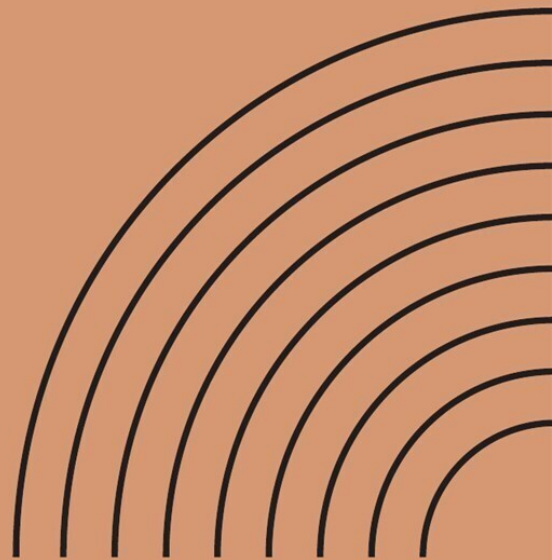
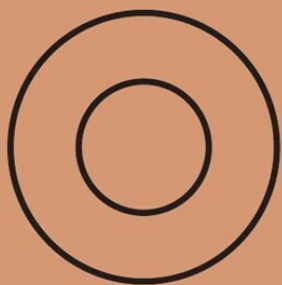


STUDIA
RELIGIOSA



ЖАН-ПЬЕР
ДЮПОН

ЗНАК
СВЯЩЕННОГО



Studia religiosa

Жан-Пьер Дюпюи
Знак священного

«НЛО»

2008

Дюпюи Ж.

Знак священного / Ж. Дюпюи — «НЛО», 2008 — (Studia religiosa)

ISBN 978-5-4448-1463-5

Теоретик просвещенного катастрофизма, чьи научные интересы расположены на пересечении философии и мира современных технологий, Жан-Пьер Дюпюи в «Знаке священного» пытается ответить на вопрос, почему современное общество оказалось на пути к самоуничтожению. Опираясь на идеи Макса Вебера, Эмиля Дюркгейма и Марселя Мосса, а также находясь в диалоге с Рене Жираром и Иваном Илличем, Дюпюи утверждает, что люди должны помнить о священности мира, чтобы сдерживать человеческое насилие. Книга Дюпюи – своего рода метафизический и теологический детектив, автор которого обнаруживает «священное» в тех самых областях, где человеческий разум считает себя наиболее свободным от иррациональности, – в науке, технике, экономике и политике. Жан-Пьер Дюпюи – почетный профессор социальной и политической философии Политехнической школы в Париже. This edition is published by arrangement with Carnets Nord in conjunction with its duly appointed agents L'Autre agence, Paris, France and Tempi Irregolari, Gorizia, Italy. All rights reserved.

ISBN 978-5-4448-1463-5

© Дюпюи Ж., 2008

© НЛО, 2008

Содержание

Предисловие	5
Введение. Форма священного	9
От Архимеда к Мюнхгаузену	10
Анатомия всеобщей паники	13
Сатана изгоняет Сатану	18
Конец ознакомительного фрагмента.	21

Жан-Пьер Дюпюи

Знак священного

Предисловие

Двадцатого августа 2020 года был отравлен российский политик Алексей Навальный. Политик выжил. Немецкая газета Zeit так писала об этом в номере от 9 сентября: «То, что он все еще жив, связано с цепочкой счастливых обстоятельств» («einer Verkettung glücklicher Umstände»)¹. В передаче российского телеканала RTVi фраза из газеты прозвучала с изменением одного слова: Навальный спасся «благодаря цепочке счастливых *случайностей* – пилот оперативно посадил лайнер, а на взлетной полосе дежурила „скорая“»². Четырнадцатого сентября эту цитату на том же телеканале прокомментировал министр иностранных дел России Сергей Лавров: «...вот это абсолютно безупречное поведение и пилота, и врачей, и „скорой помощи“ подается как счастливое случайное стечение обстоятельств. То есть нам даже отказывают в том, что мы люди, понимаете?»

Неожиданный риторический вопрос, заданный министром, кажется вполне логичным в контексте неточного перевода телеканалом высказывания немецкой газеты. Однако зритель немедленно ощущает скачок смысла, необъяснимую смену уровня, будто цепочка рассуждений вдруг приводит его в иную реальность. Будто нож гильотины, доведя разрез до основания шеи и насладившись свободным полетом, неожиданно врывается в деревянное основание и останавливается. Что значит эта мысль министра, как можно ее объяснить?

За незначительной, казалось бы, фразой скрывается один из фундаментальных механизмов человеческих отношений. Возможно, самый главный. Лежащий в основе любого общества. Дело здесь не в конкретном министре, а в том, как проявляются глубинные силы, управляющие общественным устройством. Сиюминутные обстоятельства – лишь капля в реке времени, одно из множества возможных событий, и не так важно, реально ли это событие или существует только в голове говорящего. Как его толковать, как понять его значение помимо хроники происшествий? Выясняется, что общественные отношения подвижны не столько объективной истиной факта, сколько силой зависти. В риторическом вопросе министра хорошо слышен ресентимент. Любой предмет подспудно – а иногда открыто, иногда даже помимо воли говорящего – превращается в масло, подливаемое в огонь зависти. Достаточно самого малого повода, чтобы взвилось ее всепожирающее пламя.

Ресентимент – движущая сила не природных, а созданных человеком катастроф. Метафизика, эпистемология и этика катастроф – ведущая тема французского философа Жана-Пьера Дюпюи. Он посвятил ее изучению не одну книгу и – вслед за незаслуженно малоизвестным Гюнтером Андерсом – показал, как стирается разница между антропогенными и природными катаклизмами, как из пустяка, из сущей ерунды является, не ведая стыда, апокалипсис. Сейчас Дюпюи – профессор Стэнфордского университета и член французской Академии технологий. В Париже он был профессором Политехнической школы, в которой в 1984 году основал Центр исследований по прикладной эпистемологии – институт, изменивший течение французской мысли. Дюпюи был первым во многом: он издал французский перевод «Теории справедливости» Ролза, привел на шум парижских пиров и буйных споров аналитическую философскую традицию, опубликовал учебник, в котором Мишель Фуко и Жак Деррида соседствуют с Джоном фон Нейманом и Хайнцем фон Фёрстером.

