов и отчетливо акцентирует свою апологетическую направленность: «Данная книга, в конечном счете, представляет собой то, что еще недавно называли *апологией* христианства» (9)**. Конкретно речь идет об «антропологической» защите христианства» (9), в центре которой Жиран обнаруживает Крест.

Предлагаемую книгу, которая вышла в свет в Париже в 1999 году, можно рассматривать как систематическую сумму миметической теории Жирана. Вполне сознательно и в отличие от ранних работ Жиран в этой книге делает иудео-христианское откровение отправным пунктом, исходя из которого развертывает главные моменты своего исследования. В свете библейских текстов он представляет нам три опоры, на которых держится миметическая теория и которые он сводит воедино в понятии «миметический цикл» (45), показывая их во взаимодействии друг с другом. В этом понятии Жиран резюмирует нагнетаемое вплоть до кризиса миметическое соперничество, которое в конце концов превращает насилие всех против всех в коллективный акт насилия всех против одного, порождаемый религией и служащий для восстановления порядка.

Вначале дается антропологическая подоплека миметической теории: миметическое, или подражательное, желание осознается как существенное измерение человеческого бытия. Идет ли речь о приобретении языка или о развитии человеческого духа, миметическое отражение другого остается для людей основополагающим. Поскольку Жиран, уделяя особое внимание формам межчеловеческого насилия, исследовал прежде всего миметическое соперничество с его тенденцией к эскалации, ему часто

* Выходит в Издательстве ББИ в 2015 году.

** Здесь и ниже в скобках указаны страницы настоящего издания.

опрометчиво приписывали негативную антропологию, а то и онтологию насилия. Но как раз в этой работе Жиран с самого начала устраняет всякие поводы для подобного упрека, указывая на фундаментально-позитивную природу миметического желания: «Миметическое желание – благое по своей сути» (22). Впрочем, этот позитивный исходный пункт не мешает ему сфокусировать свое внимание на межчеловеческих соперничествах, все еще слишком часто выносимых за скобки социологией и культурологией, и распознать в них подлинный источник человеческого насилия. Жиран видит настоящую проблему в соперничестве людей, а не в агрессивном инстинкте. Слишком легко миметическое желание в случае объектов, которые нельзя поделить между собой или принять в общее пользование, может вести к соперничествам, которые все сильнее нагнетаются и завершаются враждой и насилием, даже если изначальный объект желания давно уже скрылся от взгляда соперников. В еврейской Библии Жиран обнаруживает в заключительной заповеди Декалога глубокое прозрение в миметический исток насилия: «Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего» (Исх 20:17). Эта столь фундаментальная с антропологической точки зрения заповедь похожа на соответствующие заповеди во многих архаических культурах. Но при всей ее нацеленности на «мир между людьми» (21) (в силу чего и сам Иисус никогда не пренебрегал Законом), она еще не является окончательным ответом на склонность людей к насилию. Жиран – вместе с Павлом – знает, что наличие заповедей побуждает их преступать и поэтому они не лучшая защита от насилия: «Лучший способ предотвратить насилие состоит не в том, чтобы запрещать объекты или даже само желание соперничества, [...] а предоставить людям образец, который, вместо того чтобы вовлекать их в миметические соперничества, защищал бы от них» (21). Жиран конкретно указывает на следование Иисусу, которое означает подражание Образцу, чье желание обращено к Отцу-Богу и поэтому не побуждает нас, в отличие от многих «духовных учителей», к соревнованию в оригинальности. Поскольку ни Иисус, ни Отец не имеют алчного, эгоистичного желания, мы не попадаем в «ловушку миметических соперничеств», если «подражаем божественному бескорыстию» (20).

Второй момент миметического цикла касается коллективного насилия в механизме принесения в жертву «козла отпущения», насилия, которое выводит из миметического кризиса и восстанавливает порядок. Тем самым намечается жираровская теория культуры, вторая опора его миметической теории. С помощью своей теории культуры Жиран попытался исследовать, с оглядкой на истоки человеческой цивилизации, почти неизбежные претворения миметического желания в социальное сосуществование людей. По мнению Жирара, в механизме «козла отпущения» мы имеем дело с бессознательным коллективным процессом, в котором одного члена архаического родового общества изгоняют или убивают как якобы виновного в кризисе. Жиран явно настаивает на том, что это древнее разрешение миметического кризиса совершалось как религиозный процесс, так как жертва, которую изгоняли или убивали, воспринималась как абсолютное зло – ведь ее одну считали ответственной за кризис – и в то же время как абсолютное благо, поскольку ее уничтожение приносило мир. Этот двойной перенос проклятия и благословения составляет сущность архаической или мифической религиозности. За демонизацией «козла отпущения» следует его обожествление, его возвышение до уровня племенного бога: «Мифические обожествления, как мы видели, можно легко объяснить запуском миметического цикла. Они основаны на способности жертвы поляризовать насилие, вызвать “фиксационный абсцесс”, который рассосет и успокоит конфликты. Если “перенос”, демонизирующий жертву, достаточно силен, примирение наступает так внезапно и настолько совершенно, что кажется чудесным и вызывает второй перенос, который накладывается на первый – перенос мифологического обожествления» (132) Вопреки поверхностному и ложному тезису священников, сводящемуся к чересчур простому объяснению, Жиран делает упор на происхождении религии из первоначального – учредительного – убийства: «Люди не придумывают своих богов, они обожествляют своих жертв» (78). В многочисленных мифах Жиран обнаружил следы учредительного убийства. Типичный пример его – миф об Эдипе. Когда в Фивах начала свирепствовать чума, после долгой борьбы Эдипа обвинили в отцеубийстве и в кровосмешении с собственной матерью, возложив на него, как на чужестранца, всю ответственность за кризис. Его, словно «козла отпущения», изгнали из города. И тут тоже за

демонизацией следует обожествление. Софокл не только характеризует Эдипа как воплощение зла и виновника чумы, но и показывает, как тот после изгнания из города внезапно становится желанным исцелителем, будущий труп которого еще при жизни Эдипа оспаривают Фивы и Афины. В предлагаемой книге наряду с этим типичным примером мы видим и критический анализ переданной Филостратом истории из жизни чудотворца-пифагорейца Аполлония Тианского, которая позволяет хорошо вникнуть в то, как функционирует механизм «козла отпущения». Здесь тоже рассказ начинается с эпидемии чумы. Решение, которое предлагает Аполлоний, всецело сформировано архаической логикой, относящейся к механизму «козла отпущения». Он призывает побить камнями старика-нищего, который по всем своим признакам явно подходит для роли «козла отпущения». Более того, эта форма «суда Линча» принадлежит к типичным архаическим формам убийства, так как она укрепляет коллективное единодушие и минимизирует индивидуальную ответственность линчевателей. Можно даже увидеть тут смутные следы обожествления жертвы, если обратить внимание на то, как место побивания камнями превращается в место святыни. Тем не менее, нет больше никакого действительного обожествления жертвы, поскольку из побивания камнями возникает не бог, а всего лишь какой-то мелкий бес. Филострат дает только «жалкий набросок мифа» (75), но он настолько реалистично передает это происшествие, что данный текст помогает сделать выводы о возникновении именно тех мифов, которые на фоне полного обожествления жертвы окутаны почти непроницаемым религиозным покровом.

Третий момент миметического цикла относится к только что упомянутому религиозному сокрытию механизма «козла отпущения», которое начинается с обожествления жертвы и образует начало архаических религий. При анализе этого третьего момента миметическая теория проявляет себя как теория религии, которая не только объясняет возникновение архаических мифов, но и обнаруживает в библейских текстах некую форму религии, которая от этих мифов фундаментально отличается. В то время как мифологические религии сформированы исходя из точки зрения преследователей, библейские религии солидаризируются с преследуемыми жертвами. Жираровская теория религии, вопреки «дикому компа-

ративизму» (2), снимающему всякие различия между религиями, подчеркивает «принципиальное отличие» (7) между библейско-христианскими текстами и архаическими мифами. При этом она тоже исходит из сравнения и, на фоне многочисленных параллелей, имеющих в этих текстах относительно миметического цикла, способна установить решительное различие: «Мифические свидетельства говорят о виновности жертв коллективного насилия. Эти рассказы попросту лживы, иллюзорны и обманчивы. Библейские и евангельские свидетельства настаивают на невинности тех же самых жертв. И они надежны, правдивы и точны» (7). Жиран иллюстрирует это различие с помощью центральных библейских текстов. Что касается Ветхого Завета, он выделяет историю Иосифа из Книги Бытия, сопоставляя ее с мифом об Эдипе. Эдип и Иосиф с самого детства переживают судьбу «козлов отпущения». Эдипа изгоняют родители, Иосифа продают братья. Однако различия между этими двумя историями важнее, чем параллели. Если на Эдипа – из-за его мнимого инцеста с собственной матерью – возлагают ответственность за чуму в Фивах, то библейский рассказ далек от обвинения Иосифа в подобном преступлении. Не он изнасиловал жену своего друга-покровителя Потифара, а наоборот, она прельстилась Иосифом. Библия однозначно принимает сторону жертвы – Иосифа. Она не солидаризируется ни с его завистливыми братьями, ни с его египетскими обвинителями. В то время как Эдип после своего изгнания возвышается до некоего божества, Иосиф решительно отклоняет подобное намерение своих – когда-то преследовавших его – братьев. Именно в этом отказе от обожествления жертвы Жиран усматривает уникальность Библии: «Иудейская религия лишает божественности жертвы и жертвенности – божество» (130). По Жирану, новозаветные тексты идут еще дальше иудейской Библии, делая очевидным свое отличие от мифов в том, что касается третьего момента миметического цикла. Своей божественностью Иисус столь же мало обязан тому механизму «козла отпущения», жертвой которого он оказывается в Распятии, насколько и его воскресение радикально отличается от мифологических воскресений. Согласно Жирану, евангелисты обладают «поистине колоссальным знанием и способностью уверенно отличать мифическое воскресение от евангельского» (144). Жиран ясно говорит о христианстве как о «торжестве Креста» (145), так как в Страстях

Иисуса происходит абсолютный переворот в архаических отношениях религии и насилия. Именно безвластное принятие насилия и его страдание на Кресте разоблачают древнее учредительное убийство и лишают его культуросозидательной силы.

Как можно видеть из самого названия книги, Жирар в ней полемизирует со многими современными богословами также и в связи с щекотливой для них темой Сатаны. В этой теме он находит новозаветную рефлексю о трех моментах миметического цикла. Склоняющий к вражде мимесис присвоения соответствует фигуре Сатаны как дьявольской силе беспорядка, при том что «князья мира сего» отстаивают порядок, основанный на механизме «козлов отпущения». Расщепленное в себе самое царство Сатаны выражает парадокс священного как укорененного в этом механизме. Бог и Сатана суть также прототипы образцов, которые или обозначают путь подражания, не ведущий к соперничеству, или неизбежно ведут к насилию, потому что подражанием овладевают эгоизм и алчность.

Как бы Жирар ни отмежевывался в этой книге от всякого богословия, все-таки трудно не заметить, что его сознательно-нерелигиозный, антропологический анализ направлен именно «на религиозное» (9). В конце своей книги он размышляет о божественной благодати как предпосылке разоблачения механизма «козла отпущения». Евангелия, в конечном счете, обязаны своим существованием ученикам Иисуса, которые, по прошествии времени, выбрались из миметического вихря гонений и – как раз благодаря этим гонениям – смогли принять точку зрения жертвы. Там, где Жирар вопрошает о той силе, которая сделала возможным это обращение, он обозначает границы своей антропологической аполгии и говорит о благодатной встрече учеников с Воскресшим.

Выводы Жирара важны и для понимания нашего сегодняшнего мира, который в этой книге осмысливается прежде всего в полемике с Ницше. Жирар благодарен Ницше за его пронизательное различие между мифом и Евангелиями. Однако Ницше, как вслед за ним и национал-социализм, занял мифологическую сторону, поскольку считал слабостью современную обеспокоенность жертвами, пришедшую в мир через Библию. Наряду с этим Жирар видит опасность в некоем «другом тоталитаризме» (189), который хотел бы превзойти христианство в обеспокоенности жертвами. Как раз тут кроется опасность «Антихриста» (190), который призывает к

преследованию преследователей, к «травле козлов отпущения второго уровня (165).

Сегодня миметическая теория Жирара принимается на международном уровне в самых разных дисциплинах. Наряду с литературоведением, тут следует назвать в первую очередь богословие, религиоведение и социальную философию. С точки зрения содержания, прежде всего нужно указать на проблему соотношения религии и насилия, ставшую актуальной в последнее время. Канадский философ Чарльз Тейлор*, например, обстоятельно использует в этом отношении идеи Жирара, плодотворно применяя их, в частности, при исследовании феномена терроризма. Международный и междисциплинарный «Коллоквиум по вопросам насилия и религии» (<http://www.uibk.ac.at/theol/cover/>) вот уже больше двух десятилетий работает с миметической теорией Жирара, применяя ее к самым разным проблемам, ставя критические вопросы в связи с этой теорией и способствуя ее дальнейшему развитию.

*Вольфганг Палавер,
Инсбрук, 28 октября 2014 г.*

* Его книга «Секулярный век» выходит в Издательстве ББИ в 2015 году.

ВВЕДЕНИЕ



Планета медленно но верно лишается своего религиозного компонента. Религии уже пора занести в красную книгу видов, которым современная цивилизация грозит уничтожением. Более мелкие давно отошли в небытие, крупные тоже чувствуют себя во все не так радужно, как хотелось бы думать – это в равной степени относится как к неукротимому исламу, так и к многоликому индуизму.

В некоторых религиях кризис подступает настолько медленно, что его еще можно отрицать, не слишком погрешая против очевидности, но только до поры до времени. Кризис всюду существует и всюду усугубляется, хотя и с разной интенсивностью. Он начался в странах с более древними христианскими традициями и успел пустить в них глубокие корни.

Вот уже несколько веков наши ученые и эксперты ждут исчезновения христианства и сегодня впервые осмеливаются громко заявлять, что час пробил. Они торжественно, хотя и несколько пошло-вато, объявляют о вступлении человечества в *постхристианскую* эру.

Однако многие наблюдатели дают этой ситуации иную интерпретацию. Каждые полгода они предсказывают «реванш религиозности». Они размахивают жупелом фундаментализма, но их угрозы трогают лишь ничтожное меньшинство, чья реакция растворяется в океане религиозной индифферентности.

Итак, кризис религиозности – фундаментальный признак нашего времени. Чтобы найти ему объяснение, следует обратиться к первому воссоединению нашей планеты, к эпохе Великих Открытий, а может, и еще дальше – ко всему тому, что побуждает человеческий разум производить операцию *сравнения*.

Дикий компаративизм свирепствует повсюду и атакует все религии, но более уязвимыми оказываются, несомненно, те из них, которые менее доступны пониманию, и в особенности та, которая связывает спасение всего человечества с муками одного неизвестного еврея, пострадавшего две тысячи лет назад в Иерусалиме. Для христианства Иисус Христос – единственный Спаситель: «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян 4:12).

Современная ярмарка религиозных идей ставит христианскую веру перед серьезным испытанием. Вот уже четыре или пять веков путешественники и этнографы поставляют любознательной и все более скептически настроенной европейской публике описания архаических культов, которые смущают как своими знакомыми, так и экзотическими чертами.

Уже в Римской империи некоторые поборники язычества рассматривали страсти и воскресение Иисуса Христа как *миф*, аналогичный мифам об Осирисе, Аттисе, Адонисе, Ормузде, Дионисе и других героях и героинях, переживших *смерть и воскресение*.

Повсюду сообщества предают свои жертвы смерти, и повсюду это заканчивается триумфальным возвращением этих жертв в воскресшем и обожествленном виде.

Во всех архаических культах существуют обряды, вспоминающие и воспроизводящие учредительный миф, в которых производится заклание жертв – людей или животных, – замещающих первоначальную жертву, о смерти и торжественном возвращении которой говорит миф. Обычно такие жертвоприношения заканчиваются совместной трапезой. Расходы всегда берет на себя сама жертва – человек или животное. Ритуальный каннибализм – это не «выдумка западного империализма», а важнейший элемент архаических религий.

Не оправдывая насилия самих конкистадоров, можно себе представить, какой ужас у них вызывали жертвоприношения ацтеков. В них они видели дьявольскую пародию на христианство.

Компаративисты, борющиеся с христианством, никогда не забывают сравнивать христианскую евхаристию с каннибальскими трапезами. Евангелие не только не избегает таких сравнений, но и определенно говорит словами Иисуса: «если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни». Если верить Иоанну, приводящему эти слова, ученики так были ими напуганы, что многие из них навсегда отошли от Иисуса (6:48-66).

В 1926 году А.Н. Уайтхед сокрушался о том, что «недостает четкого и ясного разделения между христианством и грубыми причудами старых племенных религий» (“Christianity lacks a clear-cut separation from the crude fancies of the older tribal religions”).

Протестантский богослов Рудольф Бультман искренне признавал, что евангельский рассказ слишком походит на все эти мифы о смерти и воскресении, чтобы не быть одним из них. И, несмотря на это, он хотел считать себя верующим, адептом чисто «экзистенциального» христианства, очищенного от всего того, что современному человеку представляется невыносимым «в эпоху автомобилей и электричества».

Чтобы извлечь из этой мифологической капсулы экстракт квинтэссенции христианства, Бультман предпринял хирургическую операцию, которую окрестил *Entmythologisierung* – демифологизацией. Он безжалостно выковыривал из своего *credo* все, что ему представлялось мифологией. Эту операцию он считал объективной, бесстрашной, строго логической. В действительности же он не только за автомобилями и электричеством, но и за самой мифологией признавал право вето на христианское откровение.

Евангельские события, связанные со страстями и воскресением Иисуса Христа, больше всего напоминают мифологические повествования о смерти и воскресении. Но разве можно демифологизировать пасхальное утро, не перечеркивая при этом само христианство? Если верить святому Павлу, такое невозможно: «Если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна...» (1 Кор 15:17).

* * *

Несмотря на все свое рвение, компаративизм старых этнографов так и не преодолел стадию «импрессионизма». Интеллекту-

альная мода и политический оппортунизм привели к тому, что судорожные поиски сходных черт в нашу постколониальную эпоху сменились не менее судорожным прославлением различий. Эта перемена представляется важной, хотя в действительности не значит ровно ничего.

О миллиардах стебельков травы, растущей в прериях, можно сказать как то, что они все похожи, так и то, что они все различны. Эти формулы тождественны друг другу¹.

«Плюрализм», «мультикультурализм» и прочие актуальные варианты современного релятивизма в принципе согласуются с тезисами старых этнографов-компаративистов, но лишают смысла жесткие споры прошлых лет. Теперь можно без всяких затруднений восхищаться «оригинальностью» и «креативностью» всех культур и религий.

Сегодня, как и вчера, большинство наших современников рассматривает сведение христианства к мифу как следствие необходимого и необратимого эволюционного процесса, который апеллирует к единственному до сих пор еще признаваемому типу знания – научному. Хотя мифическая природа Евангелий пока еще *научно* не доказана, это все равно рано или поздно произойдет.

Но так ли это на самом деле?

На самом деле верно обратное. Приравнивание библейских и христианских текстов к мифам является ошибкой, и это легко доказать. Мы можем представить неопровержимое различие между иудео-христианством и мифами, и это будет основной задачей данной книги.

При слове «доказательство» весь мир становится по стойке смирно – и христиане в этом не отстают от атеистов. Принципы веры ни в коем случае нельзя пытаться доказать, – утверждают они. Но кто говорит о религиозной вере? То, что я пытаюсь доказать, не имеет, по крайней мере напрямую, ничего общего с принципами христианской веры. Мои рассуждения распространяются на факты, относящиеся к человеческой жизни, отталкиваются от религиозной

¹ О связи представленных в этой работе тезисов с современным «дифференциализмом» см. Andrew McKenna, *Violence and Difference*, University of Illinois Press, 1992.

антропологии, а не от богословия. Они руководствуются обычным здравым смыслом и опираются только на неопровержимые факты.

Для начала нам нужно возобновить знакомство если не со старым *компаративистским методом*, то, по крайней мере, с идеей компаративизма. Серия провалов показала несостоятельность не самого принципа компаративизма, а его одностороннего применения, которое на рубеже XIX и XX веков было свойственно антирелигиозным этнографам.

Ненависть к христианству принуждала их опираться в своих исследованиях исключительно на мифы. Для них мифы были чем-то известным, к чему они сводили Евангелия, предполагаемые неизвестными, за которыми некоторые признавали определенную правоту. Говорили, что если бы верующие правильно пользовались своим разумом, они признавали бы мифическую природу своих верований.

Этот метод предполагал такую степень овладения мифологическим материалом, какого у этих этнографов не было. Они были неспособны точно сказать, что именно они понимают под мифами.

Чтобы снова не оказаться в этом тупике, необходимо совершить разворот и начать с Библии и Евангелий. Речь идет не о предпочтительности иудео-христианской традиции и заведомом принятии ее исключительности, а скорее о том, чтобы сперва определить все точки соприкосновения и схождения между мифическим и библейско-евангельским материалом.

Анализ библейских и евангельских текстов в первой части работы (главы 1–3), который последовательно подводит к вопросу о мифе во второй части (главы 4–8), дает мне возможность продемонстрировать, что за всеми сближениями и сравнениями стоит некая внетекстуальная реальность. Существует некий «референт», как говорят лингвисты, всегда более или менее одинаковый, и это – коллективный процесс, специфический феномен толпы, приступ единодушного миметического насилия, который случается с архаическими сообществами как пароксизм некоторого социального кризиса. Если это насилие действительно совершается при полном единодушии, оно каждый раз приводит к завершению кризиса и всеобщему примирению под эгидой общей враждебности к ни в чем не повинной жертве, которую мы привычно называем «козлом отпущения».

Я не только не пытаюсь приуменьшать сходства между мифами и иудео-христианством, но более того, показываю их с той отчетливостью, о которой не могли даже мечтать прежние этнографы. Центральное событие насилия в архаических мифах имеет полную аналогию с тем, что мы обнаруживаем в многочисленных библейских историях, и прежде всего, в рассказе о страстях Христа.

Чаще всего в мифах речь идет о линчевании, совершаемом толпой в спонтанном порыве, и то же самое сделали бы с Христом – его бы забросали камнями, если бы Пилат во избежание беспорядков не распорядился распять Иисуса, как того требовал «закон».

Во всех мифических и библейских событиях насилия, как я полагаю, следует видеть реальные события, повторяемость которых связана с универсальностью определенного рода конфликта между людьми – миметического соперничества, которое Иисус называл *скандалом**.

Эта феноменальная последовательность, этот миметический цикл непрерывно воспроизводится с определенной, как мне кажется, достаточно высокой частотой в архаических обществах. Чтобы его обнаружить, нам необходимы Евангелия, поскольку только в них понятным образом описывается этот цикл и объясняется его природа.

К сожалению, ни социологи, которые систематически отворачиваются от Евангелий, ни, как ни странно, богословы, всегда отдающие предпочтение некоему философскому видению человека, не обладают достаточной интеллектуальной свободой для того, чтобы хотя бы представить себе антропологическую значимость того процесса, который был показан Евангелиями, – процесса миметического нагнетания (*l'emballement mimétique*), направленного против одинокой жертвы.

До сих пор только антихристианство признавало, что распятие Иисуса в точности повторяет процесс, воспроизводимый в бесчисленных мифах. Антихристианство видело в этом аргумент в пользу своего тезиса. На самом же деле эта общность не только не подтверждает мифологическую концепцию христианства, а напротив,

* В оригинале Евангелия – *скандалон*, греч. слово, буквально означающее камешек, о который спотыкаются, «камень преткновения».

позволяет продемонстрировать принципиальное отличие христианства от мифов, которое до сих пор не было выявлено (если не считать некоторые намеки у Ницше).

Библейские и евангельские свидетельства – не «более или менее то же самое», что свидетельства мифические, как склонны полагать те, кого вводит в заблуждение внешнее сходство обстоятельств, приведших к определенным событиям. Они отличаются друг от друга так кардинально и определенно, как это только можно себе представить.

Мифические свидетельства говорят о виновности жертв коллективного насилия. Эти рассказы попросту лживы, иллюзорны и обманчивы. Библейские и евангельские свидетельства настаивают на невиновности тех же самых жертв. И они надежны, правдивы и точны.

Как правило, мифологические свидетельства нельзя понимать дословно – они для этого слишком фантастичны. Общины, их составившие, не могли не извратить их, ведь они единодушно поддались обману и заразились насилием в процессе миметического нагнетания, который убедил их в виновности козла отпущения и затем примирил их с ним. Именно это примирение в дальнейшем приведет к обожествлению жертвы, которую сочтут ответственной за то, что община, наконец, обрела мир.

Именно потому, что мифические сообщества не понимают, что с ними происходит, их тексты кажутся такими невнятными. И правда, этнографы так и не смогли в них разобраться, им так и не удалось выявить иллюзию, которую породило единодушное насилие, поскольку за мифическим насилием они не увидели феномена толпы.

Только библейские и евангельские тексты позволяют быть выше этой иллюзии, ибо ее преодолели сами авторы. В Библии и в описании страстей Христовых они дают точную в своих основных чертах репрезентацию феномена толпы, аналогичного тому, который представлен в мифе. Библейские и евангельские авторы, первоначально обманутые и соблазненные миметической заразительностью, как и авторы мифов, *в конце концов перестают заблуждаться*. Этот единственный в своем роде опыт делает их способными увидеть за настигшей их миметической заразительностью невинность жертв.

Все это становится наглядно видно при внимательном сравнении такого мифического текста, как миф об Эдипе, с такими библейскими рассказами, как история об Иосифе (глава 9) или повествование о Страстях Христовых (глава 10).

Для того, чтобы по-настоящему эффективно использовать Евангелия, необходимо освободиться от современных предубеждений против некоторых евангельских понятий, которые были неоправданно дискредитированы критикой, претендующей на научность, в особенности понятия *Сатана* в синоптических Евангелиях, он же *дьявол* в Евангелии от Иоанна. В христианском учении о конфликтах и происхождении мифологических божеств этот персонаж играет ключевую роль, и открытие миметического насилия позволяет отдать ему должное.

Мифы систематически выворачивают правду наизнанку. Они оправдывают гонителей и осуждают гонимых. Они всегда обманывают, потому что сами были обмануты но, в отличие от учеников в Эммаусе после воскресения, *ни от кого* и *ниоткуда* не получают помощь.

Точно представить коллективное насилие, как это делают Евангелия, значит отказать ему в том положительном религиозном значении, которое ему придают мифы, значит рассматривать его во всей его человеческой неприглядности и моральной ущербности. Это также означает освободиться от мифической иллюзии, которая либо делает насилие похвальным и священным деянием, которое приносит пользу общине, либо совершенно закрывает на него глаза, как сегодня поступает наука в отношении мифологии.

Исключительность и истинность, которые приписывает себе иудео-христианская традиция, совершенно реальны и очевидны *с точки зрения антропологии*. Для того, чтобы оценить силу или слабость этого тезиса, одного введения недостаточно – нужно ознакомиться со всей аргументацией. Именно в третьей и завершающей части книги (главы 9–14) приводится окончательное доказательство исключительности христианства, которая не противоречит, а является следствием совершенной симметричности с мифологией. В то время как божественность мифических героев предстает как насильственное прикрытие насилия, та божественность, которая приписывается Христу, оказывается укорененной в открывающей

силе его слов и, прежде всего, в добровольно принятой смерти, которая являет невинность не только его самого, но вообще всех «козлов отпущения» такого рода.

* * *

Как видно, мой анализ не имеет религиозного характера, но он подводит к вопросам религии. Если провести его с точностью, религиозные последствия могут оказаться непредсказуемыми.

Данная книга, в конечном счете, представляет собой то, что еще недавно называли *апологией* христианства. Я не скрываю этого обстоятельства, а напротив, без колебаний его признаю. Эта «антропологическая» защита христианства не имеет, разумеется, ничего общего с былыми «доказательствами существования Бога», «онтологическими аргументами» или «экзистенциальным» трепетом, который ненадолго пробудил XX век от духовной спячки. Все эти приемы прекрасны каждый на своем месте, но с христианской точки зрения они имеют один существенный недостаток – отсутствие связи с Крестом. Они носят скорее действительный, нежели специфически христианский характер.

Если Крест демистифицирует мифологию еще более эффективно, чем автомобили и электричество у Бульмана, если он освобождает нас от иллюзий, которые бесконечно воспроизводятся в наших философских системах и социальных теориях, но нам никуда от него не деться. Религия Креста не только не устарела – она по сути и есть та драгоценная жемчужина, ради приобретения которой стоит пожертвовать всеми своими накоплениями.



ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

БИБЛЕЙСКОЕ ЗНАНИЕ О НАСИЛИИ



НУЖНО, ЧТОБЫ ПРИШЛИ СКАНДАЛЫ*

Внимательный анализ показывает, что в Библии и Евангелии имеются изначальные и непризнанные понятия желания и его конфликтов. Чтобы осознать их древность, можно вновь вернуться к рассказу о грехопадении в Книге Бытия¹ и ко второй половине Декалога, которые посвящены всецело запрету насилия против ближнего.

Шестая, седьмая, восьмая и девятая заповеди столь же просты, сколь и кратки. Они запрещают наиболее тяжкие виды насилия в порядке их тяжести:

Не убивай.

Не прелюбодействуй.

Не кради.

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего (Исх 20:13-16).

* Мф 18:7. Ср. Синодальный перевод: «Надобно придти соблазнам»: словом *соблазн* переведено на церковно-славянский греческое слово *скандалон* (откуда – «скандал»). Вслед за Г. Дашевским, переводчиком книг Рене Жирара *Козел отпущения* и *Насилие и священное*, мы переводим французское *scandale* не как соблазн, а как скандал. См. *От переводчика* в: Рене Жирар, *Козел отпущения*, СПб., 2010.

¹ R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock*, Kösel, Munich, 1978, S. 89; Jean-Michel Oughourlian, *Un tigre nommé désir*, Grasset 1982, pp. 38-44.

Десятая заповедь резко отличается от предшествующих как своим объемом, так и своим предметом – вместо запрещения *действия* она запрещает *желание*.

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего (Исх 20:17).

Не будучи однозначно обманчивыми, современные переводы, тем не менее, наводят читателей на ложный след. Употребляемый в Исх 20:17 глагол переводят как «страстно желать»*, а это подразумевает, что речь должна здесь идти о незаурядном желании, об извращенном желании, приписываемом закоренелым грешникам. Но еврейский глагол означает просто «желать». Именно таково желание Евы сорвать запретный плод – желание совершить первородный грех. Идея, что Декалог увековечил свою высшую заповедь, самую многословную из всех десяти, в запрете маргинального желания, приписываемого меньшинству, совершенно неправдоподобна. В десятой заповеди речь идет о желании, присущем всем людям, то есть просто о желании.

Если Декалог запрещает наиболее частое желание, то не заслуживает ли он упрека, который современный мир почти единодушно адресует религиозным запретам? Не терпит ли крах десятая заповедь с ее непреодолимым зудом немотивированного запрета, с ее иррациональной ненавистью к свободе, в чем современные мыслители упрекают религию вообще и иудео-христианство в частности?

Прежде чем осудить запреты как «бесполезно-карательные», прежде чем повторять восторженную формулу, сделавшуюся известной благодаря «событиям мая 1968 года», – «запрещено запрещать», – стоит задаться вопросом о следствиях желания, означенного в десятой заповеди, желания заполучить имущество ближнего. Если такое желание – самое обыденное из всех, то что же произойдет, если его не запрещать, а терпеть или даже одобрять?

Была бы вечная война внутри человеческих групп и всех их подгрупп, внутри всех семей. Распахнулись бы врата в тот знаменитый кошмар, который Томас Гоббс назвал *войной всех против всех*.

* Автор имеет в виду почти общепринятый французский перевод еврейского глагола словом *convoyer*, то есть «страстно желать».

Чтобы думать, что культурные запреты бесполезны, как, без особой рефлексии, это повторяют демагоги «модерна», нужно примкнуть к крайнему индивидуализму, тому, который предполагает тотальную автономию индивидов, то есть *автономию их желаний*. Иными словами, нужно думать, что люди по своей природе склонны *не* желать имущества ближнего.

Достаточно взглянуть на двоих детей или двух взрослых, спорящих о какой-нибудь игрушке, о каком-то пустяке, чтобы понять ложность этого постулата. Единственный реалистический постулат – противоположный, и он лежит в основе десятой заповеди Декалога.

Если по природе индивиды склонны желать того, чем обладают – или чего даже просто желают – их ближние, то в недрах человеческих групп существует весьма сильная тенденция к конфликту и соперничеству. Если ей не противодействовать, то эта тенденция постоянно будет угрожать гармонии и даже выживанию всех обществ.

Сопернические желания столь опасны, что имеют тенденцию взаимно усиливаться. Этим типом конфликта управляет принцип эскалации и раздувания. Тут феномен столь банальный, столь хорошо нам известный, столь противоположный тому представлению, которое мы себе делаем о себе самих, столь, следовательно, унижительный, что мы предпочитаем отстранять свою совесть и поступать так, словно ее нет, прекрасно зная, что она есть. Такое безразличие к реальному – роскошь, которой малые архаические общества не могли себе позволить.

Законодатель, который запрещает желание благ ближнего, принуждает к разрешению проблемы номер один во всяком человеческом сообществе: проблемы внутреннего насилия.

Когда читаешь десятую заповедь, создается впечатление, словно присутствуешь при интеллектуальном процессе ее разработки. Чтобы помешать борьбе людей друг с другом, законодатель сначала старается запретить им все объекты, о которых они не перестают спорить, и решает составить их перечень. Однако вскоре обнаруживается, что объекты эти слишком многочисленны: невозможно

их все перечислить. Поэтому он сам себя прерывает на ходу, отказывается делать акцент на все изменяющихся объектах и обращается к тому, кто всегда присутствует, к ближнему, соседу, существу, о котором известно, что желают *всего того, что принадлежит ему*.

Если объекты, которых мы желаем, всегда принадлежат ближнему, то, по всей вероятности, именно ближний есть тот, кто делает их желанными. Следовательно, в формулировке запрета ближний должен вытеснять объекты и действительно – он их вытесняет в последней части фразы, где запрещается уже не перечисляемые один за другим объекты, но *все*, что принадлежит ближнему.

То, что намечает десятая заповедь, не определяя этого эксплицитно, есть «коперниканский переворот» в понимании желания. Считается, что желание объективно и субъективно, но в действительности оно покоится на «другом», который и сообщает объектам их ценность, на третьем и самом близком – на ближнем. Чтобы поддерживать мир между людьми, нужно определить запрет в отношении к этой грозной констатации: ближний есть модель наших желаний. Это – то, что я называю миметическим желанием.

Миметическое желание не всегда конфликтно, но часто бывает таковым – и как раз по тем причинам, которые делает явными десятая заповедь. Предмет, которого я желаю по примеру ближнего (а ближний-то умеет его хранить, придерживать для собственного пользования), не позволит вырвать себя без борьбы. Мое желание встретит помеху, но вместо того, чтобы уступить и направиться к другому объекту, в девяти из десяти случаев оно начнет упрячиться и усиливаться, имитируя больше, чем когда-либо, желание своего образца.

Сопrotивление приводит желание в раздражение, особенно если это сопротивление исходит от того или той, кем это желание внушено. Если оно не проявляется вначале, то проявится вскоре, так как если имитация ближайшего желания порождает соперничество, то соперничество в свою очередь порождает имитацию.

Появление соперника, кажется, подтверждает обоснованность желания, громадную ценность желаемого объекта. Имитация усиливается в самом лоне враждебности, но соперники делают все воз-

можно, чтобы скрыть от другого и от самих себя причину этого усиления.

Верно и обратное. Имитируя желание соперника, я создаю у него впечатление, что у него имеются достаточные основания желать того, чего он желает, обладать тем, чем он обладает, и интенсивность его желания удваивается.

По общему правилу, спокойное обладание ослабляет желание. Создавая по своему образцу соперника, я каким-то образом восстанавливаю желание, которое он мне приписывает. Я даю образец своему образцу, и зрелище моего желания усиливает его желание в тот самый миг, когда, противостоя мне, он усиливает мое желание. Этот человек, чью жену я, например, желаю, давно уже, возможно, сам перестал ее желать. Его желание умерло, но, сталкиваясь с моим желанием, которое живо, оно вновь оживает...

Миметическая природа желания дает отчет о дурном функционировании, которое свойственно человеческим отношениям. Нашим социальным наукам следовало бы учесть феномен, который нужно квалифицировать как *нормальный*, но они упорно видят в раздоре что-то случайное, что-то настолько непредсказуемое, что его невозможно принимать во внимание при исследовании культуры.

Мы не только слепы по отношению к миметическим соперничествам в нашем мире, но всякий раз, торжественно отмечая силу своих желаний, мы восхваляем их. Мы себя поздравляем с тем, что носим в себе желание «расширения бесконечных вещей», но не видим того, что скрывает это бесконечное, – идолопоклонническое обожествление ближнего, которое неизбежно связано с нашим обожествлением себя самих, но не ладит с этим последним.

Запутанные конфликты, происходящие из нашего двойного идолопоклонства, – главный источник человеческого насилия. Мы в тем большей степени обречены воздавать нашему ближнему поклонение, которое превращается в ненависть, чем более отчаянно мы ищем поклонения самим себе, чем больше считаем самих себя «индивидуалистами». Именно чтобы прекратить все это, Левит содержит замечательную заповедь: «Возлюби ближнего своего, *как* самого себя», то есть: возлюби его не больше и не меньше, чем самого себя.

Соперничество желаний не только вызывает наше взаимное раздражение, но, раздражая, оно рассеивается вокруг, передается третьим, жадным до дурной бесконечности так же, как и мы.



Основной источник насилия между людьми – это миметическое соперничество. Оно не является случайным, но в той же мере не является и плодом «инстинкта агрессии» или «агрессивного импульса».

Миметические соперничества могут достигать такой интенсивности, что соперники взаимно дискредитируют друг друга, крадут друг у друга собственность, соблазняют друг у друга жен и, наконец, не отступают даже перед убийством.

Только что я снова упомянул, как заметит читатель, на сей раз в обратном порядке четыре главных вида насилия, запрещенных в четырех заповедях Декалога, предшествующих десятой, те, что я уже процитировал в начале этой главы.

Если Декалог посвящает свою последнюю заповедь запрету желать собственности ближнего, то это потому, что он ясно признает это желание ответственным за насилия, запрещенные в четырех предшествующих заповедях.

Перестав желать имущества ближнего, не станешь виновным ни в убийстве, ни в прелюбодеянии, ни в краже, ни в лжесвидетельстве. Если соблюдается десятая заповедь, то четыре заповеди, ей предшествующие, становятся излишними.

Вместо того, чтобы начать с причины и перейти к следствиям, как поступило бы философское изложение, Декалог следует обратному порядку. Сначала он старается предотвратить самое опасное: чтобы избежать насилия, он запрещает насильственные действия. Затем он обращается к причине и обнаруживает желание, вызываемое ближним. Итак, он это желание запрещает, однако запрещать его он может лишь постольку, поскольку объектами желания закономерно обладает один из двух соперников. Декалог не может подавлять *все* соперничества, вызываемые желанием.

Если рассмотреть запреты в архаических обществах в свете десятой заповеди, то можно констатировать, что они, не будучи столь ясными, как эта последняя, тоже стараются запретить миметическое желание и связанные с ним соперничества.

Самые произвольные по своей видимости запреты не являются ни плодом какого-либо «невроза», ни плодом озлобленности

(*ressentiment**) недовольных стариков, озабоченных лишь тем, чтобы помешать молодежи развлекаться. В своем основании эти запреты не содержат в себе ни каприза, ни мелочной узости, они исходят из интуиции, аналогичной интуиции Декалога, но предрасположены ко всякого рода путанице.

Многие архаические законы, особенно в Африке, велят предавать смерти всех близнецов, рождающихся в общине, либо только одного близнеца из каждой пары. Это правило, вне сомнения, абсурдно, но «истину культурного релятивизма» оно отнюдь не доказывает. Культуры, которые не терпят близнецов, смешивают природное сходство оных, биологический порядок, с «обезличивающими» эффектами миметических соперничеств. Чем больше эти соперничества друг друга раздражают, тем более внутри миметического противостояния становятся взаимозаменяемыми роли образца для подражания, препятствия и подражателя.

По мере того как ожесточается их антагонизм, антагонисты парадоксальным образом делаются все более и более похожими. Они тем более беспощадно противостоят друг другу, что их противостояние стирает реальные различия, которые еще недавно их разделяли. Зависть, ревность и ненависть делают тех, кого они сталкивают, одинаковыми, но эти страсти в нашем мире отказываются ставить себя в связь со сходствами и тождествами, которые они не прекращают порождать. Они доверяют только обманчивому прославлению различий, как никогда свирепствующему в наших обществах, не потому, что реальные различия возрастают, а потому, что они исчезают.

Революция, которую возвещает и готовит десятая заповедь, развертывается в Евангелиях. Если Иисус никогда не говорит терминами запрета, но всегда – терминами примера и подражания, то это потому, что он доводит до конца логику десятой заповеди. Он рекомендует нам подражать ему не вследствие нарциссизма, но с целью отвлечь нас от миметических соперничеств.

* «Озлобленность, злопамятство, мстительность» (фр.). Ницше считал это одним из основных психологических свойств христианства.

В чем именно должно проявляться подражание Иисусу Христу? Оно не может быть подражанием его манерам поведения и личным обыкновениям: об этом в Евангелиях речь никогда не ведется. Не предлагает Иисус и некоего устава аскетической жизни в смысле Фомы Кемпийского и его знаменитого *Подражания Христу*, как бы ни был восхитителен этот труд. Иисус предлагает нам подражать его собственному *желанию*, его порыву, направляющему его к той цели, которую он для себя установил: подражать Богу-Отцу, насколько это возможно.

Приглашение подражать желанию Иисуса может показаться парадоксальным, ибо Иисус не претендует на то, чтобы иметь собственное желание, желание «блага для себя». В противоположность тому, на что претендуем мы сами, он не претендует «быть самим собой», не льстит себя надеждой «повиноваться лишь собственному желанию». Его цель – стать совершенным *образом* Бога. Поэтому все свои силы он посвящает тому, чтобы подражать этому Отцу. Приглашая нас подражать ему, он приглашает нас подражать своему собственному подражанию.

Отнюдь не являясь парадоксальным, это приглашение более разумно, нежели приглашения наших новейших гуру. Все они приглашают нас делать противоположное тому, что делают сами или, по крайней мере, притязают делать. Каждый из них требует от своих учеников, чтобы в его лице они подражали великому человеку, который сам не подражает никому. Иисус же, совсем наоборот, приглашает нас делать то, что он делает сам – стать, точь-в-точь как он, подражателем Бога-Отца.

Почему Иисус рассматривает Отца и себя как наилучшие образцы для всех людей? Потому что ни Отец, ни Сын не желают алчно, эгоистически. Бог «повелевает солнцу своему восходить над злыми и добрыми»*. Он дает людям не считая, не отмечая никаких различий между ними. Сорным травам он дает произрастать вместе с полезными травами вплоть до урожая. Если мы подражаем божественному бескорыстию, ловушка миметических соперничеств никогда не захлопнется за нашей спиной. Вот почему Иисус и говорит: «Просите, и дано будет вам»**.

* Мф 5:45.

** Мф 7:7.

Когда Иисус заявляет, что он пришел не нарушить Закон, а исполнить, он формулирует логическое следствие своего учения. Цель Закона – мир между людьми. Иисус никогда не презирает Закон, даже если тот принимает форму запретов. В отличие от современных мыслителей, он очень хорошо знает, что для того, чтобы противодействовать конфликтам, начинать следует с запретов.

Однако отрицательная сторона запретов состоит в том, что они не исполняют своей роли удовлетворительным образом. Их сугубо негативный характер – это увидел св. Павел – раздражает, поневоле вызывая в нас миметическую тенденцию к его нарушению. Лучший способ предотвратить насилие состоит не в том, чтобы запрещать объекты или даже само желание соперничества, как это делает десятая заповедь, а предоставить людям образец, который, вместо того чтобы вовлекать их в миметические соперничества, защищал бы от них.

Часто нам кажется, будто мы подражаем истинному Богу, тогда как в реальности подражаем лишь ложным образцам независимости и неуязвимости. Но, отнюдь не приобретая независимости и неуязвимости, мы обрекаем себя на непримиримые соперничества. Образцы эти обожествляет в наших глазах именно их торжество в миметических соперничествах, ничтожность которых скрыта от нас насилием.

Возникая отнюдь не во вселенной, лишенной подражания, заповедь подражать Иисусу обращается к существам, проникнутым миметизмом. Нехристиане думают, будто для того, чтобы обратиться, им нужно было бы отказаться от независимости, которой все люди обладают по природе и которой Иисус якобы хочет их лишить. В действительности, как только мы начинаем подражать Иисусу, то обнаруживаем, что мы уже давным-давно – его подражатели. Наше стремление к независимости поставило нас на колени перед существами, которые, даже если они не хуже, чем мы, суть не менее дурные примеры этого стремления, так что мы не можем подражать им без того, чтобы не попасться в западню безысходных соперничеств.

Независимость, достижение которой мы себе всегда воображаем в момент завоевания, подражая нашим образцам могущества и престижа, есть всего лишь отражение иллюзий, проецируемых на них нашим восхищением, которое тем менее осознает свой миме-

тизм, чем более оно миметично. Чем более мы «горды» или «эгоистичны», тем более нас закабаляют подавляющие нас образцы.

Даже если миметизм человеческого желания больше всего в ответе за изматывающие нас насилия, не следует делать вывод, что миметическое желание само по себе дурно. Если бы наши желания не были миметичными, они навсегда бы зафиксировались на predetermined объектах, они были бы особой формой инстинкта. Люди не в большей степени могли изменять свои желания, чем коровы на лугу. Без миметического желания не было бы ни свободы, ни человечности. Миметическое желание – благое по своей сути.