¹ <https://www.zeit.de/2020/38/deutsch-russische-beziehung-alexey-nawalny-nord-stream-2/komplettansicht>

² <https://rtvi.com/news/lavrov-prokommentiroval-versii-o-schastlivom-spasenii-navalnogo/>

Катастрофы, апокалипсис – лишь одно из проявлений священного и лишь один из сюжетов этой книги. «Знак священного» – итог многолетних штудий автора в самых разных областях, в каком-то смысле – итог всей его жизни. Как и любой подытоживающий труд, книга эта невольно превращается в учебник. Дюпюи, окидывая взором самые разные научные дисциплины и сферы жизни, показывает, как за обыденными фактами – теми, о которых мы постоянно читаем в интернете, газетах, социальных сетях, слышим на телевидении – можно увидеть нечто большее, нечто отсылающее ко всей истории человечества, а не одну только сиюминутную конъюнктуру. Текущая повестка сменится через год-другой. События, казавшиеся такими важными, будут сметены волной новых происшествий. Однако все они оказываются проявлениями фундаментальных мотивов, повторяющихся антропологических паттернов – их читатель постепенно, глава за главой, и учится распознавать.

За двенадцать лет до отравления Алексея Навального эта книга дает ключ к трактовке неочевидной, скрытой связи между метафизикой времени катастроф и ролью ressentimentа в общественных отношениях: «Когда лихорадочное соревнование захватывает всю планету и когда некоторые в нем постоянно проигрывают, зло ressentimentа – называемое также гордыней, уязвленным самолюбием, завистью, ревностью, страстью ненависти – неизбежно ведет к хаосу. Как мотылек, бьющийся о лампу, или два „Боинга“, врезающиеся в две „башни силы“, человек, прельщенный тем, кого он невольно считает лучше себя, натывается самым жалким и трагическим образом на каждое встречаемое на пути препятствие – потому что *оно занимает его больше, чем предмет*».

Примеры, рассматриваемые в этой книге, относятся к самым разным сферам человеческой деятельности, а вовсе не к одной только политике. Дюпюи пишет о нанотехнологиях и идеологии трансгуманизма, роли выборов в демократическом обществе, ядерном сдерживании, теории эволюции. В его анализе всегда проявляется то общее, что читатель должен научиться самостоятельно отыскивать уже в собственной жизни. Этот знак – отсылка к священному, нестираемый след религиозного опыта, неявно направляющие движение человеческого общества и придающие смысл потоку событий.

На одной из страниц «Знака священного» дан анализ политики левых в Бразилии в 2000-х годах. Казалось бы, давно утратившая актуальность тема, ведь даже в Бразилии политическая ситуация с тех пор изменилась. Но эта страница – далеко не публицистической очерк об экзотическом для российского читателя сюжете, а урок о методе. Через десять с лишним лет после выхода книги по США прокатилась волна протестов афроамериканского населения, сопровождавшиеся массовыми демонстрациями и сбрасыванием памятников с постаментов. Слова Дюпюи о Бразилии напрямую демонстрируют смысл этих событий: «...левые одновременно играют на двух досках, которые совместить едва ли возможно: с одной стороны, марксистский дискурс о капиталистической эксплуатации, с другой – жертвенный дискурс о расовом преследовании. Риторическая выгода очевидна: сегодняшние неимущие и отверженные – это жертвы давних, неискупимых преступлений, некогда совершенных рабовладельческим обществом. Вовсе не очевидно, что всё это способно ускорить наступление расовой демократии».

В «Знаке священного» проводится различие между фундаментальным механизмом жертвования – он, согласно теории антрополога и философа Рене Жирара, отсылает к неизбежному священному в основании любого общества – и современной идеологией жертвенности. О последней писали многие комментаторы событий 11 сентября 2001 года. Американский исследователь Эрик Ганс, к примеру, предсказывал скорый конец этой идеологии, охватившей весь западный мир после Второй мировой войны. Однако история демонстрирует не ее окончание, а скорее апофеоз: мы видим на недавних примерах, как достаточно просто объявить себя жертвой, чтобы тем самым немедленно добиться определенной власти – к примеру, получить возможность свергать статуи с пьедестала. Доказательства не только не нужны, но и в прин-

ципе не могут быть предъявлены, потому что для подобного диалога в обществе не осталось даже площадки.

В «Знаке священного» назван механизм, ответственный за такую ситуацию. Его суть сводится к одной фразе: в глазах жертвы вина того, кто эту жертву приносит, бесконечна. Такой вине нет искупления. Дюпюи пишет: «В рамках „жертвенной“ справедливости униженный – словно бог мести, возвышающийся над собственными погрязшими во грехе созданиями, – морально превосходит унижающего. В качестве компенсации „гонитель“ должен возместить „жертве“ ущерб от ресентимента, однако цена избавления от долга бесконечно высока». Ни Хабермас, ни Левинас, ни Ролз со своей опорой на рациональное мышление неспособны ограничить эту вину, установить для нее какой-то порог, предел, чтобы наметить тем самым выход из бесконечного падения в ад ресентимента. Однако выход, согласно Дюпюи, существует – и здесь автор нашел бы, по всей вероятности, точку соприкосновения с дипломатом Лавровым. Состоит он в поддержании постоянного диалога, даже если диалог не приводит ни к каким результатам. Участие само по себе способно хотя бы частично восстановить моральное равенство между собеседниками, поэтому разговор лицом к лицу одним лишь фактом своего существования уводит от зла.

Здесь стоит заметить, что в социальных сетях, в которых теперь по большей части и ведется общественный диалог, не может быть никакой встречи лицом к лицу. Водоворот насилия в Фейсбуке или Твиттере не имеет предела: вина гонителя в сознании жертвы ничем в сетях не ограничена, поэтому всякая месть неизбежно ведет к бесконечному ресентименту и в итоге к моральной катастрофе. Интернет как место встречи пользователей, а не лиц, сводит на нет всякую возможность милости и прощения. От превращения лица в экран и человека в пользователя стирается человечность – но не жертвы, не слабого, а сильного, то есть гонителя: он становится воплощением не просто зла, а абсолютного зла. В социальной сети всякий злодей автоматически, без промежуточных степеней – сатана. И эта абсолютизация ресентимента и есть сама по себе высшее зло как метафизическое, так и социальное. Культура исключения, *cancel culture*, возникшая через десять лет после выхода «Знака священного», тоже, оказываясь, им осенена.

Мы привыкли разделять новости текущих событий на рубрики: политика, экономика, культура. Книга Дюпюи – тоже собрание примеров из разных рубрик, сборник отдельных очерков. Будучи сложенными вместе, они открывают вид на то, из чего соткан мир. Но сами очерки – не просто газетные вырезки. Они суть результат пристального рассматривания мира – не в микроскоп, а скорее в калейдоскоп. От глаза, смотрящего в этот прибор, отходит единый зрительный – мыслительный – нерв. Именно единство анализа на фоне мелькающих в калейдоскопе событий и позволяет трактовать их в общем ключе. Сплетен этот нерв из нескольких редко сочетаемых волокон: французского структурализма, философии когнитивных наук, теории сложных систем и христианского мировоззрения.

Появление христианства в этом ряду на первый взгляд удивительно. Вот как сам автор объясняет его в главе о роли рациональности в экономической теории. Открывается эта глава критикой механицистской теории справедливости Джона Ролза. Ролз намеренно исключает из рассмотрения столь важные для отцов-основателей экономической теории XVIII века людские страсти. Дюпюи с этим не соглашается, ведь справедливость нельзя построить на процедурных принципах чистой рациональности: «Принципиальное философское заблуждение авторов теорий справедливости – в первую очередь я, разумеется, имею в виду Ролза – в убежденности, будто существует решение проблемы справедливости и что оно разом снимет вопрос о разрушительных страстях. Заблуждение – более того, грубая ошибка – полагать, что общество справедливое и осознающее себя таковым пресекает ресентимент на корню. Нельзя не видеть, что именно в обществе, которое прилюдно заявляет о своей справедливости, униженные его члены неизбежно чувствуют ресентимент». Снова вспоминаются волнения афроамериканцев

в США. Но можно пойти и дальше: по указанному Дюпюи пути даже в сферу экономики, то есть справедливого распределения благ, проникает моральное зло. Страсть лишает математическую модель ее чистоты и абстрактного совершенства. Дюпюи категоричен: «...выражение „чистая и совершенная конкуренция“ подразумевает, что для формирования эффективного, мирного общества людям, в сущности, не требуется встречаться между собой, обмениваться чем-либо, кроме товаров, и тем более любить друг друга». Когда люди превращаются в агентов сухой экономической теории, а теперь еще и в пользователей цифровых технологий, когда любовь заключается в Тиндер и Гриндер, а встреча лицом к лицу становится операцией купли-продажи, то возникает «в чистом виде кошмар». Такова, по выражению Дюпюи, «цена, которую платит общество, оставшееся без защиты священного». Решение, как он полагает, – если какое-то решение вообще существует – заключается в любви друг к другу, к ближнему своему – основной заповеди христианства. Как эту любовь обнаружить в интернете, каким образом проявить ее в социальной сети – вопрос, о котором стоит задуматься читателю «Знака священного».

Как изображение в калейдоскопе кажется неисчерпаемо сложным, так и набор очерков, предлагаемых Дюпюи, можно было бы продолжать до бесконечности: здесь и отравление российского политика, и электоральные скандалы в США, и развитие искусственного интеллекта, и санкции против китайских предприятий цифрового сектора. Такую подборку сюжетов легко превратить в целую библиотеку политических и социальных наук. Но Дюпюи – не только комментатор текущих событий, его роль глубже. Многогранное описание мира в разных измерениях – от экономики до кинематографа, от Бразилии до России – призвано выявить то единое, что этот мир удерживает вместе, хотя оно в нем же самом и содержится. Вся композиция книги построена вокруг этой центральной фигуры. Здесь в теоретическом, но вместе с тем как нельзя более прикладном мотиве сочетаются два похожих и в то же время совершенно разных по значению слова: *сдерживать* и *содержать*. Ключевая фигура – вынос вовне чего-то изначально внутреннего, присущего человеческому обществу и потому, казалось бы, ему имманентного, однако превращаемого путем такого выноса во внешнюю силу, которая в конечном счете и задает, и удерживает единство этого общества.

Этот структурный мотив называется автотрансценденцией. Именно он позволяет повседневную жизнь общества связать с неизмеримо более широкой сферой священного. Пруст писал, что общество «подобно калейдоскопу, который время от времени встряхивают: расположение стеклышек кажется неизменным, но на самом деле от каждой встряски оно меняется и складывается в новый узор». Как бы часто калейдоскоп ни трясли – а благодаря Инстаграму кажется, что это происходит все чаще и чаще, – инвариант всех этих постоянно меняющихся узоров и оказывается знаком священного. Дюпюи здесь дополняет Пруста. В последней главе, совершив трансценденцию над самим собой, он напишет о той, кто сложила воедино стеклышки его собственной жизни. Ее зовут, как и у Пруста, Мэделин, Мадлен.

Алексей Гринбаум

Введение. Форма священного

У человека есть либо Бог, либо идол.
Макс Шелер³

Если и можно увидеть истину, охватив взглядом с высокой точки всю историю человечества, то она такова: людские коллективы суть машины для производства богов. Почему? Как это работает? Оба вопроса должны были бы лечь в основу наук о человеке и обществе – коль скоро эти дисциплины претендуют на светскость подхода. Но на деле это не так. Отчаянная решимость, с которой позитивистский ум отмежевывается от всего, что могло бы хоть отдаленно напоминать религиозную мысль, как будто оставляет отпечаток и на выборе предметов, которые он признает достойными изучения. Для него религиозный взгляд на мир – заблуждение, ставшее к сегодняшнему дню пережитком. Из чего он делает ошибочный вывод, что от науки о религии ждать, мол, больше нечего.

А что если наука о религии и наука о человеке, наоборот, одно целое? Что если нельзя узнать, кто есть человек, не поняв, зачем он – если это действительно так – изобрел Бога?

В этой книге не рассматриваются отношения разума и веры – давний, все еще не исчерпанный спор. Дело разбирается здесь в досудебном порядке. Это попытка показать, что так называемый разум сохраняет нестираемый след религиозного опыта, в который уходит корнями. Вслед за Дюркгеймом религиозное здесь определяется не столько через убеждения, сколько через действия – не через веру, а через ритуал. Если это справедливо, то находя в религии исключительно постороннее и стремясь надежнее от нее отмежеваться или, напротив, прийти с ней к мирному сосуществованию, разум попросту пользуется нашим *легковерием*.

³ Этот же эпиграф использован в книге Рене Жирара «Ложь романтизма, правда романа». – *Прим. ред.*

От Архимеда к Мюнхгаузену

Человеческие общества всегда находили способ воздействовать на самих себя посредством некоей внешней силы. Долгое время такой силой были божества. То, что мы называем современным обществом или просто современностью, казалось бы, с этим порвало. Со светской точки зрения, богов создают сами люди. То есть приходится признать, что людские коллективы способны производить сущности, внешние по отношению к ним самим. Они умеют самодистанцироваться, чтобы лучше над собой же властвовать. В этом смысле их свойства описываются не архимедовой физикой – они скорее сродни подвигам барона Мюнхгаузена.