Человек есть творение, которое потеряло часть своего животного инстинкта, чтобы получить доступ к тому, что называют желанием. Как только человек удовлетворит свои естественные нужды, в нем разгорается желание, но желание чего именно – он не знает, так как никакой инстинкт не руководит им. У людей нет своего собственного желания. Сущность желания не заключена в их собственном существе. Чтобы по-настоящему желать, мы должны прибегать к окружающим нас людям, должны у них заимствовать их желания. Это заимствование часто происходит так, что ни дающий, ни заимствующий его не замечают. Не только их желание, заимствуемое у тех, кого принимают за образцы, но и многие типы поведения, позиции, навыки, предрассудки, предпочтения и т.д., в рамках которых осуществляется это заимствование, чреватое этим самым тяжким последствием – желанием, часто оказываются незамеченными.

Единственная культура, являющаяся действительно нашей, – не та, в которой мы родились, – это культура, образцам которой мы подражаем в том возрасте, когда наша способность к миметической ассимиляции особенно сильна. Если бы их желание не было миметическим, если бы дети не избирали поневоле в качестве примеров людей, которые их окружают, у человечества не было бы ни языка, ни культуры. Если бы желание не было миметическим, мы не были бы открыты ни человеческому, ни божественному. Именно в этой последней области наша неуверенность наиболее велика и наша потребность в образцах наиболее интенсивна.

Миметическое желание заставляет нас не поддаваться животному состоянию. Оно ответственно в нас как за лучшее, так и за худшее, как за то, что нас делает ниже уровня животных, так и за то, что возвышает нас над ним. Наши нескончаемые распри – расплата за нашу свободу.

Если *миметическое соперничество* играет существенную роль в Евангелиях, то как же получается, возразите вы, что Иисус не защищает нас от него? На самом деле он нас защищает, но мы этого не осознаем. Когда то, что он говорит, идет вразрез с нашими иллюзиями, мы его не слышим.

Слова, обозначающие миметическое соперничество и его последствия – это существительное *skandalon* и глагол *skandalizein*. В синоптических Евангелиях Иисус посвящает «скандалу»^{*} наставление, замечательное как своим объемом, так и интенсивностью.

Как и еврейский термин, переводом которого оно является, греческое *skandalon* означает не какое-то обычное препятствие, которого не составит труда избежать, после того как один раз с ним столкнешься, а некое парадоксальное препятствие, которого почти невозможно избежать: в самом деле, чем сильнее «скандал» нас отталкивает, тем сильнее он нас притягивает. Споткнувшийся^{**} прилагает тем больше рвения вновь об этот камень ушибиться, чем сильнее уже об него ушибся прежде.

Чтобы понять этот странный феномен, достаточно опознать в том, что я только что описал, поведение миметических соперников, которые, взаимно запрещая друг другу страстно желаемый обоими предмет, все больше и больше усиливают взаимное вожделение. Систематически ставя один другого в невыгодное положение, чтобы избежать безысходного соперничества, они снова и снова сталкиваются с тем околдовывающим препятствием, которым отныне один стал для другого.

* См. примечание переводчика в начале этой главы. Напомним, что в Синодальном переводе Евангелий этому понятию соответствует «соблазн». Далее мы будем переводить французское слово *scandale* как «скандал», имея в виду не только европейские, но и славянские коннотации.

** *Skandalon* буквально означал камешек, о который можно споткнуться на дороге.

Скандалы имеют отношение лишь к дурной бесконечности миметического соперничества. Они в возрастающих количествах порождают зависть, ревность, мстительную злобу (*ressentiment*), ненависть, все яды, самые вредные не только для изначальных антагонистов, но и для всех тех, кто дает себя околдовать интенсивностью сопернических желаний.

В нарастании скандалов каждым мщением провоцируется новое, каждый раз неистовой предшествующего. Если его ничто не остановит, то спираль неизбежно превратится в цепь мщений, в полное слияние насилия и миметизма.

Греческое слово *skandalizein* происходит от глагола, означающего «хромать; стоять нетвердо». На кого похож нетвердо стоящий на ногах? На индивида, который, как за собственной тенью, следует за невидимым препятствием, о которое он не перестает претыкаться.

«Горе тем, через кого приходит скандал!» Иисус приберегает свое самое торжественное предупреждение для взрослых, которые влекут детей в адскую тюрьму скандала. Чем невиннее и доверчивее подражание, чем легче оно позволяет ввести себя в скандал, тем более оно ответственно в злоупотреблении этим.

Скандалы столь опасны, что дабы нас предостеречь от них, Иисус прибегает к необычному для него гиперболическому стилю: «Если же рука твоя или нога твоя соблазняет* тебя, отсеки их и брось от себя (...) и если глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя (...)» (Мф 18:8-9).

Фрейдисты дают слову «скандал» чисто симптоматическую интерпретацию. Их враждебное предубеждение мешает им признать в этой идее подлинное определение того, что они называют «навязчивым побуждением к повторению».

Чтобы придать Библии психоаналитическую корректность, недавние переводчики, кажется, в большем благоговении перед Фрейдом, чем перед Духом Святым, стараются искоренить все понятия, подпавшие под цензуру современного догматизма. Например, они замещают блеклыми эвфемизмами восхитительный «камень преткновения» наших старых Библий, – единственный перевод, который схватывает присущее скандалу измерение повторяемости и «навязчивости».

* Букв. «скандализирует», «оказывается камнем преткновения».

Иисус не удивился бы, если бы увидел, насколько искажено его учение. Он не питал никаких иллюзий относительно того, каким образом будет передаваться его Весть. Славе, исходящей от Бога, незримой в этом нижнем мире, многие предпочитают славу, исходящую от людей, ту, которая множит скандалы по мере своего движения. Она состоит в том, чтобы торжествовать в миметических соперничествах, часто организуемых силами этого мира, военными, политическими, экономическими, спортивными, сексуальными, артистическими, интеллектуальными... и даже религиозными.

Фраза «*надобно придти скандалам*» не имеет никакого отношения ни к античному фатализму, ни к «научному детерминизму». Говоря более индивидуально, люди не обязательно обречены на миметические соперничества, но их не могут избежать сообщества людей по той причине, что они вмещают большое число индивидов. Как только приходит первый скандал, он порождает другие, а результат – *миметические кризисы*, которые не перестают распространяться и обостряться.



ЦИКЛ МИМЕТИЧЕСКОГО НАСИЛИЯ

Все еще благосклонная к Иисусу, пока он не вошел в Иерусалим, толпа внезапно оборачивается против него, и враждебность ее становится столь заразной, что передается самым разным индивидам. Что доминирует в истории Страстей, особенно в трех первых Евангелиях, так это однообразие реакций среди свидетелей, всевластие коллектива, иначе сказать – миметического.

В Евангелиях все эти темы ведут к Страстям. Скандалы играют роль слишком важную, чтобы избежать этого закона их конвергирования к Распятию. Должна быть связь между этими двумя формами насильственного миметизма, столь странными, что они, на первый взгляд, похожи одна на другую.

Петр – самый яркий пример миметического заражения. Его любовь к Иисусу не подвергается опасности, она остается столь же искренней, сколь и глубокой. И все же, как только апостол погружается в среду, враждебную Иисусу, он не может удержаться от того, чтобы подражать ее враждебности. Если первый из учеников, скала, на которой будет воздвигнута церковь, поддается коллективному давлению, можно ли думать, что этому давлению воспротивятся средние люди, окружающие Петра?

Чтобы возвестить предстоящее отречение Петра, Иисус ссылается на роль скандала, то есть конфликтного миметизма, в жизни апостола. Евангелия изображают его марионеткой своего

собственного миметизма, неспособной противостоять череде давлений, оказываемых на него шаг за шагом.

Те, кто ищет причины троекратного отречения Петра в одном лишь его «характере» или в его «психологии», идут, по-моему, ложным путем. Они не видят в сцене ничего, превосходящего индивида Петра. Таким образом они полагают возможным создать «портрет» апостола. Ему приписывают «характер, особенно поддающийся влиянию», или же, делая другие формулировки в том же духе, уничтожают образцовость события и тем самым сводят его понимание к минимуму.

Поддаваясь миметизму, который не щадит ни одного свидетеля Страстей, Петр не отличается от окружающих его людей в том смысле, в каком всякое психологическое объяснение отличает того, кто является его предметом.

Использование такого рода объяснения не так невинно, как кажется. Отказываясь от миметической интерпретации, ища в малодушии Петра чисто индивидуальные причины, пытаются доказать – разумеется необдуманно, – что на месте Петра сами они поступили бы иначе, не отреклись бы от Иисуса.

Более старая версия того же маневра – это упрек Иисуса, обращенный к фарисеям, когда он увидел, что те строят гробницы пророкам, которых убили их отцы. Показные демонстрации почетного отношения к жертвам наших предков часто маскируют собой желание оправдать себя за их счет: «Если б мы жили во времена отцов наших, мы не присоединились бы к ним, чтобы проливать кровь пророков».

Сыновья повторяют преступления своих отцов как раз потому, что верят в свое моральное превосходство над ними. Это ложное различие есть уже миметическая иллюзия индивидуализма модерна, максимальное – повторяющееся – сопротивление миметической концепции отношений между людьми, и как раз это сопротивление парадоксальным образом служит означенному повторению.

Пилат тоже подвластен миметизму. Он предпочел бы пощадить Иисуса. Если Евангелия настаивают на этом предпочтении, то не

для того, чтобы заставить думать, будто римляне выше, чем иудеи, не для того, чтобы распределить моменты добра и зла между преследователями Иисуса, а для того, чтобы подчеркнуть парадокс суверенной власти, которая каким-то образом теряется в толпе из страха противостоять ей, для того, чтобы еще раз выявить всемогущество миметизма.

Когда Пилат сдает Иисуса, им движет страх мятежа. Скажут, он выказывает «политическую ловкость». Несомненно. Но почему политическая ловкость всегда состоит в том, чтобы сдаваться коллективному миметизму?

Даже два разбойника, распятые рядом с Иисусом, не составляют исключения из всеобщего миметизма: они тоже подражают толпе – кричат по ее примеру. Существа самые униженные, самые угнетенные ведут себя так же, как и князя мира сего. Они воют с волками. Чем больше нас распинают, тем больше мы жаждем участвовать в распятии того, кто более распинаем, чем мы.

С антропологической точки зрения Крест – это, в сущности, такой момент, когда тысячи миметических конфликтов, тысячи скандалов, которые неистово сталкивались друг с другом во время кризиса, обретают согласие, объединяясь против одного лишь Иисуса. Место миметизма, который разделяет, дробит и расчленяет сообщества, заступает миметизм, собирающий всех поддавшихся скандалу (*scandalisés*) в противостоянии единственной жертве, возведенной в ранг всеобщего скандала.

Евангелия изо всех сил стараются привлечь наше внимание к колоссальной силе этого миметизма, но их усилия остаются тщетными – как для христиан, так и для их противников. Как мне кажется, именно в этом пункте наиболее сильно сопротивление тем подходам, которые предложены Раймундом Швагером¹ и мной. В книге *Удовольствие заблуждаться*² Джеймс Алисон квалифицирует миметическую антропологию как «трансцендентальную», и под этим эпитетом подразумевается наше общее затруднение воспринимать то, что уже дано как откровение в Евангелиях.

Следует ли отказаться от этой миметической антропологии во имя определенного богословия? Следует ли видеть в собрании лю-

¹ Raymund Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock*, Kösel, Munich, 1978.

² James Alison, *The Joy of being wrong*, Crossroad, New York, 1998.

дей против Иисуса дело Бога-Отца, который, подобно божествам *Илиады*, мобилизовал людей против своего Сына с целью получить от него выкуп, который они сами не могут обеспечить? Такая интерпретация противоположна духу и букве Евангелий.

В них нет ничего, что могло бы навести на мысль, будто причина собрания против Иисуса – это Бог. Достаточно миметизма. За Страсти Христовы в ответе – сами люди, неспособные сопротивляться неистовому заражению, которое постигает всех, когда ими овладевает общее миметическое нагнетание или, верней, когда они вступают в зону действия этого нагнетания. Для того, чтобы объяснить этот феномен, нет необходимости привлекать сверхъестественное. Превращение ситуации *все-против-всех*, дробящей сообщества, в ситуацию *все-против-одного*, их собирающую и объединяющую, не ограничивается одним только случаем Иисуса. Вскоре мы увидим и другие примеры подобного превращения.

Чтобы понять, почему и как миметизм, который разделяет и дробит сообщества, внезапно превращается в миметизм, который их вновь собирает и объединяет в противостоянии единственной жертве, нужно исследовать то, как развиваются миметические конфликты. Переступив некоторый порог фрустрации, антагонисты перестают довольствоваться предметами, из-за которых они препираются. Взаимно раздражаясь из-за живого препятствия, скандала, которым отныне каждый становится для другого, миметические *двойники* забывают предмет своей ссоры и с яростью обращаются друг против друга. Отныне каждый ожесточается против своего миметического соперника.

Отнюдь не разрушая взаимности человеческих отношений, этот тип соперничества усиливает ее более, чем когда-либо, в смысле мщения, разумеется, а не мирных обменов. Чем сильнее антагонисты желают отличаться друг от друга, тем больше они становятся тождественными. Тождество образуется в ненависти к тождественному. Это именно тот пароксизмальный момент, который воплощается в близнецах или враждующих братьях в мифологии, таких как Ромул и Рем. Именно это я называю противостоянием двойников.

Если вначале антагонисты в рамках своих конфликтов занимают неподвижные позиции, стабильность которых укрепляется ожесточением, то чем больше они упорствуют, тем больше игра скандалов превращает их в *толпу* взаимозаменяемых существ. В этой однородной массе миметические импульсы не встречают больше никакого препятствия и распространяются со всей скоростью. Это развитие способствует самым странным переворотам и самым неожиданным перегруппировкам.

Скандалы кажутся сначала жесткими, прикованными к одному и тому антагонисту, навсегда отделенными одни от других взаимной ненавистью, однако по мере этого развития производятся замещения, обмена антагонистов. Скандалы становятся «оппортунистическими». Они легко позволяют околдовывать себя другому скандалу, превосходящему их силой миметического притяжения. Те, кто поддался скандалу, в итоге отворачиваются от своего первоначального противника, с которым, казалось бы, они уже стали неразлучны, чтобы присоединиться к скандалу своих соседей.

Силу притяжения в скандалах определяет число и престиж тех, кого им удастся скандализировать. Меньшие скандалы имеют тенденцию смешиваться с большими, а те, в свою очередь, стремятся взаимно заражать друг друга до тех пор, пока слабые не будут поглощены самыми сильными. Существует взаимная конкуренция скандалов, которая продолжается до того мгновения, когда на сцене остается лишь один – вызывающий наибольшую поляризацию – скандал. В этот момент сообщество мобилизуется против одного-единственного индивида.

В Страстях этот индивид – Иисус. Этим объясняется, почему Иисус выбирает из словаря именно слово «скандал» для обозначения себя самого в качестве жертвы всех и для обозначения всех, кто поляризуется против него. Он восклицает: «Блаженны те, для кого я не стану причиной скандала»*. В продолжение христианской истории будет иметь место тенденция самих христиан избирать Иисуса как скандал замены, теряться в толпе преследователей и с ней смешиваться. Поэтому для св. Павла крест – это скандал по преимуществу. Можно заметить, что символизм традиционного

* Ср. Синодальный перевод Мф 11:6 и Лк 7:23: «И блажен, кто не соблазнится о Мне». (У Луки – с восклицательным знаком).

креста, скрещение двух ветвей, проявляет внутреннее противоречие скандала.

Сами ученики не составляют исключения из общего закона. Когда Иисус становится всеобщим скандалом, они все, в разной степени, подпадают под влияние всеобщей враждебности. Вот почему, незадолго до Страстей, используя слово «скандал», Иисус обращает к ним особое предупреждение, чтобы заранее их известить о проявлениях малодушия, которые их ожидают, чтобы смягчить в них угрызения совести, может быть, в тот миг, когда они уразумеют трусость своего – индивидуального и коллективного – миметизма: «Все вы поддадитесь скандалу из-за Меня»*.

Эта фраза не просто означает, что ученики будут смущены и удручены Страстями. Когда Иисус говорит нечто, кажущееся банальным, следует проявлять осторожность. Здесь, как и всюду, мы должны придавать слову «скандал» его сильное значение – то есть: миметическое. Иисус предупреждает своих учеников, что они в большей или меньшей степени поддадутся тому заражению, которое овладевает толпой, что все они так или иначе примут участие в *Страстях на стороне преследователей*.

Скандалы между индивидами – это малые ручейки, которые смешиваются с большими реками коллективного насилия. Тогда можно говорить о *миметическом нагнетании*, собирающем в единый пучок, направленный против той же жертвы, все скандалы, еще недавно не зависевшие друг от друга. Подобно рою пчел вокруг матки, все скандалы роятся вокруг одной жертвы и пристают к ней.

Сила, спланивающая скандалы друг с другом, – это удвоение миметизма. Слово «скандал» создает впечатление, будто оно применимо к весьма различным вещам, но на самом деле речь всегда идет о разных моментах одного и того же миметического процесса или обо всем этом процессе как таковом.

Чем более удушающими становятся личные скандалы, тем больше поддавшимися им овладевает желание утопить их в каком-то крупном скандале. Это хорошо видно в страстях, именуемых политическими, или в исступлении того скандала, который завладел сегодня глобализованным миром. Когда очень соблазнительный скандал завладевает теми, кто ему поддавался, они испытывают

* Ср. Синодальный перевод: «Все вы соблазнитесь о Мне» (Мф 26:31; Мк 14:27).

непреодолимое искушение «извлечь из него пользу» или вращаться вокруг него.

Сгущение всех отдельных скандалов в один единственный скандал – это кульминация того процесса, который начинается с миметического желания и связанных с ним соперничеств. Последние, умножаясь, вызывают миметический кризис, насилие *всех-против-всех*, которое, в итоге, вело бы к уничтожению сообщества, если бы спонтанно, автоматически не превращалось в насилие *всех-против-одного*, благодаря чему восстанавливалось бы единство сообщества.

Жертва миметического нагнетания выбирается самим миметизмом, ею *замещаются* все прочие жертвы, которых толпа могла бы выбрать, если бы события развивались иначе. Замещения происходят спонтанно, невидимо, при повсюду распространяющихся шуме и ярости. (В случае Иисуса – к этому я вернусь позже – в силу вступают иные факторы, которые нам запрещают видеть в нем жертву случая в том смысле, в каком ею оказывается большинство жертв этого же типа).

Пилат – администратор достаточно опытный, чтобы понимать роль замещений в том деле, улаживания которого от него требуют. В свою очередь, Евангелия понимают это его понимание и заставляют нас разделить его в знаменитом эпизоде с Вараввой.

Римская забота о законности внушает Пилату не выдавать Иисуса, иначе говоря, не уступать толпе. Пилат не в меньшей мере понимает, что эта толпа не успокоится без жертвы. Вот почему он предлагает ей компенсацию – предлагает ей казнить Варавву взамен Иисуса.

С точки зрения Пилата, Варавва имеет то преимущество, что он уже законно осужден. Его казнь не будет нарушением закона. Главная забота Пилата – не в том, чтобы помешать смерти невинного, а в том, чтобы по возможности ограничить беспорядки, которые в высших имперских сферах могли бы повредить его репутации администратора. Тот факт, что толпа отказывается от Вараввы, никак не означает, что Евангелия обвиняют весь еврейский народ в непримиримой ненависти к Иисусу. Некогда благосклонная к Иисусу, затем колеблющаяся, толпа обнаруживает решительную враждебность

лишь в кульминации Страстей, и это различие позиций очень характерно для миметических толп. Как только достигнуто единодушие, толпа ожесточенно набрасывается на жертву, появляющуюся в процессе, и отказывается ее заменять. Время замен прошло, настал час единодушного насилия. Вот это и понимает Пилат. Когда он видит, что толпа отказывается от Вараввы, он тотчас же сдает Иисуса.

Признание того, что есть типического, даже банального в распятии, позволяет понять одну из тем Иисуса – *сходство* между Его собственной смертью и преследованиями многочисленных пророков до него.

Еще и в наше время многие люди думают, что раз Евангелия сравнивают смерть Иисуса со смертью пророков, то это с целью заклеить один лишь еврейский народ. Разумеется, так уже думал средневековый антисемитизм, так как он, как и всякий христианский антисемитизм, основывался на неспособности понять истинную природу и бесконечную образцовость Страстей. Тысячу лет назад, во времена, когда христианское влияние не очень глубоко проникло в наш мир, это заблуждение было более извинительно, нежели в наши дни.

Антисемитская интерпретация ошибочно понимала действительный замысел Евангелий. Ненависть толп к исключительным существам, таким как Иисус и все пророки, по всей очевидности, объясняется миметизмом, а не этнической или религиозной принадлежностью.

Евангелия предполагают, что во всех сообществах, а не только у древних иудеев, существует миметический процесс отвержения, предпочтительные жертвы которого – не только пророки, но и все *исключительные* индивиды, существа, в силу самых разных причин не такие, как все. Жертвами могут быть калеки, больные, лишенные, обделенные, лица умственно заторможенные, но также и великие вдохновенные религиозные деятели, такие как Иисус или еврейские пророки, или, уже в наши дни, великие художники или великие мыслители. Все народы имеют тенденцию – под тем или иным предлогом – отвергать индивидов, которые не укладываются в их представления о нормальном и приемлемом.

Если сравнить повествование о Страстях и рассказы о тех насилиях, которым подвергались пророки, то можно констатировать, что по существу в обоих случаях мы видим насилия либо непосредственно коллективные, либо инспирированные коллективом. *Сходство*, отмеченное Иисусом, абсолютно реально, и вскоре мы увидим, что оно не ограничивается насилиями, описываемыми в Библии. Те же типы жертв мы находим в мифах.

Поэтому нужно очень конкретно интерпретировать фразу Иисуса об аналогии между его собственной смертью и смертью пророков. Для подтверждения реалистической интерпретации, предлагаемой мною, следует сопоставить Страсти не только с насилиями против еврейских пророков в Ветхом Завете, но и с описанием в самих Евангелиях казни того, кого они считают «последним из пророков», – Иоанна Крестителя.

Если Иоанн Креститель – пророк, то его насильственная смерть ради «подтверждения» Иисусова учения должна быть похожей на смерть самого Иисуса. Так что в напастях пророков следовало бы обнаружить миметическое нагнетание и другие черты, присущие истории Страстей. И мы их действительно обнаруживаем. Мы без труда констатируем, что все эти черты присутствуют в двух самых древних Евангелиях, Матфея и Марка, содержащих рассказ о гибели Иоанна Крестителя.

Как и распятие, убийство Иоанна Крестителя не прямо совершено коллективом, но им инспирировано. В обоих случаях имеется верховная власть, единственно правомочная осуждать на смерть и в конечном счете осуждающая на нее, вопреки своему желанию пощадить жертву, Пилат – с одной стороны, Ирод – с другой. В обоих случаях именно по миметическим мотивам – дабы не противостоять неистовствующей толпе – суверен отказывается от своего собственного желания и приказывает казнить жертву. Так же, как Пилат не осмеливается перечить толпе, требующей распятия, Ирод не осмеливается перечить приглашенным гостям, требующим голову Иоанна Крестителя.

В обоих случаях причиной всему – миметический кризис. В деле пророка – это кризис брака Ирода с Иродиадой. Иоанн укоряет

Ирода за брак с женою своего брата, Иродиада жаждет отмщения, однако Ирод защищает Иоанна Крестителя. Чтобы связать Ироду руки, Иродиада возбуждает против своего врага толпу приглашенных на большой пир в честь дня рождения мужа.

Чтобы подхлестнуть миметизм этой толпы и превратить ее в кровожадную свору, Иродиада прибегает к искусству, которое греки считали самым миметичным из всех, лучше всего способным настроить против жертвы участников жертвоприношения, – к танцу. Иродиада велит танцевать своей собственной дочери и, по просьбе танцовщицы, которой манипулирует ее мать, гости единодушно требуют голову Иоанна Крестителя.

Черты сходства между этим рассказом и Страстями примечательны, и нельзя их отнести на счет какого-либо плагиата. Эти тексты не «дублируют» друг друга. Все их подробности различны. Сходство им придает внутренний миметизм, представленный в обоих случаях с равной силой и оригинальностью.

В антропологическом же плане Страсти скорее типичны, нежели уникальны: они иллюстрируют главную тему евангельской антропологии – механизм жертвоприношения, который усмиряет человеческие сообщества и восстанавливает, по крайней мере, на время, их спокойствие.

В Евангелиях – как в смерти Иоанна Крестителя, так и в смерти Иисуса – мы обнаруживаем циклический процесс нарушения порядка и его восстановления, который кульминирует и завершается в механизме единодушного жертвоприношения. Я использую слово «механизм» для обозначения автоматической природы этого процесса и его результатов, равно как и непонимания и даже бессознательности, присущих его участникам.

Этот механизм можно уловить и в некоторых библейских текстах. В отношении процесса жертвоприношения среди них особенно интересны те, которые сами Евангелия соотносят с жизнью и смертью Иисуса, те, которые рассказывают нам о жизни и смерти персонажа, именуемого Слугой Яхве* или страдающим Слугой.

Слуга – это великий пророк, тема которого в части Книги Исаяи, начинающейся с главы 40, как правило, приписывается независимому автору, Второисае, или Девтероисае. Те пассажи, в

* В Синодальном переводе «Слуге Яхве» соответствует «Раб Господень».

которых упоминаются жизнь и смерть этого пророка, достаточно отличаются от пассажей, которые их окружают, чтобы можно было разделить их на четыре фрагмента, заставляющие думать о четырех больших поэмах-песнях в честь Слуги Яхве.

Начало главы 40, первой главы Второисайи, не входит в состав этих песен, но, в определенных отношениях, его следует, как мне кажется, к ним присоединить:

Глас вопиющего:

«В пустыне приготовьте путь Яхве*,
 прямыми сделайте в степи стези Богу нашему;
 всякий дол да наполнится,
 и всякая гора и холм да понизятся,
 кривизны выпрямятся,
 и неровные пути сделаются гладкими;
 и явится слава Яхве,
 и узрит всякая плоть;
 ибо уста Яхве изрекли это». (Ис 40:3-5)

В этом выравнивании, в этом всеобщем выпрямлении современные экзегеты видят аллюзию на строительство дороги для Кира, царя Персии, того самого, который позволил иудеям вернуться в Иерусалим.

Объяснение разумное, но несколько прямолинейное. Текст говорит о выпрямлении, это ясно, однако он говорит о нем не прямолинейно. Заявлять о столь грандиозном предприятии и сводить его важность к строительству магистральной дороги для величайшего из монархов, мне представляется чем-то узким и ограниченным.

Одна из тем Второисайи – конец вавилонского изгнания, счастливо завершившегося благодаря знаменитому эдикту Кира. Но с темой возвращения переплетаются и другие темы, в частности – только что мною упомянутая тема Служителя Яхве.

Процитированный мною текст заставляет думать не столько о работах, предпринятых с определенной целью, сколько о некоей геологической эрозии, в нем, я полагаю, нужно распознать некое образное представление тех самых миметических кризисов, отличительная черта которых, как нам известно, состоит в утрате различий, в трансформации индивидов в *двойников*, чье вечное проти-

* В Синодальном переводе «Яхве» соответствует «Господь».

востояние разрушает культуру. Наш текст уподобляет этот процесс оседанию гор и наполнению равнин в гористой местности. Как скалы превращаются в песок, так же точно люди превращаются в аморфную массу, неспособную услышать «глас вопиющего в пустыне», всегда готовую принизить высоты и занести песком глубины, чтобы остаться на поверхности всех вещей, чтобы отвергнуть величие и истину.

Как бы ни тревожило это уравнивание различий, этот грандиозный триумф поверхностного и единообразного, пророк призывает к нему ради той потрясающей компенсации, которую оно предуготовляет, ради решающей эпифании Яхве:

и явится слава Яхве,
и узрит всякая плоть;
ибо уста Яхве изрекли это.

Здесь – пророчество об этой эпифании. Со всей очевидностью оно сбудется через двенадцать глав, в коллективном убийстве, которое положит конец кризису, в убийстве страдающего Слуги. Несмотря на его доброту и любовь к людям, Слуга не любим своими братьями и, в четвертой и последней песни, в руках истеричной толпы, собравшейся против него, он становится жертвой самого настоящего линчевания.

Чтобы хорошо понять Второисайю, я думаю, нужно проследить то круговое движение, которое начинается от первоначального выравнивания, от воинственного безразличия и завершается в 52 и 53 главах, в рассказе о насильственной смерти Слуги. В общем, это движение связывает описание миметического кризиса с главным следствием этого кризиса – линчеванием страдающего Слуги. Эта смерть равнозначна Страстям в Евангелиях – коллективному убийству великого пророка, отвергнутого своим народом. Как и в Евангелиях, коллективное убийство пророка и откровение Яхве – не что иное, как одно и то же событие.

Как только мы постигнем структуру кризиса и коллективного линчевания у Второисаи, мы поймем, что весь этот организованный ансамбль, включая жизнь и смерть Иисуса в Евангелиях, есть то, что, на мой взгляд, можно назвать *миметическим циклом*. Первоначальное распространение скандалов рано или поздно завершается острым кризисом, в пароксизме которого запускается

единодушное насилие против единственной жертвы, жертвы, избранной, в конечном счете, всем сообществом. Это событие восстанавливает бывший порядок либо устанавливает новый, которому тоже суждено когда-то претерпеть кризис, – и так далее.

Как во всех миметических циклах, весь ансамбль есть божественная эпифания, манифестация Яхве. У Второисаии миметический цикл представлен во всем великолепии, свойственном крупным пророческим текстам. Как и все миметические циклы, этот похож на предыдущие и последующие своим динамизмом и своей основной структурой. Разумеется, в то же время он включает все те особенности, которые принадлежат только ему и которые нет нужды перечислять.

Доказательство того, что речь идет о той же последовательности, что имела место в жизни и смерти Христа, состоит в том, что, в глазах четырех евангелистов, мы снова находим описание миметического кризиса, описание из Второисаии, которое я привел выше, описание, которое составляет сущность пророчества Иоанна Крестителя об Иисусе. Напоминать людям эту главу Книги Исаяи, заставляя их думать об этом описании кризиса и об этом возвещении божественной эпифании – то же самое, что пророчествовать об Иисусе, возвещать, что жизнь и смерть Иисуса будут *подобны* жизни и смерти пророка из далеких времен. Это значит намекать на то, что я называю новым миметическим циклом, новым извержением беспорядка, который увенчивается единодушным насилием миметического *всех-против-одного*.

Иоанн Креститель отождествляет себя с «гласом, вопиющим в пустыне», и его пророческое возвещение полностью сводится к цитированию главы 40 из Книги Исаяи. То, как пророк понимает древнее пророчество, можно резюмировать следующим образом: «Мы еще раз оказываемся в великом кризисе, и он завершится казнью нового посланника Божьего, Иисуса. Эта насильственная смерть станет для Яхве поводом для нового и высшего откровения».



САТАНА

Чтобы подтвердить присутствие в Евангелиях того, что я называю «миметическим циклом», нужно обратиться к понятию или, вернее, к персонажу, к которому христиане наших дней относятся с большим презрением. Синоптические Евангелия называют его по-еврейски – Сатана*. Евангелие от Иоанна называет его по-гречески – дьявол.

В эпоху, когда богословы, во главе с немецким богословом Рудольфом Бультманом, в духе времени всю «демифологизировали» Писания, князя мира сего они не удостоили включить в свою программу. Несмотря на его значительную роль в Евангелиях, современное христианство не очень-то берет его в расчет.

Если исследовать евангельские суждения о Сатане в свете нашего анализа, то мы обнаружим, что они преданы незаслуженному забвению.

Как и Иисус, Сатана ищет, чтобы ему подражали, но другим способом и на других основаниях. Сначала он хочет прельстить. Сатана-обольститель – единственный, кого современный мир достаивает иной раз вспомнить – разумеется, только для того, чтобы отпустить шутку в его адрес.

* По-евр. звучит *сатан*; форма *сатана* – создание славянских переводчиков. В отличие от Синодального перевода, мы, вслед за автором, пишем это слово с заглавной буквы, поскольку Жирар подчеркивает тем самым, что Сатана – конкретная личность.

Со своей стороны, Сатана тоже предлагает себя в качестве образца наших желаний, и, несомненно, подражать ему легче, нежели подражать Христу, ведь он нам рекомендует сдаться нашим склонностям, презрев мораль и ее запреты.

Как послушаешь этого очень любезного и весьма современного профессора, сперва почувствуешь себя «свободным» (*libéré*), однако это впечатление продлится недолго, ибо все то, что поощряет конфликтный миметизм, если послушать Сатану, быстро отнимается. Вместо того чтобы предостерегать нас от ожидающих нас ловушек, Сатана заставляет нас в них попадаться. Он рукоплещет той идее, что запреты «ни для чего не нужны» и что нет никакой опасности в том, чтобы их нарушать.

Дорога, на которую направляет нас Сатана, широка и легка, это – большая магистраль миметического кризиса, однако тут вдруг между нами и объектом нашего желания возникает неожиданное препятствие, и вот – тайна тайн – в то время как мы думали, будто оставили Сатану далеко позади себя, он как раз преграждает нам путь, он либо его сообщники.

Такова первая из многочисленных метаморфоз Сатаны: первоначальный *обольститель* скоро превращается в сурового *противника*, в препятствие более серьезное, чем все покамест ненарушенные запреты. Секрет этой досадной метаморфозы легко обнаружить. Второй Сатана – это превращение миметического образца в препятствие и в соперника, это происхождение скандалов.

Поскольку он сам желает того, к желанию чего он нас подталкивает, наш образец противится нашему желанию. По ту сторону нарушения запрета, таким образом, воздвигается препятствие более упрямое, чем все запреты, сначала скрывающееся под тем самым покровительством, которое эти последние оказывают, и сохраняющееся, пока они соблюдаются.

Не только я уподобляю Сатану скандалам – так делает и сам Иисус в резком обращении к Петру: «Отойди от Меня, Сатана, ибо ты – скандал для Меня»*. Петр навлекает на себя этот выпад, отрицательно отреагировав на первое возвещение о Страстях. Обманутый тем, что он принимает за чрезмерную покорность Иисуса, он

* Мф 16:23. Ср. Синодальный перевод: «Отойди от Меня, сатана! Ты Мне соблазн!».

пытается внушить тому свое собственное желание, свое собственное мирское стремление. Петр, по сути дела, предлагает Иисусу взять себя в качестве образца для его желания. Если б Иисус отвернулся от своего Отца, чтобы последовать за Петром, то он и Петр скоро впали бы в миметическое соперничество, и авантюра Божьего Царства скатилась бы на уровень ничтожных ссор.

Тут Петр превращается в сеятеля скандалов, в Сатану, который отвращает людей от Бога с пользой сопернических образцов. Сатана сеет скандалы и пожинает бурю миметических кризисов. Для него это повод показать, на что он способен. Большие кризисы приводят к настоящей мистерии Сатаны, к его изумительнейшей силе, проявляющейся в том, что он сам себя изгоняет и восстанавливает порядок в человеческих сообществах.

Важный текст на тему изгнания Сатаной самого себя – это ответ Иисуса людям, которые обвиняют его в том, что он якобы изгоняет Сатану силой Вельзевула, князя бесов:

Как может сатана изгонять сатану? Если царство разделится само в себе, не может устоять царство то; и если дом разделится сам в себе, не может устоять дом тот; и если сатана восстал на самого себя и разделился, не может устоять, но пришел конец его (Мк 3:23-26).

В то время, вероятно, было банальностью обвинять экзорциста-соперника в том, что он изгоняет бесов через посредство Сатаны. Многие люди, должно быть, повторяли это обвинение машинально. Иисус хочет, чтобы они задумались об его импликациях. Если верно, что Сатана изгоняет Сатану, то как же он им завладевает, как возможен такой ловкий трюк?

Этот текст отнюдь не отрицает самоизгнания Сатаны – он его утверждает. Доказательство того, что Сатана обладает такой властью, – это часто повторяемое утверждение, что он приближается к своему концу. Близкое падение Сатаны, о котором пророчествует Иисус, происходит не иначе, как с концом его самоизгнания.

У Матфея, как и у Марка, вместо того чтобы заменить второго Сатану местоимением и сказать: «Как Сатана сам себя изгоняет?», Иисус повторяет имя «Сатана»: «Как Сатана может изгонять Сатану?» Вопросительное предложение Марка трансформируется в условное, но формулировка не меняется: «Если Сатана изгоняет Сатану...».

Повторение слова «Сатана» более красноречиво, нежели его замена местоимением, но это вдохновлено не вкусом к хорошему языку, а желанием подчеркнуть фундаментальный парадокс Сатаны: он есть принцип порядка так же, как и беспорядка.

Изгоняемый Сатана есть тот, кто разжигает и обостряет миметические соперничества до такой степени, что общество превращается в пекло скандалов. Сатана, который изгоняет, – и есть это самое пекло, когда оно достигает степени раскаленности, достаточной для того, чтобы запустить механизм жертвоприношения. Чтобы помешать разрушению своего царства, Сатана в пароксизме создает даже из своего беспорядка средство для изгнания самого себя.

Это и есть та экстраординарная сила, которая делает Сатану князем мира сего. Если бы он не мог защитить свою сферу действий, которые грозят ее разрушить и которые суть его действия, и то он не заслуживал бы титула князя, который Евангелия присуждают ему отнюдь не по легкомыслию. Будь Сатана просто разрушителем, он уже давно потерял бы свое царство. Чтобы понять, что делает его властелином всех царств этого мира, следует буквально воспринять то, что говорит Иисус, а именно: беспорядок изгоняет беспорядок, иными словами – Сатана действительно изгоняет Сатану. Как раз совершение этого чуть ли не банального подвига и научило его делать себя необходимым, и как раз благодаря этому власть его столь велика.

Как понять эту мысль? Вернемся к моменту, когда разделившееся сообщество в пароксизме миметического процесса восстанавливает свое единство за счет единственной жертвы, которая становится предельным скандалом, так как все остальные – миметически – считают ее виновной.

Сатана – это миметизм, убеждающий все – единодушное – сообщество в том, что виновность этой жертвы действительна. Именно этому искусству убеждения он обязан одним из своих наиболее древних, наиболее традиционных имен. Он – *обвинитель* героя в Книге Иова перед Богом, да и перед людьми. Трансформируя дифференцированное сообщество в однородную истеричную толпу, Сатана плодит мифы. Он есть принцип систематического обвинения, проявляющийся из миметизма, распяляемого скандалами. Как только несчастная жертва полностью изолирована и лишена

защитников, ничто ее уже не защитит от распоясавшейся толпы. Весь мир готов ополчиться против нее, не боясь отмщения.

Единственная жертва – это, кажется, пустяк на фоне всех аппетитов насилия, сходящихся на ней, но именно в этот миг сообщество не стремится исключительно к ее уничтожению. Ведь эта жертва эффективно замещает всех тех, кто противостоял друг другу чуть раньше в тысяче там и сям разбросанных скандалов, – всех тех, что теперь собрались против единой мишени.

Теперь для всего сообщества нет другого врага: как только эта жертва подвергнута преследованию, гонению, уничтожению, толпа обнаруживает себя лишенной враждебности, лишенной врага. Остался лишь один, а от него избавились. По крайней мере, на время сообщество больше не испытывает ни ненависти, ни мстительности (*ressentiment**) по отношению к кому бы то ни было, – оно чувствует себя *очищенным* от всех этих напряженностей, от всех этих разделений, от всех этих фрагментаций.

Гонители не знают, что их внезапное согласие, как и предшествующие разногласия, – работа миметизма. Им кажется, что они имеют дело с опасным, зловредным существом, от которого нужно избавить сообщество. Нет ничего более искреннего, чем их ненависть.

Итак, миметическое *все-против-одного*, или механизм жертвоприношения, имеет удивительное, эффективное, но логически объяснимое свойство – возвращать сообществу покой, мгновением раньше в такой степени нарушенный, что, казалось бы, ничем его не восстановить.

Воспринять этот механизм как дело Сатаны – значит понять, что формулировка Иисуса – «Сатана Сатану изгоняет» – имеет точный, рационально объяснимый смысл. Она как раз и определяет действенность механизма жертвоприношения. Именно этот механизм подразумевает первосвященник Кайафа, когда говорит: «Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб»**.

Итак, четыре рассказа о Распятии заставляют нас присутствовать при разворачивании механизма жертвоприношения. Его

* Напомним, что это слово активно применял Ницше, имея в виду «мстительную злопамятность» христиан.

** Ин 11:50.

последовательность – я уже сказал об этом – сходна с бесчисленными аналогичными феноменами, режиссером которых выступает Сатана.

Доказательство, что Крест и механизм Сатаны составляют одно целое, дает сам Иисус, говоря прямо перед своим арестом: «Час Сатаны пришел»*. Не следует видеть в этой фразе риторическую формулу, образный способ сказать о предосудительности того, что люди собираются учинить над Иисусом. Как и все евангельские фразы на тему Сатаны, эта имеет точный и даже в некотором роде «технический» смысл. Это одна из тех фраз, которые показывают в распятии механизм жертвоприношения.

Распятие – один из тех моментов, когда Сатана восстанавливает и укрепляет свою власть над людьми. Переход от «всех-против-всех» к миметическому «все-против-одного» позволяет князю мира сего предотвратить полное разрушение его царства, унимая гнев толпы и возвращая спокойствие, необходимое для выживания всего человеческого сообщества.

Итак, Сатана всегда может восстановить порядок в мире в достаточной степени, чтобы предотвратить полное уничтожение своей собственности, не лишая себя чересчур надолго своего любимого времяпрепровождения, состоящего в том, чтобы сеять беспорядок, насилие и бедствия среди своих подданных.

Смерть Иисуса нарушает расчеты Сатаны, вскоре мы увидим почему, но в настоящий момент она имеет как раз те эффекты, которых и ожидает тот, кто и причинил ее. В Евангелиях можно констатировать, что она оказывает на толпу эффект успокоения, которого Пилат – точно так же, как и Сатана – ожидает от нее. Это существенно с точки зрения *рэх романа*** , на страже которого стоит Пилат. Прокуратор боится мятежа, а благодаря распятию его не будет.

Казнь превращает угрожающую толпу в публику античного театра или современного кино, столь же плененную кровавым зрелищем, что и наши современники – голливудскими кошмарами. Пресытившись этим насилием, которое Аристотель квалифицировал

* Вероятно, Лк 22:53 (ср. Синодальный перевод: «Теперь ваше время и власть тьмы»).

** «Римский мир (покой)» (лат.).

как *катартическое* независимо от того, реальное оно или воображаемое, все зрители мирно расходятся по домам, чтобы заснуть там снами праведников.

Первое значение слова *катарсис* – это «очищение», обеспечиваемое пролитием крови в ритуалах жертвоприношения, а они, как мы вскоре увидим, суть явное повторение процесса, описываемого в истории Страстей, иначе говоря – сатанинского механизма. Именно об экзорцизме идет речь в споре, который заводит Иисус в связи с вопросом об изгнании Сатаны Сатаной.

Евангелия показывают нам, что человеческие сообщества подвержены беспорядкам, которые периодически снова возникают и которые могут быть разрешены посредством феноменов *единодушной* толпы, при определенных условиях. Это разрешение коренится в миметическом желании и скандалах, которые всегда вредят сообществам.

Миметический цикл начинается желанием и соперничествами, продолжается умножением скандалов и миметическим кризисом, разрешается, наконец, в механизме жертвоприношения, который отвечает на вопрос, поставленный Иисусом: «Как Сатана изгоняет Сатану?»

Некоторые средневековые легенды и традиционные сказки содержат отклики евангельского понятия о Сатане. Мы видим в них человека мира сего, любезного, щедрого, всегда готового оказать людям благодеяния в обмен на, казалось бы, пустяк. Единственное его требование состоит в том, чтобы для него зарезервировали душу – и только ее. Иногда он требует дочери короля, но часто ему это неважно. Первый попавшийся сделает дело не хуже прекраснейшей из принцесс.

Требование кажется скромным, почти ничтожным на фоне обещанных благодеяний, однако таинственный джентльмен не может от него отказаться. Если оно не будет удовлетворено, то все дары щедрого благодетеля мгновенно исчезнут – и сам он исчезнет вместе с ними. Он, разумеется, – не кто иной, как Сатана, и, чтобы обратить его в бегство, достаточно не поддаваться его шантажу. Тут вполне явная аллюзия на всемогущество механизма жертвоприношения в языческих обществах и на его продолжение в завуалированных и часто смягченных формах в обществах христианских.

Можно видеть во всем этом антропологию миметического желания, кризисов, которые оно порождает, и феноменов толпы, которые полагают конец этим кризисам, запуская новый миметический цикл. Эта антропология находится в Евангелии от Иоанна, где, как я сказал выше, «Сатана» заменен «дьяволом».

В речь, которую Иоанн вкладывает в уста Иисуса, он включает небольшое рассуждение из пятнадцати стихов, в котором обнаруживается все то, что мы анализировали по синоптическим Евангелиям, но в форме столь немногословной и сжатой, что оно вызывает еще большее непонимание, нежели суждения синоптических Евангелий, которые я только что проанализировал. Несмотря на отличный словарь, который придает учению Иоанна более суровый тон, это учение – то же самое, что и в синоптических Евангелиях.

Этот текст Иоанна часто осуждается нашими современниками как суеверный и мстительный. Он снова определяет – грубо (это правда), но без враждебности – влияние конфликтного миметизма на людей.