Архимед полагал, что сможет поднять целый мир одной лишь силой своих мышц, нашлись бы только рычаг да точка опоры – *внешняя*. А вот барон Мюнхгаузен, как говорят, попав в болото, умудрился вытащить *самого себя* за волосы, по другой версии – за ремни на сапогах⁴. Видно, сумел раздвоиться: собственной рукой тащил половину тела, принадлежащую, так сказать, его *alter ego*. Мы знаем, что подобных чудес на самом деле не бывает, однако группам, коллективам людей удавалось совершить похожий подвиг. Вероятно, только при этом условии коллектив становится обществом.

То, что я пытаюсь здесь описать – пока что наугад, – придумано не мной. Все давно очерчено философией. Гегель называл это «овнешнением» (*Entausserung*); Маркс – «отчуждением» (*Entfremdung*); Фридрих фон Хайек, австрийский философ-экономист, защитник либерализма – «автотрансцендентностью» (*self-transcendence*). Но ближе всех к явлению в чистом виде подошел французский антрополог и социолог Луи Дюмон. Он говорил об «иерархии», уточняя, что слово используется в его этимологическом значении – «священный порядок»⁵.

В области социальных наук Дюмон полагал себя холистом: он настаивал на логическом и онтологическом приоритете общества в целом над его отдельными составляющими. Правда, в отличие от Дюркгейма, – во всяком случае, от того, как Дюркгейма обычно представляют в истории науки, – Дюмон не описывал трансцендентность социума по отношению к его составляющим как простую внешнюю силу. Он видел в нем форму – иерархическую. А что такое иерархия? Отнюдь не многоуровневая последовательность, в которой более высокий уровень вбирает в себя или подчиняет более низкий. Дюмон трактует ее как *поглощение противоположности*. Возьмем такой пример: во французском языке, в сущности, нет мужского и женского родов – есть род «немаркированный» и род «маркированный». К «немаркированному» относятся все субъекты независимо от их пола. К «маркированному» – только женского. Следовательно, на одном уровне мужской род как немаркированная форма объемлет собою совершенно всё и поэтому поглощает женский; в то же время на уровне элементарных составляющих он женскому роду противопоставлен. Совпадение целого с одним его строгим подмножеством (математик выведет отсюда идею бесконечности) позволяет этому целому противопоставить себя подмножеству, дополнительному к первому. Получается, что целое как будто поглощает отличную от себя часть, свою противоположность.

Для Дюмона иерархия в таком понимании может внутри себя переворачиваться. Это изменение знака связано с изменением уровня: вышестоящий элемент на поглощающем уровне становится нижестоящим на поглощенном – и наоборот. Такую логическую фигуру Дюмон

⁴ Отсюда англоязычное выражение *bootstrap*, обозначающее этот подвиг и образованное от *boot* – сапог и *strap* – ремешок (в т. ч. ушко, петля, облегчающая надевание обуви. – Прим. перев.). «Приключения барона Мюнхгаузена» – роман Рудольфа Эриха Распе, опубликованный в Германии в 1786 году. Каким-то загадочным путем, несомненно, связанным с квантовой механикой и с эмиграцией немецких ученых в Соединенные Штаты, образ и англоязычное выражение вошли в обиход и проникли, в частности, в область информатики. *Bootstrapping* – это когда одна программа запускает другую, более сложную. На сленге программистов *boot* означает запуск компьютерного устройства – то есть его операционной системы.

⁵ *Louis Dumont, Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris: Gallimard, 1971.

описал сначала применительно к Индии и к отношениям, связывающим в Индии функции религиозную и политическую, а затем обнаружил ее в учении папы Геласия I, жившего через пятьсот лет после Иисуса Христа: «С религиозной, то есть абсолютной точки зрения, священнослужитель выше короля или императора, которому вверены заботы об общественном порядке. Но вместе с тем в делах мирских, а значит, в подчиненной сфере, он будет повиноваться королю»⁶. Еще одна поразительная формулировка обобщает иерархическое устройство – по примеру некоторых логиков его, пожалуй, лучше назвать «запутанной иерархией»⁷: «Священники выше, ибо ниже они только внизу»⁸.

Дюмон рассуждает здесь как антрополог, изучающий традиционные общества, в которых социальное сплочение происходит по религиозному принципу. Но лишь вступив в область философии, он приходит к шокирующей формуле, которая лучше всего передает его понимание иерархии. Рассуждая о метафизической системе Лейбница, в которой ему видится своего рода современное изложение несвоевременной концепции согласованности мира, он затрагивает вопрос теодицеи, то есть божественной справедливости. Принципы ее кажутся по меньшей мере туманными при попытке увязать предполагаемые благодать и всемогущество Создателя, с одной стороны, и самое что ни на есть непосредственное существование зла на земле – с другой. Решение, предложенное Лейбницем, хорошо известно, поскольку было осмеяно Вольтером: мир, в котором мы живем, – это лучший из возможных миров. То есть то, что нам представляется злом, лишь потому им кажется, что наш взгляд на мир конечен и индивидуален. Будь у нас возможность увидеть целое, мы бы поняли, что зло – это необходимая жертва ради всеобщего высшего блага. Если бы какого-нибудь зла вдруг не случилось, наш мир не был бы уже лучшим из возможных. Луи Дюмон так характеризует теодицею: «Благо должно *с(о)держ- жать в себе* зло, оставаясь его противоположностью»⁹. Глагол «с(о)держать» здесь следует читать и как «поглощать», и как «удерживать»: так изображена иерархия, подразумевающая поглощение противоположности.

Меня всегда удивляло, что Дюмон и последователи его антропологической школы видели в иерархической структуре только признак стабильного порядка, обеспеченного религиозным принципом. Стоит только соотнести с их высказываниями смысловые оттенки глаголов, близких к «содержать»: «сдерживать», «удерживать» или «задерживать», как в иерархии, понимаемой как поглощение противоположности, обнаруживается совсем другое, куда более тревожное значение: все говорит о том, что иерархия живет под постоянной угрозой обернуться своей противоположностью. Самое надежное с виду общественное устройство *содержит/сдерживает* – в двояком смысле – угрозу собственного разрушения.

Если, как Дюмон, видеть в иерархии исключительно составляющую порядка, то получится одна из наиболее известных в истории и в социальной философии фигур. Она может иметь разные формы и по-разному называться: уловка Разума, уловка Истории, диалектический материализм, «невидимая рука» экономистов – идея тут одна и та же, та же рационализация: зло, служащее добру, в конечном счете лишь наименьшее, необходимое зло. В итоге зло есть лишь видимость зла, будучи при этом составной частью добра.

Но стоит иерархическому порядку вступить в кризис – просесть, смешаться, заходить ходуном, перевернуться и в итоге рухнуть, – как перед нами является совсем иная картина. Уровни, еще недавно строго упорядоченные, начинают путаться – и обнаруживают сродство. Считалось, что добро повелевает злом, своей «противоположностью», но теперь выходит, что,

⁶ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris: Seuil, 1983, p. 244.

⁷ См. Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, New York: Basic Books, 1979. В английском языке используется выражение *tangled hierarchy*.

⁸ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 52–53.

⁹ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 242–243. Курсив автора.

самодистанцируясь от себя же, зло как бы повелевает самим собой извне, с более высокой ступени, и таким образом «самоовнешняется», облачившись в одежды блага.

Чтобы это утверждение звучало менее абстрактно, опишу в нескольких словах классический пример, который у меня еще будет возможность развить ниже. Речь идет об особенной связи между убийством и жертвоприношением, обнаруживающейся в обществах, для которых жертвоприношение – фундаментальный ритуал. Оно *содержит/сдерживает* неистовый разгул убийств, представляя последним пределом насилия, – и однако же само по себе является просто очередным убийством. Высшая мера наказания в правовых системах, ее практикующих, исполняет ту же службу. Когда религиозный порядок («иерархия») рушится в хаосе и насилии, когда юридическая система утрачивает свою трансцендентность, мы видим лишь нераздельность жертвоприношения, ритуальной казни, и убийства. Отчасти мы при этом заблуждаемся, ведь *до* кризиса жертвоприношение являло собой одновременно как убийство, так и нечто отличное от него.

У кризиса, сопровождающего крах иерархического порядка, есть название, унаследованное от греческого мифа: паника. Миф, конечно, видит лишь внешнее и в жестоком разрушении винит божество – Пана. Вот кто, оказывается, создает панику – покровитель пастухов, чье имя стало нарицательным, получеловек, полукозлище, отличный музыкант, простак, большой охотник до нимф, но говорят, что если он мелькнет среди деревьев в роще, то душа от страха уходит в пятки. Однако эмпирический анализ паники показывает, что зло это внутреннее: во всей своей разрушительной силе оно проявляется постольку, поскольку уже *содержалось* в том порядке, который теперь ниспровергает. В разгар спортивного матча паника не охватит стадион, случись хоть землетрясение, зато если накал соревнования выйдет за установленные рамки, начнется бойня. Джинн вырвется из бутылки. Для любого, кто слеп к логике самоовнешнения, на которое способно человеческое насилие, Пан – идеальный козел отпущения¹⁰.

Как и Пан, существо культурное и одновременно устрашающее, паника – сила не только разрушительная. Уже в самом слове заложена идея тотализации. Из паники может возникнуть новый порядок – в виде направления, ориентации, хотя бы просто указания, куда бежать. Связь между беспорядочным поведением индивидов и складывающимся порядком автотрансцендентна. Ее форма – иерархия, нами только что описанная. Возникающий порядок, как будто некая внешняя сила, управляет поведением отдельных индивидов, но сам он формируется через синергию поведения этих же индивидов. Поскольку они олицетворяют беспорядок, возникающий порядок *содержит/сдерживает* их в двояком смысле слова. Вместо порядка, который содержит хаос, являясь одновременно его противоположностью – то, как это видел Дюмон, – перед нами беспорядок самодистанцирующийся, овнешняющий самого себя, чтобы самого себя регулировать.

¹⁰ См. Jean-Pierre Dupuy, La Panique, Les empêcheurs de penser en rond, Paris: Seuil, 2003.

Анатомия всеобщей паники

Я пишу эти строки осенью 2008 года в разгар паники, вполне способной привести к обрушению «мира-экономики»¹¹ в планетарном масштабе. Заявления комментаторов по поводу кризиса намного лучше, чем всё, на что я был бы способен при прочих обстоятельствах, иллюстрируют фигуры, которые я только что описал, равно как и неспособность мирового экономического и политического истеблишмента правильно их понять. Этот кризис – кризис неразличения, то есть стирания иерархических отличий, а аналитики, наоборот, всю плодят категориальные отличия, неизменно приводящие к одному и тому же разделению между добром, которое нужно защищать, и злом, подлежащим искоренению или, во всяком случае, «регуливанию» – чтобы, будучи неизбежным, оно продолжало служить добру. Иными словами, мы остаемся в рамках рационалистической иерархии, выведенной Дюмоном. Но на деле заслуга этого беспрецедентного по масштабу кризиса в том, что для умеющих видеть он раскрывает глубинное родство добра и зла. В кризисной ситуации добро и зло друг с другом совпадают. И если выход из кризиса существует, то за него придется заплатить некой двойственностью, когда одна из противоположностей возникает из другой, оставаясь при этом навсегда с ней связанной.

Суть дела в беспомощности аналитического и понятийного корпуса экономической науки перед необходимостью объяснить волну паники, которой оказывается под силу спутать все категории. Весь инструментарий экономической теории приходится убрать в дальний ящик стола в ситуации, когда экономическая система начинает вести себя как паникующая толпа. Один гениальный экономист, Джон Мейнард Кейнс, понял это на примере другого кризиса – не менее разрушительного, чем нынешний. Не тот Кейнс-рационалист, Кейнс-кибернетик, какого выводят учебники экономики в главе, посвященной так называемому экономическому «кейнсианству». А Кейнс осознавший, что когда на рынках паника, то основной дисциплиной становится коллективная психология, или психология масс. Экономическая теория в плену собственной гордыни так и не усвоила этот урок¹².

Первое отличие, часто выходящее на передний план, – между осмысленным государственным регулированием и стихийной само(де)регуляцией рынка. Любят говорить, что творческая спонтанность рынка есть неизбежное зло и что ее следует ограничить «зримой рукой» большого Регулирования. Но затем оказывается, что самопровозглашенных «регуляторов» настигает тот же конфуз, что и учителя философии в неподражаемом третьем явлении второго действия «Мещанина во дворянстве» Мольера. С высоты своего профессионального авторитета он намеревался разрешить спор между учителем музыки, учителем танцев и учителем фехтования, каждый из которых требовал признать свою дисциплину главной. Однако вскоре он сам ввязался в перепалку – спорщиков стало не трое, а четверо. Учитель философии недолго продержался на постаменте, на который сам же себя возвел – миметический омут затягивает и его.

При любой панике сложнее всего найти внешнюю неподвижную точку опоры. Это хорошо видно на примере небывалых мер, принятых в тот кризис, и мобилизации ресурсов астрономического масштаба с целью «успокоить рынок», эффект от которых оказался прямо противоположным. Рынки заключили, что подобные крайние меры можно объяснить

¹¹ «Мир-экономика» (*économie-monde*) – термин, введенный историком Фернаном Броделем (1902–1985). Имеется в виду самодостаточная экономическая система, наделенная внутренней иерархией. – *Прим. ред.*

¹² Ее честь иногда спасают выдающиеся исключения. Во Франции интуитивные выводы озарения Кейна блестяще развиты в работах Андре Орлеана. Жаргонное выражение «системный кризис», которое так любят наши правители, – не что иное, как скрытый поклон британскому экономисту. На языке финансов понятие системного кризиса противопоставлено кризису, вызываемому внешним воздействием: этот недуг, как и паника, – явление эндогенное.