В этой речи Иисус беседует с людьми, которые пока еще считают себя его учениками, но вскоре собираются его покинуть, так как не понимают его наставлений. Первые слушатели Иисуса уже скандализированы, введены в соблазн, в сущности, почти так же, как и наши современники:

Если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня, потому что Я от Бога исшел и пришел; ибо Я не Сам от Себя пришел, но Он послал Меня. Почему вы не понимаете речи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец – дьявол; и вы хотите исполнять желания* отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи (Ин 8:42-44).

Тем, кто считает себя его учениками, Иисус говорит, что отец их – ни Авраам, ни Бог, но дьявол. Причина такого суждения понятна. Дьявол – отец этих людей потому, что они хотят исполнять именно его желания, а не желания Бога. Они принимают дьявола как *образец* своих желаний.

* В Синодальном переводе: «похоти».

Желание, о котором говорит Иисус, покоится на подражании или дьяволу, или Богу. Тут ведь речь идет именно о миметическом желании, в том смысле, как это определено выше. Представление об Отце едино, опять же, с этим *образцом*, без которого человеческое желание, за отсутствием собственного объекта, абсолютно не в состоянии обойтись.

Бог и Сатана суть два крайних образца (*archi-modèles*), противоположность которых соответствует противоположности, уже мною описанной, между образцами, которые никогда не становятся для их учеников препятствиями или соперниками, ибо не желают ничего в духе жадности и конкуренции, и образцами, чья жадность немедленно передается их подражателям, тотчас превращая их в дьявольские препятствия. Так что первые стихи нашего фрагмента – это явно миметическое определение желания и его следствий для человечества.

Если образцы, которые выбирают люди, не ориентируют их в благом – неконфликтном – направлении, через посредство Христа, спустя более или менее долгий срок они подвергают их неразличению насилия и механизму единственной жертвы. Вот что такое дьявол в тексте Иоанна. Сыны дьявола – это существа, которые позволяют включить себя в круг сопернического желания и безотчетно становятся игрушками миметического насилия. Как и все жертвы этого процесса, они «не ведают, что творят» (Лк 23:34).

Если мы не подражаем Иисусу, наши образцы становятся для нас живыми препятствиями, как и мы для них. Мы вместе нисходим по той inferнальной спирали, которая ведет к общим миметическим кризисам и, мало-помалу, к миметическому «все-против-одного». Этим неумолимым следствием объясняется непосредственное продолжение текста, внезапный намек на коллективное убийство:

[Дьявол] был человекоубийцей от начала.

Если читатель не улавливает миметического цикла, то он здесь ничего не поймет. У него возникнет впечатление произвольного и необъяснимого разрыва между этой фразой и фразами, ей предшествующими. На самом же деле последовательность тем совершенно логична: она соответствует этапам миметического цикла.

Иоанн приписывает миметическое «все-против-одного» дьяволу, так как он уже приписал ему желание, ответственное за скандалы. Точно так же он мог бы все это приписать людям – иногда он так и поступает.

Этот текст Иоанна – новое определение, слишком стремительное, однако полное – миметического цикла. В нас и вокруг нас множатся скандалы, и рано или поздно мы вовлекаемся в миметическое нагнетание и в механизм жертвоприношения. Они делают нас, без нашего ведома, сообщниками единокружных убийств, и обмануть нас дьяволу тем проще, чем больше от нас ускользает наша к ним причастность. У нее-то самой по себе нет совести. Мы добродетельно воображаем себя посторонними по отношению ко всякому насилию.

Время от времени люди идут до конца в исполнении желаний своего отца и снова падают в миметическое «все-против-одного». В тот момент, когда Иисус произносит комментируемую нами речь, механизм, который когда-то мобилизовал каинитов против Авеля, а впоследствии – тысячи толп против тысяч жертв, вот-вот будет запущен против Него.

Сразу после этих фундаментальных утверждений наш текст говорит, что дьявол «не устоял в истине». Ложное обвинение, несправедное осуждение невинной жертвы – вот что делает его нашим князем – или нашим «отцом». Это обвинение не основано ни на чем реальном, ни на чем объективном, и тем не менее благодаря заразительности насилия, оно единокрушно принимается как достоверное. Напомню, что первоначальное значение Сатаны в Библии, в Книге Иова, – публичный обвинитель, прокурор в суде.

Дьявол – неизбежно лжец, ибо если бы его последователи узнали истину, а именно – что их жертва невинна, то они больше не могли бы оправдывать свое насилие. Механизм жертвоприношения функционирует не иначе, как благодаря неведению тех, кто пускает его в ход. Они думают, что они – в истине, тогда как на самом деле они – во лжи.

«Собственный фонд» дьявола, откуда он черпает свою ложь, – это миметизм насилия, лишенный какой-либо субстанциальности. Дьявол не имеет устойчивого основания, да и вообще *бытия*. Дабы придать себе видимость реального существа, он должен паразитировать на творениях Бога. Он абсолютно миметичен, в той же мере, в какой и ничтожен.

Дьявол – отец лжи, или, в некоторых манускриптах, «лжецов», так как их обманные насилия передаются из поколения в поколение в человеческих культурах, которые продолжают полностью зависеть от какого-то основополагающего убийства и ритуалов, его воспроизводящих.

Текст Иоанна скандализует тех, кто не улавливает альтернативы, им предлагаемой, равно как ее не улавливали первые собеседники Иисуса. Многие люди считают себя верными Иисусу, но из наших дней они адресуют Евангелиям поверхностные упреки, тем самым показывая, что по-прежнему подчинены миметическим соперничествам и их насильственным эскалациям. Если мы не видим, что неизбежен выбор между этими двумя крайними образцами, Богом и дьяволом, то мы уже выбрали дьявола, конфликтный миметизм.

Добродетельное негодование наших современников против Евангелия от Иоанна беспредметно. Иисус говорит своим собеседникам истину: они выбрали соперническое желание, и это – в течение долгого времени – будет иметь губительные последствия. Тот факт, что Иисус обращается к евреям, намного менее важен, чем представляют себе те, у кого в голове лишь одна забота: изобличить Евангелия в антисемитизме. Дьявольское отцовство, как его истолковывает Иисус, не может быть монополией какого-либо отдельного народа.

Вслед за миметическим определением желания текст Иоанна дает нам точное определение последствий этого желания – сатанинское убийство. Впечатление злобности, производимое этим текстом, происходит из-за непонимания его содержания, которое вызывает в нашем воображении ряд ни на чем не основанных оскорблений. Таков эффект нашего неведения, часто исполненного предвзятой враждебности к евангельской вести. Мы проецируем на христианство свою собственную злобную мстительность (ressentiment). Помимо непосредственных собеседников Иисуса, неизбежно являющихся евреями, в Евангелиях, как и всегда, имеется в виду все человечество.

Сатана синоптических Евангелий и дьявол Евангелия от Иоанна означают конфликтный миметизм, включающий в себя механизм

жертвоприношения. Речь может идти либо обо всем процессе, либо об одном из его моментов. У современных экзегетов, слепых по отношению к миметическому циклу, создается впечатление, будто «Сатана» и «дьявол» означают разные вещи – и ничего больше. Но это ложное впечатление. Если мы снова рассмотрим одно за другим проанализированные мною суждения и сопоставим синоптического Сатану с иоанновым дьяволом, то без труда увидим, что все учение согласованно и что переход от одного словаря к другому на эту согласованность не влияет.

Будучи далека от нелепого стремления заслужить наше внимание, евангельская тема содержит бесподобную осведомленность об отношениях между людьми и обществах, вырастающих из этих отношений. Все то, что я сказал о Сатане, совершенно согласуется с тем, что еще прежде нам позволил сформулировать анализ скандалов.

Когда смута, причиненная Сатаной, достигает предела, сам Сатана – в точности как скандал – неким образом становится средством против нее: он вызывает миметическое нагнетание и примиряющее «все-против-одного», и в сообществе вновь восстанавливается спокойствие.

Большая притча о виноградарях-человекоубийцах четко проявляет миметический – сатанинский – цикл. Всякий раз, когда хозяин виноградника посылает вестника к виноградарям, сам факт этого послания оказывается причиной кризиса среди них, который они разрешают тем, что все выступают против единодушно изгоняемого посланника. Это единодушие и есть миметическое нагнетание. Каждое насильственное изгнание есть совершение миметического цикла. Последний посланник – это Сын, изгоняемый и убиваемый тем же образом, каким и все предшествующие посланники.

Эта притча подтверждает уже данное мною определение распятия. Казнь Иисуса – это пример, среди стольких других, механизма жертвоприношения. Уникальным делает миметический цикл Иисуса не насилие как таковое, а личность жертвы: Сын Божий, и, разумеется, в этом состоит самое существенное в отношении нашего искупления, а если мы слишком пренебрегаем антропологическим основанием Страстей, то причина этого в том, что нам недостает истинного богословия воплощения, которое можно основать лишь на евангельской антропологии.

Понятия миметического цикла и механизма жертвоприношения сообщают конкретное содержание идее Симоны Вейль, согласно которой прежде чем быть «теорией Бога», *теологией*, Евангелия являются «теорией человека», *антропологией*.

Коль скоро механизм жертвоприношения включается лишь на пределе беспорядка, то Сатана, изгоняющий и восстанавливающий порядок, полностью идентичен Сатане, подстрекающему к беспорядку: формула Иисуса «Сатана изгоняет Сатану» незаменима.

Высший успех князя мира сего, его фокус номер один, его, быть может, единственный ресурс – это миметическое «все-против-одного» и механизм жертвоприношения, это – миметическое единодушие, которое на пределе беспорядка восстанавливает порядок в человеческих сообществах.

Благодаря этому ловкому трюку, который до иудейского и христианского откровений оставался сокрытым и который в определенной степени остается сокрытым и в наши дни внутри того же откровения, коль скоро оно не усвоено, человеческие сообщества обязаны Сатане тем весьма относительным порядком, которым они наслаждаются. Они, стало быть, всегда у него в долгу и не могут освободиться своими собственными силами.

Сатана подражает тому же образцу, что и Иисус, – самому Богу, только в духе надменности и состязания в могуществе. В течение большей части истории человечества ему удавалось, благодаря выжиданию Бога, продлевать свое царство, начало конца которого знаменует миссия Иисуса в человечестве. Царство Сатаны соответствует той части человеческой истории, которая простирается до Христа и которая всецело управляется механизмом жертвоприношения и ложными божествами.

Миметическая концепция Сатаны позволяет Новому Завету сообщать Сатане роль по мере его значения, не придавая ему онтологического веса, который превратил бы этого персонажа в своеобразного «бога зла».

Будучи далек от того, чтобы «творить» что бы то ни было собственными средствами, Сатана упрочивает себя не иначе, как паразитируя на бытии, которое сотворено Богом, подражая этому бытию завистливо, гротескно, извращенно, способом как можно более противоположным тому, каким прямо и послушно подражает Богу Иисус. Сатана – подражатель, повторяю, в соперническом

смысле этого слова. Царство его – карикатура на Божье Царство. Сатана – обезьяна Бога.

Утверждать, что Сатаны нет, отказывать ему в бытии, как это делало христианское богословие, означает, что христианство не обязывает нас видеть в нем «реальное существо». Интерпретация, которая узнает в Сатане конфликтный миметизм, впервые позволяет нам не минимизировать князя мира сего, но и не наделять его личным *бытием*, в котором ему совершенно справедливо отказывает традиционное богословие.

В Евангелиях феномены миметизма и жертвоприношения могут организовываться на основе двух разных понятий. Первая – это безличный принцип, скандал. Вторая – тот таинственный персонаж, которого Иоанн называет «дьяволом», а синоптические Евангелия – «Сатаной».

Синоптические Евангелия, как мы видели, содержат речь Иисуса о скандале, но никаких речей о Сатане. В свою очередь текст Иоанна не содержит никаких речей о скандале, зато в нем есть речь о дьяволе, фигуру которого мы только что исследовали.

Скандалы и Сатана – это одно и то же. Однако мы можем наблюдать два немаловажных различия между ними. Основной вес обоих понятий распределяется по-разному. В скандале упор делается на конфликтный процесс в его первых фазах, значит – скорее на отношениях между индивидами, чем на коллективных феноменах, хотя последние, как мы видели, тоже присутствуют. Миметический цикл предзнаменуется, но не обретает столь четкой формы, как в случае с фигурой Сатаны, или дьявола. Механизм жертвоприношения предполагается, но еще не пускается в ход.

Если иметь отправной точкой только скандал, то, я думаю, будет трудно достигнуть полного объяснения механизма жертвоприношения и антропологического смысла Креста. Однако именно это делает Павел, когда преимущественно определяет Крест как скандал*. Если для интерпретации высказывания Павла не прибегнуть к миметическому циклу, то оно останется в какой-то степени невразумительным.

Напротив, сатанинским изгнанием Сатаны миметический цикл действительно замыкается – узел действительно завязан, так как механизм жертвоприношения недвусмысленно определен.

* В Синодальном переводе: «соблазн».

Но почему Сатана не представляется как безличный принцип, подобно скандалам? Поскольку он обозначает основное следствие механизма жертвоприношения – появление ложной трансцендентности и репрезентирующих ее многочисленных божеств, Сатана – это всегда *некто*. Понять это лучше нам помогут следующие главы.



ЧАСТЬ ВТОРАЯ

ЗАГАДКА МИФА РАЗГАДАНА



УЖАСНОЕ ЧУДО АПОЛЛОНИЯ ТИАНСКОГО

Аполлоний Тианский был знаменитым «духовным учителем» (*gourou*^{*}) во II в. после Иисуса Христа. В языческой среде ходили слухи, что его чудеса намного превосходили чудеса Иисуса. Самым эффектным было, конечно, исцеление от чумной эпидемии в городе Эфесе. Рассказ об этом дошел до нас благодаря Филострату, греческому писателю, жившему век спустя и написавшему *Жизнь Аполлония Тианского*¹.

Жители Эфеса не могли избавиться от эпидемии. После многих и безуспешных попыток это сделать они обратились к Аполлонию, который, прибегнув к сверхъестественным средствам, в мгновение ока очутился у них и объявил немедленное исцеление:

«Завтра же я прекращу мор!». – И с этими словами повел он всех жителей в театр, где был воздвигнут охранительный кумир. А еще был там некто, похожий на старого нищего с фальшивыми бельмами – при нем была сума с краюхою хлеба, одет он был в лохмотья и вид имел убогий. Понудив толпу окружить старика, Аполлоний велел: «Берите камни, кто

^{*} По-французски «гуру» и «духовный учитель» могут обозначаться словом *gourou*; в этом чувствуется ирония Жирара по отношению к фигуре Аполлония.

¹ Flavius Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana, the Epistles of Apollonius and the Treatise by Eusebius* (Cambridge, Harvard University Press, 1912), Loeb Classical Library, книга 4, глава 10. [Рус. пер.: Флавий Филострат, *Жизнь Аполлония Тианского*, М.: Наука, 1985.]

сколько может и бейте врага богов!». Эфесяне подивились сказанному, да и убивать столь жалкого бродягу казалось им жестокостью, тем более, что он просил пощады и слезно молил о милосердии, однако Аполлоний упорствовал, натравливая эфесян на старика и не позволял его отпустить. И вот, когда некоторые из них все-таки бросили в бродягу камни, тот, прежде казавшийся бельмастым, глянул пристально – и глаза его запылали пламенем. Тут-то эфесяне поняли, что перед ними демон, и закидали его таким множеством камней, что из камней этих воздвигнулся над демоном настоящий курган. По прошествии некоторого времени Аполлоний позвал их разобрать курган и посмотреть, что за тварь они убили. Камни разобрали, но тот, кого эфесяне почитали побитым, исчез, а вместо него явился их взорам пес, обличьем похожий на молосского, но величиною с огромнейшего льва – он был раздавлен камнями и изрыгал пену, как изрыгают бешеные собаки. Ныне охранительный кумир – изваяние Геракла – стоит там, где некогда был повергнут злой дух².

Вот оно, ужасное чудо! Если бы автор был христианином, его бы наверняка обвинили в клевете на язычников. Но Филострат – воинствующий язычник, решительно защищающий религию своих предков. Он полагал, что убийство нищего способно укрепить нравственность его единоверцев, усилить их сопротивление христианству. В том смысле, какой мы придаем «передаче информации», он не ошибался. Книга его возымела такой успех, что Юлиан Отступник пустил ее в оборот в IV веке в контексте своей последней попытки спасти язычество.

Сколь фантастическим ни казался бы такой вывод, рассказ Филострата слишком богат конкретными подробностями, чтобы считать его целиком и полностью вымышленным.

Описываемое чудо заключается в запуске миметического заражения, столь сильного, что, в конце концов, оно сосредоточивает все население города на травле несчастного нищего. Первоначальный отказ эфесян – единственный луч света в этом мрачном тексте, но Аполлоний изо всех сил старается погасить этот луч, и это ему удается. Эфесяне начинают бросать камни в свою жертву с такой

² К этому тексту мое внимание привлек профессор Эдуардо Гонсалес, за что я благодарен ему.

яростью, что, наконец, видят в нем то, что внушал им увидеть Аполлоний, – виновника всех их бедствий, «демона чумы», от которого следует избавиться, дабы исцелить город.

Чтобы описать поведение эфесян, когда они начинают бросать камни, можно прибегнуть к современному весьма некрасивому – может быть, из-за его точности – выражению *défoulement**. Чем больше эфесяне слушались своего «духовного учителя», тем больше они превращались в истеричную массу и тем охотней старались разрядить свой подавленный инстинкт (*défouler*), набрасываясь на несчастного нищего.

На ум приходит и другая классическая формула, столь же некрасивая, что и первая, и столь же точная: *abcès de fixation*** , применявшаяся в начале XX века в сравнительном религиоведении.

Используя всеми принимаемую мишень для заражения насилем, которое он вызвал среди эфесян, Аполлоний удовлетворял инстинктивную потребность в насилии, которая не спешит просыпаться, а просыпается лишь для того, чтобы утолить себя бросками камней в жертву, указанную «духовным учителем». Как только подавленный инстинкт разряжен (*defoulé*), как только фиксационный абсцесс сыграл свою роль, эфесяне обнаруживают, что исцелились от своей эпидемии.

Есть и третья метафора, но на сей раз античная, а не современная, – метафора *катарсиса*, или очищения, которую использовал Аристотель, чтобы описать воздействие трагедии на зрителей. Ее первоначальный смысл – воздействие на участников ритуальных жертвоприношений, кровавых убийств...

В большой степени это чудо содержит в себе собственно *религиозный* урок, который от нас ускользнул бы, если бы мы сочли это чудо мнимым. Отнюдь не являясь отклоняющимся от нормы феноменом, чуждым всему тому, что мы знаем о греческой вселенной, побивание нищего камнями напоминает некоторые вполне классические религиозные факты, например, принесение в жертву «*чародеев*» (*pharmakoi*), настоящие коллективные убийства одного

* Букв.: «выход толпы из себя», перен.: «освобождение от подавленных стремлений; разрядка». Франц. *foule* означает «массу» как результат подавления, угнетения, «массирования»; *défoulement* – выход из этого состояния.

** «Фиксационный абсцесс», перен.: «неприятное отвлекающее явление, которое предупреждает возникновение еще более сложной обстановки».

человека, аналогичные убийству нищего в Эфесе. Я вернусь к этому позже.

Авторитет Аполлония тем более зловещ, что он, видимо, не был присвоен совершенно незаконным путем. Побивание камнями воспринимается как чудо потому, что кладет конец жалобам эфесян. Но тут, скажете вы, речь идет о чуме: каким образом убийство нищего, сколь бы единодушным оно ни было, может избавить от эпидемии чумы?

Мы живем в мире, где слово «чума» часто употребляется не в строго медицинском смысле. Почти всегда оно несет в себе социальное измерение. Вплоть до Ренессанса всюду, где возникали «настоящие» эпидемии, они нарушали отношения в обществе. Всюду, где эти отношения нарушались, могла возникнуть идея эпидемии. Смешение происходит тут тем более легко, что обе «чумы» одинаково заразны.

Если бы Аполлоний действовал в ситуации бактериальной чумы, то побивание камнями не повлияло бы на «эпидемию». Хитроумный «духовный учитель», должно быть, собрал сведения и понял, что город стал жертвой внутренних противоречий, которые могли бы разрешиться посредством того, что я называю *козлом отпущения*. Эта четвертая метафора обозначает жертву замещения, невинного, подменяющего собой реальных антагонистов. В *Жизни Аполлония Тианского*, как раз перед обсуждаемым нами чудом, есть пассаж, который подтверждает наше предположение.

Евангелия показали нам, что двигатель коллективных насилий – это миметические соперничества. Если побивание нищего камнями относится к той же категории, что и Страсти Христовы, то в рассказе Филострата нужно выявить пусть не все, что мы обнаружили в Страстях, но хотя бы достаточное число указаний, которые облегчили бы и оправдали его сравнение с Евангелиями.

В самом деле, там есть такие указания. Как раз перед самым повествованием о чуде побивания камнями Аполлоний с несколькими приверженцами находится в морском порту, и вид готового к отплытию корабля вдохновляет его на интересные наблюдения относительно порядка и беспорядка в обществах. В экипаже корабля

Аполлоний видит некое сообщество, успех или неудача которого зависит от отношений между его членами:

Если бы один только член этого сообщества пренебрег своей задачей (...), плавание закончилось бы плохо, и все они сами стали бы воплощением бури. Если же, наоборот, они вдохновились бы здоровым соперничеством, если бы они соревновались только в своей полезности, в исполнении своего долга, то обеспечили бы безопасность своего корабля; погода наладилась бы, и плавание стало бы легким; управляя собой, они достигли бы такого же положения, как если бы им все время покровительствовал Посейдон, бог, благосклонный к морю³.

Короче говоря, бывают соперничества хорошие, а бывают дурные. Бывает здоровое соперничество людей, которые «соревнуются в своей полезности, в исполнении своего долга». А бывает нездоровое соперничество тех, кто «не управляет собой». Безудержные соперничества, не способствуя нормальному функционированию общества, ослабляют его. Те, кто предается им, *лицетворяют бурю*.

Общества губят не внешние враги, их губят беспредельные амбиции, безумные соперничества, которые разделяют людей, вместо того чтобы их объединять. Филострат не определяет миметические конфликты так детально и с такой силой, как это делает Иисус в своей речи о скандалах, но он явно говорит о том же самом типе конфликта и делает это с несомненной компетентностью.

Выше я уже предположил, что чума в Эфесе была, видимо, не бактериальная. Это – эпидемия миметических соперничеств, переkreщивание скандалов, борьба *всех против всех*, которая благодаря жертве, выбранной посредством дьявольских козней Аполлония, «чудесно» трансформируется в примиряющее *«все-против-одного»*. Догадываясь о том зле, от которого страдают эфесяне, «духовный учитель» возбуждает за счет нищего горемыки насилие, от коего ожидает *катартического* эффекта, превосходящего эффект обыкновенных жертвоприношений или трагических спектаклей, которые, несомненно, демонстрировались во II веке н. э. в эфесском театре.

Идея, что в этом предупреждении миметических соперничеств нужно видеть вступление к «чуду», кажется мне тем более правдо-

³ Указ. соч., кн. 4, гл. 9. [В русском переводе (см. выше прим. 1, с. 57) данный текст отсутствует. Ср.: <http://www.sacred-texts.com/cla/aot/laot/laot18.htm> (chapter IX). – *Прим. пер.*]

подобной, что два текста следуют друг за другом без малейшего перехода. Пассаж, который я только что процитировал, непосредственно предшествует главе, посвященной «чудесному» побиванию камнями и полностью приведенную мной в начале этой главы.

Побивание камнями – это механизм жертвоприношения, так же как и Страсти Христовы – и, в отношении насилия, еще более эффективный, чем они, поскольку он совершенно единодушен и поскольку сообщество верит, что мгновенно избавится от своей «чумной эпидемии».

Сознавая вред, причиняемый *Жизнью Аполлония Тианского* христианству, Евсевий Кесарийский, первый крупный историк церкви, друг и сподвижник Константина, написал критику этой книги, однако читатели наших дней не находят в ней того, чего они там ищут. Евсевий главным образом старается доказать, что в чудесах Аполлония нет ничего сенсационного. Он вовсе не негодует на чудовищное побивание камнями, как мы того хотели бы. Как и приверженцы Аполлония, он сводит дискуссию к миметическому соперничеству между чудотворцами. Это помогает нам лучше понять, почему Иисус старался отвлечь наше внимание от совершенных им чудес...

Евсевий никогда не дает четкого определения того, что решительно разделяет Аполлония и Иисуса. Относительно побиваний камнями Иисус занимает позицию, прямо противоположную позиции Аполлония. Вместо того чтобы к ним побуждать, он делает все, чтобы помешать им. Аполлоний никогда не говорит такого, что поразило бы современного читателя. Чтобы соразмерить взгляды двух этих учителей в данном пункте, нужно сопоставить «чудо» Аполлония и текст, в котором нет ничего чудесного, – о том, как Иисус помешал забить камнями женщину:

Книжники и фарисеи привели к Нему женщину, взятую в прелюбодеянии, и, поставив ее посреди, сказали Ему: Учитель! эта женщина взята в прелюбодеянии; а Моисей в законе заповедал нам побивать таких камнями: Ты что скажешь? Говорили же это, искушая Его, чтобы найти что-нибудь к обвинению Его. Но Иисус, наклонившись низко, писал перстом на земле, не обращая на них внимания. Когда же продолжали

спрашивать Его, Он, восклонившись, сказал им: кто из вас без греха, первый брось на нее камень. И опять, наклонившись низко, писал на земле. Они же, услышав [то] и будучи обличаемы совестью, стали уходить один за другим, начиная от старших до последних; и остался один Иисус и женщина, стоящая посреди. Иисус, восклонившись и не видя никого, кроме женщины, сказал ей: женщина! где твои обвинители? никто не осудил тебя? Она отвечала: никто, Господи. Иисус сказал ей: и Я не осуждаю тебя; иди и впредь не греши (Ин 8:3-11).

В противоположность эфесянам, которые сначала пребывают в мирном настроении и противятся тому, чтобы побить камнями нищего, толпа, что привела к Иисусу взятую в прелюбодеянии женщину, настроена воинственно. Все действие в обоих текстах сконцентрировано вокруг проблемы, которую выявляет одна единственная фраза Иисуса (в то время как Филострат вовсе не ставит ее): это проблема *первого камня*.

Очевидно, что в «чуде» Аполлония первый камень – это основная забота «духовного учителя», раз уж ни один эфесянин не решается его бросить. Эту заботу легко уловить, хотя она никогда не становится явной. В конечном счете Аполлоний решает проблему так, как он хочет, но для этого он должен прибегнуть к поистине дьявольским козням. Иисус тоже справляется с возникающими на его пути проблемами, но его способ противоположен способу Аполлония: он использует свое влияние для устранения насилия.

Иисус явным образом упоминает первый камень. Он делает на нем наибольший упор в самом конце единственной фразы, с которой он вступает в диалог, словно стараясь закрепить это в памяти своих слушателей: «Кто из вас без греха, первый брось в нее камень». Скептический – и гордящийся своим скептицизмом – современный читатель подозревает здесь чисто риторический эффект: «первый камень» – пословица. Бросить камень, бросить первый камень – одно из выражений, которые все повторяют.

Действительно ли тут имеет место всего лишь риторический эффект? Не будем забывать, что ведь именно текст, который мы читаем, именно эта история о том, как женщина была спасена от побивания камнями, делает «первый камень» пословицей. И если еще и доныне эту фразу повторяют повсюду, на всех языках христианизированных народов, то причина этого, конечно, сам евангельский текст, но, кроме того, и его экстраординарная актуаль-

ность, подчеркиваемая параллелизмом двух рассмотренных нами повествований.

Когда Аполлоний велит эфесянам забросать нищего камнями, которые просил их заранее набрать, эти добрые малые отказываются, и у Филострата достает простодушия признать не только этот отказ, но и аргументы, которые его оправдывают. Эфесяне не могут решиться на то, чтобы хладнокровно забить до смерти одного из себе подобных, да еще и столь несчастного – каким бы он ни был отвратительным на вид и ничтожным.

Аргументы, оправдывающие этот отказ, перекликаются с фразой Иисуса – но не с второй, а с первой частью его фразы: «Кто из вас без греха...» Эфесяне не признают права хладнокровно убить человеческое существо, которое им не в чем упрекнуть.

Дабы достигнуть своей цели, Аполлоний должен отвлечь эфесян от деяния, которое он просит их совершить, – он пытается заставить их забыть о физической реальности побивания камнями. Смехотворно-напыщенной речью он «изобличает» в нищем «врага богов». Чтобы сделать возможным насилие, нужно демонизировать того, из кого хотят сделать жертву. И в конце концов «духовному учителю» это удается, он добивается того, чего желал: первого камня. Как только камень брошен, Аполлоний может совершенно успокоиться: партия выиграна в пользу насилия и лжи. Те самые эфесяне, которые чуть раньше проявили жалость к нищему, обнаруживают в своем насильническом соперничестве ожесточенность, настолько противоположную их первоначальной позиции, что наше удивление уравнивается с нашей печалью.

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

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

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

Действительно ли необходим миметический образец для такого простого действия, как бросание камней? Да, необходим, и это доказывается первоначальным отказом эфесян. Определенно, Филострат раскрывает нам трудности своего почитаемого учителя не во враждебном по отношению к нему духе.

Как только, благодаря увещеваниям Аполлония, брошен первый камень, быстро бросается и второй, благодаря примеру первого; третий следует еще быстрее, ведь у него уже два образца, а не один, и так далее. Чем больше умножаются образцы, тем больше ускоряется ритм бросания камней.

Спасти взятую в прелюбодеянии женщину от побивания камнями, как это делает Иисус, помешать миметическому нагнетанию перейти в насилие – значит пустить в ход противоположное ему нагнетание ненасилия. Стоит первому человеку отказаться бросать камни в женщину, как это влечет за собой отказ второго, и так далее. В конце концов вся толпа под влиянием Иисуса отказывается от своего намерения забить женщину камнями.

По своему духу эти два текста максимально противоположны друг другу, и все же между ними есть странное сходство. Их независимость друг от друга делает это сходство весьма значительным. Они заставляют нас лучше понять динамизм толп, который нужно определять не через одно лишь насилие или ненасилие, а через подражание, через миметизм.

Тот факт, что у нас, в мире, где больше не существует ритуального побивания камнями, фраза Иисуса продолжает играть всеми признанную метафорическую роль, наводит на мысль, что миметизм остается и в наши дни столь же могущественным, что и в прошлом, правда, как правило, принимая при этом менее насильственные формы. Символизм первого камня остается понятным, потому что, если даже нет больше физического жеста бросания камней в жертву, миметическое описание коллективных поступков остается и доныне столь же действительным, что и две тысячи лет назад.

Чтобы навести на мысль о том, насколько неожиданную, колоссальную роль играет в человеческой культуре миметизм, Иисус не прибегает к абстрактным терминам, без которых мы не умеем обходиться, таким как подражание, имитация, миметизм, мимесис и т.п. Ему достаточно первого камня. Это единственное выражение позволяет ему обозначить подлинный принцип не только античных

побиваний камнями, но и всех феноменов толпы, и античных, и современных. Вот почему образ первого камня остается живым⁴.

Аполлонию нужно убедить кого-то (неважно кого) из эфесян бросить первый камень, но он остерегается слишком привлекать внимание к этому камню, вот почему он не говорит о нем прямо. Тем самым Аполлоний демонстрирует свою двуличность. Он молчит о мотивах, симметрично-противоположных тем, что заставляют Иисуса явно упомянуть первый камень, придать этому камню по возможности больший резонанс.

Нерешительность эфесян в начале и их ожесточенность в конце слишком характерны для миметизма насилия, чтобы не внушить мысль о сходстве обоих повествований в том, что касается динамики – или, вернее, «миметики» побивания камнями. Чтобы способствовать коллективному насилию, нужно усиливать коллективную бессознательность – именно это делает Аполлоний. Наоборот, чтобы отвратить это насилие, нужно его выявить, нужно сказать о нем всю правду. Именно это делает Иисус.

Как многие памятные речения, эта фраза Иисуса не характеризуется тем типом оригинальности, который ценится современными людьми и которого они требуют от своих писателей и артистов, а именно оригинальности в смысле никогда еще не сказанного, никогда еще не слышанного, непременно обладающего новизной. Ответ Иисуса на брошенный ему вызов не оригинален в этом смысле. Иисус не изобретает понятие «первого камня», он черпает его из Библии; он вдохновляется своей религиозной традицией. Наша оторванная от жизни «креативность» почти никогда не приводит к созданию подлинного шедевра.

Законническое побивание камнями, сколь бы архаичным оно ни было, никоим образом не совпадает с тем произвольным убийством, которое задумал Аполлоний. Закон Моисея предусматривает побивание камнями в случае точно определенных наказуемых

⁴ См. мое толкование того же текста Иоанна в *Quand ces choses commenceront* («Когда эти вещи начнутся»), Paris, Arléa, 1994, pp. 179-186. См. также: R. Girard, *La Victima e la folla* («Жертва и толпа»), итал. пер. и изд. Джузеппе Форнари (Giuseppe Fornari), Treviso, Santi Quaranta, 1998, pp. 95-132.

деяний, а поскольку он боится ложных обвинений, то для того, чтобы затруднить их, он требует, чтобы свидетели, как минимум двое, бросили первые два камня.

Иисус преступает Закон, но при этом руководствуется смыслом и направлением, присущими Закону. Делает он это, апеллируя к наиболее человеческому аспекту законнических предписаний, аспекту, который наиболее чужд миметизму насилия, то есть – к обязанности двоих обвинителей бросить первые два камня. Благодаря Закону, обвинители лишаются миметических образцов.

Как только первые камни брошены, все сообщество должно, в свою очередь, тоже бросать камни. Чтобы поддерживать порядок в архаических обществах, иногда нет другого средства, кроме миметизма насилия, миметического единодушия. Закон прибегает к этому без колебаний, но по возможности столь же осмотрительно, сколь и бережно. Иисус намерен преступить предписания Закона относительно насилия, соглашаясь в этом пункте с многими собратьями-иудеями его времени. Однако он всегда действует в духе и направлении библейского откровения, а не вопреки ему.

Эпизод с женщиной, взятой в прелюбодеянии, – один из редких успехов Иисуса относительно толпы, склонной к насилию. Этот успех подчеркивает его многочисленные неудачи и, прежде всего, роль толпы в его собственной смерти.

Если бы в рассматриваемом евангельском эпизоде Иисус не убедил толпу, если бы женщину побили камнями, то побили бы камнями его самого. Потерпеть неудачу при попытке спасти жертву, которой угрожает коллективное линчевание, будучи при этом единственным, кто находится на ее стороне против толпы, – значит подвергнуться риску претерпеть судьбу этой жертвы. Этот принцип обнаруживается во всех архаических обществах. В период перед распятием, согласно рассказам Евангелий, сам Иисус едва избежал нескольких попыток побить его камнями.

Избежать их ему не всегда удавалось с легкостью, а в конце концов он оказался в роли того самого эфесского нищего, будучи подвергнут казни, предназначавшейся для самых последних людей в Римской Империи. Между ним и тем нищим есть сходство

в смерти, но также и сходство прежде смерти, сходство, которое конкретизируется в поведении одного и другого перед лицом угрожающей толпы.

Прежде чем ответить тем, кто спрашивает его мнения по поводу вписанной в Закон Моисея обязанности забить камнями женщину, застигнутую в прелюбодеянии, Иисус склоняется к земле и что-то чертит на ней пальцем.

Я думаю, что Иисус склоняется к земле не для того, чтобы что-то писать на ней. Скорее, он что-то чертит просто потому, что склонился к земле. А склонился он к ней, чтобы не видеть этой толпы с кровожадными глазами.

Если бы Иисус ответил на их взгляды, эти озлобленные люди не увидели бы его взгляд таким, каким он был на самом деле, – они превратили бы его в зеркало своей собственной озлобленности. Их же собственный вызов, их же собственная провокация – вот что они прочитали бы во взгляде Иисуса, неважно насколько мирным был бы его взгляд, и сами, в ответ, почувствовали бы себя провоцируемыми. Конфронтация стала бы неизбежной и сделала бы как раз то, что пытался предотвратить Иисус: жертву забили бы камнями. Таким образом, Иисус избегает даже тени провокации.

Когда Аполлоний велит эфесянам вооружиться камнями и собраться вокруг нищего, реакция последнего напоминает поведение Иисуса перед лицом раздраженной толпы. Нищий тоже не хочет, чтобы у людей, угрожающих ему, создалось впечатление вызова с его стороны. Его первоначальное желание сойти за слепого, пусть оно исключительно «профессиональное», соответствует, мне кажется, жесту Иисуса, рисующего на песке.

Когда в него начинают лететь камни, нищий больше не надеется выкрутиться, делая вид, будто не видит, что происходит вокруг него. Его маневр провалился. Поэтому он уже не медлит посмотреть на эту стену атакующих его людей, вопреки надежде надеясь обнаружить хоть какую-нибудь брешь в этой стене, сквозь которую он мог бы спастись. Во взгляде затравленного и пойманного зверя, которым нищий взглянул на эфесян, они увидели своего рода вызов. И в этот самый момент им показалось, будто они узнали в своей жертве демона, выдуманного Аполлонием. Эта сцена подтверждает и оправдывает осторожность Иисуса.

И вот, когда некоторые из них все-таки бросили в бродягу камни, тот, прежде казавшийся бельмастым, глянул пристально – и глаза его запылали пламенем. Тут-то эфесяне поняли, что перед ними демон.

Побивание камнями нищего заставляет нас подумать о распятии. В конце концов Иисуса уносит миметический шквал, аналогичный побиванию камнями эфесского нищего. Конфликта, который Иисусу удалось предотвратить в случае с женщиной, взятой в прелюбодеянии, в своем собственном случае ему избежать не удалось. Вот это и понимает по-своему толпа, собравшаяся у подножья Креста: она насмехается над бессилием Иисуса сделать для себя то, что он делал для других: «Других спасал, а себя не может спасти» (Мк 15:31; ср.: Мф 27:42).

Крест равнозначен побиванию камнями в Эфесе. Сказать, что Иисус отождествляет себя со всеми жертвами, – значит сказать, что он отождествляет себя не только с женщиной, взятой в прелюбодеянии, или со страдающим Слугой, но и с эфесским нищим. Иисус *и есть* тот несчастный нищий.



МИФОЛОГИЯ

Чудо Аполлония состоит в том, что он превращает эпидемию миметических соперничеств в единодушное насилие, «катартический» эффект которого возвращает спокойствие и упрочивает социальные узы эфесян. Весь город видит в побивании камнями сверхъестественный знак, и, чтобы подтвердить интерпретацию его как чуда, чтобы придать ему официальность, говорят о вмешательстве Геракла, бога, наиболее пригодного для этой роли, тем более что он был уже там, представленный своей статуей в том самом театре, где развернулось побивание нищего камнями. Вместо того чтобы осудить преступное нападение на нищего, муниципальные власти одобряют чудо Аполлония, а он сам выглядит как великий человек.

Если учесть, что бог не играл никакой роли в этом деле, то нам кажется искусственным это отнесение к язычеству. Однако апелляция к религии в своей основе не является тут произвольной. Между бросанием камней, к которому подстрекал Аполлоний, и теми феноменами вокруг которых возникает архаическое священное, имеется реальное сходство.

Многие мифы имеют характер, аналогичный чуду Аполлония, но насилие, даже в случаях очевидного линчевания, не описывается, как правило, с тем уже новым реализмом, который присущ Филострату. В литературных текстах, например в *Метаморфозах*

Овидия, умножение фантастических элементов скрывает ужас зрелища, которое никогда по-настоящему не *представляется* так, как мы это видим в повествовании Филострата.

Мифы почти всегда начинаются с состояния крайнего беспорядка. Этот хаос чаще всего не претендует на «первозданность». За ним часто можно уловить некое расстройство или незавершенность – будь то в обществе, в природе или в космосе.

Зачастую мирное состояние нарушается трудноопределимой «эпидемии», сродни той, о которой шла речь выше в эфесской истории с побиванием камнями. Налицо может быть также социальный кризис, конфликт, о миметическом характере которого напоминает та значительная роль, которая в мифах отводится *близнецам* или *братьям-врагам*. Конфликт может разворачиваться и между тысячью иных более или менее сказочных существ, чудовищ, звезд, гор – почти неважно кто они, – однако эти существа противостоят друг другу и сталкиваются друг с другом симметрично, как миметические двойники.

Вместо беспорядка в этих мифических зачинах речь может идти о нарушении жизненных функций, причиной которого бывает какое-либо торможение или застой. Клод Леви-Стросс очень хорошо уловил этот аспект мифических зачинов, однако не заметил его связи с насилием.

Речь может идти и об обыкновенных бедствиях, голоде, наводнении, разрушительной засухе и прочих природных катастрофах. Всегда и всюду первоначальная ситуация может заканчиваться неким кризисом, который ставит общество и его культурный порядок под угрозу полного уничтожения.

Этот кризис почти всегда разрешается насилием, а оно, даже если оно не коллективное, имеет коллективный резонанс. Единственное крупное исключение – это насилие *дуэльное*, которое разворачивается между двумя братьями или врагами-близнецами и завершается триумфом одного над другим. Всегда есть намек на конфликтный и дезинтегрирующий миметизм *до* насилия и примиряющий и объединяющий *после* насилия и благодаря ему. Все это можно вполне увидеть только в свете предшествующего нашего анализа, в том свете, который проливается на чудо Аполлония Евангелиями и понятием миметического цикла, выявленного мною в трех первых главах данной книги.

На пике кризиса пускается в ход единодушное насилие. Во многих мифах, которые кажутся нам наиболее архаичными и таковы, на мой взгляд, и в действительности, единодушное насилие представляется как массовый напор, более подразумеваемый, чем реально описываемый, и ясно проявляется в ритуалах. Последние видимым образом *воспроизводят*, мы уже догадываемся почему, единодушное и примиряющее насилие механизма жертвоприношения.

Главный герой архаических мифов – это все сообщество, превращаемое в неистовую толпу. Думая, будто ему угрожает отдельный человек, часто чужак, пришелец, оно его жестоко убивает. Данный тип насилия мы обнаруживаем в самом расцвете классической Греции, в зловещем культе Диониса.

Агрессивная толпа бросается, словно единый человек, на свою жертву. Коллективная истерия такова, что эти люди ведут себя подобно хищным зверям. Они стремятся растерзать свою жертву, буквально рвут ее руками, ногтями, зубами, как будто гнев или страх развязал их физическую силу. Иногда они пожирают труп жертвы.

Во французском языке нет подходящего термина, чтобы обозначить это внезапное конвульсивное неистовство насилия, этот чистый феномен толпы. Поэтому здесь приходит на ум американизм: линчевание.

Если учесть бесчисленные варианты коллективного убийства или коллективного вдохновения в мифах и в библейских текстах, если учесть реализм некоторых описаний и если учесть также ритуалы, то интерпретация чисто символическая и обращение к какому-либо фантазму, к «фантазму растерзанного тела», например, с целью объяснить все сцены насилия, продиктованы, мне кажется, систематической предубежденностью против реального, так что я их отвергаю без колебаний – хотя бы потому, что изучение мифологии веками топчется в тупике.

Если линчевание голыми руками играет значительную роль в архаических мифах, то почему бы не выдвинуть наипростейшую и наилогичнейшую гипотезу – о реальном насилии, по своей еще большей дикости и еще большей спонтанности сходном с побиванием камнями в Эфесе?

Коль скоро миметические конфликты реальны и регулярно разрешаются коллективным насилием, то почему бы не предположить, что за большинством мифов стоит реальное насилие?

Если линчеватели терзают жертву голыми руками, то они, стало быть, не вооружены. Будь у них оружие, они бы им воспользовались. А раз у них его нет, то они и не думали, что оно им понадобится. Они собрались по мирному поводу – быть может, для того, чтобы принять гостя, – но вдруг всё пошло не так.

Коллективные насилия, о которых я говорил до сих пор: побивание камнями в Эфесе, Страсти Христовы, усекновение главы Иоанна, в большей или меньшей степени происходят по чьему-либо наущению (*sont manipulées*). Изучая мифы, догадываешься, что существует также множество спонтанных линчеваний. Они должны соответствовать очень сильному миметическому нагнетанию, которое не встречает на своем пути никакого законного, установленного препятствия. Где-то вспыхивает гнев, возникает паника, и все сообщество, мгновенно заражаясь, вовлекается в неистовое насилие.

В обществах, лишенных судебной системы, заразительное негодование взрывается в форме «суда Линча». Луи Жерне видит в линчевании архаическую разновидность права¹. Конечно, это лучше, чем не видеть ничего, но, по-моему, этот исследователь меняет порядок генетического процесса. Он не видит, что отправная точка мифического религиозного, а впоследствии, без сомнений, и всего того, что мы называем «судебной системой», – это именно единодушие насилия в спонтанном, непреднамеренном линчевании, восстанавливающее мир и через посредство жертвоприношения сообщаящее этому миру религиозное, божественное значение.

Как только жертва убита, кризис прекращается, мир восстановлен, чума изгнана, стихии успокоены, хаос отступает, препятствия устранены, незавершенное завершается, незаполненное заполняется, обезразличенное обретает различия.

Метаморфоза злодея в божественного благодетеля – это феномен одновременно чудесный и обычный, если учесть, что в большинстве мифов о нем даже не сообщается. Тот, кто в начале мифа

¹ Louit Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982.

дает себя линчевать, поскольку его сочли посягателем на тотемическую систему, в конце сам руководит воссозданием этой системы либо созданием новой. Единодушное насилие превращало злодея в божественного благодетеля столь необычным и тем не менее обычным манером, что большинство мифов ничего не сообщают об этой метаморфозе. Она подразумевается.

Все объяснится, если мы поймем, что в конце этих мифов единодушное насилие примиряло сообщество, а примиряющая сила приписывалась именно жертве, уже «виновной» в кризисе, уже за него «ответственной».