только паникой, ни на секунду при этом не поверив в их заявленную рациональность. Говорить о «восстановлении капитализма» посредством регулирования рынка – поразительная наивность, поскольку при этом предполагается, что проблема поиска внешней опорной точки *уже* решена.

Намного раньше других парадокс, в который упираются сегодня начинающие «регуляторы», понял Жан-Жак Руссо. Проблема политики, говорит он, состоит в том, чтобы «поставить закон выше человека», хотя человек сам создает закон и знает об этом¹³. При демократии власть исходит от народа, однако она становится властью только тогда, когда овнешняется по отношению к народу. Руссо прекрасно понял, в какой порочный круг вписывается любая попытка (вос)становления: «Необходимо, чтобы следствие могло превратиться в причину, чтобы дух общежительности, который должен быть результатом первоначального устройства, руководил им, и чтобы люди до появления законов были тем, чем они должны стать благодаря этим законам»¹⁴. Применительно к сегодняшнему водовороту: чтобы выйти из кризиса, нужно прежде уже из него выйти.

Недостаточно объявить себя королем, чтобы им стать. Мало назваться Наполеоном. И все же, как пишет Мишель Серр, вопреки логике «Общественного договора» Руссо нашел решение парадокса автотрансцендентности в собственном опыте изгнания:

Когда он писал об общественном договоре, его не смущали противоречия, все выглядело ясным, прозрачным. Ему казалось очевидным, что нужно вернуться к первоначальному соглашению, и не вызывало сомнений, что путем объединения возникнет общее «я», или общественная идентичность. Ныне, говорит он, участвующие в заговоре, состоящие в лиге суть единый организм, от которого неотделим ни один из членов. В политическом смысле они формируют республику. Руссо *извне* наблюдает, как складывается то, что он предвидел, как из разрозненного множества создается единство, совокупная однородная сила, – и обнаруживает здесь темную сторону. Причем он действительно прав, в политике он действительно сделал колоссальный шаг вперед <...>. Всеобщая воля – редкое явление, пожалуй, из области теории. Всеобщая ненависть – явление частое, практическое <...>. Руссо не только наблюдает *извне*, как рождается общественный договор, не только констатирует формирование всеобщей воли, но и сквозь тьму замечает, что образуется она из враждебности, то есть только в силу того образуется, что он сам – ее жертва. Почему? Этого не знаем ни я, ни он, никто не знает, это неясно и, может быть, никогда не прояснится – но это так. Единство создается путем изгнания, а он – изгнанник¹⁵.

Значит ли это, что на месте внешнего всегда оказывается жертва отпущения?

Аналитики, занимающиеся кризисом глобальной экономики, при полном безразличии к подобным вопросам множат иерархические оппозиции по модели теодицеи Дюмона: «Добро должно *с(о)держат* в себе зло, оставаясь его противоположностью». Вот лишь несколько примеров: реальная экономика против финансовой системы, регулируемый рынок против финансовых спекуляций, «эйфорическая» спекуляция против игры на понижение. Не составит большого труда эти оппозиции одну за другой деконструировать – стоит лишь на миг задуматься, и они рассыплются, как картонный домик.

¹³ *Considérations sur le gouvernement de Pologne*. Цит. по: Руссо Ж. Ж. Политические сочинения. СПб.: Росток, 2013. С. 499. Перевод с франц. С. В. Занина.

¹⁴ *Du contrat social*, II, chap. 7. Здесь и далее цит. по: Руссо Ж. Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. С. 232. Перевод с франц. А. Д. Хаютина и В. С. Алексеева-Попова.

¹⁵ *Michel Serres, Rousseau, juge du législateur // Le Parasite*, Paris: Grasset, 1980, p. 160–161. Курсив автора.

Иерархическое противопоставление экономики «реальной» и экономики «финансовой» не выдерживает критики, до того тупа сама идея. Что же, деньги и кредиты – необходимое зло на службе блага, которым, по всей видимости, являются производство, обмен и потребление ценностей? Если только мы не стремимся построить экономику исключительно на бартере, бессмысленность этого суждения бросается в глаза. Деньги, несомненно, можно назвать «злом», при этом злом необходимым, при условии, что рассуждение будет вестись следующим образом. В кризисные периоды люди желают денег ради них самих, поскольку статус *универсального эквивалента* превращает их в высшее средство защиты от неопределенности. Однако в силу этого статуса владение деньгами влечет за собой серьезный недостаток информации в экономической системе. Допустим, мистер Форд начисляет своим рабочим высокие зарплаты, чтобы они покупали автомобили. Однако платит он им не ваучерами на покупку «Фордов», а деньгами. Поэтому у него нет гарантии, что покупательская способность, которую он повышает, обернется ростом спроса на его машины. (Идея заимствована у Кейнса, который в этом вопросе не стесняется отдать должное Марксу.)

Итак, допустим, что деньги – зло, при этом зло необходимое. Раз уж зло в наличии, то и «реальная» экономика будет им полностью заражена, поскольку деньги как высший резервный инструмент служат одновременно и расчетной единицей, и платежным средством. Тщетны попытки возвести реальную экономику на некий пьедестал выше денег, которые были бы ей простой прислужгой. Аналогично, если кредит – зло, то и реальная экономика – в той мере, в которой она перестает быть экономикой обеспечения потребностей, где производство и потребление совпадают по времени, и начинает опираться на сбережения и инвестиции, то есть на арбитраж во времени, – окажется «заражена».

Но остракизм, которому подвергается финансовая экономика, является прежде всего основанием для другого суждения, тоже едва ли обоснованного. Финансовая экономика – это когда рынок (допустим, что на этом этапе мы смирились с его существованием в сфере «реального») распространяется на финансы. Однако рынок есть место *спекуляции*, а термин «спекуляция» покрыт всеобщим позором. Слово это происходит от латинского *speculum*, что означает «зеркало». Что же за зеркала связаны с финансовыми спекуляциями, задавался ли вообще этот вопрос? Ответ, как ни странно, обнаруживается в «Трактате о человеческой природе» Давида Юма, который посвящен совсем другому сюжету: «*The minds of men are mirrors to one another*» («Души людей являются друг для друга зеркалами»¹⁶). Спекулятивный жест состоит в приобретении товара не потому, что он нужен, а из расчета перепродать его тому, чье желание им обладать будет сильнее нашего. Зеркало – это взгляд другого человека на приобретаемый нами товар. В мире финансов «товар» чаще всего представляет собой запись в книге учета: стоимость, акцию, облигацию, ценную бумагу, денежное покрытие. Но даже в том, что касается очевидно материальных товаров или услуг, так называемая реальная экономика подчиняется по большей части той же логике. Движет ею при этом сила, которую Рене Жирар называл «миметическим желанием»: мы желаем приобрести нечто, потому что этот же предмет желает другой и тем самым определяет его желанность¹⁷.

Задолго до Жирара та же мысль пришла в голову одному другу Юма и великому философу, которого звали Адам Смит. Экономисты по сей день полагают Смита отцом-основателем своей науки, даже если они его не читали и никакого представления о его учении не имеют. «Что такое богатство?» – спрашивает Смит в центральной части «Теории нравственных чувств», своей главной книги. Это не то, что обеспечивает наше материальное благополучие, поскольку человек может довольствоваться и скромной жизнью. Богатство – это всё

¹⁶ Цит. по: Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I / пер. с англ. С. И. Церетели и др. М.: Мысль, 1996. – Прим. ред.

¹⁷ René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris: Grasset, 1961. В русском переводе см. Жирар Р. Ложь романтизма, правда романа / пер. с франц. А. Зыгмонта. М.: Новое литературное обозрение, 2019.

то, чего желает субъект, чей взгляд мы ищем и хотим к себе привлечь, то есть наш зритель (*spectateur*). Поскольку в обоих случаях действует зеркальная (*spéculaire*) логика, этическое противопоставление экономики финансовой и «реальной» на деле несерьезно. Если кто осуждает одну, – хотя ничто к этому не обязывает! – то нет причин не осуждать вторую. Смит, говоря об экономике в целом, без колебаний заявляет об «искажении нравственных чувств»¹⁸.

Допустим теперь, что наш предполагаемый собеседник чуть более толерантен. Он принимает по крайней мере одну форму спекуляции – ту, что неотделима от логики рынка: вознаграждение агенту, который раньше других обнаруживает ключевую информацию о какой-либо неверной оценке. Предположим, на рынке недооценена некая ценная бумага. Рациональный спекулянт приобретет ее в надежде, что впоследствии, когда рынок обнаружит ее истинную ценность, он продаст бумагу дороже. В этом есть даже своеобразная имманентная справедливость: спекулянт получит вознаграждение только благодаря тому, что информация, которой до этого владел он один, станет широко доступна. Держать ее при себе ему невыгодно. Таким образом, спекуляция оказывается ключевым элементом системы, ответственной в теории за общественную пользу, которую приносит рынок, – эффективной системы обработки информации, ее синтеза и доведения до всеобщего сведения.

Загвоздка в том, что спекуляция паразитическая неизбежно увязывается вслед за спекуляцией благотворной. В самом деле, если спекулянт предвидит, что рынок так и останется в заблуждении, стабилизировавшись на оценке, отличной от известной ему объективной цены, то, принимая решение о приобретении бумаги, он должен будет ориентироваться именно на эту ошибочную цену. С толпой не поспоришь. Выходит, что дальновиден вовсе не тот спекулянт, который раньше других находит полезную информацию об объективном состоянии рынка. Под спекуляцией, говоря словами Кейнса, надо понимать «деятельность, направленную на предсказание психологии рынка»¹⁹. Дальновидный спекулянт – тот, кто «лучше толпы угадывает, как эта толпа будет себя вести». Он, как и сноб, создает впечатление, что опережает толпу, хотя на самом деле лишь раболепно за ней следует.

В ситуации серьезного кризиса, а значит полной неопределенности, невозможно, находясь внутри системы, определить, распространяется ли спекулятивным путем информация объективная или же рынок движется к состоянию стабильному, но лишенному всякой связи с реальностью²⁰. Выбор между спекуляцией благотворной и спекуляцией паразитической – проблема неразрешимая. «Регулируемый» рынок, на котором «плохая» спекуляция была бы, коли такое вообще возможно, запрещена, и рынок спекулятивный функционируют одинаково. Наборы происходящих явлений, конечно, разные, но глубинная логика одна.

Это смешение противоположностей происходит и на рынке, рушащемся от паники. Изучение крупных финансовых кризисов с их финальными паникой и крахом показывает, что они не являются извне, как непостижимый злой рок, необъяснимая трагическая катастрофа, эйфорический и непрерывно возбуждающий эйфорию рост сделок – нет, они таким ходом сделок так же предрешены, как смерть жизнью. Не определены только день и час. «Спекуляцией» – иногда лихорадочной, безумной (*mania*) – принято называть фазу роста, а «паникой» – обрушение²¹, но анализ показывает, что паника запрограммирована уже в самой спекуляции и что паническая фаза по-прежнему подчиняется ее логике. Надувают пузырь – раз уж все пользуются этой метафорой – и прокалывают его, чтобы он лопнул, *одни и те же* механизмы. Допускать возбужденно-спекулятивный рост, запрещая при этом спекулятивную игру на понижение, не менее тонко, чем оказывать почести посланцу, приносящему добрые вести, а приносящего

¹⁸ См. Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997. – Прим. ред.

¹⁹ J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London: Mcmillan, 1936.

²⁰ См. André Orléan, L' autoréférence dans la théorie keynésienne de la spéculation // Cahiers d' économie politique, 14–15, 1988.

²¹ Charles P. Kindleberger, *Manias, Panics, and Crashes, A History of Financial Crises*, 4th ed., New York: Wiley, 2000.

плохие – казнить. Проводя категориальные различия, чтобы затем эффектнее предать остракизму определенные категории (от общего к частному: финансовая экономика, спекулятивный рынок, игра на понижение), рационалистический анализ кризиса назначает виновных и тем самым придает потребителю уверенности. Он сознательно держится подальше от черной дыры, в которой упраздняются все различия, – однако именно в ней, быть может, путем автотрансценденции рождаются человеческие общества.

Сатана изгоняет Сатану

Как может Сатана изгонять Сатану?
Мк. 3:23

Великого социального философа и по совместительству лауреата Нобелевской премии по экономике Фридриха фон Хайека часто ругают прогрессивные мыслители, видящие в нем апологета оголтелого рынка. Однако Хайек был принципиально прав в одном: саморегулирование «стихийного общественного устройства» действительно происходит, и одна из наиболее сложных его форм – рынок. Добавлю к этому, что саморегулирование идет путем автотрансценденции²². Как при эйфорическом возбуждении, так и в состоянии паники, как в материальном мире, так и в сфере нематериальной рынок способен к самоовнешнению через возникновение сил, действующих на индивидуальных агентов будто бы извне, но при этом рождающихся путем синергии их действий. Те, кто сегодня всюду кричит, что рынок сам себя регулировать не может, совершают категориальную ошибку и попросту путают две вещи: с одной стороны, признание способности к самоовнешнению, с другой – вопрос о том, благотворно или нет для людей направление, которое она задает. Путают онтологию и этику. Отвергая нормативную составляющую рыночной экономики, перестают видеть основное свойство социального. Рынок они не любят – это их право, так что от комментариев я воздержусь – и потому не могут воспользоваться тем, что рынок имеет нам сообщить об обществе.