Итак, жертва преобразуется дважды: первый раз негативно, как источник вреда, второй – позитивно, как источник блага.

Считалось, что эта жертва погибала, но было нужно, чтобы она ожила, так как она воссоздает сообщество сразу после того, как разрушила его. Она со всей очевидностью бессмертна и, значит, – божественна.

Так что следует думать, что и мифы тоже отражают (правда, более смутно и искаженно) тот процесс, который нам позволили распознать Евангелия и который позже мы вновь обнаружили в эфесском побивании камнями.

Видимо, этот процесс характерен для мифологии в целом. Те же самые человеческие группы, что изгоняют и убивают людей, на которых миметически сходятся подозрения, начинают им поклоняться, как только обнаруживают в своей среде мир и примирение. То, что их примиряет, скажу еще раз, есть не что иное, как проецирование на жертву их собственных страхов вначале, а впоследствии, как только они почувствовали примирение, – и своих же собственных надежд.

Именно беспорядки, характерные для человеческих групп, парадоксально, по мере своего усугубления, обеспечивают людям средство предаться тем формам организации, которые тем или иным образом возникают из пароксизма насилия и устраняют эти беспорядки. Линчевания возвращают мир за счет обожествляемой жертвы. Вот почему они фигурируют как эпифании этой обожествленной жертвы, а сообщества хранят память об этих эпифаниях в своих преобразенных легендах, которые мы называем мифами.

В «чуде» побивания камнями нищего, которое совершил Аполлоний Тианский, не возникает никакого нового божества, но его появление не так уж и далеко, коль скоро нищего воспринимают как существо сверхъестественное, как демона чумы.

После убийства нищего убийцы не узнают своей жертвы. Та малость человекоподобия, которую не уничтожили в нищем старость и несчастье, окончательно уничтожена камнями. Несчастливого не потому побивают камнями, что он чудовище, наоборот: побивание камнями делает из него монстра. Эфесяне бросают свои камни с такой яростью, что труп нищего преобразается в бесформенную массу.

Чувствуются колебания автора: чудовище столь же огромно, что и лев, но оно не лев, оно скорее пес. Чтобы сделать его более внушительным в качестве монстра, Филострат заставляет его изрыгать пену, «как изрыгают бешеные собаки», но преобразование остается мало впечатляющим, малоубедительным, слишком прозрачным, чтобы скрыть печальную правду. Здесь всего лишь жалкий набросок мифа...

Преобразования, производимого единодушным убийством, недостаточно для обожествления жертвы. Поэтому никакого нового божества не возникает. Очень хорошо видно, чего недостает побиванию камнями для порождения нового бога. Если бы движущая сила преобразений, коллективное насилие, была более мощной, она бы обожествила нищего. Боги-целители в мифологиях всегда и в первую очередь выступают под обличьями, сходными с нашим чудом. Они всегда начинают как демоны, ответственные за болезнь, от которой впоследствии сами же исцеляют.

Если богов, в конечном счете, считают способными исцелять от тех болезней, которые они же сами насылают на людей, то это потому, что насилие, применяемое против них, на той стадии, когда они кажутся лишь зловредными, заразными, демоничными, имеет эффект, аналогичный эффекту нашего побивания камнями, но более сильный. Обожествляется как раз весьма действенный «фиксационный абсцесс».

Жертвы, внушающие наибольший ужас в первой фазе, вызывают наибольшее облегчение и гармонию во второй. Стало быть,

они, повторяю, преобразуются дважды, но это не относится к случаю эфесского нищего.

Роль бога Аполлона в мифе об Эдипе – хороший пример двойного преобразования. Считается, что именно этот бог насыляет эпидемию и наказывает тех, кто укрывает в стенах своего города отвратительного преступника – человека, убившего своего отца и совершившего кровосмешение со своей матерью. Сначала, видимо, Аполлон – тоже только «демон чумы». Как только Эдип изгнан, фиванцы обретают исцеление. Аполлон вознаграждает их за послушание и прекращает шантаж, отныне беспредметный. Если учесть, что сам Аполлон *и есть* чума, то для того, чтобы положить ей конец, ему довольно просто удалиться.

В чуде Аполлония Геракл возглавляет побивание камнями нищего точно так же, как Аполлон возглавляет изгнание героя в мифе об Эдипе.

В этом примере Аполлон остается необходим вопреки тому факту, что герой, в отличие от нашего нищего, сам в какой-то мере обожествлен. Этого, кажется, недостаточно, чтобы консолидировать вокруг него сакральную структуру, и миф, так же как и наше «чудо», прибегает к великому предсущему богу Аполлону.

Если бы в чуде Аполлония преобразующая мощь была сильнее, то после демонизации нищего произошло бы его обожествление. Второе преобразование скрыло бы ужас всей сцены. У нас был бы настоящий миф, а не тот неполный и неподлинный феномен, о котором сообщает Филострат.

Чудо Аполлония – это всего лишь бледный набросок мифа, но как раз этот анемичный и незавершенный характер делает его в высшей степени интересным для понимания генезиса мифов. Рассказ разбивает на два обособленных момента единый генезис, который в мифах как таковых предстает в форме столь плотной, что она кажется недешифруемой.

У Филострата присутствует видимым образом только первое преобразование, именно поэтому мы ощущаем ужас. Второе преобразование полностью отсутствует, и, чтобы заполнить это отсутствие, прибегают к помощи Геракла.

Первая фраза повествования содержит первую аллюзию на бога:

[Аполлоний] повел он всех жителей в театр, где был воздвигнут охранительный кумир.

И дальше о боге не говорится до самого конца рассказа:

Ныне охранительный кумир – изваяние Геракла – стоит там, где некогда был повергнут злой дух.

Два упоминания Геракла обрамляют весь эпизод и сообщают ему религиозное значение. Истинный автор чуда, в конечном счете, – это бог: он решил исполнить свою функцию защитника, благодаря посредничеству великого пророка – Аполлония Тианского.

Чудесное побивание камнями – не полный миф, а лишь половина мифа, первая, самая скрытая, та, чье существование лучше не замечать, дабы превозносить мифы, как это делают современные писатели. Чтобы защитить свои неоязыческие иллюзии, они отворачиваются от слишком поучительных, разоблачающих текстов, таких как рассказ о побивании камнями, которое инициировал Аполлоний.

Филострат описывает это побивание камнями как реалист, слишком честный для того, чтобы выявить, не желая того, тот процесс, который парадоксальным образом делает его самого жертвой обмана. Нет никакой причины думать, что этот писатель – какой-то особенный садист и что он очень отличается от своих единоверцев. Он остается верен религии своих предков и не видит ее такой, какая она есть. Он проявляет ее движущие силы, сам того не замечая, и ужас, который нам внушает его рассказ, глубоко поражал и его самого, вне сомнений.

В религиозном воображении великий Пан вовсе не умер. Отнюдь не случай делает из этого бога неистовствующих толп символ всякой мифологии. Наше слово «паника» происходит именно от него. Этот бог не утратил своего могущественного колдовского влияния – по крайней мере, на автора *Жизни Аполлония Тианского*².

Почему Евангелия, при свойственном им самом полном определении миметического цикла, обращаются к персонажу, именуемому Сатаной или дьяволом, а не к какому-либо безличному принципу? Думаю, главная причина заключается в том, что истинный

² Jean-Pierre Dupuy, *La panique*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1996.

манипулятор процесса, субъект всей структуры миметического цикла, – это не человеческий субъект, который не улавливает кругового процесса, в который он включен, а *миметизм* как таковой. За пределами миметизма нет подлинного субъекта, и как раз это, в конечном счете, означает титул «князя мира сего», узнаваемый в этом отсутствии бытия, который есть Сатана.

У Сатаны нет ничего божественного, но его нельзя назвать, не намекнув на что-либо из того существенного, что я кратко упомянул в своей главе о нем и что нас интересует в высшей степени, а именно – происхождение архаических и языческих божеств.

Даже если трансцендентность Сатаны ложна, лишена в религиозном плане всякой реальности, в плане мирском невозможно отрицать его чудовищные влияния. Сатана – это отсутствующий субъект структур беспорядка и порядка, из которых возникают конфликтные отношения между людьми и которые, в конечном счете, как организуют, так и дезорганизуют эти отношения.

Сатана – это миметизм в его самом тайном могуществе, порождение ложных божеств, в лоне которых возникает христианство.

Разговор о миметическом цикле в терминах Сатаны позволяет Евангелиям высказывать или предполагать относительно религий, воспринимаемых христианством как ложные, фальшивые, иллюзорные, много вещей, которые нельзя высказать на языке скандалов.

Люди не придумывают своих богов, они обожествляют своих жертв. Обнаружить эту истину исследователям мешает их отказ увидеть реальное насилие за текстами, которые его представляют. Отказ от реального – это в наше время догма номер один. Это – продление и увековечивание изначальной мифической иллюзии³.

³ В связи со всеми вопросами, затронутыми в этой главе, и мифами, интерпретируемыми «миметически», см.: Richard J. Golsan, *René Girard and Myth*, Garland Publishing, New York and London, 1993.



ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Благодаря таланту Филострата, насилие эфесян, вначале охваченных состраданием к своей жертве, разворачивается со столь современным реализмом, что мы не можем от него увильнуть. Как бы мы ни любили мифы, мы не можем не понимать роли единогодушного насилия в мифологической иллюзии.

Архаическое, древнее сакральное – это ведь порождение миметического нагнетания и механизма жертвоприношения в том смысле, в каком их позволяют определить Евангелия. Сообщества, умиротворяемые и примиряемые своими жертвами, часто сознают свою неспособность примирить себя сами, и слишком скромны, чтобы приписывать себе самим заслугу их примирения. Они ищут бога, который примирил бы их, и это может быть только та самая жертва, которая причинила им зло и теперь несет им благо.

В чуде Аполлония недостает интенсивности, чтобы вызвать второе преображение. Поэтому для подкрепления чуда нужно прибегнуть к богу традиционного пантеона. Будь миметический опыт интенсивнее, преследователи приписали бы свое избавление непосредственно своей жертве, которая совместила бы роли злотворного демона и благотворного божества.

Когда преображающая сила ослабевает, второй перенос заставляет исчезнуть первый. Это самый непрочный, самый хрупкий

из богов. Он возвращает себе демоническое и скрывает в глазах людей то, что Филострат обязывает нас созерцать, – проецирование всех скандалов на несчастного нищего, миметическое насилие, всю основу архаической религиозности.

Филострат нечувствителен к насилию в том смысле, в каком нас обязывает быть чувствительными наша историческая эпоха. Эта нечувствительность, столь нас шокирующая, есть одна из проблем, которую наш анализ поможет нам понять лучше.

Двойной перенос архаического священного объясняет, по моему, логический разрыв, характерный для многих мифов. В их начале герой воспринимается как опасный злодей и только. После насилия, цель которого – его обезвредить, тот же самый злодей выступает в итоге в роли божественного спасителя, без того чтобы эту перемену идентичности как-нибудь объяснили или хотя бы отметили. В конце этих мифов первоначальный злодей, как следует обожествленный, возглавляет реконструкцию той культурной системы, которую предположительно он же и разрушил в первоначальной фазе, когда сделался предметом враждебной проекции и козлом отпущения.

Вчера говорили о религиозности «сновидческой», «фантастической». Сегодня в ней воспевают «творческую игру». В реальности мировая мифология очень близка к тому типу фантазирования, предметом которого всегда во всех архаических обществах, а также отчасти в Средние Века – во время большой *паники*, вызываемой такими бедствиями, как черная чума, являлись коллективные насилия. Тогда жертвами становились евреи, прокаженные, чужаки, больные, всевозможные маргиналы, исключенные лица, как сказали бы теперь.

В средневековых феноменах мифическое преобразование еще слабее, чем в тексте Филострата, а демистификация, которую я предлагаю, будучи далека от того, чтобы скандализировать кого бы то ни было, столь очевидна, что имеет не просто рекомендуемый, но обязательный характер.

Исходя из предшествующего анализа, можно сравнить происхождение мифов и их более поздних эрзацев с деятельностью вулкана, ныне угасшего.

Этот вулкан, будучи активным, порождал «истинные» мифы, но они выходили из лавы и дыма таким образом, что нельзя было бы склониться над кратером, чтобы посмотреть, что происходило внутри него.

Побивание камнями в Эфесе – работа того же вулкана в более позднюю эпоху. Он еще рдеет, но уже достаточно остыл, чтобы можно было к нему приблизиться. Он не полностью бесплоден, но производит только урезанные мифы, лишенные лучших своих частей, ограниченные враждебными переносами. Эфесский нищий никогда не становится объектом поклонения. «Чудесное» побивание камнями порождает лишь заурядного демоненка.

Итак, рассказ Филострата кажется мне ценным «недостающим звеном» в цепи мифологических преобразований, которые легко дешифровать с другой стороны, средневековой охотой на ведьм, родство которой с мифологией, собственно говоря, делается очевидным в свете Филострата и Евангелий.

В обоих случаях мы имеем коллективное насилие, предмет ложной интерпретации, коей управляет единодушная иллюзия преследователей. Глядя на мифы, мы продолжаем обманываться теми преобразованиями, которые уже не могут обмануть нас в случае с охотой на ведьм. Перед лицом преследований, развертываемых в нашей исторической вселенной, какими бы удаленными во времени они ни были, мы без труда понимаем, что жертвы там реальны и, само собой, невинны. Мы понимаем, что были бы не просто глупы, но и виновны, если бы отрицали эту реальность. Мы не хотим соучаствовать в охоте на ведьм. Мифология есть более мощная версия процесса преобразования, действие которого мы очень хорошо видим в охоте на ведьм, ибо в нашем мире он действует лишь в весьма ослабленной форме, неспособной породить подлинные мифы.

Если исследовать тексты, которые отражают великие средневековые потрясения, то в них можно без труда обнаружить миметический цикл, кризис, стереотипные обвинения, коллективное насилие, а иногда и зачаток религиозной эпифании. Без труда

можно заметить те предпочтительные признаки отбора жертв, которые характерны для многих мифологических героев и божеств. В равной мере это критерии отбора греческих «*чародеев*» (*pharmakoi*), всевозможных болезней, изъязов как физических, так и социальных. Те же самые критерии заставляют Аполлония выбрать несчастного нищего для «чудесного» побивания камнями.

Мифы, собственно говоря, принадлежат к тому же самому роду, что и побивание камнями у Аполлония, средневековые феномены охоты на ведьм и... Страсти Христовы.

Отчеты о коллективных насилиях постижимы в пропорции, обратной степени преобразования, предмет которого они составляют. Больше всего преобразования – в мифах, меньше всего – в Страстях Христовых, единственном отчете, раскрывающем до конца причину единодушия насилия, миметическую заразительность, миметизм насилия.

В итоге я утверждаю, что мифология, наиболее благородная по видимости, то есть мифология олимпийских богов, отмечена тем же генезисом, что и демонизация эфесского нищего или средневековых ведьм.

Сближение мифологии и охоты на ведьм кажется скандализирующим вследствие той эстетической и культурной почтительности, которой мы окружаем мифологию, но этот скандал не может устоять при серьезном сравнении обеих структур. В обоих случаях – одинаковые данные, организованные тем же образом, но, повторяю, ослабленные в феноменах христианского мира, которые мы квалифицируем как «исторические».

Чем больше устаревают божества, тем больше, разумеется, их злоторное измерение ступшевывается за счет благотворного, однако всегда остаются следы изначального демона, коллективно замученной жертвы.

Если мы удовольствуемся повторением обычных клише об олимпийских богах, то увидим только их величие и безмятежность. В классическом искусстве, как правило, позитивные элементы – уже на первом плане, но за ними, даже в случае Зевса, всегда есть то, что мы с несколько глуповатой снисходительностью называем «шалостями» бога. Все согласны «извинить» означенные шалости с тонкой сообщнической улыбкой, почти как если бы шла речь о каком-нибудь американском президенте, который был уличен в

адюльтере. Нас уверяют, что шалости Зевса и его коллег – «всего лишь легкие тени на фоне их божественного величия».

На самом деле, эти «шалости» суть следы преступлений, аналогичных преступлению Эдипа и других козлов отпущения, потом обожествленных, это – отцеубийства, кровосмешения, прелюбодеяния со скотами и прочие вселяющие ужас преступления, то есть все то, что обыкновенно инкриминировали «ведьмам» и что заставляет архаические и даже современные толпы постоянно искать себе новых жертв. Эти «шалости» – самое существо архаической божественности.

Слава Богу, историки Средних веков не отрицают действительность охоты на ведьм. Феномены, которые они анализируют, слишком многочисленны, слишком понятны, слишком хорошо документированы, чтобы питать фурию дереализации, завладевшую нашими философами и мифологами. Историки продолжают утверждать реальное существование жертв, уничтоженных средневековыми толпами, прокаженных, евреев, чужаков, женщин, больных, всякого рода маргиналов. Мы были бы не только наивны, но и виновны, если бы делали вид, что неспособны утверждать реальность этих жертв под предлогом, что все «рассказы» непременно «вымышлены», что истины не существует и т.п.

Если реальны жертвы средневековой охоты на ведьм, то почему же не реальны жертвы мифов?

Мифологам мешает обнаружить истину не внутренняя сложность задачи, а их исключительное уважение к классической Античности, сохраняющееся уже несколько веков, а теперь распространяющееся на весь архаический мир. Антизападная и особенно антихристианская идеология – вот что препятствует демистификации мифических форм, расшифровка которых стала теперь возможной.

Я с нетерпением ожидаю того дня, когда исследователи отдадут себе отчет в том, что в мифах они имеют дело с теми же темами, что и в охоте на ведьм, структурированными тем же образом и ложно понятыми как не поддающиеся дешифровке. На самом деле они дешифрованы две тысячи лет назад. Повествования о Страстях Христа – и есть эта дешифровка.

Далеко не будучи вводящей в заблуждение или фантастической, та интерпретация, которую я предлагаю, становится очевидной

с момента, когда мы к ней подходим, используя такие «недостающие звенья», как побивание камнями у Аполлония – промежуточное между отчетами о коллективном насилии, еще способными вводить нас в заблуждение, мифическими в буквальном смысле, и теми, в которых мы тотчас узнаем иллюзии преследователей, обманываемых своими собственными преследованиями: таковы Страсти Христовы, таковы и современные преследования.

Очень большой интерес к нашему побиванию камнями заключается в том, что оно позволяет раскрыть чрезмерную ригидность мышления тех, кто хотел бы заключить реальное в жесткие категории. Лингвистический структурализм остерегается прибегать к таким текстам, как текст Филострата. И это понятно. Филострат слишком явно переступает те барьеры, которые хотелось бы считать непреодолимыми. За прерывностью языка наше «недостающее звено» выявляет реальную непрерывность, носительницу истинной постижимости, которая не позволяет себя замкнуть в непроницаемых отделах древних и новых классификаторов. Пресловутые лингвистические методы очень ценятся потому, что они замещают поиск истины структуралистскими забавами.

Побивание камнями в Эфесе – это не миф в собственном смысле слова, однако, с помощью Евангелий, оно навело нас на гипотезу о природе и генезисе мифов и божеств, которая соответствует непосредственной направленности текста, гипотезу, которую мы не можем отвергнуть, если в самом деле ищем истину. То же касается ритуалов жертвоприношений.

Эфесское побивание камнями – это не жертвоприношение в собственном смысле, но в нем видна тесная связь с определенным типом жертвоприношения, очень распространенном в греческом мире. Ритуал, о котором оно тотчас же заставляет вспомнить, действительно, так близок к тому, о чем рассказывает нам Филострат, что мы попытались прибегнуть к нему, чтобы определить «чудо» Аполлония: это ритуал «*чародея*».

Нищий Аполлония напоминает о том классе людей, которых Афины и большие греческие города кормили за свой счет, чтобы в нужный момент сделать кого-то из них «*чародеем*», то есть коллек-

тивно убить – не побоимся назвать это своим именем – во время Таргелий и других дионисийских торжеств. Прежде чем забить камнями этих несчастных горемык, их иногда бичевали по гениталиям, подвергали их настоящему сеансу ритуальной пытки.

Выбирая жертву, по которой никто никогда не будет носить траур, Аполлоний не рискует усугубить те беспорядки, которые он стремится успокоить, и это – большое преимущество. Побиваемый камнями нищий представляет все те классические черты «*чародея*», которые среди всех этих человеческих жертв делают именно этих людей подходящими для ритуала жертвоприношения. Чтобы не вызвать мести, выбирали социальные ничтожества, бездомных, бесфамильных, инвалидов, больных, брошенных стариков, в общем всегда выбирали существ, имеющих то, что в своей книге *Козел отпущения* я назвал «признаками, предпочтительными при отборе жертв». От культуры к культуре эти признаки не меняются. Их фиксированность противоречит антропологическому релятивизму. Еще и в наши дни ими определяются феномены, называемые «исключением». Тех, кто обладает этими признаками, больше не казнят, и это прогресс, хотя и ненадежный и ограниченный.

Охотно предполагают, что греки классической эпохи были «слишком цивилизованны», чтобы предаваться еще таким ритуалам, как жертвоприношение «*чародеев*». Без всяких доказательств, всегда говорят, будто эти ритуалы «должны были давно выйти из употребления». Наше чудесное побивание камнями – спустя полдюжины веков после Сократа и Платона – не служит подтверждением столь прекрасному оптимизму.

Дионисийский культ полон ритуалов еще более жестоких, нежели чудо Аполлония, но мы их буквально *не видим*, в почти что кинематографическом смысле, в котором Филострат принуждает нас *видеть* побивание камнями в Эфесе. Бельма на глазах нищего, хлебная корка в его котомке, первоначальное сострадание эфесян – все конкретные подробности усиливают выразительную силу текста Филострата.

Было бы соблазнительно заключить, что описанное событие, как бы оно ни было реально, должно быть, слишком исключительно для того, чтобы фигурировать в дискуссии о насилии в языческих религиях. Но рассказ Филострата, напротив, исключителен

лишь своим реализмом, своим относительным отражением современности.

Считалось, что ритуалы с «*чародеями*» очищают греческие города от их миазмов, делают их более гармоничными, в общем – осуществляют чудо того типа, которое Аполлоний совершает в отношении нищего. В период кризиса все культуры, связанные с жертвоприношением, прибегали к ритуалам, не предусмотренным обычным литургическим календарем. Побивание камнями нищего – это импровизированный ритуал с «*чародеем*».

Заставляя побивать камнями нищего, Аполлоний воспроизводит над человеческой жертвой единодушное насилие, которое в его времена уже больше не воспроизводили, принося в жертву только животных.

Театральные представления тоже укоренены в коллективном насилии, они суть тоже своего рода ритуалы, но в большей степени очищенные от ритуального насилия, чем жертвоприношения животных, и более богатые в культурном отношении, поскольку они всегда, по крайней мере косвенно, являются медитациями на тему происхождения религии и культуры вообще, потенциальными источниками знания, как это показывает нам Сандор Гудхарт в своем *Комментарии к жертвоприношению*¹.

Но цель трагедии остается той же, что и цель жертвоприношений. Всегда речь идет о том, чтобы произвести среди членов общества некое ритуальное очищение, аристотелевский *катарсис*, который может быть только интеллектуализированной, или «сублимированной», как сказал бы Фрейд, версией изначального действия жертвоприношения.

Когда этнологи задавались вопросом, почему в эпоху, когда ритуалы жертвоприношений были еще более-менее живы, сообщества соблюдали их столь скрупулезно, то получали всегда тот же двойной ответ.

По словам главных заинтересованных лиц, которых самое время нам выслушать, целью жертвоприношений было 1) угодить бо-

¹ Sandor Goodhart, *Sacrificing Commentary*, Baltimore, Johns Hopkins University, 1996.

гам, которые и учили людей этим обрядам, и 2) упрочивать или восстанавливать, когда нужно, порядок и мир в сообществе. Несмотря на единодушные этих толкований, этнологи никогда не принимали их всерьез. Поэтому-то, я думаю, они и не раскрыли загадку жертвоприношений. Чтобы ее раскрыть, нужно признать, что те, кто приносил жертвы, говорили истину так, как они ее понимали. Они были гораздо ближе к истинному объяснению своих собственных ритуалов, нежели все современные специалисты.

Кровавые жертвоприношения суть попытки смягчить или умерить внутренние конфликты архаических сообществ, воспроизводя, как можно более точно, за счет жертв-заместителей первоначальной жертвы, реальные насилия, которые в неопределимом, но отнюдь не мифическом прошлом действительно примиряли сообщества, благодаря механизму единодушия.

Божества были тесно связаны с жертвоприношениями, так как коллективные насилия, которые предполагалось воспроизводить, осуществлялись только теми, кто, как раз потому, что жертвы примиряли, внушали пользующимся жертвоприношениями, что их жертвы – божественны.

В общем и целом, моделью для выбора жертвы всегда служит именно эффективный «механизм жертвоприношения», и жертва воспринимается как божественная, коль скоро кладет конец миметическому кризису, эпидемии мщения, его неуправляемой цепной реакции.

Доказательство того, что жертвоприношения берут за образец реальные насилия, состоит в том, что, хотя они отличаются друг от друга в подробностях, их основные структурные признаки – всегда те же самые, и именно модель коллективного спонтанного насилия их и вдохновляет очевидным образом. Сходство систем жертвоприношения по всей планете слишком постоянно и слишком объяснимо, чтобы пытаться придать правдоподобие концепциям жертвоприношения, основанным на воображении или психопатологии.

Чтобы понять, как рождаются ритуалы, нужно представить себе духовное состояние сообщества, которое, после долгих кровавых

беспорядков, избавилось от своего зла с помощью непредвиденного эффекта толпы. Можно предположить, что в первые дни или месяцы, следующие за этим избавлением, будет царить большая эйфория. Увы, этот блаженный период никогда не длится долго. Люди так устроены, что всегда вновь отдаются своим миметическим соперничествам. «Надобно прийти скандалу», и скандал приходит всегда, сначала – спорадически, так что ему совсем не уделяют внимания, однако вскоре он быстро распространяется. Приходится уступить очевидности: сообществу угрожает новый кризис.

Как предотвратить эту беду? Сообщество еще не забыло странную, непостижимую драму, совсем недавно вытащившую его из той пропасти, в которую оно страшится снова упасть. Оно преисполнено признательности к таинственной жертве, которая сначала навлекла на него это несчастье, а потом спасла от него.

Размышляя об этих странных событиях, мы полагаем, что если они разворачиваются таким образом, то это, несомненно, потому, что так пожелала сама таинственная жертва. Возможно, это божество организовало всю мизансцену с целью побудить этих новых приверженцев воспроизвести ее и тем самым возобновить ее действие, дабы в будущем защититься от всегда возможного увеличения миметических беспорядков. Идея, что именно боги учат людей жертвоприношениям, всеобща, и можно без труда увидеть то, что ее оправдывает.

Возможно, божество желает, чтобы эти жертвоприношения постоянно повторялись ради блага этих приверженцев, а может и ради собственного блага, так как оно чувствует, что его чтят этими ритуалами, или так как оно подкармливается их жертвами.

Не зная в точности, на чем основывается добродетель коллективных насилий, но, может быть, подозревая, что их действенность не только сверхъестественна, сообщества хотят копировать свой опыт единодушного насилия по возможности более точно и в наиболее полном объеме. В случае неуверенности лучше предпринять больше, нежели недостаточно. Этот принцип объясняет, почему многие сообщества включают в свои ритуалы сам миметический кризис, кризис, который и пустил в ход процесс выбора изначальной жертвы.

Во многих ритуалах жертвоприношения все начинается с подобия миметического кризиса, подобия слишком реалистичного и

слишком точного, чтобы счесть его вымыслом. Все подгруппы соотряются и противостоят друг другу симметрично, миметически. Образцом может быть только действительный кризис, запустивший то самое, что пытаются воспроизвести, – единодушное насилие против жертвы.

В общем и целом, насилие, чтобы создать свое собственное противоядие, сначала должно обостриться. Это со всей очевидностью понимает большая часть систем жертвоприношения. Ведь они считают необходимым воспроизведение кризиса, без которого механизм жертвоприношения, возможно, не был бы пущен в ход.

Вот почему ритуалы, весьма явно предназначенные восстанавливать порядок, начинают, парадоксально для нашего восприятия, но согласно логике миметической перспективы, с усиления беспорядка, с эффектного погружения всего сообщества в хаос.

Сколь бы рациональной – по ту сторону своей видимой абсурдности – ни была эта процедура, она все-таки не была универсальной. Множество ритуальных систем не воспроизводили первоначального кризиса. Нетрудно понять почему. Этот кризис есть развязывание миметического насилия. Если ему подражать слишком реалистично, то возникает огромный риск полной утраты контроля, и многие сообщества отказывались на него пойти. Вне сомнения, они рассчитывали, что у них всегда в запасе достаточно беспорядка, чтобы запустить примирительный механизм, не добавляя к нему рискованного насилия.

Даже самые беспорядочно-бурные ритуалы не воспроизводили, по общему правилу, миметический кризис во всей его интенсивности и длительности. Чаще всего довольствовались урезанной и ускоренной версией беспорядка. В общем, не доходили до того, чтобы бросаться в огонь, боясь сгореть.

Понятно почему, почти везде, те, кто приносил жертвы, смотрели на свои жертвоприношения как на ужасные действия. Им не было неизвестно, что «благое насилие», то, которое, вместо того чтобы еще усугубить насилие, кладет ему конец, есть насилие единодушное. Также им не было неизвестно, что двигатель единодушия – это миметизм, доведенный до предела, опаснейший из всех, разумеется, в той же мере, в какой ему может не удалиться это единодушие. Отсюда – идея, всеобщая в своей основе, что ритуальные действия в высшей степени рискованны. Дабы уменьшить риск,

старались воспроизводить образец как можно более точно и скрупулезно.

Именно эта забота о соблюдении точности внушила психологам и психоаналитикам все их ложные объяснения в терминах «неврозов», «фантазмов» и прочих «комплексов», которые они облюбовали. Для большинства из них само собой разумеется, что религия – это психопатологический феномен. Чтобы рассеять эти иллюзии, нужно определить то реальное действие, которое воспроизводится в жертвоприношениях, – насилие, примиряющее вследствие спонтанного единодушия. Так как этот образец реально ужасен, участники жертвоприношений имеют все основания бояться его воспроизведения.

Во временной последовательности ритуалов неизбежно наступает момент, когда бесконечные повторения «используют» жертвенный эффект. Ужас, который их собственные жертвоприношения вселяют этим ученикам чародея, которыми, в общем, всегда являются те, кто приносит жертвы, в конце концов рассеивается. Он остается впоследствии лишь в форме комедий ужаса, цель которых – производить впечатление на непосвященных, на женщин и детей.

Бесчисленные теоретические, текстологические, археологические свидетельства наводят на мысль, что в первые периоды существования человечества жертвы были главным образом человеческими. Со временем людей все больше и больше стали замещать животные, но почти повсюду жертвоприношения животных считались менее эффективными, нежели человеческие жертвы.

В случаях крайней опасности – в классической Греции – вновь прибегали к человеческим жертвоприношениям. Если верить Плутарху, то накануне битвы при Саламине Фемистокл под давлением толпы приказал принести в жертву персидских пленников.

Сильно ли это отличается от чуда Аполлония?



УЧРЕДИТЕЛЬНОЕ УБИЙСТВО

За Страстями Христа, за некоторыми библейскими драмами, за огромным числом драм мифических, за архаическими ритуалами мы улавливаем один и тот же процесс кризиса и его разрешения, который основан на недоразумении, связанном с единственной жертвой, один и тот же «миметический цикл».

Если мы рассмотрим великие повествования о происхождении и основополагающие мифы, то увидим, что они сами как раз и возводят фундаментальную и учредительную роль единственной жертвы и ее единодушного убийства. Эта идея присутствует там повсюду.

В шумерской мифологии культурные институции возникают из тела единственной жертвы – Эа, Тиамат, Кингу. То же самое – в Индии: система каст порождается расчленением первоначальной жертвы – Пуруши, – которое совершает толпа жрецов. Аналогичные мифы мы находим повсюду: и в Египте, и в Китае, и у германских народов.

Творческая сила убийства часто конкретизируется в значении, придаваемом частям жертвы. Считается, что каждая часть порождает отдельную институцию, тотемический клан, территориальное подразделение, а то и растение или животное, обеспечивающее сообществу его основную пищу.

Тело жертвы часто уподобляется семени, которое должно разложиться, чтобы прорасти, а это прорастание осуществляется

лишь с восстановлением культурной системы, поврежденной предшествующим кризисом, либо с созданием совершенно новой системы, которая часто представляется первой, непорожденной, своего рода человеческим изобретением. «Если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин 12:24).

Мифы, утверждающие роль учредительного убийства, столь многочисленны, что даже такой мифолог, как Мирча Элиаде, не особенно склонный к обобщениям, счел необходимым придать этому значение. В своей *Истории религиозных верований и идей*¹ он говорит о «созидательном убийстве», общем для многих повествований о происхождении и фундаментальных мифов по всей планете. Тут есть тема, частая встречаемость которой явно удивляет мифолога, феномен в каком-то смысле «трансмифологический», однако Мирча Элиаде, верный своей чисто дескриптивной практике, никогда, насколько мне известно, не предлагал на основе этого феномена сделать какое-то всеобщее объяснение, каковое мне как раз представляется возможным.

Доктрина об учредительном убийстве – не только мифическая, но и библейская. В *Книге Бытия* она появляется только с убийством Авеля его братом Каином. Рассказ об этом убийстве – это не учредительный миф, это библейская интерпретация всех учредительных мифов. Нам рассказывается о кровавом основании первой культуры и о следствиях этого основания, которые составляют первый миметический цикл, представленный в Библии.

Каким образом Каин берется за основание первой культуры? Текст не ставит такого вопроса, но он на него неявно отвечает тем, что ограничивается двумя темами: первая – убийство Авеля, вторая – приписывание Каину той первой культуры, которая видимым образом распространяется, непосредственно исходя из этого убийства, и поистине составляет одно целое не с относящимися к мести, а с ритуальными следствиями этого убийства.

Насилие сообщает убийцам некий спасительный страх. Оно дает им понять заразительную природу миметических действий и

¹ Payot, 1978, p. 84.

предвидеть в будущем возможные беды: теперь, когда я убил своего брата, говорит Каин, «всякий, кто встретится со мною, убьет меня» (Быт 4:14).

Это последнее выражение – «всякий, кто встретится со мною, убьет меня» – показывает, что человечество в данный момент не ограничивается Каином и двумя его родителями, Адамом и Евой. Слово «Каин» обозначает первое сообщество, собранное первым убийцей-учредителем. Вот почему существует уже много потенциальных убийц, и нужно помешать им убивать.

Убийство учит убийцу (убийц) своего рода мудрости, некоему благоразумию, которое умеряет их насилие. Пользуясь этим затишьем, Бог обнародует первый закон против убийства: «всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро» (Быт 4:15).

Основание каинитской культуры и есть этот первый закон против насилия: всякий раз, как появится новый убийца, будет принесено семь жертв в честь изначальной жертвы, Авеля. В еще большей степени, чем тяжестью этой расплаты, мир восстанавливается семикратным жертвоприношением, его укорененностью в затишье, вызванном изначальным убийством, единодушным общением сообщества в воспоминании этого убийства.

Закон против убийства – не что иное, как повторение убийства. От дикой мести его отличает скорее дух, нежели его внутренняя природа. Вместо того чтобы быть мстительным повторением, которое создаст новых мстителей, это повторение имеет характер ритуального жертвоприношения, оно есть повторение единства, достигнутого единодушием, церемония, в которой участвует все сообщество. Каким бы тонким и непрочным ни казалось различие между повторением ритуальным и повторением мстительным, оно, тем не менее, имеет огромное значение, оно чревато всеми дальнейшими различиями. Оно и есть изобретение человеческой культуры.

В истории Каина нужно остерегаться вычитать «смещение» между жертвоприношением и смертной казнью, как если бы эти две институции существовали прежде их изобретения. Закон, который выходит из успокоения, вызванного убийством Авеля, есть общая матрица всех институций. Он есть плод убийства Авеля, убийства, воспринятого в своей учреждающей роли. Коллективное убийство становится учредительным посредством его ритуальных повторений.

Закон против убийства следует понимать как приручение и ограничение дикого насилия не только в отношении смертной казни, но и в отношении всех крупных человеческих институций.

Как замечает Джеймс Уильямс, «печать Каина – это печать цивилизации. Это знак убийцы, защищаемого Богом»².

Идея учредительного убийства снова обнаруживается в Евангелиях. Она подразумевается в двух пассажах, параллельных у Матфея и Луки, ссылающихся на цепь убийств, аналогичных Распятию, цепь, восходящую к «основанию мира».

Матфей упоминает «убийц всех пророков от основания мира». Лука вносит дополнительное уточнение: «от праведника Авеля». Последнее звено этой цепи – Страсти Христовы, похожие на все предыдущие убийства. Это – одна и та же структура миметического нагнетания и механизма жертвоприношения.

Аллюзия Луки на убийство Авеля важна как минимум по двум причинам. Во-первых, она должна была раз и навсегда дискредитировать тот слишком недалекий тезис, согласно которому евангельские замечания об убийствах пророков суть нападения на еврейский народ, проявления «антисемитизма».

Коль скоро еврейский народ не существовал в эпоху Каина и Авеля и коль скоро Авель рассматривался как первый пророк, подвергнутый коллективному убийству, то со всей очевидностью эти убийства пророков не могут быть делом только еврейского народа и вовсе не с целью нападения на своих соотечественников Иисус настойчиво упоминает эти насилия. Его речь, как всегда, имеет всеобще-человеческое значение.

Вторая причина, которая делает важной ссылку на Авеля в контексте «основания мира», состоит в повторении того, что говорит Книга Бытия в истории о Каине, в обдуманном принятии тезиса, который я только что представил, а именно – что первая человеческая культура уходит корнями в первое коллективное убийство, убийство, аналогичное Распятию.

² James Williams, *The Bible, Violence and the Sacred*, Harper, San Francisco, 1991, p. 185.

Что дело обстоит именно так, доказывает общее Матфею и Луке выражение «от основания мира». От основания мира, то есть от насильственного основания первой культуры, производятся убийства, всегда аналогичные Распятию, убийства, основанные на миметизме, убийства учредительные, следовательно, в соответствии с недоразумением по поводу жертвы, которое вызвано миметизмом.

Эти две фразы наводят на мысль, что цепь убийств исключительно длинна, коль скоро она восходит к основанию первой культуры. Этот тип убийства, к которому относятся и убийство Авеля, и распятие Христа, играет учреждающую роль во всей человеческой истории. Евангелия неспроста ставят это убийство в связь с *katabolé tou kosmou*^{*}, основанием мира. Матфей и Лука заставляют думать, что это убийство имеет учредительный характер, что первое убийство и основание первой культуры составляют одно целое.

В Евангелии от Иоанна имеется одна фраза, равнозначная этим фразам Матфея и Луки, и она подтверждает только что данную мной интерпретацию; эта фраза находится в центре большой речи Иисуса о дьяволе, и я уже прокомментировал ее в главе 3. Она также определяет то, что Мирча Элиаде называет творческим, созидательным (*créateur*) убийством:

[Дьявол] был человекоубийцей от начала (8:44).

Греческое слово в Евангелии, соответствующее нашему «началу», – это *arché*. Оно не может соотноситься с творением *ex nihilo*, которое, будучи всецело божественным, не может сопровождаться насилем. Оно неизбежно соотносится с первой человеческой культурой. Слово *arché* имеет, следовательно, тот же смысл, что и *katabolé tou kosmou* в синоптических Евангелиях: речь идет об основании первой культуры.

Если бы связь этого убийства с началом носила случайный характер, если бы она просто означала, что, как только люди появились на земле, Сатана подтолкнул их к убийству, то Иоанн не упомянул бы слова «начало» в речи о первом убийстве. Да и Матфей и Лука не связали бы основание мира с убийством Авеля.

Эти три фразы – две у Матфея и Луки и одна у Иоанна – означают одно и то же: они сообщают, что между *началом* и первым

^{*} Букв. «низвержение, падение мира».

коллективным убийством имеется не случайная связь. Это убийство и *начало* составляют одно целое. Если дьявол – человекоубийца *от* начала, то это означает, что он продолжал им быть и в дальнейшем. Каждый раз, когда возникает культура, она начинается с одного и того же типа убийства. Так что имеется целая последовательность убийств, аналогичных убийству Христа и в той же мере учредительных. Если первое убийство стало основанием первой культуры, то дальнейшие убийства должны стать началом последующих культур.

Все это вполне сообразуется с тем, что мы уже выяснили выше о Сатане, или дьяволе, а именно – что он есть своего рода персонификация «дурного миметизма», как в своих конфликтных и дезинтегрирующих аспектах, так и в своих аспектах примирительных и объединяющих. Сатана, или дьявол, есть поочередно тот, кто вызывает беспорядок, сеет скандалы, и тот, кто в апогее кризиса, им самим спровоцированного, резко кладет им конец, изгоняя беспорядок. Сатана изгоняет Сатану посредством невинных жертв, которых ему всегда удастся подвергнуть человеческому осуждению. Поскольку он хозяин механизма жертвоприношения, он также и хозяин человеческой культуры, которая не имеет иного начала, кроме этого убийства. Именно дьявол в предельном напряжении, иначе говоря – в дурном миметизме, и есть начало не только каинитской культуры, но и всех человеческих культур.

Как интерпретировать идею учредительного убийства? Как можно конкретизировать такую идею, как она может перестать казаться фантастической, а то и абсурдной?

Мы знаем, что убийство действует как своего рода успокоитель, транквилизатор, так как убийцы, утоляя свой аппетит насилия над жертвой, которая в действительности не относится к делу, искренне убеждены в том, что они избавляют сообщество от виновника всех его бед. Но одной этой иллюзии самой по себе недостаточно, чтобы оправдать веру в учредительную добродетельность такого убийства, веру, относительно которой мы только что констатировали, что она является общей не только для всех

великих учредительных мифов, но и для Книги Бытия и, наконец, для Евангелий.

Временного вторжения кризиса недостаточно, чтобы объяснить эту веру стольких религий в учреждающую силу коллективного убийства, в его силу не только основывать сообщества, но и гарантировать им долговременную и относительно стабильную структуру. Примиряющий эффект этого убийства, сколь бы он ни был поразителен, не может сохраняться в течение поколений. Его одного мало, для того чтобы породить и увековечить культурные институции.

Существует удовлетворительный ответ на вопрос, который я только что поставил. Чтобы его найти, очевидно, следует обратиться к первой из всех человеческих институций после коллективного убийства, а именно – к ритуальному повторению этого убийства. Сразу зададимся вопросом, который, мне кажется, сам тут возникает: каково происхождение культурных институций и человеческих обществ?

Со времен Просвещения этот вопрос определяется в терминах, диктуемых самым отвлеченным рационализмом. Первых людей представляют себе на манер этаких маленьких Декартов, сидящих в своих натопленных комнатах, и думают, что они сначала познали неизбежно абстрактным, чисто теоретическим образом те институции, которые они пожелали себе устроить. Затем, перейдя от теории к практике, эти первые люди осуществили свой институциональный проект. Следовательно, никакая институция не может существовать без *предварительной идеи*, которая руководила бы ее практической разработкой. Именно эта идея и определяет реальные культуры.

Если бы так все происходило, то религиозное начало не играло бы никакой роли и было бы совершенно бесполезной вещью. Оно было бы просто чем-то излишним, поверхностным, дополнительным, иначе говоря – *суеверием*.

Как же тогда объяснить всеобщее присутствие этого совершенно бесполезного религиозного начала в центре всех институций? Когда этот вопрос задают в рационалистическом контексте, ответ может быть только логическим и именно таким, каков ответ Вольтера: религия должна была *паразитировать* на институциях, имевших внешнюю пользу. Именно «лицемерные и алчные» священ-

ники изобрели их, дабы эксплуатировать к своей выгоде доверие простолюдинов.

Это рационалистическое изгнание религиозного начала пытаются завуалировать некоторым упрощенчеством, присущим нашей эпохе, однако в основном оно продолжает доминировать в современной антропологии. От него нельзя откровенно отречься, не трансформируя вездесущность ритуалов в человеческих институтах и не создавая опасной проблемы.

Социальные науки современности, в сущности, антирелигиозны. Если религиозное начало – не какой-то вид сорной травы, раздражающей и бессмысленной, то что же вообще можно из него сделать? Так как в течение всей истории в разных и меняющихся институтах сохраняется неизменный элемент, то нельзя его отвергнуть по некоему ложному решению, которое превратит его в чистое ничто, в бессмысленного паразита, в пятое колесо в телеге, не оказавшись лицом к лицу с противоположной возможностью, весьма неприятной для современной антирелигии, с возможностью, что он стал бы центром всей социальной системы, истинным источником и основной формой всех институций, всеобщим основанием человеческой культуры³.

Это решение тем труднее исключить, что со времени расцвета рационализма мы лучше изучили архаические общества, а во многих из них – приходится это констатировать – не было тех институций, необходимых человечеству с точки зрения деятелей Просвещения: место этих институций занимали ритуалы жертвоприношений.

Что касается ритуалов, то общества можно приблизительно разделить на три типа: существует 1) общество, где ритуала больше нет или почти нет, и таково современное – наше – общество.

Затем – или, вернее, в недавнем прошлом – существуют 2) общества, где ритуал каким-то образом сопровождает или повторяет все институции. Именно здесь ритуал выглядит как дополнение к институциям, которые не имеют в нем нужды. К этому типу принадлежат античные общества и, в другом смысле, общество сред-

³ О странной «аллергии» современных исследований ко всем формам священного см. замечательное рассуждение Чезарео Бандеры в начале его работы *The Sacred Game. The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literary Fiction*, University Park, Pennsylvania University Press, 1994.

невековое. Именно этот тип, ложно понятый рационализмом как всеобщий, стал причиной тезиса о паразитизме религии.

Наконец, существуют 3) общества «очень архаические» и не имеющие институций в нашем смысле, но всегда имеющие ритуалы. У них нет иных институций, кроме ритуалов.

Старые этнологи смотрели на архаические общества как на менее развитые, более близкие к истоку, и, вопреки всему тому, что можно сказать с целью дискредитировать этот тезис, в нем имеется зерно здравого смысла. Однако нельзя его принять, не придя к неизбежной мысли о том, что жертвоприношение не только играло существенную роль в первые века человечества, но и что оно могло быть двигателем всего того, что кажется нам специфически человеческим в человеке, всего того, что отличает его от животных, всего того, что позволяет нам замещать животный инстинкт собственно человеческим желанием, желанием миметическим. Если человеческое становление – это, среди прочих вещей, приобретение миметического желания, то очевидно, что люди не могут обойтись без институций жертвоприношения, которые сдерживают и умеряют конфликт, неотделимый от гоминизации.

В обществах исключительно ритуальных, как уже констатировали многие наблюдатели, та роль, которую играет последовательность ритуала, последовательность жертвоприношения, позднее будет передана всем тем институциям, которые мы привыкли определять исходя из их рационально постигаемой функции.

Возьмем хотя бы один пример – системы воспитания и образования: в архаическом мире их не существует, а их роль предвосхищается ритуалами «перехода» или посвящения. Молодые люди не проникают в свои собственные культуры украдкой, они вступают в них посредством особых процедур, всегда являющихся торжественным действием всего сообщества. Эти ритуалы, часто называемые «переходными», включают в себя часто нелегкие «испытания», которые невольно напоминают, например, наши экзамены на соискание, например, степени бакалавра и т.п. Эти аналогии достаточно банальны.

Ритуалы перехода или посвящения, как и все прочие ритуалы, основаны на жертвоприношении, на идее, что всякое радикальное изменение есть своего рода возрождение, укорененное в смерти,

которая ему предшествует и которая одна только и может пустить в ход жизненную силу.

В первой фазе, фазе «кризиса», посвящаемые неким образом умирали в своем детском состоянии, а во второй фазе они возрождались, обретая отныне способность занять свое надлежащее место в мире взрослых. В некоторых сообществах время от времени случалось так, что претендент не возрождался, не выходил живым из ритуального испытания, и это служило для остальных посвящаемых хорошим предзнаменованием. В такой смерти усматривали провиденциальное подтверждение жертвенного измерения в посвятельном процессе.

Сказать, что эти ритуалы «замещают» наши системы воспитания и образования и прочие институции, – значило бы поставить телегу впереди лошади. Как раз современные институции со всей очевидностью замещают те ритуалы после того, как долго с ними сосуществовали.

Все говорит о том, что ритуалы жертвоприношения появились первыми во всех сферах жизни в истории человечества. Есть, например, ритуалы смертной казни, побивания камнями в Книге Левит, ритуалы смерти и рождения, матримониальные ритуалы, ритуалы охоты и рыбной ловли в обществах, для которых была характерна данная деятельность, земледельческие ритуалы – в обществах, занимавшихся земледелием и т.д.

Все то, что мы называем нашими «культурными институциями», должно было первоначально произойти из ритуальных действий, которые со временем настолько смягчились и утончились, что утратили свои религиозные коннотации и определяются по отношению к тому типу «кризиса», который они предназначены разрешить.

По мере своего повторения ритуалы модифицируются и трансформируются в практики, которые кажутся выработанными одним только разумом, тогда как в реальности они происходят из религиозного начала. Ритуалы планируются в тот самый момент, когда возникает кризис, который необходимо разрешить, и вот почему. Изначально они суть не что иное, как спонтанное разрешение – посредством единодушного насилия – всех кризисов, которые неожиданно возникают в коллективном существовании.

Эти кризисы суть не только миметические конфликты, но также рождение и смерть, смена времен года, голод, всевозможные

несчастья и тысяча других вещей, которые, справедливо или нет, беспокоят архаические народы, и, прибегая к жертвоприношениям, сообщества пытаются преодолевать свои тревоги.

Почему в некоторых культурах хоронят своих жертв под грудями камней, которым часто придается пирамидальная форма? Мы можем объяснить этот обычай как побочный продукт ритуального побивания камнями. Забить жертву камнями – значит покрыть ее ими. Когда нападающие бросают кучи камней в живого человека, то, когда он умирает, эти камни естественным образом принимают геометрически более или менее точную пирамидальную форму «кургана», которую мы обнаруживаем в жертвенных или погребальных пирамидах у многих народов, начиная с Египта, в котором у гробниц сначала была форма усеченной пирамиды, а позднее – полной пирамиды с уходящим вверх острием. Захоронения в гробницах были изобретены в тот период, когда, в отсутствие побивания жертв камнями, распространился обычай покрывать камнями трупы.

Как понять ритуальное происхождение политической власти? Оно осуществлялось через форму «священной монархии», которую также следует рассматривать как модификацию, вначале незначительную, ритуала жертвоприношения. Чтобы создать священного монарха, выберите жертву умную и властную. Не убивайте ее сразу, а отложите ее жертвоприношение, дайте ей повариться в бульоне миметических соперничеств. Ее судьба будущей жертвы сообщает ей религиозный авторитет и дает ей возможность не «захватить» политическую власть, которой в данный момент еще не существует, а буквально создать ее. Почитание, которое внушает ее статус будущей жертвы, мало-помалу трансформируется в «политическую» власть⁴.

Мы можем сравнить собственно религиозное измерение этих институций с материнской субстанцией, а именно с изначальной плацентой, от которой ритуалы освобождаются по мере того, как

⁴ О священных монархиях вообще и, в частности, в Судане см.: Simon Simonse, *Kings of Disaster*, E. J. Brill, Leiden, 1992.

они трансформируются в деритуализированные институты. Повторения жертвоприношений похожи на многократное облизывание медведицей своего отпрыска*.

Истинный кормчий человечества – не развоплощенный разум, а ритуал. Бесконечные повторения мало-помалу моделируют институты, которые люди позднее сочтут изобретенными *ex nihilo*. В действительности эти институты созданы религиозностью.

Человеческие общества суть творение миметических процессов, дисциплинируемых ритуалом. Людям очень хорошо известно, что им не справиться своими средствами со своими же миметическими соперничествами. Поэтому они и приписывают эту работу своим жертвам, принимаемым за божества. В строго фактическом смысле они заблуждаются; в смысле более глубоком они правы. Я думаю, человечество есть дитя религиозного начала.

Наши институты, по всей видимости, суть результат медленного процесса секуляризации, составляющего единое целое с известной «рационализацией» и «функционализацией». Современное исследование давно уже уловило бы истинное происхождение институций, если бы оно не было искажено своей, в сущности, иррациональной враждебностью к религиозному началу.

Следует осмыслить возможность того, что все человеческие институты, а значит и само человечество, сформированы религиозным началом. Чтобы ускользнуть от животного инстинкта и пойти навстречу желаниям со всеми их опасностями и миметическими конфликтами, человек должен дисциплинировать свое желание, а сделать это он может только посредством жертвоприношений. Человечество выходит из архаической религиозности посредством «учредительных убийств» и проистекающих из них ритуалов.

Парадоксальным образом, современная тенденция минимизировать религиозное начало есть, возможно, последний остаток в нас самого религиозного начала в его архаической форме, состоящий в стремлении удержать священное на уважительно-безопасном

* У автора игра слов: *ours mal léché* – букв. «плохо облизанный медведь», перен.: «нетесанный человек».

расстоянии, последняя попытка скрыть то, что действует во всех человеческих институтах, избегнуть насилия среди членов одного сообщества.

Идея учредительного убийства может показаться странной выдумкой, новейшей абберрацией, капризом некоторых современных интеллектуалов, одинаково чуждых как здравому смыслу, так и культурным реальностям. И все же эта идея является общей для всех больших повествований происхождения во всем мире, в том числе – для Библии и, наконец, для Евангелий. Она более правдоподобна, нежели все современные тезисы о происхождении обществ, в той или иной форме сводящие его к неискоренимо абсурдной идее «общественного договора».

Чтобы реабилитировать религиозный тезис об учредительном убийстве и сообщить ему научную достоверность, достаточно добавить к этому убийству кумулятивные эффекты ритуалов и принять во внимание пластичность этих ритуалов в течение необычайно длительного периода времени.

Ритуализация убийства есть первая и наиболее фундаментальная институция, мать всех остальных институций, решающий момент в изобретении человеческой культуры.

Сила гоминизации – это повторение жертвоприношений в духе сотрудничества и гармонии, которому она и обязана своей плодотворностью. Этот тезис сообщает антропологии недостающее временное измерение и согласуется с мнением всех религий о происхождении обществ.

С того момента, когда предчеловеческое существо переступило некий порог миметизма и когда сломались животные механизмы защиты от насилия (*dominance patterns**), среди людей начали свирепствовать миметические конфликты, но эти механизмы очень скоро выработали противоядие, вызвав к жизни механизмы жертвоприношений с ритуалами и божествами, не только умерявшие насилие внутри человеческих групп, но и способствовавшие направлению энергии в положительное, гуманизирующее русло.

Поскольку наши желания миметичны, они подобны друг другу и аккумулируются в упрямые, бесплодные и заразительные системы противостояния. Таковы скандалы. Умножаясь и сосредоточиваясь,

* «Модели доминирования» (англ.).

скандалы погружают сообщества в кризисы, которые мало-помалу обостряются и доходят до предельной точки, когда единодушная поляризация против единственной жертвы создает всеобщий скандал, «фиксационный абсцесс», смиряющий насилие и восстанавливающий нарушенную целостность.

Обострение миметических соперничеств помешало бы формированию человеческих обществ, если бы, достигнув предела, не создало бы собственного средства против кризисов, иначе говоря – если бы в дело не вмешался механизм жертвоприношения, или механизм «козла отпущения». Следовательно, нужно, чтобы этот механизм, скудные пережитки которого мы еще видим вокруг нас, действительно примирял сообщества и сообщал им ритуальный, а потом и институциональный, порядок, гарантирующий им на какой-то период относительную стабильность. Да, должно быть, человеческие общества – это дети религиозного начала. Сам *homo sapiens*, – сын еще рудиментарных форм того процесса, который я только что описал.



НАЧАЛЬСТВА И ВЛАСТИ

Предыдущая глава показала нам, что Библия и Евангелия в основном согласны с мифами в том, чтобы приписывать возникновение и развитие человеческих сообществ кумулятивным последствиям «жертвенного механизма» и ритуалов жертвоприношения.

Вследствие своего насильственного, *сатанинского* или *дьявольского* характера суверенные государства, в лоне которых произросло христианство, стали объектом сильнейшего недоверия со стороны христиан, так что Новый Завет вместо того, чтобы использовать их общепринятые наименования – Римская империя или тетрархия Ирода – зачастую прибегает к весьма своеобразному словарю, называя эти государства «начальствами и властями».

Понять, в каких случаях евангельские и новозаветные тексты поднимают тему «властей», поможет имплицитное или эксплицитное признание того факта, что она тесно связана с определенным видом коллективного насилия, о котором я не устаю говорить, – и это неудивительно, если верен мой тезис: насилие есть механизм учреждения суверенных государств.

В начале Деяний Апостолов Петр относит к Страстям фразу из второго Псалма: «Восстают цари земли, и князья совещаются вместе против Господа и против помазанника Его». Из этой цитаты не следует делать вывод, что Петр воспринял дословно идею об участии «всех царей земли» в распятии. Он хорошо понимает,

что Страсти не привлекли к себе внимание всего мира, по крайней мере, до поры. Он не преувеличивает сугубо историческое значение этого события. Эта цитата показывает, что за этим малоприметным инцидентом Петр прослеживает особого рода связь между Крестом и царствами как таковыми, поскольку корни последних лежат в событиях коллективных убийств, аналогичных убийству Иисуса.

Хотя царства не отождествляются с Сатаной, они все от него зависят, поскольку зависят от ложных богов – порождения Сатаны, то есть, от учредительного убийства. Иными словами, здесь речь не идет о религии в смысле индивидуального опыта, как ее понимают современные люди, или о сугубо личных верованиях, к которым современный мир стремится свести религию. Суть кроется именно в социальных феноменах, порожденных учредительным убийством.

Система господства, за которой стоит Сатана, представляет собой феномен одновременно материальный, позитивный и духовный, религиозный в совершенно особом смысле этого слова, временами эффективный, но иллюзорный. Именно ложная религия защищает людей от насилия и хаоса, прибегая к посредничеству ритуалов жертвоприношения. Эта система основывается на иллюзии, но ее действие в мире реально в той мере, в какой ложная трансцендентность может заставлять себя слушать.

Поражает то множество имен, какое авторы Нового Завета находят для описания этих неоднозначных сущностей. То они называются властями «мира сего», то наоборот, властями «небесными», «силами», «престолами», «господствами», «князьями, господствующими в воздухе», «стихиями мира», «владыками», «царями», «князьями мира сего» и т.д.

К чему такой богатый и неоднородный словарь? Исследование быстро приводит к выводу, что эти названия подразделяются на две группы. Такие выражения, как «власти этого мира», «цари земли», «князья», «господства» и т.д., подчеркивают земной характер этих сил, их конкретную реальность – здесь, в нашем мире. А такие, как «князья, господствующие в воздухе», «небесные силы» и др., напротив, настаивают на внеземной, духовной природе этих сущностей.

Несомненно, в обоих случаях речь идет об одних и тех же сущностях. Те силы, которые названы небесными, ничем не отличаются от сил этого мира. Зачем же тогда нужно группировать названия

в две категории? Потому ли это происходит, что авторы Нового Завета не понимают точного их смысла? Напротив, именно потому, что они слишком хорошо его понимают, они, на мой взгляд, постоянно колеблются между этими двумя группами терминов.

Эти авторы обладают тонким пониманием двойственной и неоднозначной природы того, о чем говорят. То, что они пытаются определить, суть комбинации между силами материи и силами духа – властями, основанными на коллективном убийстве.

Авторы хотели бы выразить эту сложную реальность в как можно более простых и емких словах. Если они умножают формулировки, то это, на мой взгляд, объясняется тем, что они всякий раз остаются недовольны результатом.

Сказать, что эти власти являются мирскими, значит настаивать на их конкретной реальности, принадлежащей этому миру, значит подчеркивать одно существенное измерение в ущерб другому, религиозному, которое, даже будучи иллюзорным, еще раз повторю, производит эффект, реальность которого нельзя не увидеть.

Сказать, что эти власти являются «небесными», означает, напротив, настаивать на их религиозном измерении, на том в некотором смысле сверхъестественном авторитете, которым во все времена обладают престолы и властители в глазах людей – даже в наши дни. Мы обнаруживаем его в том малопривлекательном духе низкопоклонства, которым окружены наши государственные мужи. Второй словарь неизбежно перечеркивает то, на чем настаивает первый, и наоборот.

Как одним словом выразить парадокс существования вполне реальных организаций, основание которых лежит в сфере ирреальной и при этом действенной трансцендентности? Если власти имеют много названий, то причина этого конститутивного парадокса, этого внутреннего дуализма, кроется в человеческом языке, не способном выразиться просто и однозначно.

Человеческий язык так и не ассимилировал то, о чем говорит Новый Завет, и вследствие этого не обладает ресурсом, необходимым для выражения той аккумулирующей силы, которой обладает ложная трансцендентность в реальном материальном мире, несмотря на свою фальшивую и призрачную природу.

Не понимая сути той проблемы, которая стояла перед новозаветными авторами, современные люди охотно видят в теме властей

выражение суеверий и магических предрассудков, которые они хотят найти в Евангелиях.

Хотя власти и связаны с Сатаной, основаны на его трансцендентности и зависят от него, они не являются сатанинскими в буквальном смысле этого слова.

Ритуалы не сливаются с ложной трансцендентностью, не стремятся к мистическому единению с Сатаной, а наоборот, пытаются держать эту сомнительную фигуру на дистанции, подальше от общества.

Поэтому нельзя квалифицировать власти как «дьявольские» и систематически выражать им неповиновение, ссылаясь на то, что они «дурны». Дьявольской является только трансцендентность, на которой они основаны. Власти никогда не чужды Сатане – это факт, но их не следует заведомо проклинать, поскольку в мире, далеком от царства Божьего, они необходимы для поддержания порядка. Этим объясняется специфика отношения к ним церкви. Если власти существуют, говорит святой Павел, то это потому, что они играют определенную роль и авторизованы Богом. Апостол слишком реалист, чтобы идти войной против властей. Он рекомендует христианам их уважать и даже почитать, пока они не требуют ничего противного истинной вере.

Римская империя – это власть. Это даже власть *par excellence* в том мире, в котором возникает христианство. Поэтому она должна основываться на учредительном убийстве, коллективном убийстве, аналогичном Страстям, своего рода «линчевании». На первый взгляд, эта доктрина кажется неправдоподобной, абсурдной. Можно возразить, что эта империя была основана слишком недавно и является слишком искусственным образованием для того, чтобы ее можно было связать с таким архаичным событием как «учредительное убийство».

И все же... Мы достаточно хорошо знаем те исторические события, которые привели к основанию Римской империи, и не можем

не признать, что они удивительным образом согласуются с евангельской идеей, относящейся к такого рода образованиям.

Все последующие императоры черпают свой авторитет из той жертвенной силы, которую источает божество, чье имя они носят, – первого Цезаря, убитого множеством людей. Как всякая сакральная монархия, эта империя, следовательно, основывается на обожествленной коллективной жертве. Трудно считать это простой случайностью.

Шекспир, который не был пионером на этой территории, видел здесь нечто большее. Он, несомненно обладавший ясным пониманием миметического процесса и того, в чем тот находит свое разрешение, а также несравненный читатель Библии, не только не приуменьшает значение имеющихся фактов или видит в них всего лишь посредственную политическую пропаганду, как склонны считать многие современные историки, но ставит убийство героя в центр своей трагедии *Юлий Цезарь* и эксплицитно указывает на учредительную и жертвенную силу того события, которое связывает с республиканской оппозицией, – насильственного устранения последнего римского монарха.

Один из самых показательных пассажей – толкование зловещего сна, который видел Цезарь* в ночь перед своим убийством: толкователь явно говорит об учредительном, вернее, радикально преобразовательном, характере этого события:

Из статуи твоей струилась кровь,
И много римлян в ней омыло руки,
– И это значит, что весь Рим питаем
Твоею кровью и что знать теснится
За знаками отличья и наград (II, 2, 85-89)**.

Култ императора – это повторение древней схемы учредительного убийства. Имперская доктрина, безусловно, является более поздней и слишком самоуверенной, чтобы не привнести в него элемент искусственности, но замыслившие ее явно знали, что де-

* Речь идет о сне Кальпурнии.

** Перевод М. Зенкевича, в: Уильям Шекспир, *Полное собрание сочинений в восьми томах*. Т. 5, М.: Искусство, 1959.

лают. Их деяние не было лишено силы: последующая история это доказала.

Для того, чтобы лучше понять новозаветную концепцию власти, можно сопоставить ее с тем, что, на мой взгляд, было лучшей теорией социальной антропологии, – с «социальной трансцендентностью» Дюркгейма.

Великий социолог обнаружил в древних обществах такое смешение элементов религиозного и социального, которое приближается к конститутивному парадоксу властей и господств.

Многими критиковалось соединение этих двух понятий, «трансцендентность» и «социальное». Умы, одержимые точными науками, видели в этом предательство науки ради религии, а умы религиозные – напротив, предательство религии ради научности.

Прежде чем критиковать, следовало бы оценить усилие мыслителя, попытавшегося переступить через абстракции современных ему теоретиков. Он сделал что мог для того, чтобы подойти к той проблеме, какой в исследовании сообществ была комбинация реальной имманентности и «трансцендентальной» силы. Хотя ложная трансцендентность насильственной религиозности основана на лжи, она на протяжении довольно долгого времени обнаруживает свою эффективность, так что все члены сообщества ее уважают и ей подчиняются.

Сколь бы легитимными мне ни казались сближения с Дюркгеймом, было бы преувеличением называть «дюркгеймовскими» те тезисы, которые я отстаиваю. У Дюркгейма мы не находим ни миметического цикла, ни механизма единственной жертвы, ни, прежде всего, того вопроса, который я намереваюсь сейчас исследовать, – о непреодолимой пропасти между архаическими религиями и иудео-христианством.



ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

ТРИУМФ КРЕСТА



УНИКАЛЬНОСТЬ БИБЛИИ

В наши дни критики Евангелия уже не пытаются доказать аналогичность, идентичность и взаимозаменяемость Евангелий и мифов. Различия не только не смущают, но более того – доставляют удовольствие, и потому являются единственным предметом интереса. Сегодня они, напротив, отрицают какие бы то ни было признаки сходства.

Если между религиями существуют только различия, между ними невозможно производить разграничение. Их уже нельзя называть истинными или ложными, как нельзя назвать истинным или ложным рассказ Флобера или рассказ Мопассана. Это два вымышленных произведения, и абсурдом было бы считать один рассказ более истинным, чем другой.

Эта доктрина соблазняет современный мир. Различия становятся объектом поклонения – скорее показного, нежели реального. Создается впечатление, что их принимают слишком всерьез, хотя на самом деле на них вовсе не обращают внимания. Все без исключения религии рассматриваются как чистая мифология, но каждая со своим неповторимым привкусом. Каждый волен выбрать в религиозном супермаркете то, что ему больше по душе. На вкус и цвет товарищей нет.

Старые антихристианские этнографы думали иначе. Как и христиане, они верили в абсолютную истину. В попытках обличить

ничтожность Евангелий ученые указывали на то, что они слишком похожи на мифы, чтобы не быть их частью.

Они занимались тем же, чем я сейчас, – описывали материал, общий для мифов и Евангелий. И очень надеялись, что никакое значительное различие уже не проскользнет, если можно так выразиться, между первыми и вторыми. Таким образом они пытались вскрыть мифический характер Евангелий.

Эти прилежные исследователи так и не обнаружили искомого, но их настойчивость, на мой взгляд, была оправдана. Мы знаем, что существуют такой материал, который является общим для мифов и Евангелий: речь идет о миметическом, или «сатанинском», цикле – трехчастной последовательности, этапами которой являются кризис, коллективное насилие и религиозная эпифания.

Парадоксальным образом именно антихристианство не позволило старым этнографам выявить *все* сходства между Евангелиями и мифами. Они держались поодаль от Евангелия, боясь снова попасть под его влияние. Они считали бы ниже своего достоинства использовать его таким образом, как я это сделал в первых трех главах.

Евангелия более прозрачны, чем мифы, и распространяют вокруг себя эту прозрачность, поскольку определенно говорят о миметизме – сперва конфликтном, затем примирительном. Вскрывая миметический процесс, они продираются через туман мифа. Если же мы, наоборот, будем основываться на мифах, мы ничего не узнаем о Евангелиях.

Проследив при помощи Евангелий миметический цикл, мы без труда обнаружили его в первый раз в побивании камнями (Аполлоний), а затем и во всех прочих мифо-ритуальных культах. Мы уже знаем, что архаичные культуры осуществляют управление миметическим циклом при помощи жертвенных механизмов и их повторения в жертвоприношениях.

Старые этнографы использовали противоположный метод. Они чувствовали себя морально обязанными держаться за миф, чтобы атаковать Евангелия. Если бы они поменяли направление, они сочли бы это предательством своего дела.

Да, мифы разворачивают тот же миметический процесс, что и Евангелия, но зачастую настолько туманно и путано, что, если опираться только на них, невозможно развеять «мрак Сатаны».

Тем самым я не выказываю произвольное предпочтение Евангелиям и христианству и не отвергаю язычество. Открытие миметического цикла в мифах не только не подтверждает древнее убеждение христиан в абсолютной уникальности их религии, но и как никогда делает его неправдоподобным, бездоказательным. Если Евангелия и мифы повествуют о типологически идентичном миметическом кризисе, разрешенном в типологически идентичном коллективном изгнании, в обоих случаях увенчавшемся религиозной эпифанией, повторяемой и вспоминаемой в ритуалах, очень сходных по своей структуре, то как между мифологией и христианством может существовать такое различие, которое придавало бы нашей религии ту исключительность, уникальность, на которую она всегда претендовала?

Конечно, в христианстве жертвоприношения проходят без пролития крови. Нет больше реального заклятия. Всюду мы обнаруживаем то ненасилие, которое в четвертой главе было описано как феномен, сопоставимый с побиением камнями, спровоцированным Аполлоном, и тем, которое предотвратил Христос.

Истинный христианин не удовлетворяется этим различием. Христианство еще может выглядеть как смягченная, облегченная форма мифического процесса, которая по существу остается той же. Многие более поздние мифические культы являли черты мягкости и сдержанности.

С точки зрения происхождения мы не видим даже намека на то, что могло бы существенно, а не поверхностно, отличать евангельское начало от мифического.

Этот результат обрадовал бы старых антихристианских этнографов. На протяжении нескольких веков у многих христиан ослабевало внутреннее чувство непреодолимой исключительности их религии, и немалую роль в этом сыграл антропологический компаративизм, мифическое представление о христианстве. Вот почему некоторые верующие христиане подозрительно относятся к моей работе. Они убеждены в том, что этнографический компаративизм не сулит христианству ничего хорошего.

Вопрос настолько серьезен, что я вкратце сформулирую его еще раз: если сравнивать те конкретные проявления религиозности,

которые Евангелия рассматривают как ложные, мифические, сатанинские, с теми, которые они считают истинными, мы не увидим между ними структурных различий. В обоих случаях мы имеем дело с миметическими циклами, которые всегда заканчиваются козлами отпущения и воскрешениями.

Что же позволяет христианству определять языческие религии как сатанинские или дьявольские и исключать себя из их числа? Если данная работа претендует на максимальную объективность и «научность», мы не можем с закрытыми глазами принять евангельскую оппозицию Бога и Сатаны. А если мы не сможем доказать современному читателю, что эта оппозиция реальна, конкретна, он отвергнет ее как обман и иллюзию.

Миметические циклы, порождающие мифические божества, на первый взгляд ничем не отличаются от того, который ведет к воскресению Иисуса и признанию его божественности.

В принципе можно допустить, что различие между Богом и Сатаной является иллюзией, порожденной желанием христиан видеть свою религию уникальной, а себя провозгласить держателями истины, отличной от мифологии. В наши дни именно этот упрек выдвигают христианству не только нехристиане, но и многие христиане, осознающие сходство Евангелий с мифами.

Поскольку миметический цикл в Евангелиях содержит три момента миметических циклов: кризис, коллективное насилие и божественную эпифанию, он объективно, еще раз повторю, ничем не отличается от мифа. Разве он не является просто мифом о смерти и воскресении – более изысканным, нежели многие другие, но по сути сходным с ними?

Не обращаясь к этой проблеме непосредственно, я разделю работу на две части, пользуясь для этого книгой, к которой истинные христиане так же привязаны, как к Новому Завету, – той, которую они называют Ветхим Заветом, то есть, еврейской Библией. Из тактических соображений, которые станут ясны в процессе работы, я начну с Библии, и этот путь, кажущийся обходным, приведет меня к самому существу проблемы.

Общий материал мифов и Евангелий, миметический цикл, только частично обнаруживается в библейских повествованиях. В них присутствуют и миметический кризис, и коллективное убийство жертвы, но нет третьего элемента – религиозной эпифании, воскресения, которое явило бы божественность жертвы.

В еврейской Библии, повторю, представлены только два первых момента цикла. Вполне ясно, что жертвы никогда не воскресают: нет ни божества, которое делается жертвой, ни жертвы, которая делается божеством.

Поэтому между еврейской Библией и мифами очевидно существует принципиальная разница с точки зрения той проблемы, которая нас занимает. Библейский монотеизм не оставляет места для предположения, что божество было порождением процесса жертвоприношения, как это было в случае с архаическим политеизмом.

Сравним великий библейский рассказ, историю Иосифа, с самым известным из мифов – мифом об Эдипе. Результат поможет нам подойти к принципиальной для нас проблеме божественности Иисуса Христа в христианской религии.

Вначале определим, фигурируют ли в обоих текстах два первых момента миметического цикла – кризис и коллективное насилие.

И миф, и библейский рассказ начинаются с описания *детства* их героев. В обоих случаях этот первый этап связывается с кризисом внутри семьи, в результате которого оба героя еще детьми насильственным образом изгоняются из своих семей.

В мифе оракул предсказывает кризис, который возникнет между родителями и их новорожденным сыном. Божественный глас возвещает, что Эдипу однажды предстоит убить своего отца и жениться на матери. Охваченные ужасом, Лай и Иокаста решают умертвить сына. В последний момент Эдипа спасают от гибели, но он изгнан из своей семьи.

В библейском рассказе кризис вызван завистью десяти братьев. Исходный момент отличается, но результат тот же. Десять братьев хотят убить Иосифа, но затем продают его в рабство, и он с караваном отправляется в Египет. Как и Эдип, Иосиф в последний момент избегает смерти, но оказывается изгнанным из своей семьи.

В этих двух параллельных завязках мы с легкостью обнаруживаем то, что ожидали найти – миметический кризис и механизм



жертвоприношения. В обоих случаях сообщество единодушно настраивается против одного из своих членов, которого насильственно изгоняют из своей среды.

В основной части обоих повествований мы находим еще один пример кризиса, который в случае с Эдипом провоцирует повторное изгнание.

Разгадав загадку Сфинкса, Эдип спасается из когтистых лап монстра и одновременно спасает весь город. В награду Фивы провозглашают его царем. Но его победа не окончательна. Несколькими годами позже реализуется предсказание оракула – без ведома кого-либо, в том числе и самого заинтересованного лица. Эдип убивает своего отца и женится на матери. Аполлон не мог допустить, чтобы Фивы пригрели на своем лоне отцеубийцу и кровосмесителя, а потому обрушивает на город эпидемию чумы, вынуждая его жителей повторно изгнать Эдипа.

Вернемся к Иосифу. Чтобы выйти в Египте из затруднительного положения, этот герой использует тот же талант, что и Эдип, – умение разгадывать загадки. Он истолковывает сновидения вначале двух придворных чиновников, а затем и самого фараона – знаменитый сон о семи жирных и семи тощих коровах. Ясновидение помогает герою выбраться из тюрьмы (которую я приравниваю к изгнанию) и спасти египтян от голодной смерти. Фараон делает Иосифа своим первым министром. Ему, как и Эдипу, талант помогает подняться на самый верх социальной лестницы.

Раннее изгнание делает и Эдипа, и Иосифа чужаками, фигурами, всегда вызывающими некоторое подозрение на тех сценах, на которых разворачиваются основные события их жизни – в Фивах для Эдипа, в Египте для Иосифа. Карьеры обоих героев представляют собой череду торжественных принятий и жестоких выдворений. Следовательно, многочисленные и принципиальные сходства, существующие между мифом и библейской историей, не могут не составлять единого целого с теми темами, которые, как мы уже знаем, представляют собой *общий материал* для мифа и Библии. Это все тот же миметический процесс кризисов и насильственных изгнаний, какой мы обнаруживаем во всех исследуемых текстах.

Миф и библейский рассказ намного ближе друг к другу, намного более похожи друг на друга, чем это может представить себе читатель. Означает ли это, что они ни в чем принципиально не разли-

чаются? Можно ли рассматривать их как более-менее эквивалентные? Совсем наоборот. Обнаружение общего материала позволяет увидеть неустранимое различие, непреодолимую пропасть между Библией и мифом.

Миф и библейский рассказ дают противоположные ответы на решающий вопрос, поставленный коллективным насилием, – вопрос о его обоснованности и правомерности. Миф всякий раз оправдывает изгнание своего героя. В библейском рассказе этого не происходит никогда. Коллективное насилие не имеет оправдания.

У Лая и Иокасты есть все основания избавиться от сына, который в один прекрасный день жестоко убьет первого и женится на второй. У жителей Фив тоже есть все основания изгнать своего царя. Ведь Эдип действительно сделал те гнусности, которые предсказывал оракул, да к тому же спровоцировал эпидемию чумы в городе!

В мифе жертва всегда виновата, а ее преследователи всегда правы. В Библии все наоборот: Иосиф прав в первом случае, когда противостоит своим братьям, и в двух последующих, когда египтяне бросают его в тюрьму. Он прав, когда противостоит похотливой женщине, обвиняющей его в попытке изнасилования. Если учесть, что ее муж Потифар, хозяин Иосифа, относится к своему молодому рабу как к сыну, обвинение, лежащее на Иосифе, сравнимо по своей тяжести с инцестом, в котором обвинили Эдипа.

Это еще одно из многих сходств между этими двумя повествованиями, которое, как и все другие, приводит все к тому же радикальному отличию. Мифический мир, равно как и мир современный, продолжающий его (например в психоанализе), считает мифические обвинения обоснованными. Весь мир в наших глазах всегда более или менее виновен в отцеубийстве и инцесте, пусть даже только на уровне желания.

Библейский рассказ отказывается всерьез принимать такого рода обвинения. Он распознает в них навязчивую идею, характерную для истерического безумия, направленного против тех, кого оно по поводу и без повода делают своей жертвой. Иосиф не только не спал с женой Потифара, но и героически отбивался от ее приставаний. Это она виновна, а вместе с ней – толпа египтян, послушное миметическое стадо, бросившееся сломя голову изгонять беспомощных эмигрантов.

Связь обоих героев с теми бедствиями, которые обрушились на их новую родину, еще раз отчетливо доказывает наличие как множества соответствий между этими двумя текстами, так и одного, но совершенно принципиального различия между ними. Эдип оказывается ответственным за чуму, и единственная возможность бороться с ней – согласиться на изгнание. Иосиф не только не был в ответе за голод, но так умело боролся с кризисом, что уберег Египет от его разрушительных последствий.

В обоих случаях звучит один и тот же вопрос: заслуживает ли герой изгнания? Миф всегда отвечает «да», а библейский рассказ – «нет», «нет» и «нет». Карьера Эдипа увенчалась изгнанием, окончательность которого подтверждает его виновность. Карьера Иосифа увенчалась триумфом, окончательность которого подтверждает его невиновность.

Систематический характер оппозиции между мифом и библейским рассказом подсказывает, что последний следует некому антимифологическому вдохновению. И это вдохновение выявляет в мифе некие существенные свойства, которые за пределами принятой библейским рассказом перспективы остались бы незамеченными. Миф всегда осуждает своих одиноких и подавленных жертв. Это всегда дело чрезмерно возбужденных масс, не отдающих себе отчет в своих действиях и неспособных подвергнуть критике свою склонность изгонять и мучить беззащитных, козлов отпущения, которых всегда считают виновными в одних и тех же стереотипных преступлениях – отцеубийствах, инцестах, скотоложестве и других ужасающих деяниях, частота и неправдоподобие которых только подтверждают абсурдность подобных обвинений.

В следующем эпизоде происходит мирное сведение счетов между Иосифом и его братьями. История Иосифа на этом не заканчивается, но этим эпизодом завершается тот рассказ, который нас интересует, – о продаже Иосифа братьями и его изгнании из семьи. Он неопровержимо доказывает, как мы увидим, что Библия противостоит коллективному насилию мифа.

Настали семь «тощих лет», и десять сводных братьев Иосифа, живя в Палестине, начали испытывать голод. Поэтому они напра-

вились в Египет, чтобы жить на подаяния. За роскошными одеждами первого министра они не узнали Иосифа, но тот их узнал и, не открываясь им, стал расспрашивать о Вениамине, младшем из братьев, которого они оставили дома из страха, что с ним может случиться несчастье и их отец Иаков умрет от горя.

Иосиф дал им пшеницы и предупредил, что если они снова придут к нему без Вениамина, ничего не получат.

Голод продолжался, и десятеро вернулись в Египет, на сей раз вместе с Вениамином. Иосиф снова наполнил их мешки пшеницей, но также велел своему слуге подложить серебряную чашу в мешок Вениамина. Затем он объявил о пропаже, приказал обыскать всех братьев и, когда чаша обнаружилась, заявил, что оставит у себя только одного виновного – Вениамина – а остальные десять братьев могут возвращаться к себе домой.

По сути, Иосиф подвергает своих виновных братьев испытанию, которое они уже однажды проходили и его не выдержали – безнаказанно бросить самого младшего и самого слабого брата. Девятеро снова не выдерживают испытания. Один Иуда сопротивляется и предлагает себя вместо Вениамина. В благодарность за это Иосиф со слезами прощает их всех и приглашает все семейство, включая старшего брата Иакова, поселиться на своей новой родине.

В этом последнем эпизоде автор размышляет о том виде коллективного насилия, которым библейский рассказ одержим не менее мифологического – правда, с противоположным результатом. Окончательный триумф Иосифа – не малозначительный хэппи-энд, а средство для эксплицитной постановки проблемы насильственного изгнания. Удерживаясь в рамках нарратива, библейское повествование упорно размышляет на тему насилия, и радикализм этих размышлений проявляется в том, что место неперемennого возмездия занимает прощение, которое единственно может раз и навсегда прервать цепочку расправ, иногда возвращавшихся в форме единодушных изгнаний, но всегда носивших временный характер. Чтобы простить своих братьев-врагов, Иосиф не требует ничего кроме знака покаяния, который дает Иуда.

Библейский рассказ обличает десять братьев в беспочвенной ненависти к Иосифу, в зависти его врожденному дару и особому

отношению к нему со стороны Иакова, их общего отца. Истинная причина изгнания – миметическое соперничество.

Исказил ли я свой анализ, чтобы защитить свой тезис и доказать преимущество библейского рассказа? Не думаю. Если бы миф и библейский текст были фикцией и фантазией, «рассказами» в смысле постмодернистской критики, их расхождения в отношении к двум жертвам, Эдипу и Иосифу, могли бы вообще ничего не означать. Они могли бы с легкостью объясняться индивидуальными капризами двух авторов, предпочтением одного к историям, которые «плохо заканчиваются», а другого – к историям, которые «хорошо заканчиваются». Нам неустанно повторяют, что тексты подобны непостижимым Протеям, что их нельзя сводить к какой-то определенной теме.

Всегда готовые свернуть шею смыслу, наши деконструкторы и прочие постмодернисты не признают правоту моего утверждения, что мифы и библейские тексты воплощают две противоположные позиции в вопросе о коллективном насилии.

На их нежелание воспринимать очевидное я отвечу, что отказываюсь признавать изгнание Иосифа случайностью. То, что мы подробно анализировали в предыдущих главах еще до того, как обнаружили в этих двух рассказах, несомненно было намеренной критикой мифического поведения – не только в связи с последним эпизодом, но и потому, что оно вписывается в контекст общего материала Библии и мифа. Ткань соответствия слишком плотна, чтобы быть результатом случайности. Множество совпадений гарантирует значительность единственного, но решающего несоответствия. Речь идет о систематическом неприятии мифического изгнания, которому учит нас библейский рассказ.

При сопоставлении мифа с историей Иосифа оказывается, что библейский автор имел намерение подвергнуть критике, конечно, не сам миф об Эдипе, а один или несколько мифов, которых мы не знаем и которые должны походить на миф об Эдипе. Библейский рассказ осуждает общую тенденцию мифов оправдывать коллективное насилие, обличительную и мстительную природу мифологии.

Отношения между мифом и библейским рассказом не следует рассматривать исключительно в свете их единственного различия в отношении к жертвам и палачам, но их также не следует рассматривать исключительно в свете существующих совпадений. Для того, чтобы прийти к подлинному смыслу, следует рассматривать расхождение в контексте всех совпадений.

Как в мифе, так и в библейском рассказе значительную роль играют изгнания отдельных людей, признанных злодеями. Миф и библейский рассказ в этом сходятся, но миф не способен на критику этой роли, не способен задаваться вопросом о коллективном изгнании как таковом. Библейский рассказ, напротив, приходит к таким вопросам и решительно обличает несправедливость таких изгнаний.

Открытие общего материала в мифе об Эдипе и истории Иосифа, миметического цикла, не только не доказывает идентичность обоих повествований, но позволяет отстраниться от современного праздного дифференциализма и сосредоточиться на принципиальных отличиях между тем, что следует назвать библейской истиной и ложью мифологии.

Эта истина выходит за рамки вопроса о достоверности рассказа, реальности или нереальности событий, о которых нам повествуют. То, что делает этот рассказ правдивым, – это не возможное соответствие с внетекстуальными данными, а критика мифических изгнаний, совершенно обоснованная, поскольку эти изгнания всегда вызваны миметическим заражением и, следовательно, не могут быть результатом рационального и объективного суждения¹.

Разница между библейским рассказом и мифом об Эдипе или любым другим мифом не просто велика – нет отличия более разительного. Это разница между миром, в котором торжествует, не будучи распознанным, самоуправное насилие, и миром, в котором, напротив, это насилие вскрыто, осуждено и, в конечном итоге, прощено. Это разница между абсолютной истиной и абсолютной ложью. Либо мы попадаем под заразительное влияние миметизма и пребываем во лжи вместе с мифом, либо сопротивляемся этому влиянию и пребываем в истине вместе с Библией.

¹ Из этого не следует делать вывод, что я считаю историю Иосифа непременно фикцией, вымыслом. Я только говорю о том, что даже если она была таковой, она от этого не перестала бы быть более *истинной*, чем миф об Эдипе.

История Иосифа – это отказ от религиозных иллюзий язычества. Она открывает универсальную человеческую истину, которая не зависит ни от достоверности или недостоверности рассказа, ни от какой-либо системы верований, ни от исторического периода, ни от языка, ни от культурного контекста. Она абсолютна и при этом не является «религиозной» истиной в узком смысле этого слова.

Но разве история Иосифа не является доказательством пристрастного отношения к молодому еврею, разделенному со своим народом, находящемуся в изоляции среди язычников? Если даже согласиться с Ницше и Максом Вебером в *Античном иудаизме*, что библейский рассказ систематически покровительствует жертвам, особенно если они – евреи, из этого нельзя сделать вывод, что Библия и мифы располагаются в одной плоскости, под предлогом того, что их противоположные предрассудки являются равнозначными.

Еврейский народ, обрекаемый на одно изгнание за другим, идеально подходит для создания такого мифа и раньше других народов может осмыслить феномен жертвы, поскольку сам часто становился жертвой. Он с исключительной прозорливостью описывает толпу преследователей, стремящуюся излить свой гнев на чужеземцев, брошенных, увечных и больных. Но это преимущество, доставшееся дорогой ценой, никоим образом не умаляет универсализма Библии и не позволяет нам считать эту истину относительной. История Иосифа не могла родиться ни из озлобленности, о которой говорил Ницше, ни из еврейского «шовинизма» или «этноцентризма». Библия отказывается демонизировать или обожествлять жертвы кровавой толпы. Ответственность за изгнание полностью лежит не на жертвах, а на их преследователях, на толпе, одержимой миметическим нагнетанием, на завистливых братьях, овцеподобных египтянах, распоясавшихся Потифарах.

Распознать такого рода истину, содержащуюся в библейском рассказе, не значит впасть в догматизм, фанатизм, этноцентризм, а значит найти обоснование объективной истине. Еще совсем недавно слово «миф» в нашем обществе понималось как синоним лжи. С тех пор наша интеллигенция сделала все возможное для реабилитации мифа за счет Библии, но в языке повседневного общения «миф» по-прежнему означает «ложь». И этот язык прав.

В Библии не всем жертвам дается столько шансов, сколько было дано Иосифу, им не всегда удается избежать преследователей и использовать ситуацию преследования для повышения уровня жизни. Чаще всего они погибают. Поскольку эти жертвы одиноки, всеми оставлены, окружены многочисленными и сильными преследователями, они сдаются на их милость.

История Иосифа счастлива, оптимистична в том смысле, что жертва торжествует над своими врагами. Другие библейские рассказы, напротив, «пессимистичны», но это не мешает им свидетельствовать о той же истине, которая содержится в истории Иосифа, и точно так же противостоять мифу.

Особенность Библии состоит не в изображении реальности в веселых красках и банализации зла, а в объективной *интерпретации* миметического стояния «одного-против-всех», в определении роли этой заразы в структуре мира, в котором пока нет ничего кроме мифов.

В библейском мире люди, в общем, столь же жестоки, что и в мире мифическом, и механизмов жертвоприношения в нем более чем достаточно. Отличается только сама Библия, ее интерпретация этого феномена.

То, что верно в отношении Иосифа, верно, пусть и в других формах, также отношению к автору большого числа псалмов. В этих текстах, мне кажется, впервые в человеческой истории право голоса получили типичные мифологические жертвы, осажденные разъяренной толпой. Людские своры преследуют и грубо оскорбляют их, расставляют им капканы и окружают их, чтобы подвергнуть остракизму.

Жертвы не молчат, а громко и пространно проклинаят своих обидчиков. От ужаса их слова обретают такой напор и такую жестокость, что умудряются скандализировать и разозлить толпу куда миролюбивее той, о которой говорят псалмы, – толпу политкорректных экзегетов. Наши профессионалы сочувствия всех мастей сожалеют об отсутствии у линчуемых из псалмов вежливого обра-

щения к своим линчевателям. Жестокость, которая так скандализирует этих поборников справедливости, есть исключительно вербальная агрессия жертв в адрес своих мучителей.

На реальное, физическое насилие самих палачей наши пуритане жестокого обращения не обращают внимания, считая его неважным или выдуманым. Их научили, что жестоким бывает только текст. От них ускользает самое существенное. Они по шею погружены в текстуальную «ирреализацию». Наши современные методы прошли через это, и «референт», то есть, все то, что на самом деле подразумевается в псалмах, был удален, приглушен, стерт. Критики, пораженные «жестокостью псалмов», как мне кажется, совершают ошибку. Они совершенно не обращают внимания на ту единственную форму жестокости, которая заслуживает серьезного к себе отношения, – ту, на которую жалуются рассказчики. Они даже не подозревают, насколько оригинальны эти псалмы – возможно, самые древние тексты в истории человечества, в которых звучит голос жертв, а не мучителей.