При автотрансцендентности «успешной» – под этим я понимаю ее развертывание в виде многоуровневой последовательности, структуру связей внутри которой Дюмон называет «поглощением противоположности», – уровень, претендующий на роль верхнего и, соответственно, на воплощение «блага», сохраняет след своей изначальной недифференцированности через удержание парадоксального родства с уровнями, которые должны служить ему наименьшим злом. Повторю, что так устроено отношение различия и тождества между жертвоприношением и убийством, между «реальным» обменом, с одной стороны, и деньгами и кредитом – с другой.

Рационализм и позитивизм сами себе не дали осмыслить подобную фигуру. Я привел в пример экономизм, поскольку мир, каким мы его знаем, вполне еще может рухнуть, а он так ничего в нем и не поймет; впрочем, это всего лишь пример. *Осмысление* в данном случае предполагает, что придется смело нарушить запреты и обязательства картезианского метода и отказаться от идеала знания, основанного на «идеях ясных и отчетливых». Осмысление требует, чтобы мы вплотную приблизились к черной дыре, в которой *нет никаких различий*, и увидели бы первичный хаос, из которого все рождается.

А может, иначе и не приблизиться к Богу? Под Богом я понимаю то общее, что есть между всеми божествами, придуманными человечеством за свою долгую историю, и между всеми сущностями, овнешненными и вынесенными людьми за пределы людского.

Исследования, которые я представляю в этой книге, вытекают из диалога, лучше сказать – схватки, которую я веду уже больше тридцати лет с идеями Рене Жирара. О последних в предисловии говорить не стану – позже у нас еще будет возможность углубиться в их содержание, но одно отмечу. Восстанавливая после перерыва на Вторую мировую войну и последовавшие десятилетия структурализма и «деконструкционистского» постструктурализма долгую традицию религиозной антропологии, Жирар заново ставит вопрос об истоках культуры. Как и для Дюркгейма, Мосса, Фрейда, Фрэзера, Окара и многих других социальных теорети-

²² Автотрансцендентность в теоретическом плане Хайек так и не понял. См. мой комментарий в *Libéralisme et justice sociale*, Hachette-Pluriel, 1997, chap. 8.

ков, этот вопрос для него – то же, что вопрос об истоках священного. «Гипотеза» Жирана состоит в постулировании создания священного механизмом самоовнешнения человеческого насилия. Проецируя себя за пределы достигаемого людьми – в виде ритуальных практик, сводов правил, запретов и обязанностей, – оно способно само себя сдерживать. Священное есть «благодетельное» институционализированное насилие, которое управляет «плохим» анархическим насилием, лишь на первый взгляд ему противоположным²³. Поэтапная десакрализация мира, по сути, то, что называется «современностью», вырабатывается через постепенное внедрение в историю человечества следующего знания: а что если «благодетельное» и «плохое» насилие суть одно? Что если в конечном счете различия между ними нет? Откуда взялось это сомнение, если не сказать – знание? Ответ Жирана на этот вопрос, который будет проанализирован и прокомментирован ниже, ставит, в свою очередь, другой вопрос в «досудебном порядке» – но на него лично я отвечать, кажется, не умею: возможно ли знание об автотрансцендентности без истинной трансцендентности?

Как бы то ни было, нельзя отрицать, что теперь мы живем с этим знанием. Мы знаем, что *Сатана изгоняет Сатану*, как гласит Библия, что зло способно к автотрансценденции, а значит, может сдерживать себя в определенных пределах во избежание тотального разрушения. Если бы я мог привести только один пример, то не колеблясь выбрал бы самый яркий, на котором подробно остановлюсь в предпоследней главе этой книги: в течение нескольких десятилетий холодной войны все происходило так, словно Бомба сама защищала нас от Бомбы. Самые острые умы пытались с переменным успехом разрешить неслыханный парадокс: существование ядерного оружия само по себе уберегло мир от атомного холокоста. То есть сдерживание зла самым злом возможно, но, конечно, не необходимо, о чем пример с ядерным оружием свидетельствует как нельзя более ярко. Вопрос не в том, почему с 1945 года не было ядерной войны, а в том, когда же она все-таки случится.

Если все вышесказанное справедливо, то получается, что неспособность современных изводов рационализма постичь форму автотрансцендентности – одно явление вместе с фундаментальным для них отрицанием того, что задействованные рациональные средства берут начало в опыте священного.

Эта книга написана как полицейское расследование, точнее – метафизический и теологический детектив в русле двух великих образцов, на сравнение с которыми я, разумеется, не претендую, хотя они ощутимо повлияли на мой стиль. Это «Приближение к Альмутасиму»²⁴ Хорхе Луиса Борхеса и «Сломанная шпага»²⁵ Г. К. Честертон. Здесь ведется поиск примет, следов, символов, здесь в текстах, исследованиях, доводах, претендующих на то, что они руководствуются исключительно человеческим разумом и одной только научной рациональностью, ищется знак священного.

Знак этот принимает разнообразные формы – производные от чистой фигуры автотрансцендентности, которую я попытался обрисовать выше. Все эти деформации вызваны, конечно, заблуждением, но ошибка здесь не случайна: те варианты рационального, которые я рассматриваю, отвергают какую-либо связь с матрицей священного, хотя и невольно ее отражают, но делают это искаженно, зачастую нелогично и внутренне противоречиво.

Как проявляется священное в случае, когда оно структурирует какую-либо мысль, но тематически в ней не фигурирует? Вопрос возникает уже в связи с собственно религиозными текстами, например мифами. Мифического героя изгоняют из города за то, что он разрушил основы политического строя, но рассказ об этом превращает сам момент изгнания в момент заложения основ политического строя. В этом парадоксальном замкнутом круге (можно ли

²³ René Girard, *La Violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972.

²⁴ См. Jorge Luis Borges, *Fictions*, Paris: Gallimard, 1957.

²⁵ См. Gilbert Keith Chesterton, *La Clairvoyance du père Brown*, Paris: Union Générale d'Éditions, 10/18, 1983.

разрушить то, что этим разрушением порождается?) – формальный признак мифа. Тот же круг, как я уже говорил, находим и в политической философии Руссо: чтобы заключить общественный договор, нужно, чтобы он уже был заключен.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.