Эти псалмы выдвигают на первый план «мифические» ситуации, подобные истории Иосифа, но заставляют нас мечтать о человеке, у которого появится нелепая идея носить великолепные меховые одежды наизуток и вместо того, чтобы излучать покой и лосниться от роскоши и неги, показывать нам еще не высохшую кровь на коже только что растерзанного животного. Тогда мы увидим, что всем этим великолепием мы обязаны гибели живых существ.

Книга Иова – один гигантский псалом, и то, что в нем уникального, относится к разговору о двух концепциях божества. Языческая концепция – это концепция толпы, которая так долго восхваляла Иова и в мгновение ока, по неизъяснимому капризу чисто миметического свойства, обратилась против своего идола. В своей единодушной враждебности, как еще недавно в своем идолопоклонстве, она видит волю самого Бога, неопровержимое доказательство того, что Иов виновен и должен исповедать свою вину. Толпа принимает себя за Бога и при помощи троих «друзей», которых она отправляет к нему, пытается путем запугивания получить миметическое согласие на обвинительный приговор, как это происходило

на тоталитарных процессах XX века, которые были воскресением языческого единодушия.

Этот великий псалом с потрясающей ясностью показывает, что в мифических культах божество и толпа являются одним целым, и потому исконным выражением культа было жертвенное линчевание, дионисийское кромсание жертвы.

Самое важное в книге Иова – это не убийственный конформизм многих людей, а дерзновенность самого главного героя, который в финале, после долгих колебаний и сомнений, одерживает победу над миметическим нагнетанием, сопротивляется тоталитарной заразе, вырывает Бога из процесса преследования, чтобы сделать из него скорее Бога жертв, нежели Бога преследователей. Делая все это, Иов возглашает: «А я знаю, Искупитель мой жив» (19:25).

В этих текстах правота на стороне не палачей, как в мифе, а жертв. Жертвы невинны, а виноваты преследователи этих невинных.

По отношению к миметическому насилию Библия проявляет такой скептицизм, какой никогда ранее не мог возникнуть в духовном мире, в котором мифические иллюзии своей массивностью и безапелляционностью защищали архаичные сообщества от любого знания, которое могло бы их поколебать.

Не следует думать, что Библия *восстанавливает* некую истину, которая была предана мифом. Не должно создаваться впечатление, будто эта истина уже присутствовала, находилась в распоряжении людей прежде, чем Библия ее сформулировала. Это не так. До Библии существовали только мифы. В добиблейском мире никто не был в состоянии усомниться в виновности жертв, единодушно осужденных их окружением.

Инверсия соотношения виновности и невинности в отношении палачей и жертв – краеугольный камень библейской мысли. Это не одна из тех милых и незначительных взаимных перестановок, которым умиляется этнографический структурализм – сырого и вареного, твердого и мягкого, сладкого и соленого; здесь сформулирована ключевая проблема, касающаяся человеческих отношений, искаженных соперничающим миметизмом².

² О месте выраженной здесь мысли в науках о человеке см. François Lagarde, *René Girard ou la christianisation des sciences humaines*, Peter Lang, New York, 1994, а также Lucien Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, Odile Jacob, 1998.

Только поняв критику миметического нагнетания и его последствий, которая разбросана по всей Библии, мы осознаем ту библейскую глубину, которая стоит за талмудическим принципом, часто цитировавшимся Эммануилом Левинасом: *«Если весь мир единодушно осудит подсудимого, отпусти его – он невиновен»*. В человеческих сообществах единодушие редко приводит к истине, намного чаще оно бывает феноменом миметизма, тирании. Оно напоминает единоголосные выборы в тоталитарных государствах.

Мотивы, которые в мифе подтолкнули бы преследователей к обожествлению своей жертвы, можно обнаружить, как мне кажется, и у десяти братьев Иосифа, когда они пребывают наедине со своей жертвой, теперь окруженной ореолом царского величия.

Когда десять братьев изгоняли Иосифа, они, как можно полагать, были склонны демонизировать его. В миг, когда они его снова увидели, они были склонны его обожествить. Для них Иосиф – живой Бог, подобно фараону, к которому он был максимально приближен.

Тем не менее, десять братьев сопротивляются искушению идолопоклонства. Они – иудеи, и потому не обожествляют людей. У мифических героев всегда была определенная жесткость и иератичность. Вначале их демонизировали, затем обожествляли. Иосиф очеловечен. Автор погружает его в теплый свет, немислимый для мифологии. Это не вопрос «литературного таланта»: гениальность текста – в отречении от идолопоклонства.

Отказ обожествлять жертвы неразделимо связан с другим аспектом библейского откровения, самым важным из них: божественное более не связывается с жертвой. Впервые в человеческой истории божество и коллективное насилие отделяются друг от друга.

Библия отвергает богов, созданных сакрализированным насилием. В некоторых библейских текстах, особенно в исторических книгах, сохраняются следы сакрального насилия, но эти следы никуда не ведут.

Критика коллективного миметизма – это критика механизма воспроизведения богов. Механизм жертвоприношения – это чисто человеческая гнусность. Это не означает, что божественное исчезает или ослабевает. Библейская традиция характеризуется прежде

всего открытием такой божественной реальности, которая более не принадлежит к сфере идолов коллективного насилия.

Божественная реальность после отделения от насилия не только не ослабевает, но приобретает такое значение, какого никогда не имела, в лице единого Бога, Яхве, который монополизирует ее всю и никоим образом не зависит от того, что происходит с людьми. Единый Бог – тот, кто осуждает людей за насилие и проникается состраданием к их жертвам, кто заменяет жертвоприношение первенцев закланием зверей, а впоследствии будет критиковать и его.

Вскрывая механизм жертвоприношения, Библия позволяет нам осмыслить тип мироустройства, который создает вокруг нас политеизм. На поверхности он кажется гармоничнее нашего, поскольку отдельные нарушения гармонии обычно разрешаются в нем запуском жертвенного механизма и восхождением нового бога, который не позволяет жертве предстать именно в качестве жертвы.

Бесконечное приумножение архаических и языческих богов в наши дни выглядит безобидной фантазией, чем-то несерьезным – «игрой», скажем мы, поскольку это слово сейчас в моде. И этой фантазии нас стремится лишить совершенно серьезный монотеизм, в котором нет ни капли игры. На самом же деле в этих архаических и языческих божествах нет ничего игрового; они бесконечно мрачны. Прежде чем слишком довериться Ницше, нашей эпохе следовало бы задуматься над точными и блестящими словами Гераклита: *«Дионис и Аид – одно и то же»*. Иными словами, Дионис – это то же, что ад, то же, что Сатана, то же, что смерть и линчевание. И самое деструктивное в нем – миметизм насилия.



УНИКАЛЬНОСТЬ ЕВАНГЕЛИЙ

Подведем итоги вышесказанному: в мифе единокорные сообщества под влиянием непреодолимой заразы вначале убеждаются, что их жертвы виновны, а затем – что они божественны. Божественное уходит своими корнями в обманчивое единокорие преследователей.

В Библии смешение жертвенного и божественного начал уступает место полному отделению одного от другого. Еще раз повторю: иудейская религия лишает божественности жертвы и жертвенности – божество. Монотеизм – одновременно и причина, и следствие этой революции.

В Евангелиях, напротив, мы обнаруживаем не только два первых момента миметического цикла, но и третий – тот, который Библия драматично изгнала: божественность коллективной жертвы. Сходство между христианством и мифами слишком велико, чтобы не заподозрить христианство в возвращении к мифу.

Иисус есть коллективная жертва, и христиане видят в нем самого Бога. Но можно ли считать, что его божественность имеет иную причину, нежели прочие мифические божества?

Возможно, что на протяжении всей истории человеческого рода божества были продуктом жертвенного механизма. Иудаизм победил эту тысячеголовую гидру. Но то, что было оригинального в еврейской Библии по сравнению с мифами, казалось, было отменено божественностью Иисуса.

Христианская верность единому Богу не просто не разрешает проблему – она только усугубляет ее. Для того, чтобы примирить божественность библейского Яхве с божественностью Иисуса и Духа Божьего, за которым Евангелие от Иоанна эксплицитно признает определенную роль в процессе спасения, богословы великих Вселенских соборов разработали *тринитарную* концепцию единого Бога.

Иудаизму эта концепция виделась замаскированным возвращением к политеизму. Определяя себя как «строгие монотеисты», мусульмане также дают понять, что христиане для них если и монотеисты, то как минимум непоследовательные.

Так считают и все другие, кто наблюдает христианство со стороны. Религия, которая провозглашает божественность Иисуса Христа, всем, кто исследует ее с философских, научных или даже религиоведческих позиций, внушает мысль о том, что она – всего лишь миф, возможно, модифицированный под воздействием различных причин, но ни в чем существенном не отличающийся от старых мифов о смерти и воскресении.

То недоверие, которое христианский догмат всегда вызывал у иудаизма и ислама, в наши дни разделяется и многими христианами. Крест представляется им слишком странным и анахроничным, чтобы его воспринимать всерьез. Как можно думать, что молодой еврей, умерший около двух тысяч лет назад на позорном столбе, который с тех пор давно вышел из употребления, может быть воплощением Всемогущего?

В западном мире вот уже несколько веков длится процесс дехристианизации, и он по-прежнему не перестает набирать обороты. Теперь уже не отдельные индивидуумы покидают свои церкви, а целые церкви во главе со своим клиром, во всеоружии и со всем нажитым добром переходят в лагерь «плюрализма», то есть, релятивизма, который считает себя «более христианским», нежели привязанность к догме, поскольку он более «вежлив», более «терпим» к нехристианским религиям.

Таким образом, с точки зрения «строгого» монотеизма христианство создает впечатление религии, вернувшейся в мифологию: в нем еще раз жертвенное соединилось с божественным.

И напротив, с нашей антропологической точки зрения мы констатируем, что Евангелия стали важнейшим завоеванием Библии: отношения между жертвой и преследователями ничем не напоминают те, которые представлены в мифе; здесь одерживают верх библейские отношения, которые мы только что видели в истории Иосифа: как и еврейская Библия, Евангелия реабилитируют коллективных жертв и обвиняют их преследователей.

Иисус невинен, а виновны те, кто его распял. Иоанн Креститель невинен, а виновны те, кто его обезглавил. Преемственность между еврейской Библией и иудео-христианскими текстами реальна и содержательна. На ней основывается отказ следовать за Маркионом, который пытался отделить Евангелия от еврейской Библии. Тезис правой веры гласит, что оба Завета являются единым и неделимым откровением.

Мифические обожествления, как мы видели, можно легко объяснить запуском миметического цикла. Они основаны на способности жертвы поляризовать насилие, вызвать «фиксационный абсцесс», который способен рассосать и успокоить конфликты. Если «перенос», демонизирующий жертву, достаточно силен, примирение наступает так внезапно и настолько совершенно, что кажется чудесным и вызывает второй перенос, который накладывается на первый – перенос мифологического обожествления.

Божественности Христа не предшествовала его демонизация. Христиане не видят в Иисусе никакой вины. Поэтому его божественность не может быть продуктом того же процесса, который породил мифических божеств. В противоположность тому, что происходило в мифах прежних времен, здесь не единодушная толпа преследователей видит в Иисусе Сына Божьего и самого Бога, а оппозиционное меньшинство, небольшая группа диссидентов, которые отделились от сообщества и тем самым разбили единодушные. Это община первых свидетелей воскресения, апостолов и тех, кто их окружал. Это оппозиционное меньшинство не имеет эквивалента в мифах. Вокруг мифических обожествлений мы никогда не наблюдаем раскола общины на две неравные группы, меньшая из которых провозглашала бы божественность некоего божества. Структура христианского откровения в этом смысле уникальна.

Евангелия не только несут откровение в смысле великих библейских рассказов, но и со всей очевидностью уходят в этом от-

кровении значительно дальше от мифической иллюзии. Это подтверждается на многих уровнях.

Миф не вскрывает миметизм насилия, а история Иосифа, равно как и другие тексты Библии, делают это одним штрихом, например, обвинив братьев Иосифа в «зависти».

Евангелия делают к этому слову значительные добавления, которые я рассматривал в первых главах своей книги: слово скандал, как мы видели, впервые теоретически исследует миметический конфликт и его последствия. Фигура Сатаны, или дьявола, еще более информативна: она теоретизирует не только все то, что связано со «скандалом», но помимо этого и генеративную силу конфликтного миметизма по отношению к мифической религиозности.

Нигде в мире, вплоть до наших дней, не существует более полного описания миметической ситуации «все-против-одного» и ее последствий, чем в Евангелиях, причем еще по одной причине: в них содержатся уникальные указания на те возможности, которые дает откровение.

Для того, чтобы можно было точно и правдиво описать механизм жертвоприношения, необходимо, чтобы он работал при почти единодушном согласии. Именно его, из-за слабости учеников, мы первоначально встречаем в рассказах о Страстях. Затем должен произойти разрыв этого единодушия – не такой радикальный, чтобы нарушить мифический эффект, но достаточный для того, чтобы обеспечить дальнейшее откровение и его распространение на весь мир. Это также происходит при распятии.

Эти требования должны бы быть удовлетворены и в случае Ветхого Завета, в рассказах, которые вскрывают механизм жестокого единодушия, но тексты не дают достаточно точных данных на этот счет. Нам остается только спекулировать вокруг понятия *остатка* верных, которое должно характеризовать меньшинство, несущее откровение и соответствующее группе апостолов в Евангелиях...

Евангельские рассказы – единственные тексты, в которых разрыв единодушия происходит в некотором смысле на наших глазах. Этот разрыв является частью данных откровения. Он тем более потрясает, что происходит, еще раз повторю, после проявления слабодушия учеников и демонстрации исключительной власти над апостолами насильственного миметизма, которая противоречит всему тому, чему Иисус их учил.

Четыре рассказа о Страстях дают нам увидеть эффект миметического нагнетания не только на толпу, иудейских и римских правителей, но и на двоих несчастных, распятых вместе с Иисусом, а также на самих учеников, то есть, на всех свидетелей без исключения. (Только некоторые женщины не подпали под это влияние, но их свидетельство не имело никакого веса).

Таким образом, Евангелия являют полную правду о происхождении мифа, о власти иллюзии мифического нагнетания, обо всем том, что мифы не могут явить, поскольку сами этим обмануты.

Вот почему я начал свою книгу с изложения идей, заимствованных из Евангелия: подражания Христу, концепции скандала и концепции Сатаны. Это дало мне необходимые средства для демонстрации того, что евангельское понятие откровения не только не является иллюзией или обманом, но указывает на некую впечатляющую антропологическую реальность.

Самое удивительное, что воскресение и обожествление Иисуса христианами в структурном плане полностью совпадает с теми мифическими обожествлениями, лживость которых они вскрывают. Воскресение Христа не ведет к трансфигурации, обезображиванию, фальсификации или затуманиванию миметического процесса – напротив, оно позволяет свету истины пролиться на то, что всегда оставалось сокрыто от людей. Только оно открывает во всей глубине вещи, сокрытые от сотворения мира, которые составляют единое целое с секретом Сатаны, с момента зарождения человеческой культуры так и не раскрытым. Секрет этот связан с учредительным убийством и происхождением человеческой культуры.

Только евангельское откровение позволяет мне дать связную интерпретацию мифо-ритуальной системы и человеческой культуры в целом. Этой задаче я посвятил первые две части данной работы.

Воскресение Христа окончательно подрывает откровение мифа, ритуала – всего того, что обеспечивает возникновение и воспроизводство человеческой культуры.

Евангелия открывают все то, в чем нуждаются люди для осмысления своей ответственности за всякое насилие, творившееся в истории и во всех ложных религиях.

Как известно, для того, чтобы механизм жертвоприношения был эффективным, необходимо, чтобы заразительная горячка и миметическая ситуация «один-против-всех» не были видны участникам. Условием действенности мифа является *неведение* или даже *бессознательное состояние гонителей*, которые никогда не распознают миф, будучи им одержимыми.

Этот недостаток осознанности Евангелие описывает не только в терминах Иоанновой идеи о человечестве, закабаленном ложью дьявола, но и при помощи множества эксплицитных упоминаний о неосознанности гонителей. Самое главное из них содержится в Евангелии от Луки. Это известные слова Иисуса в момент распятия: «Господи, прости их, ибо не ведают, что творят» (23:34).

Как и в случае с другими словами Иисуса, следует быть внимательными, чтобы не выхолостить их важнейший смысл и не свести их к риторической формуле, лирическому преувеличению. Как всегда, Иисуса следует понимать дословно. Он говорит о неспособности мобилизованных увидеть миметическое нагнетание, их мобилизовавшее. Преследователи «думают, что поступают правильно», они думают, что служат справедливости и истине, спасению своих общин.

Эту же мысль можно встретить в Деяниях Апостолов, тоже у Луки, но в менее шокирующей формулировке. Обращаясь к толпе, распявшей Христа, Петр приводит смягчающие их вину обстоятельства, связанные с тем, что он называет *неведением*:

Впрочем, я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению (Деян 3:17).

То, что верно для коллективного механизма, верно также и для миметических феноменов, встречающихся в отношениях между людьми. Скандалы – это, в первую очередь, неспособность видеть, непреодолимая слепота: в своем первом Послании Иоанн определяет ее как тьму, которая окружает людей:

Кто говорит, что он во свете, а ненавидит брата своего, тот еще во тьме. Кто любит брата своего, тот пребывает во свете, и нет в нем соблазна* (1 Ин 2:9-10).

* Напомним, что в Синодальном переводе греческое слово *σκάνδαλον* переводится как «соблазн».

Самообман – характерная черта сатанинского процесса в целом, и поэтому один из титулов дьявола, как я уже говорил, – это «князь тьмы». Новый Завет, вскрывая самообман насильников, рассеивает ложь об их насилии. Он называет все, что нам необходимо для отказа от мифического взгляда на самих себя и от веры в собственную невинность.

Евангелия не только говорят правду о несправедливо осужденных жертвах, но и знают, что они это говорят и что, говоря это, они подхватывают эстафету Ветхого Завета. Они осознают свою родственную связь с еврейской Библией в том, что касается жертв, и заимствуют у нее самые резкие выражения.

Составители некоторых псалмов, как я уже отмечал, были искушаемы коллективным насилием. Иисус распознает и обличает миметическую заразу того же рода, какой был некогда подвержен составитель того или иного псалма. Если мы распознаем, что в обоих случаях имеем дело с одним и тем же процессом, нам станет ясно, почему Евангелия постоянно ссылаются на еврейскую Библию.

Характерный пример тому – вложение в уста Иисуса, идущего на распятие, простых слов: «возненавидели Меня напрасно» (Ин 15:25; ср. Пс 34:19). Поначалу эта фраза кажется банальной, но она выражает природу неприязни к жертве. Эта неприязнь «напрасна» именно потому, что является результатом скорее миметической зараженности, нежели разумной мотивации или подлинного чувства, которое может испытывать индивидуум. Жертва, говорящая с нами в псалме, еще задолго до Иисуса поняла абсурдность этой ненависти. Слово «напрасно» следует понимать в самом прямом смысле, а не как преувеличение.

Авторы псалмов понимают, что толпа избрала их жертвами по мотивам, чуждым не только справедливости, но и вообще всякой разумности. У толпы нет личных мотивов ополчиться именно на этого человека, а не какого-нибудь другого. У нее нет ни легитимных, ни даже нелегитимных поводов для преследования. В обществе, в котором царит анархия, несчастными жертвами утоляют свой голод преследователи, которые могли бы взять для этой цели

кого угодно. Достаточно самого незначительного повода. Никого не заботит виновность или невиновность жертвы.

Этим словом *напрасно* предельно точно описывается поведение людской своры. В литургии Страстной недели значительное место занимают псалмы-проклятия. Богослужение вновь зачитывает нам жалобы тех, кого впоследствии линчевали, чтобы мы могли лучше понять страдания Христа, указывая нам на верных, павших жертвой несправедливости. Несомненно, такая несправедливость не сравнится с той, которая постигла Иисуса, преданного всецело в руки своих преследователей, но с точки зрения человеческого опыта она обладает всеми свойствами, сближающими страдания этих людей со Страстями.

Современные экзегеты не считают уместным сопоставлять псалмы со Страстями, поскольку не видят феномена толпы во всей его жестокой абсурдности. Не замечая в псалмах реального насилия, они не понимают, что автор псалма и Иисус пали жертвой одного и того же типа несправедливости.

Библейские тексты, лишая заразительную горячку и миметическую ситуацию «один-против-всех» мистического флера, «провоолащают» или реально «прообразуют» страдания Христа. Нельзя симпатизировать этим жертвам и при этом в равной степени не симпатизировать Иисусу, и наоборот: нельзя презирать страдания внешне малозначимых существ, например, эфесского попрошайки, и при этом духовно не сблизиться с преследователями Иисуса.

В этом особенность иудео-христианского профетизма. Он имеет отношение к страстям всех коллективных преследований, каким бы периодом человеческой истории те ни датировались, какой бы ни была этническая, религиозная или культурная принадлежность их жертв.

Современное презрение к понятию профетизма, идея, что в нем мы имеем дело с богословским фантомом, который был преодолен несравненно превосходящим его «научным методом», является более прискорбным предрассудком, чем древнее суеверие, поскольку в своем высокомерии оно оказывается закрытым для любого понимания. Ложная ученость слепа к миметическому циклу как таковому и к его последовательному откровению на протяжении всей Библии – тому откровению, которое оправдывает идею «прообразования» Ветхого Завета и его «исполнения» во Христе.

Иудейские пророки следуют по тому же пути, что и Евангелия. Чтобы преодолеть слепоту толпы и защититься от заразной ненависти, к которой обращен их слишком прозорливый пессимизм, они обращаются к примерам еще более древних пророков, которые стали жертвами непонимания и преследования. Традиционная литургия полными горстями черпает из этих текстов, особенно чувствительных к несправедливости толпы, в то время как философские тексты такой чувствительности почти не проявляют, а в мифических текстах она вообще отсутствует.

Идея квалифицировать как «пророческое» сведение воедино всех текстов, обличающих иллюзии преследования, зиждется на прозрении глубокой преемственности между вдохновением еврейской Библии и вдохновением Евангелий. Эта идея не имеет ничего общего с тем, что вульгарно называют пророчеством – основанной на фантазиях претензии предсказателей, которых мы обнаруживаем в большинстве сообществ.

При чтении Паскаля приходится с сожалением отмечать, что он понимает пророчество как своего рода механическое кодирование, загадку, которую только христиане могут разгадать, поскольку имеют к ней ключ, в то время как иудеи не слышат собственных текстов и не имеют этого ключа – фигуры Христа. В миметической интерпретации понятие профетизма приобретает положительный смысл как для иудеев, так и для христиан, и не исключает никого, тем более – составителей самых древних текстов, которые, безусловно, были охвачены пророческим вдохновением, когда отстаивали невинность несправедливо осужденной жертвы. Чтобы понять феномен пророчества, его, как вообще все важное в христианстве, необходимо рассматривать в контексте любви. Его следует соотнести с притчей Матфея о Страшном суде: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (25:40).

Христианское откровение в самом высоком смысле всегда осознает свое преемство с библейским откровением и принципиальную соприродность с ним, признает, что движимо общей с ним интуицией.

Христианское откровение в самом высоком смысле желает следовать примеру своего старшего брата, обогащаться его знаниями и меткими формулировками. Ветхозаветные цитаты, которыми

усеяны страницы текстов евангелистов, не все одинаково удачны и вдохновенны. Иногда они представляются сугубо вербальными, лишенными глубокого смысла, который производят фактические соответствия с еврейской Библией. Но никогда не следует поспешно осуждать священные тексты. Когда возникает такое желание, будем к нему недоверчивы. Возможно, мы сами не на высоте своей задачи...

Евангельское откровение – это окончательное установление истины, фрагменты которой были доступны уже в Ветхом Завете, но для обретения которой требовалась Благая Весть о том, что сам Бог согласился принять роль коллективной жертвы для того, чтобы спасти все человечество. Этот Бог, который становится жертвой, – не еще один мифический бог, а единственный и бесконечно благой Бог Ветхого Завета.

Обожествление Христа не связано с ухищрениями миметического нагнетания, производящего мифическую святыню – напротив, оно основывается на полном и совершенном откровении истины, которая бросает свет на мифологию и, хочется надеяться, подпитывает мои размышления с самого начала.

Мифическим божествам противостоит Бог, который вместо того, чтобы развеять недоразумение по поводу жертвы, добровольно берет на себя роль единственной жертвы и впервые делает возможным полное раскрытие механизмов жертвоприношения.

Христианство не только не регрессирует в сторону мифологии – оно представляет собой новый этап библейского откровения, выходящий за пределы Ветхого Завета. Божественность Иисуса не просто не является возвратом к практике обожествления жертв и виктимизации божества, как может показаться вначале, – она требует от нас различения двух видов трансцендентности, внешне сходных, но диаметрально противоположных: обманчивая, лживая, невежественная, порождаемая неосознанным механизмом жертвоприношения трансцендентность мифологии, с одной стороны, и истинная, сияющая, развеивающая иллюзию этой первой, вскрывающая зараженность общин насильственным миметизмом и дающая возможность ее устранения, навязанную самим злом,

трансцендентность, с другой, – та, которая реализуется сначала в Ветхом Завете, а затем и в Новом.

Если божественность Христа и подтверждается в миметической ситуации «все-против-одного», жертвой которой он стал, то ничуть не благодаря этому феномену, действие которого он сам пресек.

Чтобы усилить свой аргумент, я прокомментирую два фрагмента из синоптических Евангелий, в которых открывается не только обманчивое сходство между ложной и истинной религиозными эпифаниями, но и нечто еще более существенное – наличие евангельского знания на предмет тех сходств и недоразумений, которые они за собой влекут. В глазах евангелистов уподобление божественности Христа мифическому обожествлению настолько немислимо, что они могут совершенно свободно и безбоязненно представлять события, которые, вероятнее всего, могли бы привести к такого рода недоразумению. Если бы Лука, Марк и Матфей были теми вульгарными пропагандистами, какими их склонны видеть наши подозрительные эксперты, они никогда бы не написали те два текста, которые я сейчас буду комментировать.

Первый фрагмент, очень короткий, находится в Евангелии от Луки. Выше я уже говорил, что смерть Иисуса успокоила множество людей. Ее эффект по отношению к ним был эффектом всех коллективных убийств или коллективного вдохновения, своего рода ослаблением напряжения, *катарсисом* после жертвоприношения, предотвратившим мятеж, которого так опасался Пилат.

С евангельской и христианской точки зрения это успокоение толпы, конечно, не имеет никакой религиозной ценности. Это феномен, характерный для миметического насилия человечества, находящегося в плену у Сатаны.

Евангелисты не затуманивают и не мистифицируют процесс жертвоприношения – напротив, они его демистифицируют, демонстрируя сугубо миметическую природу того, что с мифической точки зрения считалось божественным. Евангелие от Луки содер-

жит неброское, но весьма убедительное доказательство этой демистификации, точность которого внимательный экзегет не может не заметить. В конце рассказа о Страстях Лука помещает следующее наблюдение: «И сделались в тот день Пилат и Ирод друзьями между собою, ибо прежде были во вражде друг с другом» (23:12).

В Евангелии от Луки Иисус ненадолго предстает перед Пилатом. Именно участие в смерти Иисуса сближает этих двух людей, Ирода и Пилата. Их примирение – один из тех катартических моментов, которые переживают на себе участники коллективного убийства, нераскаявшиеся гонители. Если этот наиболее яркий результат убийства обладает достаточной силой, он приводит к мифическому обожествлению жертвы.

Лука, очевидно, страшится этого эффекта. Он слишком хорошо понимает, что улучшение отношений между Иродом и Пилатом не имеет в себе ничего христианского. Зачем же он передает нам эту деталь, лишенную христианского значения? Ни в коем случае не следует думать, что его интересовали вопросы «палестинской политики». Его интересовало то, о чем я сейчас говорю – примиряющий эффект коллективного убийства. Но зачем ему, христианину, интересоваться неким чисто языческим явлением?

Мне кажется, что Лука упоминает об этом примирении для того, чтобы мы увидели в нем что-то, что на первый взгляд может ошибочно быть принято за общение первых христиан, в действительности же не имеет с ним ничего общего. Он безусловно не смешивает это примирение двоих власть имущих с тем, что случится между учениками Иисуса в день воскресения. Луку поражает парадоксальное сходство мифического и христианского, и он смело показывает его, не боясь вызвать замешательство. Интерес к сопоставлению этих двух воскресений – истинного и ложного – исключителен как в интеллектуальном, так и в духовном плане.

Быть подлинно верным Евангелиям не означает подавлять то, что делает Страсти механизмом жертвоприношения, одним из многих. Напротив, внимательное отношение к этому материалу дает такой результат, который не только не противоречит традиционному богословию, но и доказывает его состоятельность.

Данные, на которые опирается мифическое обожествление, в полной мере присутствуют в текстах о Страстях, но, в отличие от мифа, они осмысливаются, демистифицируются и нейтрализуются.

Пилат и Ирод наверняка не отдадут себе отчет в том, что их примирение вызвано смертью Иисуса. Но Лука об этом знает. Он лучше остальных евангелистов определил сущность неведения гонителей.

Теперь я перейду ко второму фрагменту, который эксперты считают более древним, поскольку он обнаруживается в Евангелиях от Марка и Матфея. Он длиннее первого. Речь идет об упоминании о ложной вере Ирода в воскресение своей жертвы, Иоанна Крестителя. Этот текст восхитительно точен в описании проблемы поразительного, шокирующего сходства между воскресениями мифического толка и воскресением Иисуса. Как христиане, Марк и Матфей считают первое ложным, а второе – истинным.

Исключительным этот текст делает то, что истинная смерть и ложное воскресение Иоанна внешне удивительно похожи на истинную смерть и истинное воскресение Иисуса, похожи настолько, что присутствие этого текста в Евангелии поражает современного читателя вне зависимости от его веры.

Обе веры, истинная и ложная, основываются на одном из этих коллективных убийств или на коллективном отклике на это событие, из которого произросло мифическое обожествление. В обоих случаях почитаемого пророка считают воскресшим. В обоих случаях кажется, что воскресение проистекает из этой коллективной жестокости.

Оба Евангелия вкладывают в уста Ирода слова, которые явно намекают на связи между его суеверием и памятью об убийстве: «Это Иоанн, которого я обезглавил; он воскрес из мертвых» (Мк 6:16). Эта фраза напрямую связывает ложное воскресение с насилием, которое представляется как учредительное. Она подтверждает концепцию о происхождении мифа, которая была предложена в предыдущих главах. Весь этот эпизод представляет собой генезис мифа в миниатюре, который поразительно похож на последовательность Страстей и воскресения.

Сразу же за этими словами Ирода оба евангелиста обращаются в прошлое и рассказывают историю об убийстве Иоанна. Этот рассказ может быть оправдан только намерением объяснить про-

исхождение суеверия Ирода. Для того, чтобы осознать веру в ложное воскресение, необходимо найти коллективное убийство, ее породившее. Как иначе можно оправдать обращение евангелистов к прошлому, использование приема «флэшбэк», обратного кадра – причем единственный раз в Евангелиях?

Порождающая функция убийства в вере Ирода более отчетливо прослеживается у Матфея, нежели у Марка. Для последнего вера в воскресение начинается не с самого Ирода, а с народных слухов, к которым виновник убийства охотно склоняет свое ухо. Матфей не упоминает о слухах. В его Евангелии ложная вера не обосновывается ничем другим, кроме убийства.

Оба евангелиста ни одним словом не пытаются преодолеть эту двусмысленность, и при этом сопоставление двух воскресений, истинного и ложного, грозит внести разброд в жалкие умы осовремененных христиан. Очевидно они не испытывают того беспокойства, которое сходство этих двух последовательностей вызывает у наших современников. Если бы это сходство их волновало, Марк и Матфей сделали бы то, что сделал Лука – убрали бы из своих рассказов этот эпизод, который, не будучи сфокусированным на Иисусе, играет лишь второстепенную роль и потому может быть с легкостью проигнорирован.

Вера Марка и Матфея слишком чиста и слишком сильна, чтобы беспокоиться, как мы, о сходствах между истинным и ложным воскресением. Наоборот, создается впечатление, что эти два евангелиста настаивают на этих сходствах и пытаются показать, до какой степени сатанинские имитации истины оказываются умелыми, но, в конечном итоге, бессильными.

Христианская вера полагает, что, в отличие от ложных воскресений мифологии, которые действительно укоренены в коллективных убийствах, воскресение Христа никак не зависит от человеческого насилия. Разумеется, оно наступает после смерти Христа, но не сразу, а только на третий день, и с христианской точки зрения оно исходит от самого Бога.

Истинное воскресение отличает от ложного не тематическая сторона той драмы, которая его предваряет, – она ведь вполне аналогична, – а сила откровения.

Мы уже удостоверились в этой силе и еще будем удостоверяться в ней на протяжении всех наших размышлений. Она так решитель-

но противостоит силе мифического оккультизма, что, как только мы обнаруживаем их противоположность, всякие тематические сходства между мифическим и евангельским, все то, что мучит критику, называющую себя научной, что вроде бы подтверждает тот скептицизм, который критика привносит в свою работу, представляется самоосуществляющимся пророчеством, порочным кругом миметической иллюзии.

Евангелия всегда восхитительным образом «подтверждают» все те позиции, которые мы по отношению к ним занимаем, даже те, которые максимально удалены от их подлинного духа. Можно увидеть некоторую «высшую» иронию в этих подтверждениях, внешне кажущихся поразительно верными, но на поверку иллюзорных, которые Евангелия предоставляют своим читателям.

Лука удалил из своего Евангелия рассказ об убийстве Иоанна Крестителя не потому, что был обеспокоен, а потому, что видел в нем досадное отклонение. Он желал сосредоточить все свое внимание на Иисусе.

В таком случае можно полагать, что это короткое сообщение о примирении Ирода с Пилатом в третьем Евангелии соответствует ложному воскресению в двух других. Вера в такое воскресение – языческая черта, вполне характерная для такого представителя «власти», каким был Ирод. Лука не вспоминает о ней, но вместо этого приводит другой языческий факт того же рода – примирение Ирода с Пилатом вследствие распятия. В обоих случаях намеком упоминается – или умалчивается – процесс мифического обожествления.

Вопреки видимости, Евангелия с их воскресением противостоят мифологии еще более радикально, чем Ветхий Завет. Евангелисты, как мы видим, доказывают, что обладают поистине колоссальным знанием и способностью уверенно отличать мифическое воскресение от евангельского. Неверующие, напротив, путают эти два феномена.



ТРИУМФ КРЕСТА

В области антропологии я определяю откровение как истинную *репрезентацию** того, что еще никогда не было до конца репрезентировано, либо же было репрезентировано неверно, – миметическую ситуацию «все-против-одного», механизм жертвоприношения, которому предшествовали «интердивидуальные скандалы»**.

В мифе этот механизм всегда фальсифицируется в пользу преследователей и в ущерб жертве. Еврейская Библия часто намекает на истину, развивает и даже частично представляет ее, но никогда – полно и всецело. Евангелия, если брать их в совокупности, буквально *являют собой* эту репрезентацию.

Понимание этого сразу же проливает свет на фрагмент из Послания к Колоссянам, который до сих пор представлялся туманным:

[...] истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, Он [Христос] взял его от среды и пригвоздил ко кресту; отняв силы

* Под этим термином Жирар понимает повторное воспроизведение некоего события, но на сей раз уже не из слепого и неосознанного рефлекса, а осозанным образом.

** *Interdividuel* – неологизм Жирара, впервые появившийся в книге «Вещи, сокрытые от сотворения мира» (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*). Он выражает свойство человека не быть независимым и автономным «индивидуумом», а формироваться во взаимодействии со своим окружением.

у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою (Кол 2:14-15).

Обвинение, которое было составлено против людей – это обвинение против невинной жертвы в мифе. Делать за это ответственными начальства и власти – все равно что прямо указать на самого Сатану, выступающего в роли *публичного обвинителя*, о чем я уже говорил.

До Христа сатанинское обвинение всегда было действенным в силу заразительного характера насилия, которое делало людей узниками мифологических и ритуальных систем. Распятие свело на нет мифологию и вскрыло заразу, чрезвычайная эффективность которой применительно к мифу никогда не позволяла общине узнать правду о невинности своих жертв.

Это обвинение временно облегчило людям бремя их насилия, но оно же «обратилось» против них, поскольку оно подчинило их Сатане или, другими словами, начальствам и властям с их лживыми богами и кровавыми жертвоприношениями.

Провозглашая словами псалмов свою непорочность, Иисус вычеркнул эту запись, «истребил рукописание». Ныне он прибывает это обвинение к кресту – иными словами, являет его несостоятельность. Если обычно обвинение прибывает свою жертву к кресту, то здесь наоборот, оно само распинается и в некотором смысле выставляется напоказ как лживое. Крест несет победу истины, поскольку в евангельских повествованиях вскрывается ложность обвинения, крест навсегда дискредитирует самозванство Сатаны или, что то же самое, начальств и властей. Все реабилитированные жертвы принадлежат к одному и тому же типу.

Сатана делал из людей своих должников и одновременно соучастников своих преступлений. Являя лживый характер всех его уловок, крест временно помещает людей в ситуацию еще большего насилия, но принципиально освобождает их из рабства, которое длится с самого начала человеческой истории.

Христос прибывает к кресту и выставляет напоказ не только обвинение: сами начальства и власти выставляются перед миром и участвуют в триумфальном шествии распятого Христа, сами в некотором смысле распинаются. Эти метафоры вовсе не являются фантазией и дурной импровизацией, они поразительно точно

выражают тот факт, что разоблачитель и разоблаченное суть одно: миметическая война всех против одного, подлинная природа которой скрывается Сатаной и «властями», обличается в распятии Христа, достоверно описанном в рассказе о Страстях.

Крест и сатанинское происхождение ложных религий и властей являют собой один феномен, явленный в одном случае, сокрытый в другом. Вот почему Данте представил Сатану в самой гуще *Inferno* пригвожденным к кресту¹.

Когда механизм жертвоприношения уже приколот – вернее, прибит – к кресту, на свет дня выходит вся его ничтожность и смехотворность, и все, кто на него полагался, постепенно утрачивают свой авторитет перед миром, ослабевают и в конце концов исчезают.

Важнейшая метафора – это метафора *триумфа* в римском смысле, то есть тех почестей, которые Рим воздавал своим победителям. Полководец торжественно въезжал в город, стоя в триумфальной колеснице, под ликование толпы. В его кортеже находились также плененные предводители вражеских войск. Прежде чем их казнить, их выставляли напоказ, как диких зверей, лишенных всякой силы. Именно так победивший Цезарь поступил с Верцингеторигом.

Здесь победивший полководец – это Христос, а победа его – крест. Христианство одерживает победу над языческим устройством мира. Вожди врагов, следующие за колесницей победителя в оковах, – это начальства и власти. Автор сравнивает непреодолимые последствия креста с теми, которые оставляла после себя всемогущая военная машина того времени – римская армия.

Ни одна из христианских идей не вызывает в наши дни большего сарказма, чем та, которая с такой открытостью излагается в нашем тексте – идея *триумфа креста*. Добропорядочным прогрессистам из числа христиан она представляется столь же дерзкой, сколь и абсурдной. Чтобы определить свое отношение к этой теме, они придумали термин «триумфализм». Если где-либо и существует великая хартия триумфализма, то именно в этом тексте, который я сейчас буду комментировать. Она написана как будто специально для того, чтобы провоцировать возмущение модерни-

¹ См. John Freccero, *The Poetics of Conversation*, Harvard University press, 1986: “The sign of Satan”, pp. 167-179.

стов, которые никогда не преминут напомнить церкви о необходимости смирения.

Но в этой метафоре триумфа присутствует парадокс, слишком очевидный, чтобы не быть намеренным и не свидетельствовать об иронической интенции автора. То, о чем говорит автор Послания, в действительности не имеет ничего общего с военными действиями. Победа Христа не имеет ничего общего с победой генерала: вместо того, чтобы подвергнуть пыткам других, он принимает их на себя. От образа триумфа следует оставить не его военный аспект, а ту зрелищность, с которой крест выставил напоказ то, что врагу следовало бы скрыть, и отнял у него то, что он хотел бы сохранить.

Триумф креста – не уступка насилию, а плод полного отречения от него, так что насилие может бушевать против Христа, не замечая того, что тем самым выявляет тайное, и не подозревая, что это буйство на сей раз обратится против него самого, поскольку будет подробно зафиксировано и изложено в повествовании о Страстях.

Если не видеть роли миметической зараженности в жизни обществ, та идея, что крест обнажил истинную сущность начальств и властей, может представляться абсурдом и искажением истины.

Казалось бы, во время распятия происходило совсем не то, что представлено в нашем тексте. Ведь это начальства и власти прибили Христа к кресту и лишили его всего, не претерпев при этом никакого урона.

Таким образом, наш текст дерзко противоречит всему тому, что здравый рассудок видит как жесткую и прискорбную реальность Страстей. Начальства не просто видимы – их присутствие в нашем мире буквально бросается в глаза. Они находятся в привилегированном положении. Они не перестают размахивать пальмой первенства и кичиться своей силой и роскошью. Их не нужно показывать – они сами себя постоянно показывают.

Идея триумфа креста в глазах так называемых «научных» экзегетов выглядит настолько абсурдной, что они склонны видеть в ней один из случаев полной инверсии реальности, к которой прибегают отчаявшиеся люди, потерявшие опору и не способные более выносить правду... Психиатры называют это «феноменом компенсации». Существа, раздавленные непоправимыми последствиями катастрофы, лишённые всякой конкретной надежды, выворачива-

вают наизнанку все признаки реального: из «меньше» они делают «больше», а из «больше» – «меньше». Именно это произошло с учениками Иисуса после распятия, именно это верующие называют воскресением.

Точность и трезвость рассказов о распятии и единство между ними, более отчетливые и цельные чем в других частях Евангелий, никоим образом не создают впечатления, будто речь идет о какой-то психической катастрофе, о разрыве с реальностью, как это себе представляют критики.

Идея триумфа креста прекрасно объясняется рациональным образом и не нуждается в психологических гипотезах. Она соответствует той несомненной реальности, которой мы вскоре дадим четкое определение. Крест действительно преобразил мир, и его силу можно описывать, не апеллируя при этом к религиозной вере. Триумфу креста можно дать правдоподобное объяснение в чисто рациональном ключе.

Большинство людей, когда задумываются о кресте, видят только брутальность этого события, ужасную смерть Иисуса, которая, казалось бы, самым недвусмысленным образом продемонстрировала несостоятельность «триумфалистских» идей нашего Послания.

Но помимо самого этого события, которое, устраняя Иисуса, отдает пальму первенства начальствам и властям, существует еще и другая история, неизвестная историкам и тем не менее столь же реальная и объективная, – история не самих событий, а их *репрезентации*.

То событие, которое, по моему мнению, стоит за мифами и управляет ими, остается для нас незамеченным, поскольку мифы его существенно деформируют и трансформируют. Но Евангелия, повторю еще раз, *репрезентируют* его во всей его подлинности и отдают эту подлинность в распоряжение человечеству, которое само никогда ее не находило.

Вне рамок повествований о Страстях и песен слуги Яхве начальства и власти предстают в своем внешнем блеске и совершенно не распознаются как постыдные явления, вырастающие из насилия. Эта их теневая сторона никогда себя не обнаруживает, и впервые выставляется на обозрение только на кресте Христа.

Власти щепетильно относятся ко всему, что может затронуть их ложное самолюбие, но то, что являет крест – позор первоначаль-

ного насилия – должно тщательно скрываться, чтобы не привести к падению.

Вот что показывает картина начальств и властей, «выставленных напоказ перед миром», прогоняемых в «триумфальном шествии» за Христом.

Прибивая Христа к кресту, власти думали, что делают свое обычное дело – запускают механизм жертвоприношения. Они надеялись тем самым устранить угрозу откровения и даже не подозревали, что в конечном итоге работают на свою собственную гибель, в некотором смысле сами себя прибивают к тому кресту, в котором даже не предполагали увидеть такую открывающую силу.

Рассеивая тень вокруг жертвенного механизма, которая была ему необходима для господства, крест переворачивает мир. Его свет лишает Сатану главной силы – силы изгонять Сатану. Как только черное солнце будет озарено крестом, оно больше не сможет сдерживать деструктивную силу Сатаны. Он сам разрушит свое царство и самого себя.

Понимать это – значит понимать, почему Павел видит в кресте источник всякого знания о мире и о человеке, но также и о Боге. Когда апостол утверждает, что не желает знать ничего кроме Христа распятого, он не выказывает пренебрежения к познанию как таковому. Он твердо верит, что нет познания выше, чем познание Христа распятого. В этой школе человек узнает намного больше о людях и о Боге, чем если припадет к любому другому источнику знания.

Страдания на кресте – та цена, которую Иисус согласился заплатить за возможность предложить человечеству истинную репрезентацию того начала, которое продолжает держать его в неволе, и сделать механизм жертвоприношения недееспособным.

В триумфе победившего военачальника выставление поверженного врага на всеобщее обозрение – всего лишь следствие победы, здесь же сама победа заключается в разоблачении первичного насилия. Власти не потому выставлены напоказ, что повержены, а повержены потому, что выставлены напоказ.

Таким образом, есть некоторая ирония в метафоре военной победы, и пикантной делает ее тот факт, что Сатана и его войско уважают только силу. Они мыслят исключительно в категориях военной победы. И побеждаются армией, дееспособность которой

для них непостижима, противоречит всем их убеждениям и ценностям. Самое радикальное бессилие направляет сатанинскую силу на изгнание самой себя.

Поэтому для того, чтобы понять разницу между мифологией и Евангелиями, между мифическим утаиванием и христианским откровением, необходимо перестать смешивать репрезентацию с репрезентируемым.

Многие экзегеты думают, что, коль скоро что-то появилось в тексте, оно в некотором смысле подчинено своей собственной репрезентации. Они полагают, что механизм жертвоприношения, о котором я не устаю говорить, должен доминировать в Евангелиях, поскольку в них и только в них он становится отчетливо виден. И напротив, его считают отсутствующим в мифологии, в которой никогда не бывает репрезентирован, в которой нигде нет эксплицитного указания на него.

И они удивляются, когда я утверждаю, что коллективное убийство принципиально важно для создания мифа, но что оно, напротив, ничего нам не может сказать о происхождении Евангелий.

Коллективное убийство, или механизм жертвоприношения, имеет непосредственное отношение к возникновению текстов, которые его не репрезентируют и не могут репрезентировать именно потому, что реально на него опираются, ведь механизм жертвоприношения – их образующий принцип. Речь идет о мифах.

Экзегетов вводит в заблуждение склонность нашего духа приходить к поспешному выводу, что, коль скоро тексты рассказывают о коллективном насилии, они совершают насилие, которые мы обязаны осудить как таковое.

Под воздействием нищезанятия наш дух склонен действовать по принципу «нет дыма без огня», который в данном случае является собой полную мистификацию. Экзегеты рассматривают иудеохристианское откровение как своего рода фрейдистский или нищезанский симптом в духе «морали рабов». В откровении жертвенного механизма они усматривают проявление, например, социальной озлобленности. Они никогда не задаются вопросом: а что если это откровение было оправданным?

Только там, где миметическое нагнетание *не было репрезентировано*, оно может быть порождающим элементом – причем именно потому, что оно *не было репрезентировано*. Как только эта зараза распространяется на всю общину, ее члены становятся одержимыми ею. Насильственный миметизм говорит их устами, провозглашая виновность жертвы и невинность гонителей. Здесь в действительности говорит уже не община, а тот, кого Евангелия называют клеветником – Сатана.

Лжеученые экзегеты не видят того, что репрезентации иудаизма и христианства впервые освобождают от того насилия, которое всегда присутствовало, но до библейского вмешательства оставалось сокрытым в структуре мифа.

Под влиянием Ницше и Фрейда наши современники не раздумывая отправляются на поиски в этих текстах, референтность которых оспаривается без малейших на то оснований, указаний на «комплекс преследования», которому якобы подвержена иудео-христианская традиция и от которого, напротив, свободна мифология.

Абсурдность всего этого доказывается тем высоким безразличием, тем царственным презрением, с которым мифология смотрит на всякого, кто намекает на возможность насилия сильных по отношению к слабым, большинства по отношению к меньшинству, здоровых по отношению к больным, нормальных по отношению к аномальным, местных по отношению к приезжим и проч.

Сегодняшнее доверие к мифу тем более странно, что наши современники проявляют чрезвычайную подозрительность к тому обществу, в котором живут. Они видят жертвы повсюду за исключением того места, где они действительно присутствуют, – мифов, которые они никогда не рассматривают в критическом ключе.

Под влиянием Ницше современные мыслители взяли в привычку рассматривать мифы как милые, симпатичные, радостные и приятные тексты, во всем превосходящие иудео-христианское Писание, в котором преобладает не оправданная забота о справедливости и истине, а болезненная подозрительность...

Весь мир сегодня в большей или меньшей степени занимает такую позицию; при этом считается бесспорным фактом, что в мифах насилие либо отсутствует, либо эстетически преображается. Иудаизм и христианство выглядят в этом свете настолько одержи-

мыми манией преследования, что можно, по крайней мере, заподозрить их в причастности к насилию.

Чтобы осмыслить всю глубину этого недоразумения, необходимо рассмотреть его в свете одного из несправедливых обвинений – дела Дрейфуса, которое уже настолько изучено, что в нем больше не осталось неясностей.

В период, когда капитан Дрейфус, обвиненный в преступлении, которого не совершал, отбывал наказание на другом конце земли, на его родине общество разделилось. С одной стороны, у него было множество радикальных противников, которые со спокойствием и удовлетворенностью приветствовали появление коллективной жертвы и поздравляли друг друга с ее справедливым наказанием.

С другой стороны, у него было некоторое – поначалу совсем небольшое – число защитников, которые долгое время рассматривались как отъявленные изменники или, в лучшем случае, как профессиональные недовольные, истовые фанатики, постоянно занятые смакованием разного рода претензий и подозрений, для которых никто вокруг не видел малейших оснований. Критики искали причину такого поведения в личной мягкости или политической предубежденности.

В действительности антидрейфусовское движение было подлинным мифом, ложным обвинением, повсеместно принимавшимся за правду и подпитываемым миметическим заражением, которое было распалено антисемитскими предрассудками до такой степени, что факты долгое время были бессильны что-либо изменить.

Те, кто отмечает «невинность» мифа, его жизнерадостность, здоровье, и противопоставляет это болезненной подозрительности Библии и Евангелий, совершает ту же ошибку, что и люди, выступавшие против Дрейфуса. Именно об этом в свое время говорил известный писатель Шарль Пегг.

Если бы защитники Дрейфуса не настаивали на своей позиции, не страдали бы – по крайней мере, в некоторой своей части, – за правду, если бы они признали, как это делают сегодня, что сам факт веры в абсолютную истину есть духовное преступление, Дрейфус никогда бы не был реабилитирован, и ложь бы восторжествовала.

Если мы восхищаемся мифами, которые не видят жертв нигде, и осуждаем Библию и Евангелия, которые видят их повсюду, мы

повторяем иллюзию тех, кто в героическую эпоху этого процесса отказывались признать судебную ошибку. Защитники Дрейфуса с большим трудом добились правды – настолько бескомпромиссной и догматичной, какой была правда об Иосифе, выступавшем против мифологического насилия.

Механизм жертвоприношения – это не одна из многих литературных тем. Это принцип иллюзии, который не может отчетливо фигурировать в тех текстах, над которыми господствует. Если этот принцип эксплицитно проявился как принцип иллюзии, – а именно так происходит в Библии и Евангелиях, – он совершенно точно не имеет над ними власти в том смысле, в каком продолжает господствовать над текстами, в которых не появляется.

Ни один текст не может прояснить то миметическое нагнетание, на котором он основывается, и ни один текст не может основываться на миметическом нагнетании, которое он проясняет. Поэтому не следует смешивать вопрос жертвы единодушной толпы с тем, о чем литературная критика говорит как о *теме* или *мотиве*, которые мы приписываем автору, если находим в его произведениях, и не приписываем в том случае, если их там нет.

Легко распознать ошибку в этом вопросе, но еще легче оставить ее без внимания, что в действительности и происходит. Никто не подозревает, что, если мифы никогда не говорят о незаконном насилии, то это может быть вызвано тем, что он неосознанно отражает заразительность преследования, которое не признает своих жертв, а видит в них справедливо изгнанных преступников – Эдипов, которые «в действительности» совершили отцеубийство и кровосмешение.

Мифическое содержание полностью определяется миметическим нагнетанием, в которое мифы погружены настолько, что не могут даже подозревать о своей зависимости. Никакой текст не может делать намеков на принцип иллюзии, от которого зависит.

Быть жертвой иллюзии означает принимать ее за правду, быть неспособным обличить ее иллюзорность. Библия, впервые обличая иллюзию преследования, начала революцию, которая через

христианство постепенно распространилась по всему миру, хотя не была понята теми, кому по профессии полагается все понимать. В этом, мне кажется, состоит главный смысл одной из ключевых фраз Евангелия на тему «эпистемологии»: «Слаблю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам» (Мф 11:25).

Условием *sine qua non* для господства жертвенного механизма над текстом является то, чтобы он не фигурировал в нем как эксплицитная тема. Верно и обратное: механизм жертвоприношения не может управлять текстом – Евангелиями, в которых эксплицитно фигурирует.

В этом парадокс, ужас которого необходимо видеть, поскольку это ужас Страстей, а виновником непростительного насилия, о котором повествует текст, всегда выставляются либо индивидуум, либо сам этот текст. Одним словом, как в случае шекспировской Клеопатры, гонец делается виновником тех неприятных новостей, которые он приносит. Свойство мифа – скрывать насилие. Свойство иудео-христианского Писания – вскрывать его и страдать за это.

Принцип иллюзии, то есть, механизм жертвоприношения, не может показаться среди бела дня без того, чтобы не потерять свою внутреннюю силу. Он нуждается в невежестве гонителей, которые «не ведают, что творят». Для бесперебойной работы он нуждается в сатанинском мраке.

Мифы не имеют понятия о собственном насилии, которое переносят в трансцендентальную плоскость, демонизируя-обожествляя собственные жертвы. И именно это насилие становится видимым в Библии. Жертвы становятся истинными жертвами – уже не виновными, а невинными. Гонители становятся истинными гонителями – уже не невинными, а виновными. Виновны не наши предки, которых мы неустанно обвиняем, а мы сами.

Миф – это ложь не-репрезентации, которую творят миметическое нагнетание и механизм жертвоприношения при посредничестве общины, которая служит для них инструментом. Миметическое нагнетание не бывает объективным, никогда не репрезентируется внутри мифологического дискурса; оно – реальный и всегда сокрытый его *сюжет*. Именно его Евангелия называют Сатаной или дьяволом.

Если я так часто повторяю одно и то же, то только потому, что часто слышу вокруг себя ту самую ошибку, на которую я здесь указываю и которая играет решающую роль в парадоксе креста.

Доказательством того, что трудно – или, может, слишком легко – понять то, что я сейчас говорю, является то, что сам Сатана этого не понял. Или, скорее, он это понял слишком поздно для того, чтобы спасти свое царство. Отсрочка его реакции блестящим образом повлияла на историю человечества.

В Первом Послании к Коринфянам Павел пишет: «Если бы [власти века сего] познали [премудрость Божью], то не распяли бы Господа славы» (1 Кор 2:8).

«Власти века сего», которые здесь идентичны Сатане, распяли Господа славы, потому что ожидали от этого события определенных последствий, в которых были заинтересованы. Они ожидали, что механизм будет работать как обычно, вдалеке от любопытных взглядов, и что им удастся избавиться от Иисуса и его вести. В начале процесса у них были все основания полагать, что все пройдет хорошо.

Распятие – такой же механизм жертвоприношения, как все другие: он запускается и протекает точно так же, и тем не менее, его результаты отличаются от всех прочих.

До воскресения ничто не предвещало возвращения миметического нагнетания, которому ученики уже наполовину поддались. Власти века сего могли довольно потирать руки, поскольку их расчеты оправдались. Но вместо того, чтобы в очередной раз незаметно скрыть секрет механизма жертвоприношения, четыре текста о Страстях растиражировали его на все четыре стороны света, предав максимальной огласке.

Отталкиваясь от фразы Павла, которую я только что процитировал, Ориген и многие греческие отцы церкви разработали тезис, который имел большой вес на протяжении веков, гласящий, что *Сатана был обманут крестом*². В этой формуле Сатана был приравнен ко всем тем, кого Павел называет «властями века сего».

² Jean Daniélou, *Origène*, Paris: La Table ronde, 1948, pp. 264-269.

В западном христианстве этот тезис не встретил такой благо-склонности, как на Востоке, и, насколько мне известно, постепенно был забыт. Его даже упрекали в «магическом мышлении». Возникает вопрос, не приписывает ли он Богу неподобающую для него роль?

Этот тезис делает крест своего рода божественной ловушкой, творением хитрости Бога, которая превосходит хитрость Сатаны. Из-под пера некоторых отцов церкви вышла странная метафора, которая вызвала смущение на Западе. Христос сравнивали с наживкой, которую рыбак нанизывает на свой крючок, чтобы поймать самую прожорливую рыбу – Сатану.

Западных авторов беспокоила та роль, которую этот тезис отводил Сатане. Со временем роль дьявола в богословской мысли все более сужалась. Его исчезновение досадно, поскольку Сатана составляет единое целое с конфликтным миметизмом, который только и может прояснить подлинный смысл и дать обоснование мысли отцов.

Обнаружение миметического, или сатанинского, цикла позволяет понять, что тезис об обмане Сатаны посредством креста содержит важнейшую догадку. Он учитывает особенность тех препятствий, которые миметические конфликты ставят на пути христианского откровения.

Мифо-ритуальные сообщества являются заложниками миметического цикла, из которого не могут выйти, поскольку не в состоянии его даже увидеть. Это верно и сегодня: все наши мысли о человеке, вся наша философия, все наши социальные науки, весь наш психоанализ и т.д. имеют фундаментально языческий характер, поскольку опираются на слепоту к конфликтному миметизму, аналогичную слепоте к мифо-ритуальным системам.

Позволяя проникнуть в логику жертвенного механизма и миметических циклов, тексты о Страстях дают нам возможность увидеть себя в невидимой тюрьме и осознать свою потребность в искуплении.

Не пребывая в общении с Богом, «власти века сего» не поняли, что механизм жертвоприношения, запущенный ими против Иисуса, будет иметь совершенно иные последствия, нежели механизмы мифа. Если бы они могли предвидеть будущее, они бы не только не приветствовали распятие, но изо всех сил пытались бы ему воспрепятствовать.

Когда же власти этого мира, наконец, осознали реальный размах креста, было уже слишком поздно отступить: Иисус был распят, Евангелия написаны. Поэтому Павел справедливо утверждает: «если бы [власти века сего] познали [премудрость Божью], то не распяли бы Господа славы».

Отвергнув идею, что Сатана был обманут крестом, Запад лишил себя невосполнимых сокровищ антропологической мысли.

Все средневековые и современные теории искупления ищут то, что препятствует спасению, в Боге, в его достоинстве, справедливости и даже гневливости. Но они не способны обнаружить препятствие там, где его следовало бы искать, – в греховной человеческой природе, в отношениях между людьми, в конфликтном миметизме, который идентичен Сатане. Они много говорят о первородном грехе, но не могут конкретизировать эту идею. Вот почему, даже будучи богословски верными, они создают впечатление произвольности и несправедливости перед человечеством.

Как только дурной миметизм обнаруживается, идея о том, что Сатана был обманут крестом, приобретает точный смысл, который вкладывали в нее греческие отцы, не сумев сформулировать его удовлетворительным образом.

Быть «сыном дьявола» в смысле Евангелия от Иоанна означает, как мы видели, быть внутри обманной системы конфликтного миметизма, которая не может не привести к мифо-ритуальным системам либо, в наше время, к более современным формам идолопоклонства, каковыми являются, например, идеологии или культ науки.

Греческие отцы справедливо говорили, что крест превратил Сатану в мистификатора, пойманного в ловушку собственной мистификации. Механизм жертвоприношения был его личной собственностью, его имуществом, инструментом самоизгнания, повергающего мир к его ногам. На кресте этот механизм раз и навсегда был изъят из-под его контроля, и лицо земли изменилось.

Если Бог некоторое время позволял Сатане властвовать над человечеством, то только потому, что заранее знал: в нужный момент Христос победит своего соперника, приняв смерть на кресте. Премудрость Божья извечно предвидела, что механизм жертвоприношения будет вывернут как перчатка, раскрыт и обезврежен в повествовании о Страстях, и что ни Сатана, ни власти не смогут помешать этому откровению.

Запуская против Иисуса механизм жертвоприношения, Сатана надеялся тем самым защитить свое царство, сохранить свое добро, не отдавая себе отчета в том, что делает совершенно обратное. Он сделал именно то, чего от него хотел Бог. Только Сатана мог, ни мину-ту не сомневаясь, привести в движение процесс самоуничтожения.

Тезис, гласящий, что Сатана был обманут крестом, должен быть дополнен ясным определением того, что делает людей узниками царства Сатаны. Такое определение может дать только конфликтный миметизм и его завершение в жертве. Из этого не следует делать вывод, что для освобождения от миметизма достаточно его увидеть.

Текст Павла, фразу из которого я только что прокомментировал, отличается исключительной духовной глубиной. Интуиция подсказывает Павлу, что существует некий божественный план, распространяющийся на всю человеческую историю, но он не может до конца его сформулировать. Вместо законченных мыслей он переходит на своего рода «экстатический лепет». Павел указывает на премудрость

тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей, которой никто из властей века сего не познал; ибо если бы познали, то не распяли бы Господа славы. Но, как написано, не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило то на сердце человеку, что приготовил Бог любящим Его (1 Кор 2:6-9).

Бог позволил Сатане некоторое время править человечеством, предвидя, что настанет момент, когда он победит его смертью на кресте. Божья премудрость знала, что эта смерть нейтрализует механизм жертвоприношения и что Сатана, сам того не ведая, примет в этом активное участие. Делая Сатану жертвой этой своеобразной божественной уловки, греческие отцы обращали внимание на те аспекты откровения, которые в настоящее время задвинуты на второй план, поскольку они главным образом имеют отношение к антропологии креста.

Сам Сатана отдал истину в распоряжение людей, позволил, чтобы к нему вернулась его собственная ложь, и сделал истину универсально понятной.

Таким образом, идея о том, что Сатана был обманут крестом, никоим образом не является магической и ни в чем не оскорбляет

достоинство Бога. Уловка, на которую попался Сатана, не была ни насилием, ни фальсификацией со стороны Бога. На самом деле это даже не уловка, а неспособность князя этого мира понять божественную любовь. Если Сатана не видит Бога, то только потому, что он сам есть воплощение конфликтного миметизма. Он исключительно проницателен во всем, что касается конфликтов соперничества, скандалов и следующих за ними преследований, но слеп к любой другой реальности. Сатана превращает дурной миметизм в то, во что, надеюсь, его не превращу я, – в тоталитарную и безошибочную теорию, которая делает ее теоретика, человека или демона, глухим и слепым к человеколюбию Бога и к любви между людьми.

Сатана превращает свой механизм в западню, в которую сам и попадает. Бог не бывает коварным даже по отношению к Сатане, но он дает себя распять ради спасения людей, и Сатана совсем не может этого понять.

Князь этого мира слишком рассчитывал на то, что механизм жертвоприношения удастся сокрыть. Евангелия же обращают наше внимание на утрату мифического единодушия всюду там, где начинает действовать Иисус. В особенности Иоанн неоднократно указывает на разделение среди свидетелей слов и действий Иисуса.

После каждого такого действия свидетели начинали спорить между собой, то есть, послание Иисуса не только не объединяло людей, но вызывало разногласия и раздоры. В распятии такое разделение людей сыграло решающую роль. Без него не было бы евангельского откровения; механизм жертвоприношения не был бы репрезентирован. Как и в мифах, он будет преобразен в справедливое и легитимное действие.



КОЗЕЛ ОТПУЩЕНИЯ

Рассказ о Страстях освещает миметическое нагнетание таким образом, что механизм жертвоприношения лишается элемента неосознанности, необходимого для достижения полного единения и функционирования мифо-ритуальных систем. Поэтому распространение Евангелий и Библии должно было в первую очередь повлечь за собой исчезновение архаических религий. Именно это и произошло. Всюду, куда проникало христианство, мифо-ритуальные системы слабели и исчезали.

Каковы еще последствия христианства в мире, помимо исчезновения этих систем? Вот вопрос, который сейчас необходимо задать.

Христианство оказывает на мир сложное воздействие, давая ему некое знание, неведомое дохристианским сообществам, которое непрестанно углубляется. Об этом знании Павел говорит, что оно исходит от креста и не имеет в себе ничего эзотерического. Чтобы понять это, достаточно признать, что мы понимаем и рассматриваем как подавление и преследование такие ситуации, которые в прежних сообществах не замечались или воспринимались как должное.

Библейская и христианская способность понять феномен жертвы наложила отпечаток на современное прочтение таких терминов, как, например, «козел отпущения».

Прежде всего, «козел отпущения» – это еврейская ритуальная жертва, приношение которой отмечалось торжественными испу-пительными обрядами (Лев 16:21). Этот ритуал должен был быть очень древним, ибо он явно чужд библейскому духу каким мы его представили выше.

Он заключался в изгнании на пустыню козла, обремененного всеми грехами Израиля. Первосвященник возлагал руки на его голову, и этим символическим жестом переносил на животное все то, что могло повредить отношениям между членами общины. Эффективность этого ритуала заключалась в убеждении, что грехи были действительно изгнаны вместе с козлом и что община от них освобо-бодилась.

Этот ритуал изгнания аналогичен греческому ритуалу изгна-ния чародея (*pharmakos*), но менее зловещ, поскольку в нем жерт-вой никогда не становился человек. В случае с животной жертвой несправедливость кажется меньшей или вообще отсутствует. Вот почему ритуал с козлом отпущения не вызывает у нас такого от-торжения, как «чудодейственное» побивание камнями по совету Аполлония Тианского.

Но принцип переноса в первом и втором случае тот же. В давние времена, когда ритуалы работали, коллективный перенос на козла реальных грехов был возможен из-за дурной «репутации» этого жи-вотного – его ужасного зловония и непомерной сексуальности.

В архаическом мире повсюду существовали ритуалы изгнания, которые сегодня производят на нас впечатление невероятного цинизма, смешанного с инфантильной наивностью. В случае с коз-лом отпущения процесс замещения настолько очевиден, что мы улавливаем его с первого взгляда. Это понимание выражается в со-временном применении термина «козел отпущения», в интерпре-тации соотношения между древним иудейским обрядом и актом переноса злобы в современном мире. Последний не ритуализиро-ван, но по-прежнему существует, обычно под прикрытием более цивилизованных форм.

Ритуальные люди не понимали эти феномены так, как их пони-маем мы, но они испытывали их примиряющее воздействие и по-тому так высоко их ценили, что без всякого стыда воспроизводили их снова и снова, ибо им казалось, что процесс переноса происхо-дит вне их самих и помимо их непосредственного участия.

Современное понимание «козла отпущения» тесно связано со все более распространенным пониманием миметизма, управляющего феноменами жертвоприношений. Мы понимаем и осуждаем их лишь потому, что многие поколения наших предков были вскормлены Библией и Евангелиями.

Вы скажете, что Новый Завет ни разу не прибегает к понятию «козел отпущения» для описания Иисуса как невинной жертвы миметического нагнетания. Это несомненно так, но он пользуется аналогичным и более выразительным термином – *Агнец Божий*. Новый Завет убирает все негативные и неприятные коннотации, связанные с козлом. Этот термин более точно соответствует идее невинной, несправедливо принесенной жертвы.

Другое мощное по откровенной силе выражение, которое Иисус употребляет применительно к себе, заимствовано из псалма: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла» (117:22). Эта фраза говорит не только об изгнании единственной жертвы, но и о последующей инверсии, в результате которой изгнанник делается главой угла для всей общины.

В мире, в котором насилие более не ритуализировано и является предметом строгого табу, гнев и возмущение обычно не могут или не смеют направляться непосредственно против тех объектов, которые их вызвали. Зачастую тот пинок ногой, который служащий не смеет дать своему начальнику, по его возвращении домой достается его собаке или трансформируется в агрессию в адрес жены и детей. При этом человек даже не осознает, что делает из своих близких «козлов отпущения».

Жертвы, замещающие истинную «мишень», – это современный эквивалент ритуальных жертв прошлого. Для описания этого феномена мы естественным образом прибегаем к выражению «козел отпущения».

Истинный источник жертвенных замещений – это жажда насилия, которая просыпается в людях одновременно с гневом, когда по тем или иным причинам реальный объект гнева оказывается недоступен. Число объектов, потенциально способных удовлетворить жажду насилия, увеличивается пропорционально росту гнева. Однако, когда интенсивность этой жажды начинает зашкаливать, мы удовлетворяемся такими источниками ее утоления, которые в обычных условиях нас бы не устроили.

Эффективность жертвенных замещений возрастает в случае, когда множество индивидуальных скандалов слипаются в ком и обращаются против одной-единственной жертвы. Таким образом, феномен козла отпущения продолжает играть определенную роль в нашем мире на уровне индивидуумов и сообществ, но как таковой остается совершенно неисследованным.

Если мы спросим социологов или антропологов, большая часть из них признает существование и важность этого феномена, но они не интересуются в такой мере, чтобы стать предметом специальных исследований. Глубокая причина такого отношения кроется в страхе перед религиозным элементом, от которого в данном случае действительно никуда не деться.

Под воздействием иудаизма и христианства этот феномен в наши дни воспроизводится только скрытым, тайным и постыдным образом. Мы не отказались от козлов отпущения, но наша вера в них на три четверти подорвана, а сам феномен представляется нам настолько аморальным, что, когда мы «разряжаемся» на невинном, мы испытываем стыд за самих себя.

Наблюдать за процессом коллективного переноса сегодня проще, чем когда-либо, поскольку этот феномен более не санкционируется и не прикрывается религиозностью. И при этом более сложно, поскольку зависимые от него индивидуумы делают все возможное, чтобы скрыть его от самих себя, и обычно у них это получается. В наши дни, как и в прошлом, иметь козла отпущения означает даже не подозревать о его существовании.

Этот феномен чаще проявляется не в физическом, а в психологическом насилии, которое легко скрыть. Те, кого обвиняют в участии в феноменах заместительного насилия, откровенно протестуют, настаивая на своей невинности.

Группы людей, в какой-то период испытывавшие разделение и дробление, после болезненных конфликтов обычно снова приходят к согласию, обращаясь против жертвы, по поводу которой сторонние наблюдатели без труда могут сказать, что она в действительности не ответственна за то, в чем ее обвиняют. Тем не менее, группа обвинителей настаивает на ее виновности, поскольку подвержена заразе, аналогичной заразе ритуализированных феноменов.

Члены данной группы горячо и искренне обвиняют своего «козла отпущения». Чаще всего какое-то вымышленное или малозна-

чимое событие нагнало волну «общественного мнения», обращенного против этой жертвы, – смягченную версию миметического нагнетания и жертвенного механизма.

Метафорическое использование ритуальных проявлений зачастую оказывается незаконным в своих средствах, но оправданным в принципе. Аналогия между феноменами изгнания, выраженными в смягченной форме, которые мы ежедневно наблюдаем в нашем мире, и античным ритуалом козла отпущения и тысячами других обрядов того же рода слишком очевидна, чтобы не считать ее реальной.

Если мы подозреваем своих соседей в том, что они поддались искушению найти козла отпущения, мы обличаем их с возмущением. Мы жестко стигматизируем феномен козла отпущения, в котором оказываются замешанными наши соседи, остерегаясь при этом самим стать его жертвами. Мы убеждаем самих себя, что нами движет праведный гнев, но не так уверены в этом, как наши предшественники.

Мы могли бы более тонко использовать свои прозрения по поводу соседей, не унижая сверх меры тех, кого застали врасплох в момент травли козла отпущения, но чаще всего мы делаем из своего знания орудие, средство не только для продолжения застарелых конфликтов, но и для возведения их на более высокий уровень, которого требует сама логика этого знания, а также для его распространения в обществе. Мы фактически интегрируем в свои защитные системы иудео-христианскую проблематику. Вместо того, чтобы критиковать самих себя, мы злоупотребляем своими знаниями, направляя их против других людей, и совершаем травлю козлов отпущения второго уровня – гонимся за гонителями козлов отпущения. Сострадание, обязательное в нашем обществе, авторизует новые формы жестокости.

Все это блестяще формулирует апостол Павел в своем Послании к Римлянам: «Неужели думаешь ты, человек, что избежишь суда Божия, осуждая делающих такие дела и сам делая то же?» Если осуждение грешника заключается в делании того же, за что мы его осуждаем, то из этих двух действий более предосудительным является обвинение своего соседа.

Тайные подмены и переходы от одной жертвы к другой в ритуализированном мире позволяют нам наблюдать в чистом виде,

если можно так сказать, действие механизма (*межличностных*) отношений, лежащих у основания ритуальной организации архаического мира. Обычно мы наблюдаем только остаточные проявления этих механизмов, но иногда они могут проявиться в своих наиболее резких формах и разрастись до гигантских масштабов, как в случае систематического истребления Гитлером европейских евреев и всех прочих геноцидов и квази-геноцидов, которые породил XX век. Позже я еще вернусь к этой теме.

Ясное понимание темы козлов отпущения – преимущество нашего общества перед всеми предшествующими обществами, но, как и всякий прогресс познания, оно может усугубить зло. Допустим, я справедливо обвиняю своих соседей в преследовании козлов отпущения, но своих козлов отпущения я продолжаю считать объективно виновными. Мои соседи, разумеется, не преминут вменить мне в вину ту же избирательность и необъективность, за которую я поношу их.

Феномен козла отпущения во многих случаях не может выжить, если не примет более изощренные черты, если не будет переноситься в область все более сложных моральных рефлексий, следуя за ними как тень. Мы больше не сможем предъявить какого-то несчастного «козла», чтобы освободиться от своей враждебности, – нам для этого придется прибегнуть к не таким очевидно комичным процедурам.

Мне кажется, Иисус имел в виду именно это избавление от жертвы и его ужасающие последствия, когда представлял будущее христианского мира в терминах конфликта с самыми близкими людьми:

Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его (Мф 10:34-36).

В мире, лишенном защиты в виде жертв, миметическое соперничество зачастую выглядит менее жестоким, но проникает в самые близкие отношения. Этим объясняется тот фрагмент текста, который я только что процитировал: сын против отца, дочь против матери и т.д. Самые близкие отношения симметрично поляризуются, разводя близнецов по разные стороны баррикад. Этот

текст помогает нам увидеть подлинное происхождение того, что называют современной психологией.

Таким образом, выражение *козел отпущения* описывает: 1) жертву ритуала, описанного в Книге Левита; 2) всех жертв аналогичных ритуалов, существовавших в архаических сообществах, которые также называют обрядами изгнания и, наконец, 3) все феномены неритуализированного коллективного переноса, которые мы наблюдаем или думаем, что наблюдаем, вокруг себя.

Это последнее значение преодолевает барьер, который пытаются сохранить этнографы, между архаическими ритуалами и их современными заменителями – феноменами, живучесть которых указывает на то, что мы с архаических времен пусть и изменились, но не настолько, насколько нам бы хотелось.

В отличие от этнографов, которые желают сохранить иллюзорную автономию своей дисциплины и потому остерегаются пользоваться выражением «козел отпущения», чтобы не погрузиться в сложный анализ, неизбежный в случае, когда стирается демаркационная линия между архаикой и современностью, я полагаю, что использование в современном языке выражения «козел отпущения» вполне оправданно. Я вижу в этом один из многих знаков того, что иудео-христианское откровение не только не является мертвой буквой в нашем обществе, но становится все более действенным.

Современная деритуализация выставляет на свет психосоциологический субстрат обрядовых феноменов. Мы кричим «козел отпущения», чтобы обличить все феномены дискриминации – политические, этнические, религиозные, социальные, расовые и др. – которые видим вокруг себя.

И мы правы. Мы без труда подмечаем, как численность козлов отпущения возрастает всюду там, где группы людей пытаются закрыться внутри определенной идентичности – общинной, локальной, национальной, идеологической, расовой, религиозной и т.д.

Тезис, который я отстаиваю, зиждется на народном интуитивном понимании «козла отпущения», которое прорастает в современное осмысление этого термина. Я пытаюсь дать этой интуиции

дальнейшее развитие. Она богаче, чем все концепции, придуманные этнографами, социологами и психологами. Все разговоры об исключении, дискриминации, расизме и проч. будут оставаться поверхностными до тех пор, пока не будут направлены против религиозных корней проблемы, мучающей наше общество.



ОБЕСПОКОЕННОСТЬ ЖЕРТВАМИ В НАШУ ЭПОХУ

В тимпанах фронтонов некоторых средневековых соборов помещены фигуры ангелов, держащих в руках весы. На этих весах взвешиваются души для вечности. Если бы искусство в наши дни не отказалось от выражения тех идей, которые движут миром, оно бы современным языком изобразило это древнее *взвешивание душ* и *взвешивание жертв* на фронтонах наших парламентов, университетов, дворцов правосудия, издательских домов и телевизионных станций.

Наше общество сейчас более чем когда-либо обеспокоено своими жертвами. Это беспрецедентный феномен, даже если он принимает комедийный вид. Никакой исторический период, никакое известное нам общество не говорило о жертвах так, как говорим мы. В недавнем прошлом можно было отметить некоторые зачатки такого отношения, но каждый новый день бьет рекорд в этом вопросе. Все мы – не только участники действия, но и свидетели великой антропологической премьеры.

Исследуйте древние свидетельства, ищите повсюду, во всех закоулках нашей планеты, и вы нигде не найдете чего-либо, хотя бы отдаленно напоминающего современную обеспокоенность проблемой жертв. Ни Китай мандаринов, ни Япония самураев, ни Индия, ни доколумбовы цивилизации, ни Греция, ни Рим периода республики или империи ни на толику не интересовались

миром жертв, которые в огромном количестве приносились на алтарь богов, отечества и амбиций победителей разного калибра.

Если бы инопланетянин подслушал эти разговоры, ничего не зная об истории человечества, он бы несомненно вообразил себе, что в предыдущие века существовало общество, которое превосходило нас в сострадании, было более внимательным к страданию несчастных, оставило после себя неизгладимый след и те критерии, по которым мы сегодня сверяем свое отношение к жертвам. Уже сама ностальгия по такому обществу позволила бы объяснить нашу строгость к самим себе и те горькие упреки, которые мы к себе обращаем.

Разумеется, такого идеального общества никогда не существовало. В XVIII веке Вольтер, работая над своим *Кандидом*, уже занимался такими поисками и не нашел ничего более совершенного, чем тот мир, в котором он жил. Поэтому ему пришлось придумать некое идеальное общество.

Мир, в котором мы живем, не дает нам достаточных оснований для самообвинений. Но это не мешает нам повторять во всеуслышание обвинения против современного мира, о которых мы знаем, что они несправедливы. Часто мы слышим, что ни одно общество не было так равнодушно к бедным, как наше. Как это возможно, если сама идея социальной справедливости, в каких несовершенных формах она бы ни реализовывалась, больше нигде не встречается? Это современное изобретение.

Говоря так, я не стремлюсь избавить нашу цивилизацию от упреков. Я разделяю убеждение моих современников в ее виновности, но пытаюсь определить ту точку зрения, ту позицию, с которой мы ее обвиняем. Мне кажется, у нас есть все основания чувствовать себя виновными, но это вовсе не те основания, которые мы обычно перечисляем.

Чтобы оправдать эту критику, недостаточно констатировать, что мы более богаты и обеспечены, чем все поколения до нас. Даже в самых убогих сообществах никогда не было недостатка в богатых и властных людях, которые не проявляли ни малейшего интереса к жертвам, которыми были окружены.

Наш мир должен руководствоваться собственными постулатами. Поколения, непосредственно нам предшествовавшие, уже

слышали этот призыв, но он был далеко не так настойчив. Чем глубже в прошлое, чем слабее звучание этого призыва. Все свидетельствует о том, что в будущем оно будет только усиливаться. Поскольку мы больше не можем делать вид, что не его слышим, нам приходится признаваться в своей несостоятельности, но мы не знаем, во имя чего. Мы делаем вид, что это требование всегда было слыσιμο во всем мире, хотя в действительности его слышим только мы.

Имея в виду те средства, которыми мы располагаем, наши успехи действительно можно считать смехотворными, а провалы – ужасающими. У нас есть все основания винить в этом самих себя, но откуда берутся эти основания? Мир, который существовал до нас, столь мало разделял наши заботы, что даже не думал винить себя за это равнодушие.

Если спросить историков, они будут апеллировать к гуманизму и другим идеям того же рода, которые позволяют им не упоминать религию и ничего не говорить о христианстве, для них как бы несуществующем, которое не могло не сыграть значительную роль в этом деле.

Во Франции гуманизм действительно развивался как сила, оппозирующая христианству «старого режима», справедливо обвинявшемуся в сотрудничестве с властью имущими. От страны к стране местные особенности различаются, но они не могут скрыть истинные, христианские корни современной обеспокоенности жертвами. Гуманизм и гуманитаризм на первых порах росли на христианской почве.

Это одна из тех вещей, которые провозгласил Ницше в своей радикальной полемике с лицемерием своего века, по существу отличавшемся от нашего только масштабами. Самый антихристианский из философов XIX века идентифицировал источник нашей виновности в эпоху, когда она была менее очевидной, чем сегодня, как карикатурное христианство, которое, однако, в его антихристианской системе было менее карикатурным, чем наше.

Если существует какая-то христианская этика, она неразрывно связана с любовью к ближнему в ее исконном значении, источник которой нетрудно обнаружить:

Придите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира, ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне. Тогда праведники скажут Ему в ответ: Господи! Когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? Или жаждущим, и напоили? Когда мы видели Тебя странником, и приняли? Или нагим, и одели? Когда мы видели Тебя больным, или в темнице, и пришли к Тебе? И Царь скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне (Мф 25:34-40).

Идеал общества, свободного от насилия, очевидно восходит к проповеди Иисуса, к провозглашению царства Божьего. По мере отдаления от христианства этот идеал не ослабевает, а наоборот, приобретает большую силу. Обеспокоенность жертвами стала предметом парадоксальной конкуренции миметических оппонентов, которые с азартом пытаются превзойти друг друга.

Наиболее интересными для нас всегда являются те жертвы, которые позволяют нам осудить соседей. И они отвечают нам тем же. Они прежде всего думают о тех жертвах, ответственность за которых могут возложить на нас.

Не у всех у нас имеется опыт святых Петра и Павла, которые осознали свою вину за преследования и осудили за это себя, а не своих соседей. В нашем случае ближние напоминают нам об этой обязанности, и мы отвечаем им тем же. В нашем мире каждый перекладывает вину за жертвы на другого, и в результате мы получаем то, о чем говорил Христос и что только в сегодняшней обеспокоенности жертвами впервые находит свое разъяснение:

Да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира, от крови Авеля... (Лк 11:50-51).

Это слово оправдалось со значительным опозданием по сравнению с теми сроками, которые закладывали первые христиане, но главное – сам факт, а не сроки.

Теперь у нас появились свои, «антижертвенные» ритуалы приношения жертв, и они работают так же бесперебойно, как и строго религиозные ритуалы. Прежде всего, мы сожалеем о жертвах, в которых обвиняем друг друга или которые сами допускаем. Затем мы сожалеем о лицемерности всех этих сожалений; и наконец, мы сожалеем о христианстве, неизменном козле отпущения, ибо нет

ритуала без жертвы, и в наши дни этой жертвой всегда является христианство – *the scapegoat of last resort*^{*}, и тоном возвышенного страдания мы возвещаем, что оно ничего не сделало для «разрешения проблемы насилия».

Постоянно сравнивая наше общество с прежними, мы неизменно применяем двойные стандарты. Мы все делаем для того, чтобы скрыть бесспорное превосходство нашего общества, которое несомненно может соперничать только с самим собой, поскольку охватывает всю планету.

Любое мало-мальски внимательное исследование демонстрирует верность упреков, которые мы можем адресовать нашему обществу: оно намного хуже других. Мы постоянно повторяем – и в этом есть своя правда, – что никакое общество не несло на свой алтарь столько жертв, сколько наше. Но противоположная позиция также верна: наше общество намного лучше других, оно спасает наибольшее число жертв. Нам приходится высказывать самые разные суждения, которые невозможно совместить друг с другом.

Обеспокоенность жертвами ведет нас к трезвому выводу, что процесс «гуманитаризации» движется слишком медленно, и его никоим образом не следует превозносить, чтобы не замедлять его еще больше. Обеспокоенность жертвами требует от нас постоянного осуждения себя самих.

Подлинная обеспокоенность выражается в постоянном недовольстве достигнутыми результатами. Она смиренно реагирует на всякие попытки ее превознести. Она переадресовывает внимание с себя самой на жертвы, которые единственно его заслуживают. Она постоянно занимается самобичеванием, осуждает себя за мягкотелость, фарисейство. Она есть светская маска христианской любви.

То, что мешает нам пристально всмотреться в свою обеспокоенность жертвами, – это она сама. Искренна эта скромность или ложна, она является нормой для нашего общества и несомненно происходит из христианства. Обеспокоенность жертвами не оперирует статистическими терминами. Она следует евангельскому принципу заблудшей овцы, ради которой, если надо, пастырь готов оставить свое стадо.

* Козел отпущения последней инстанции (англ.).

Чтобы доказать самим себе, что мы не этноцентричны и не самоуверенны, мы мечем молнии в сторону буржуазного самодовольства, развившегося в XIX веке, осмеиваем примитивность так называемого прогресса и впадаем в противоположную глупость: доказываем, что являемся самым бесчеловечным обществом из когда-либо существовавших.

Современные демократии могут привести в свою защиту всю совокупность достижений, настолько исключительных для истории человечества, что они вызывают справедливую зависть у всего мира.

Постепенное исчезновение культурной изоляции разных сообществ началось в Средние Века и развилось в наши дни в феномен, который мы называем глобализацией, который, как мне кажется, только во вторую очередь носит экономический характер. Подлинная его движущая сила заключается в обнажении жертвенного механизма. Эта сила, разрушившая древние общества, занимается деконструкцией того, что пришло на их место – так называемых современных наций.

Раз модно «взвешивать» жертвы, не будем отходить от установленных правил игры. Прежде всего, проверим чашу весов, на которой лежат наши достижения: с эпохи высокого Средневековья все значительные институты человечества развивались в одном направлении – частного и общественного права, уголовного законодательства, юридической практики, статуса личности. Сначала это менялось очень медленно, но движение все более ускорялось и, в глобальной перспективе, всегда происходило в одном направлении – в сторону облегчения наказаний и все большей защищенности для потенциальных жертв.

Наше общество отменило сперва рабство, а затем и крепостничество. Позже мы начали защищать права детей, женщин, стариков и иммигрантов, бороться с нищетой и «недоразвитостью». Совсем недавно сделались общедоступными медицинские услуги, появилась забота об инвалидах и т.д.

Каждый день начинается новый этап. Когда в каком-то уголке мира случается катастрофа, нации, не затронутые ее последствия-

ми, чувствуют себя обязанными оказать помощь, принять участие в спасательных операциях. Вы можете сказать, что эти жесты носят скорее символический, нежели реальный характер, что они выражают заботу о собственной репутации. Несомненно, однако в какую эпоху и под каким небом международная взаимопомощь была критерием репутации той или иной страны?

Единственная рубрика, под которую можно подвести все это множество пестрых примеров, – это обеспокоенность жертвами. В наши дни она иногда так карикатурно выражает свое возмущение, что не может не вызывать смех, но не следует приуменьшать ее сложность и воспринимать ее лишь как пустую болтовню. Прежде всего, это не лицемерная комедия. На протяжении веков она создавала общество, не имеющее прецедентов в истории. Она объединяла мир.

Как это происходило на практике? В каждом поколении законотворцы все глубже проникали в наследие предков, испытывали потребность его переосмысления. Там, где их отцы не видели никакой необходимости в реформах, они обнаруживали притеснение и несправедливость. Статус кво долгое время принимался за нечто само собой разумеющееся, предопределенное природой или богами, зачастую даже христианским Богом.

На протяжении веков обеспокоенность жертвами волнообразно доставала из подземелий общества все новые категории козлов отпущения. В прошлом страдания этих людей могли быть замечены лишь немногими духовными гениями.

Современная обеспокоенность жертвами впервые, как мне кажется, была проявлена в виде образования религиозных институтов, которые мы называем благотворительными. С них все началось – с *l'Hôtel-Dieu* – этого церковного приюта, который вскоре превратился в больницу. В это заведение принимались инвалиды и больные люди вне зависимости от своего социального положения, места жительства или даже религиозной принадлежности. Учреждение больницы – это первый в истории опыт отделения жертвы от ее статуса, создания современной концепции жертвы.

Культуры, остававшиеся автономными, поддерживали все виды солидарности – семейную, племенную, национальную, но не видели жертвы как таковой, так что она оставалась анонимной и неизвестной в том смысле, в каком мы говорим «неизвестный солдат».

До этого открытия не существовало человечества в полном смысле этого слова за пределами определенной территории. Сегодня исчезли все локальные, региональные, национальные особенности: *ессе homo*.

В том, что мы сегодня называем «правами человека», самым существенным является понимание того факта, что любой индивидуум и любая группа индивидуумов могут стать «козлами отпущения» для своего окружения. Ставить акцент на правах человека – значит пытаться предотвратить и контролировать миметические вспышки.

Пусть даже неопределенно, но мы предчувствуем, что любое сообщество является потенциальным гонителем на своих членов, будь то спонтанно мобилизующимся против кого угодно, где угодно, когда угодно, как угодно, под каким угодно предлогом, будь то – и это более распространенный вариант – организующим такую систему, в которой оказывается предпочтение тем или иным людям и которая на протяжении веков и тысячелетий поддерживает социальную несправедливость. Обеспокоенность жертвами пытается защитить нас от жертвенного механизма в его бесчисленных формах.

Наиболее эффективной силой трансформации является не революционное насилие, а современная обеспокоенность жертвами. То, что подпитывает эту заботу и делает ее эффективной, – это подлинное знание о притеснениях и гонениях. По всей видимости это знание возникало постепенно и возрастало вместе с первыми успехами. Чтобы вкратце описать это знание, необходимо обратиться к анализу предыдущих глав, где мы пришли к смысловому различию между ритуальным и современным использованием выражения «козел отпущения». Это знание ежедневно обогащается, и в будущем несомненно будет основываться на прочтении отношений преследования в миметическом ключе.

Эволюция, которую я здесь описываю не вполне последовательно, направляет усилия наших обществ на преодоление укоренившихся структур «козлов отпущения», на которых они были построены, – при условии, что будет приниматься во внимание сам факт их существования. Эта трансформация представляется своего рода нравственным императивом. Общества, которые не видели необходимости преобразований, постепенно начинают меняться в

одном и том же направлении: в них возрастает желание устранить былую несправедливость и сделать отношения между людьми более «человечными».

На каждом новом этапе этого процесса ему сначала мощно оппонировать те, кто в нем меньше всего заинтересован. Но после того, как изменения вступают в силу, результаты более всерьез не оспариваются.

В XVIII и XIX веках стало понятно, что эта эволюция ведет к созданию такого сообщества народов, какого еще не было в истории человечества, поскольку их социальная и нравственная трансформация сопровождалась беспрецедентным техническим и экономическим прогрессом.

Разумеется, лишь привилегированные классы могли наблюдать этот феномен, и он побудил их к невиданному всплеску гордыни и дерзости, за которые в XX веке пришлось расплачиваться великими катастрофами.

Если можно сравнивать друг с другом древние цивилизации, то наша в этом смысле является уникальной. Ее превосходство во всех областях жизни настолько разительно, настолько очевидно, что, парадоксальным образом, об этом не принято говорить вслух. Запрет связан со страхом возвращения к тиранической гордыне, страхом унижить те народы, которые не принадлежат к привилегированной группе. Иными словами, обеспокоенность жертвами снова стремится быть предметом умолчания.

Наше общество постоянно обвиняют в преступлениях и ошибках, в которых оно виновно в абсолютном смысле, но невиновно в сравнении с другими типами общественного устройства. Очевидно, мы не перестали быть «этноцентричными». Но при этом мы также очевидно являемся наименее этноцентричным из всех существующих обществ. Ведь мы придумали этот термин уже пять или шесть веков назад – глава Монтеня о «каннибалах» тому подтверждение. Чтобы быть способными к такому обобщению, необходимо быть заведомо менее этноцентричным, чем другие общества, которые настолько заняты сами собой, что мысль об этноцентризме даже не приходит им в голову.

Конечно, не наша цивилизация изобрела сострадание, но она его универсализировала. В архаичных культурах оно распространялось исключительно на членов узкой группы. Граница ее всегда

очерчивалась жертвами. Млекопитающие всегда метят территорию своими испражнениями, и человечество долгое время делало то же самое, используя своеобразный тип испражнений – козлов отпущения.



ДВОЙНОЕ НИЦШЕАНСКОЕ НАСЛЕДИЕ

Теперь обратимся к той чаше весов, на которой лежат наши поражения, ошибки, неудачи. Если освобождение от козлов отпущения и ритуалов жертвоприношений и дает нам большое преимущество, то оно же является причиной бесчисленных преследований и притеснений, фактором риска и угрозы.

На протяжении веков справедливость, которой от нас требовала обеспокоенность жертвами, высвобождала нашу энергию, питала силы, но одновременно и подвергала нас таким испытаниям, которых мы по большей части не выдерживали, таким как колониальные завоевания, злоупотребление властью, чудовищные войны XX века, расхищение богатств планеты и т.д.

Из всех катастроф двух последних столетий самым значительным с нашей точки зрения стало систематическое уничтожение еврейского народа немецким национал-социализмом. Конечно, массовые убийства – самое обычное дело в истории, но тогда они рождаются в огне, представляют собой непосредственное отмщение, спонтанную жестокость. Если же они предумышленны, не трудно увидеть, каковы были их цели.

Гитлеровский геноцид был иного свойства. Разумеется, он вписывается в общий контекст многовекового преследования евреев в христианской Европе, но этой злополучной традицией объяснение не исчерпывается. Кое-что в этом тщательно продуманном и

реализованном проекте уничтожения людей не поддается оценке при помощи обычных критериев. Ведь эта гигантская бойня не только не способствовала победе немцев в войне, но оказалась фактором их поражения.

Гитлеровский геноцид настолько очевидно противоречит тезису, который я выдвинул в предыдущей главе, – о том, что современный западный мир движим беспокойством о жертвах, – что мне придется либо отказаться от него, либо построить его на этом противоречии. Второй вариант мне видится правильным. Духовной целью гитлеризма, как мне кажется, был отрыв Германии, а затем и всей Европы, от того призвания, которое было им определено их религиозной традицией – от обеспокоенности жертвами.

По очевидным тактическим причинам нацизм пытался полностью скрыть геноцид. Если бы он победил, мне кажется, он предъявил бы его миру как знак того, что обеспокоенность жертвами больше не является для нас историческим императивом.

Может быть, я переоцениваю степень пронизательности нацистов, когда утверждаю, что они определенно видели в обеспокоенности жертвами доминирующую ценность нашего мира? Мне так не кажется. В этой области они ориентировались на мыслителя, который открыл жертвенное призвание христианства в плане антропологии, – Фридриха Ницше.

Этот философ первым понял, что коллективное насилие мифов и ритуалов (все то, что он называл «Дионисом») относится к тому же типу, что насилие Страстей. Разница кроется не в *фактах*, – говорит он, – которые одинаковы в обоих случаях, а в их интерпретации.

Этнографы были слишком позитивистами, чтобы понять различие между фактами и их интерпретацией, *репрезентацией*. В наши дни «деконструкторы» инвертируют позитивистскую ошибку. Для них существует только интерпретация. Они хотят быть более ницшеанцами, чем сам Ницше. Они отменяют уже не проблемы интерпретации, как это делали позитивисты, а сами факты.

В некоторых неизданных работах последнего периода Ницше избегает обеих ошибок – как позитивизма, так и постмодернизма, – и открывает истину, которую я могу только повторить за ним и которая является ключевой для этой книги: в дионисийских *стра-*

стях и в *Страстях* Иисуса мы имеем дело с одним и тем же коллективным насилием, но интерпретируем его по-разному:

Дионис против «распятого»: вот где противостояние. Разница между ними кроется не в самом мученичестве, а в его смысле. В одном случае сама жизнь, ее вечная плодovitость и вечное возвращение, определяет мучение, разрушение, желание уничтожить. В другом случае страдание, «распятие» невинного используется как аргумент против жизни, как формула ее проклятия¹.

Между Дионисом и Иисусом не существует разницы «с точки зрения мученичества», иначе говоря, рассказ о *Страстях* излагает драму того же типа, что и миф. Различен их «смысл». В то время как Дионис одобряет и организовывает линчевание единственной жертвы, Иисус и Евангелия его отвергает.

Именно это я говорил и не устаю повторять: мифы основываются на единодушном преследовании. Иудаизм и христианство разрушают это единодушие для того, чтобы защитить несправедливо осужденных жертв и осудить их палачей, неоправданно легитимированных.

Каким бы невероятным это ни казалось, никто, ни один христианин до Ницше не приходил к этому простому и фундаментальному выводу! В этом конкретном вопросе он заслуживает похвалы. Но во всем остальном, увы, его философия похожа на бред. Вместо того, чтобы признать в инверсии мифической схемы неоспоримую *истину*, провозглашаемую только иудео-христианством, Ницше делает все для дискредитации позиции, которая благоволит к жертвам.

Он прекрасно понимает, что в обоих случаях мы имеем дело с одним и тем же насилием (различие кроется не в самом мученичестве), но не видит, не хочет видеть несправедливость этого насилия. Он не видит или не хочет признавать, что единодушие, всегда присутствующее в мифе, необходимо связано с миметической заразой, пассивно впитанной и не осознанной, в то время как в Евангелии, напротив, насильственный миметизм признается и осуждается, – так было уже в истории Иосифа и других великих библейских текстах.

¹ *Œuvres complètes*, vol. XIV: *Fragments posthumes début 1888- janvier 1889*, Gallimard 1977, p. 63.

В целях дискредитации иудео-христианства Ницше пытается показать, что заступничество за жертвы имеет свои корни в подлой неприязни. Отмечая, что первые христиане по большей части принадлежали к низшим классам общества, он обвиняет их в том, что они сочувствовали жертвам для удовлетворения своей неприязни к аристократическому язычеству. Это так называемая «мораль рабов».

Вот как Ницше понимает «генеалогию» христианства! Он думает, что противостоит стадному чувству и при этом не видит, что его дионисийство является крайним проявлением духа толпы – того, что в ней самого жестокого и бессмысленного.

Реабилитируя жертвы механизма жертвоприношения, христианство не допускает подозрительных «задних мыслей». Оно не дает себя соблазнить гуманизмом, зараженным социальной враждебностью. Оно развенчивает иллюзию мифа, обман «сатанинского обвинения».

Поскольку Ницше слеп к миметизму и его заразе, он не видит, что евангельская позиция демонстрирует не предубеждение против сильных и потворство слабым, а героическое противостояние насилию; такой прозорливостью обладают лишь те немногие, кто дерзает противостоять монструозной стадности дионисийского линчевания.

Чтобы избежать последствий собственного открытия и упорствовать в отчаянной отрицании иудео-христианской истины, Ницше пришлось прибегнуть к уловке, настолько грубой и недостойной лучших из его прозрений, что его разум этого не выдержал.

Мне кажется неслучайным, что открытие того общего, что имеют между собой Дионис и Распятый, и того, что их разделяет, было сделано Ницше незадолго до его окончательного срыва. Его поклонники пытаются приуменьшить значение его неумолимости. И это вполне понятно. Бессмысленность безумия играет в их мысли ту же защитную роль, какую оно играло у Ницше. Философ не смог уютно пристроиться внутри тех кошмаров, куда его загнало желание минимизировать собственное открытие, и он нашел прибежище в безумии.

Христианская истина неумолимо укрепляет свои позиции в нашем мире. Парадоксальным образом это идет параллельно с

кажущимся закатом христианства. Чем более христианство захватывает наш мир в том смысле, в каком оно захватило Ницше в последний период его жизни, тем труднее становится спасись от него при помощи сравнительно безобидных «гуманистических» компромиссов в стиле наших старых добрых позитивистов.

Чтобы обойти вниманием собственное открытие и защитить мифологическое насилие, Ницше пришлось оправдать *человеческие жертвы*, прибегая к чудовищной аргументации. Он делает ставку на худший социальный дарвинизм. Он утверждает, что во избежание деградациии общество должно избавиться от человеческих отбросов, лежащих у него на пути:

Христианство настолько серьезно относится к индивидууму, настолько возносит его в ранг абсолюта, что его нельзя больше *приносить в жертву*: но вид сохраняется только благодаря человеческим жертвам. Истинная филантропия требует жертвы для блага вида – она жесткая, она требует самообладания, поскольку нуждается в человеческих жертвах. А этот псевдо-гуманизм, который называет себя христианством, пытается навязать нам мысль, что *никого нельзя приносить в жертву*².

Сам будучи слабым и больным, Ницше не пропускал ни одной возможности бранить общество за его заботу о слабых и больных. Подлинный Дон Кихот смерти, он осуждал любые меры, направленные на помощь обездоленным. В заботе о жертвах он видит причину того, что он называет преждевременным старением нашей цивилизации, катализатором нашего упадка.

Этот тезис даже не нуждается в опровержении. Западный мир не только не спешит стареть, но его характеризует исключительная живучесть, которая связана с постоянным обновлением и расширением элит.

Безусловно, евангельская защита жертв более гуманна, чем ницшеанство, но ее не следует воспринимать как искажение некоей «жестокой реальности». Именно христианство защищает истину от ницшеанского безумия.

Фанатично осуждая то, что является самым великим в нашем мире, Ницше не только разрушил самого себя, но и стал вдохновителем чудовищных разрушений национал-социализма.

² *Ibid.* pp. 224-225.

Нацисты прекрасно понимали, что ницшеанской «генеалогии» недостаточно для того, чтобы ускорить распад и гибель иудео-христианства. После прихода к власти они располагали средствами куда более мощными, чем какой-то несчастный полубезумный философ.

Похоронить современную обеспокоенность жертвами под горой трупов – вот национал-социалистская трактовка ницшеанства. Говорят, что такая интерпретация покорила бы бедного Ницше. Возможно. Этот философ разделял страсть многих интеллектуалов своего и нашего времени к безответственным преувеличениям. На свою беду, философы не одни в этом мире. Настоящие сумасшедшие живут вокруг них и служат им наихудшую службу, какую только можно себе представить, – понимают их дословно.

После Второй мировой войны новая волна интеллектуалов, враждебных к нацизму, но как никогда нигилистски настроенных и как никогда зависимых от Ницше, собрала горы софизмов для того, чтобы снять со своего любимого философа всякую ответственность за национал-социалистскую авантюру.

Но Ницше по-прежнему остается автором единственных текстов, способных объяснить нацистские ужасы. Если у этого движения и есть духовная составляющая, то именно Ницше является ее выразителем.

Послевоенные интеллектуалы бодро отвергли тексты, которые я только что цитировал. Они чувствовали авторитетную поддержку со стороны истинного наследника Ницше, почти официального толкователя его мысли в глазах вечного «авангарда»: Мартина Хайдеггера. Еще с предвоенного времени этот глубокий мыслитель наложил благоразумное вето на ницшеанскую версию философского неоязычества. Он отверг рефлексию Ницше по поводу Диониса и Распятого, ловко избличая в нем простое миметическое соперничество между Ницше и «иудейским монотеизмом».

Хайдеггер запретил изучение этих текстов, но так и не отрекся от их содержания. Как известно, он не отличался особой смелостью в осуждении бесчеловечности того, что происходило вокруг него. Но это не пошатнуло его авторитета. Для второй половины XX века его значение было столь велико, что вплоть до последних лет никто не осмеливался нарушить его запрет и приняться за обсуждение религиозных проблем, связанных с Ницше.

Несмотря на бесчисленные жертвы, гитлеровское предприятие потерпело неудачу. Оно не только не заглушило заботу о жертвах, но напротив, значительно усилило ее, хотя при этом и совершенно деморализовало. Гитлеризм мстит за свое поражение тем, что ввергает в отчаяние всякую заботу о жертвах, делает ее карикатурной.

В мире, где релятивизм, кажется, одержал окончательную победу над религиозностью и всеми ценностями, из нее проистекающими, забота о жертвах оказывается как никогда живучей.

Гордый оптимизм XVIII и XIX веков, который считал себя автором научного и технического прогресса, во второй половине XX века сменился черным пессимизмом. Его можно понять, но его отличают те же чрезмерность и высокомерие, которые были свойственны его предшественнику.

Мы живем в мире, который осуждает себя за свою собственную жестокость – систематически, ритуально. Мы всегда готовы переводить все конфликты, даже те, которые наименее для этого подходят, в плоскость принесения невинных жертв. К примеру, дискуссия об абортах: вне зависимости от того, за мы или против, наша позиция всегда определяется исходя из интересов «истинной жертвы». Кто более нуждается в нашем сочувствии: матери, которые жертвуют собой ради детей, или дети, принесенные на алтарь современного гедонизма? Вот вопрос.

Крайне левые нигилисты так же привязаны к Ницше, как и крайне правые, но они воздерживаются от того, чтобы произвести самую радикальную деконструкцию – ту, которая обращена против современной обеспокоенности жертвами. Со времени краха нацизма ни один деконструктор, ни один демистификатор не поднимал руку на эту ценность. Но именно здесь, по мнению Ницше, и определяется судьба его мысли.

Поскольку обеспокоенность жертвами присуща только нашему миру, можно было бы подумать, что она отделяет нас от прошлого, но это не так. Обеспокоенность жертвами маргинализирует прошлое. Нас постоянно убеждают в том, что у нас нет ничего

абсолютного, но неспособность Ницше и Гитлера побороть заботу о жертвах и позднейшие увертки его последователей отчетливо демонстрируют то, что забота о жертвах не является относительной. Она – наш абсолют.

Никому не удалось «сдать в архив» заботу о жертвах. Она – то единственное в нашем мире, что не зависит от моды и веяний времени (хотя выбирает для себя формы как раз под влиянием этих веяний). Неслучайно «укрепление позиций» жертв совпадает по времени с возникновением глобальной культуры.

Определяя перманентное, неизменное измерение человеческого существования, экзистенциальные философы говорили о *заботе**. Именно это словоупотребление я имею в виду, когда использую данный термин. Я связываю его с *современным* словоупотреблением для того, чтобы подчеркнуть парадокс, что недавнее появление некоторой ценности никоим образом не препятствует утверждению ее как неизменной и вечной.

Вопреки крушению идеалов – гуманизма, рационализма, революции, самой науки – мы сегодня не лишены абсолютных смыслов, как нам совсем недавно объявили. Существует обеспокоенность жертвами, и именно она главенствует над всей глобальной культурой, в которой мы живем.

Глобализация – плод этой обеспокоенности, а не наоборот. Во всех экономических, научных, художественных и даже религиозных инициативах решающую роль играет именно обеспокоенность жертвами, а не научный прогресс, рыночная экономика или «история метафизики».

Если посмотреть на устаревшие идеологии, можно увидеть, что единственным непреходящим компонентом их всех была эта обеспокоенность, еще обернутая в философские излишества. В наши дни все прояснилось, и обеспокоенность жертвами предстала при свете дня всеми своими чистыми и нечистыми сторонами.

* Французское слово *souci*, которым Жирар описывает отношение к жертвам, в данном случае имеет коннотацию с немецким термином *die Sorge*, ключевым для экзистенциальной философии Хайдеггера. Как во французском, так и в немецком языках эти понятия имеют широкий спектр значений – от полечения и заботы до беспокойства и тревоги. Поэтому на русском языке идиоматический термин *le souci des victimes* можно передать и как «забота о жертвах», и как «обеспокоенность жертвами».

Ретроспективно можно утверждать, что именно она на протяжении веков была подспудной движущей силой эволюции нашего мира.

Сегодня эта озабоченность проявилась, потому что все великие формы современной мысли себя исчерпали и дискредитировали. После идеологического краха наши интеллектуалы полагали, что могут прочно укрепиться в уютном нигилизме, необязательном и безнаказанном. Сегодня им приходится в этом разубедиться. Наш нигилизм – это псевдо-нигилизм. Чтобы верить в его реальность, обеспокоенность жертвами пытаются представить как произвольное движение, настолько распространенное в обществе, что уже не может считаться ценностью. В действительности же она – единственное яркое пятно в нашей пустыне бессмыслицы. Эта пустыня безусловно окружает ее, как она окружает всякую систему, содержащую в себе абсолют.

То, что в прошлом веке могло быть распознано лишь великим гением Ницше, сегодня может увидеть любой ребенок. Непрерывающаяся демагогия и перегибы превращают обеспокоенность жертвами в тоталитарное постановление и перманентную инквизицию. Даже средства массовой информации это видят и насмеются над «виктимологией», что не мешает им на ней спекулировать.

То, что наш мир становится массово антихристианским, по крайней мере в своих элитах, не мешает обеспокоенности жертвами выражать себя и укрепляться, зачастую принимая самые нелепые формы.

Торжественная инаугурация «постхристианской» эры – это шутка. Мы пребываем в карикатурном ультра-христианстве, которое пытается вырваться из иудео-христианской орбиты, «радикализируя» обеспокоенность жертвами в антихристианском направлении.

По всему миру системы верований, основанные на иллюзорной трансцендентности, разрушаются под воздействием христианского откровения. Это разрушение повсюду влечет за собой религиозный ренессанс, и это парадоксальным образом предполагает

отступление на второй план самого христианства, поскольку оно так долго страдало от остаточных проявлений «жертвенного» механизма, что остается уязвимым для атак многочисленных недругов.

Влияние Ницше на наш мир по-прежнему очень сильно. Многие интеллектуалы, обращаясь к еврейской Библии или Новому Завету, чутьем, заимствованным у Ницше, улавливают в них то, что они называют «смердным духом козла отпущения», который всегда вызывает у них «тошноту» в воспоминание, как следует полагать, о первоначальном козле.

Эти ищейки никогда не прилагают свой тонкий нюх к Дионису или Эдипу. В мифах, как вы сможете убедиться, никто не обнаруживает смердный дух, исходящий от недозахороненных трупов. Мифы никогда не вызывают ни малейшего подозрения.

Начиная с первого Ренессанса, язычество пользуется у наших интеллектуалов репутацией чистого, святого и здорового начала, которое ничем не может быть поколеблено. Оно всегда противостоит тем «нездоровым» элементам, которые несут с собой иудаизм и христианство.

Вплоть до нацизма иудейство рассматривалось как предпочтительная жертва системы козлов отпущения. Христианство занимало лишь вторую позицию. Но после Холокоста евреи стали неприкосновенными, и христианство переместилось на первую позицию в списке козлов отпущения. Весь мир восхищается легким, здоровым, атлетическим характером греческой цивилизации, противопоставляя ему затхлую, угрюмую, репрессивную и пропитанную подозрительностью атмосферу иудейского и христианского мира. Это – азы университетского образования и нить, связывающая два ницшеанства XX века, их общая враждебность к нашей религиозной традиции.

Для того, чтобы наш мир действительно отошел от христианства, ему необходимо по-настоящему отказаться от обеспокоенности жертвами, и Ницше, а за ним и нацисты, хорошо это понимали. Они надеялись релятивизировать христианство, представить его одной из многих религий, которую можно заменить либо атеизмом, либо какой-то по-настоящему новой религией, совершенно чуждой Библии. Хайдеггер не оставлял надежды полностью лишить христианство влияния и стартовать «с нуля», запуская новый миметический цикл. Так я понимаю смысл самой известной фразы,

которая появилась в последнем интервью философа, опубликованном журналом «Der Spiegel» после его смерти: «Нас может спасти только какой-нибудь бог».

Попытка заставить людей оставить заботу о жертвах, предпринятая Ницше и Гитлером, потерпела поражение, которое по крайней мере в данный момент представляется окончательным. Но от этой победы выигрывает не христианство, а то, что следует называть *другим тоталитаризмом*, худшим из двух, более перспективным и, по всей видимости, уже сегодня обладающим большим ресурсом. Вместо того, чтобы открыто противостоять иудео-христианским идеям, он представляет их как свои собственные и оспаривает искренность обеспокоенности жертвами у христиан (не без некоторой видимой правоты, если говорить о конкретных делах, о конкретном воплощении христианства в определенных исторических формах).

Избегая открытого противостояния христианству, *другой тоталитаризм* подрывает его с левого фланга.

На протяжении всего XX века наибольшей миметической силой всегда обладал не нацизм с родственными ему идеологиями, не все то, что открыто противостоит обеспокоенности жертвами и охотно признает ее иудео-христианское происхождение. Наиболее мощным антихристианским движением является то, которое воспринимает и «радикализирует» озабоченность жертвами для того, чтобы сделать ее языческой. Начальства и власти теперь считают себя чуть ли не «революционерами» и упрекают христианство в том, что оно недостаточно отчаянно защищало жертв. В прошлом христианства они видят только преследования, притеснения и инквизицию.

Другой тоталитаризм предстает как освободитель человечества. В попытках свергнуть Христа и занять его место власти подражают ему, одновременно обвиняя христианскую обеспокоенность жертвами в лицемерии и жалком подражании тому подлинному крестовому походу против притеснений и гонений, флагманом которого они являются.

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

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

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

Неоязычество стремится представить Декалог и всю иудео-христианскую мораль как недопустимое насилие, и их отмена – главнейшая из его задач. Верное соблюдение нравственного закона рассматривается как потворство преследованиям, носящим главным образом религиозный характер.

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

Неоязычество полагает счастье в безграничном удовлетворении желаний и, следовательно, в отмене всех запретов. Эта идея приобретает видимость правдоподобия в отдельно взятом домене потребления, в котором необычайное приумножение благ, происходящее благодаря техническому прогрессу, сглаживает некоторое миметическое соперничество, придавая видимость правдоподобия тезису, по которому любой нравственный закон – это чистый инструмент репрессий и гонений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Симона Вейль, как я уже вспоминал, считала, что Евангелия являются в первую очередь теорией о человеке, и только потом – теорией о Боге. Хотя она и не понимала значения еврейской Библии, положительный аспект ее суждения совпадает с результатами нашего анализа.

Для того, чтобы понять эту антропологию, ее необходимо дополнить евангельскими утверждениями, касающимися Сатаны. В них мы имеем дело не с фантазиями, а с представлением теории скандала и игры миметического насилия, которое сперва разрушает общины, а затем снова их созидает благодаря единодушному преследованию козла отпущения.

Во всех титулах и функциях, приписываемых Сатане – «искуситель», «обвинитель», «князь этого мира», «князь тьмы», «убийца с самого начала», тайный постановщик Страстей, – мы обнаруживаем все симптомы и эволюцию той болезни желания, которая была диагностирована Иисусом.

Евангельская идея о Сатане позволила Евангелиям сформулировать базовый парадокс архаических сообществ. Они существуют исключительно благодаря той болезни, которая должна была бы их убить. В моменты обострений эта болезнь желания пускает в ход то, что делает из нее своего антипода – насильственное и примиряющее единодушие по поводу козла отпущения. Примиряющий эффект этого насилия распространяется и на ритуальные системы, устанавливаемые в общинах. Все это можно свести к формуле: *Сатана изгоняет Сатану.*

Евангельская теория Сатаны раскрыла секрет, который не был доступен ни древним, ни современным антропологам. Насилие в архаических религиях – это паллиативная и временная мера. Болезнь никогда не преодолевается и рано или поздно все равно просыпается с новой силой.

Увидеть в Сатане миметическое насилие, как мы это делаем, означает поставить точку в дискредитации князя этого мира и довершить евангельскую демистификацию, приложить руку к «падению Сатаны», которое Иисус предсказал людям до своего распятия. Сила откровения креста рассеивает мрак, который необходим князю этого мира для того, чтобы сохранить свою власть.

С точки зрения антропологии Евангелия являются своего рода дорожными картами миметических кризисов и их мифоритуального разрешения, путеводителем, который позволяет перемещаться в пространстве архаических религий без страха потерять ориентир.

Существует только два способа передачи последовательности миметического кризиса и его насильственного разрешения: правильный и неправильный.

1. В одном случае мы не можем увидеть миметическое нагнетание, поскольку сами без тени сомнения в нем участвуем. Тем самым мы обречены на перманентную ложь и всегда будем искренне верить в виновность всех козлов отпущения. Так поступают мифы.

2. В другом случае мы констатируем миметическое нагнетание, в котором не участвуем, и можем дать ему описание, соответствующее действительности. Мы реабилитируем несправедливо обвиненных козлов отпущения. На это способны только Библия и Евангелия.

Таким образом, помимо общего материала и благодаря ему, между мифами с одной стороны и иудаизмом вкупе с христианством с другой существует непреодолимая пропасть, которая разделяет правду и ложь, огромная разница, на которой настаивают иудаизм и христианство. В первый раз мы определили ее, противопоставив Эдипа и Иосифа, а во второй – противопоставив Евангелия всякой мифологии.

Первые христиане почти физически ощущали отличие иудео-христианства от других учений. В наши дни оно совершенно не ощущается, но мы получили возможность обнаружить его, сравнивая тексты между собой. Следующим шагом было признание его очевидности благодаря антропологическому анализу и попыткам его рациональной дефиниции.

Только слово Евангелия по-настоящему поднимает проблему человеческого насилия. Во всех других размышлениях о человеке вопрос насилия снимается, еще не будучи поставленным. Насилие приписывается либо самому божеству, как в мифах, либо человеческой природе, как в биологии, либо только отдельным людям (которые прекрасно исполняют роль козлов отпущения), как в идеологиях, либо же его считают слишком случайным и непредсказуемым фактором, чтобы человеческое знание могло брать его в расчет – так считает наша старая добрая философия Просвещения.

И наоборот, глядя на Иосифа, Иова, Иисуса, Иоанна Крестителя и другие жертвы, мы задаемся вопросом: почему так много людей было изгнано и замучено гневной толпой, откуда столько безумия?

Христианское откровение проясняет не только то, что было до него – мифы и ритуалы, – но также и все то, что должно прийти после него, ту историю, которую мы создаем – постепенную деконструкцию древних святынь, открытость к глобализированному будущему, все более свободную от древнего рабства и при этом лишённую всякой жертвенной защиты.

Знание, которое наше насилие получает о самом себе благодаря нашей религиозной традиции, не отменяет феномена козла отпущения, но достаточно ослабляет его, делая все менее эффективным. Таков истинный смысл *апокалиптической* попытки, предпринимавшейся на всем протяжении христианской истории, которая в принципе не содержит в себе ничего иррационального. Рациональность с каждым днем все более глубоко проникает в конкретные обстоятельства современной истории, в вопросы вооружения, экологии, демографии и др.

Апокалиптическая тема занимает важное место в Новом Завете. Это далеко не механическое повторение иудейских предубеждений,

никак не связанных с нашим современным миром, как полагал Альберт Швейцер и продолжают думать многие другие. Эта тема является интегральной частью христианского послания. Не обращать на нее внимание означает лишить послание чего-то существенного, разрушить его целостность.

Предыдущий анализ привел нас к чисто антропологической и рациональной интерпретации апокалиптических вопросов, которая не высмеивает их, а оправдывает их существование, как и вообще все демистифицирующие и христианские утверждения, содержащиеся в данной работе.

Раскрывая секрет князя этого мира, дезавуируя правду о миметическом нагнетании и механизме жертвоприношения, повествование о Страстях сокрушает основы человеческого миропорядка. Сатанинский мрак уже не является настолько густым, чтобы скрывать невинность жертв, которые, в свою очередь, все менее и менее «катартичны». Общины уже нельзя по-настоящему «очистить» от насилия.

Сатана больше не может изживать собственные расстройства при помощи жертвенного механизма. Он больше не может изгонять самого себя. Но из этого не следует, что люди будут немедленно освобождены от своего князя, который сегодня лишился силы.

В Евангелии от Луки Христос видит Сатану, «спавшего с неба, как молнию». По всей очевидности он упал на землю и не будет просто лежать без движения. Иисус провозглашает не непосредственный конец Сатаны – по крайней мере, до поры до времени, – а конец его ложной трансцендентности, его власти устанавливать порядок.

Новый Завет располагает целым набором метафор для обозначения последствий христианского откровения. О Сатане можно сказать, что он больше не может изгонять сам себя. Точно так же можно утверждать, что он больше не может «сжать самого себя на цепь» – а это, по сути, то же самое. Поскольку дни Сатаны сочтены, он использует их максимально эффективно и буквально срывается с цепи.

Христианство расширяет пространство свободы для индивидуума и общества, и они пользуются ею по своему усмотрению – иногда во благо, иногда во вред себе.

Безусловно, злоупотребление свободой противоречит замыслу Иисуса о человечестве. Но если бы Бог не чтил свободу человека,

если бы он силой или авторитетом – одним словом, миметическим образом, – навязывал ему самого себя, он ничем бы не отличался от Сатаны.

Царство Божье отвергает не Иисус, а люди, в том числе и те, кто считает себя противниками насилия лишь на том основании, что они максимально защищены начальствами и властями и никогда не прибегают к силовым решениям.

Иисус различает два вида мира. Первый – тот, который он сам предлагает человечеству. Хотя правила и просты, но он «превосходит человеческое ожидание» по той простой причине, что мы знаем только один мир – затишье в гонении на козлов отпущения, «как мир дает»*. Это мир начальств и властей, всегда более или менее «сатанинский». Мир, от которого евангельское откровение нас постепенно избавляет.

Христос не может принести людям подлинно божественный мир без того, чтобы предварительно не избавить нас от того мира, который у нас есть. Именно в этот страшный исторический момент нам приходится жить.

Павел в Послании к Фессалоникийцам определяет фактор сдерживания Сатаны от полного разгула как *kathéchon*, *удерживание* Апокалипсиса в двойном смысле, на который указывал Ж.-П. Дюпюи (Dupuy): запираение в себе и удержание внутри определенных рамок.

Речь несомненно идет о сочетании самых несочетаемых свойств, таких как инерция властей этого мира, их неспособность понять откровение Христа, и при этом понятливость и умение адаптироваться в мирских делах¹. Кроме того, задержка апокалипсиса связана также и прежде всего с поведением тех индивидуумов, которые пытаются отказаться от насилия и охладить пыл жестокости.

Подлинная демистификация не имеет ничего общего с автомобилями и электричеством. Вопреки тому, что утверждал Бультман, она приходит из нашей религиозной традиции. Мы, «современные люди», полагаем, что обладаем интуитивным знанием просто потому, что купаемся в «современности». Эта тавтология, которую мы

* Ин 14:27.

¹ На эту тему см. эссе: Wolfgang Palaver, "Hobbes et le *katéchon*: the Secularization of Sacrificial Christianity" in *Contagion*, printemps 1995, pp. 57-74.

повторяем вот уже на протяжении трех веков, освобождает нас от обязанности мыслить.

Почему подлинный принцип демифологизации формулируется только в религиозной традиции, в нашей традиции? Разве это не является вопиющей несправедливостью в наш век плюрализма и мультикультурализма? Разве не самое главное – не давать никому повода для зависти? Разве не следует пожертвовать истиной ради мира, ради предотвращения чудовищных религиозных войн, к которым мы якобы подталкиваем всякий раз, когда защищаем то, что считаем истиной?

Пусть на этот вопрос ответит Джузеппе Форнари:

Тот факт, что [в христианстве] мы располагаем таким инструментом познания, который был неведом грекам, еще не дает нам права считать себя лучше их, и это относится ко всем нехристианским культурам. Сила проникновения христианства связана не с какой-то определенной культурной традицией, а с его способностью спасти *всю* человеческую историю, вбирая в себя и трансцендируя все ее формы жертвоприношений. Именно здесь мы находим подлинный духовный метаязык, способный описать и превзойти язык насилия [...] И именно этим объясняется невиданно быстрое распространение этой религии в языческом мире, которое позволило ей впитать живительную силу его символов и обычаев².

На этой земле истину найти крайне трудно. Появляются даже предположения, что ее вообще не существует. И правда, миметическое нагнетание по определению происходит при согласии всех. При каждом своем появлении оно убеждает всех без исключения свидетелей. Из всех членов общины оно делает лжесвидетелей, неспособных воспринять истину.

Если принять во внимание особенности миметизма, то секрет Сатаны должен быть защищен от любого откровения. Существует два варианта: либо механизм жертвоприношения запускается и единодушно истребляет всех здравомыслящих свидетелей, либо он не запускается и свидетели остаются в здравом уме, но им нече-

² Giuseppe Fornari, "Labyrinthine Strategies of Sacrifice: *The Cretans* by Euripides", *Contagion*, printemps 1997, p. 187.

го сказать. В обычных условиях механизм жертвоприношения распознать невозможно. Секрет Сатаны остается неприкосновенным.

В отличие от всех других феноменов, фундаментальной особенностью которых является их внешняя выраженность (само слово «феномен» происходит от греческого глагола *phainesthai*, что значит: блеснуть, проявляться), механизм жертвоприношения непременно скрывается за мифическими значениями, которые сам и порождает. Поэтому здесь мы имеем дело с парадоксальным и единственным в своем роде феноменом.

Неприкосновенностью этого механизма объясняется исключительно уверенная позиция Сатаны до христианского откровения. Хозяин мира считал себя способным навсегда упрятать свой секрет от посторонних глаз, оставить нетронутым инструмент доминирования. Но он ошибался. В конечном итоге, как мы видели, он был «обманут крестом».

Для того, чтобы имело место евангельское откровение, заразительность насилия по отношению к Иисусу должна и не должна быть единодушной. Она должна быть единодушной для того, чтобы механизм воспроизводился, и она не должна быть таковой, чтобы этот механизм мог быть вскрыт. Эти два условия не могут быть исполнены одновременно, но последовательно это возможно.

Именно это со всей очевидностью произошло в случае с распятием. Именно благодаря этому механизм жертвоприношения, наконец, мог быть выявлен.

В момент ареста Иисуса Иуда уже стал предателем, все ученики разбежались, Петр готовился отречься от своего учителя. Миметическое нагнетание, казалось, как обычно достигло точки полного единодушия. Если бы это произошло, если бы насильственный миметизм действительно восторжествовал, не было бы Евангелия или вообще чего бы то ни было кроме нового мифа.

Однако на третий день после распятия разбежавшиеся ученики вновь собрались вокруг Иисуса, в воскресение которого поверили. *In extremis* производится нечто такое, что в обычных условиях мифа никогда не производилось. Появилось несогласное меньшинство, настроенное радикально против единодушного большинства, которое в данном случае выступает всего лишь как численное большинство – разумеется, подавляющее, но уже не способное, как мы знаем, предъявить универсальную *репрезентацию* случившегося.

Оппозиционное меньшинство было крошечным и невзрачным, а самое главное, его выступление было запоздалым, так что оно никак не могло повлиять на жертвенный процесс, но его героизм позволил ему не только сохранить результат, но и подвести итоги, которые позже распространятся по всему миру и разнесут губительную информацию о несправедливо осужденных козлах отпущения.

Маленькая группа последних верных была уже более чем наполовину заражена бациллой насилия. Откуда у них внезапно появилась сила противопоставить себя толпе и властям Иерусалима? Как объяснить этот поворот, противоречащий всему тому, что мы до сих пор знали о миметическом нагнетании?

На все вопросы, поставленные в данной работе, мне до сих пор удавалось найти удовлетворительные ответы в чисто человеческом, «антропологическом» контексте, но на сей раз *это невозможно*.

Для того, чтобы разрушить миметическое единодушие, необходимо постулировать силу, превосходящую заразительность насилия, которой, как мы поняли из данной работы, на этой земле не существует. Дело в том, что заразительность насилия всегда оказывала непреодолимое влияние на человека – до дня воскресения, так что архаическая религия ее обожествила. Древние общества не были так глупы, как нам сегодня кажется. У них были веские основания считать единодушие насилия божественным.

Воскресение было не только чудесным преодолением естественных законов, но и сенсационным свидетельством о появлении на сцене всемирной истории силы, превосходящей миметическое нагнетание. В отличие от него, эта сила не имеет в себе ничего галлюцинозатворного и лживого. Она не обманывает учеников, а делает их способными увидеть то, чего раньше они не могли увидеть, упрекнуть себя за позорное бегство последних нескольких дней и признать свою вину за участие в миметическом нагнетании, обращенном против Иисуса.

Что это за сила, побеждающая миметическое насилие? Евангелия отвечают, что это Дух Божий, вторая ипостась христианской Троицы – Святой Дух. Со всей очевидностью именно он берет на себя все эти задачи. Было бы неверным, к примеру, говорить о том,

что ученики «вновь овладели собой» – это Дух Божий завладел ими и больше их не отпускал.

В Евангелии от Иоанна имя, данное этому Духу, чудесным образом описывает силу, вырывающую учеников из этой области заражения, которая дотоле была непобедимой, – Параклет.

В других работах я комментировал этот термин, но его значение для понимания этой книги настолько принципиально, что мне придется еще раз об этом сказать. Главный смысл *parakleitos* – это адвокат на суде, защитник обвиняемых. Следует не искать перифраза, который позволил бы избежать дословного перевода, а предпочесть его всем остальным, восхититься его уместностью. Необходимо буквально воспринимать идею, что Дух просвещает гонителей по поводу их деяний. Дух являет индивидууму дословный смысл истины, которую Иисус провозгласил на кресте: «они не ведают, что творят». Следует вспомнить также и о том Боге, которого Иов называл «моим защитником».

Рождение христианства – это победа Параклета над своим визави, Сатаной, чье имя этимологически означает «обвинитель на суде», тот, кто поставлен для доказательства виновности подсудимого. Это одна из причин, почему Евангелия делают Сатану ответственным за всю мифологию.

То, что повествования о Страстях были составлены той духовной силой, которая защищает несправедливо осужденных жертв, чудесным образом гармонирует с человеческим содержанием откровения, которое миметизм позволяет усвоить. Антропологическое откровение не просто не мешает откровению богословскому и не конкурирует с ним, но является его неразрывной частью. Слияния этих двух элементов требует догмат о воплощении, тайна двух природ в Иисусе Христе – божественной и человеческой.

«Миметическое» прочтение позволяет лучше понять это слияние. Антропологическое расширение воплощения не только не затмевает богословие, но и подчеркивает его значение, облекая абстрактную идею первородного греха в более конкретную форму, на что обратил внимание Джеймс Алисон³.

³ *The Joy of Being Wrong*, Crossroad, New York, 1998. [См. также Джеймс Алисон, *Вера над обидами и возмущением*, М.: ББИ, 2013. – Прим. ред.]

Для того, чтобы подчеркнуть роль Святого Духа в защите жертв, не будет лишним в завершение параллелизма обратить внимание на два чудесных обращения, произошедших в связи с воскресением.

Первое – это раскаяние Петра после отречения, которое было настолько важным, что его можно считать новым и более глубоким обращением. Второе – это обращение Павла, известная «дорога в Дамаск».

Внешне между этими двумя событиями нет ничего общего: они упоминаются в разных текстах, располагаются одно в начале, другое практически в самом конце важнейшего этапа рождения христианства. Обстоятельства этих двух событий были совершенно разными. Их герои – совершенно разные люди. Но глубинный смысл произошедшего в обоих случаях тот же самый.

Благодаря этим событиям двое обращенных людей оказываются способными увидеть стадное насилие, которым и они, сами того не сознавая, были одержимы, тот миметизм, который заставляет нас всех участвовать в распятии.

Сразу же после своего третьего отречения Петр услышал пение петуха и вспомнил предсказание Иисуса. И только в этот момент он открыл для себя феномен толпы, которой сам был частью. Он гордо мнил себя свободным от искушения предать Иисуса. На протяжении всех синоптических Евангелий Петр – незаметное орудие скандала, который им манипулирует без его ведома. Обращаясь несколько дней спустя к толпе с речью о Страстях, он будет настаивать на *неведении* существ, одержимых миметическим насилием. Он знал, о чем говорил.

В Евангелии от Луки в решающий момент Иисус также оказывается во дворе под надзором конвойных, и его взгляд пронзает Петра до глубины души.

В этом взгляде он читает немой вопрос: «Почему ты гонишь меня?» Павел услышит этот вопрос из первых уст: «Савл, Савл, что ты гонишь Меня?» Слово «гонение» появится также во второй фразе Иисуса, произнесенной в ответ на вопрос Павла: «Кто Ты, Господи? – Я Иисус, Которого ты гонишь» (Деян 9:1-5).

Христианское обращение – это всегда тот же вопрос, задаваемый самим Христом. Сам факт, что мы живем в мире, структури-

рованном в соответствии с миметическим процессом жертвоприношения, плодами которого все мы бессознательно пользуемся, делает нас сообщниками распятия.

Воскресение дает понять Петру и Павлу, а за ними и всем верующим, что любое совершение священного насилия – это насилие против Христа. Человек никогда не бывает жертвой Бога, Бог – всегда жертва человека.

Мое исследование лишь косвенно носит богословский характер: оно проходит через поле евангельской антропологии, которым пренебрегают богословы. Чтобы сделать его более результативным, я вел его, насколько это было возможно, без постулирования реальности христианского Бога. Никакое обращение к сверхъестественному не должно рвать нить антропологического анализа.

Предлагая естественную, рациональную интерпретацию данных, которые до этого были признаны имеющими сверхъестественное происхождение, например, о Сатане или об апокалиптическом измерении Нового Завета, миметическое прочтение в действительности расширяет домен антропологии и при этом в отличие от нехристианских антропологических учений не минимизирует влияние зла на человека и его потребность в искуплении. Некоторые христианские читатели боятся, что это расширение будет произведено за счет легитимного домена богословия. Я полагаю, что, напротив, десакрализация определенных тем, указание на то, что Сатана существует в первую очередь как субъект структур миметического насилия, позволяет мыслить вместе с Евангелиями, а не против них.

Необходимо заметить, что расширение домена антропологии происходит за счет тех территорий, которые современные богословские системы, включая наиболее ортодоксальные, предпочитают не видеть, поскольку они более не могут интегрировать их в свой анализ. Они не желают просто воспроизводить старые интерпретации, которые недостаточным образом десакрализируют насилие. Но они не хотят и отказываться от важных текстов из-за позитивистской и наивной «демифологизации» в стиле Бультмана.

Поэтому они молчат. Миметическое толкование позволяет выйти из этого замкнутого круга.

Приписывание исключительно земного и рационального смысла таким темам, как Сатана или апокалиптическая угроза, не только не ущемляет христианскую трансценденцию, но делает как никогда актуальными «парадоксы» Павла о безумии и мудрости креста. Именно в соотношении с этими наиболее удивительными текстами Павла, как мне кажется, мы уже сегодня получаем достаточно света – а со временем его будет все больше и больше⁴ – для истинной демифологизации нашего культурного пространства, которая может исходить только от креста:

Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, – сила Божия. Ибо написано: *погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну. Где мудрец? Где книжник?* Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо когда мир [своею] мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. Ибо и Иудеи требуют чудес, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость; потому что немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков (1 Кор 1:18-25).

⁴ G. Bailie, *Violence Unveiled*, Crossroad, New York, 1995.

Я вижу Сатану, падающего, как молния

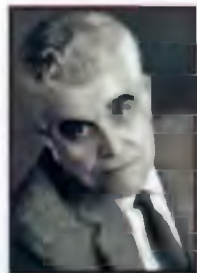
РЕНЕ ЖИРАР

Книга выдающегося философа Рене Жирара – одна из лучших современных антропологических апологий христианства – развивает проблематику жертвоприношения, миметического насилия, понимаемого как акт, лежащий в основе культуры и социума. Автор обращается к великим библейским темам зла и прежде всего – к теме Сатаны. По его мнению, Евангелия есть скорее учение о человеке, чем о Боге, карта насилий человечества, в которой его замыкают гордость и зависть. Обнаружить это учение о человеке и принять его, считает философ, значит воскресить идею Библии как целостного пророчества о Христе. Жирар рассматривает Евангелия как ключ ко всей мифологии прошлого, равно как и к будущим мифологиям, к той несслыханной истории, которая нас ожидает.

«Сегодня, как и вчера, большинство наших современников рассматривает сведение христианства к мифу как следствие необходимого и необратимого эволюционного процесса, который апеллирует к единственному до сих пор еще признаваемому типу знания – научному.

Но так ли это на самом деле? В действительности верно совершенно противоположное. Приравнивание библейских и христианских текстов к мифам является ошибкой, и это легко доказать. Мы можем представить неопровержимые различия между иудео-христианством и мифами, что и будет основной задачей данной книги».

Рене Жирар, из Введения



Рене Жирар (род. 1923 г.) – всемирно известный французский философ, историк, литературовед, преподавал в Университете Стэнфорда, где проживает постоянно. Автор концепции «фундаментальной антропологии», нашедшей свое отражение в ряде книг. В издательстве ББИ вышли его книги "Достоевский: от двойственности к единству" и "Вещи, сокрытые от сотворения мира".

ИЗДАТЕЛЬСТВО

ББИ

www.standrews.ru

ISBN 978-5-89647-319-0

