

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Телеология человека, к которой я обратился выше, как к телеологии воображаемого человека, с самого начала если не исключает вовсе видение общества под знаком целенаправленного развития, то, во всяком случае, перемещает это видение в какое-то иное измерение. Ведь такая телеология, если я правильно понимаю ее, вовсе не предполагает, что взаимодействие людей обязательно обеспечивалось общей концепцией блага.

Выше я сделал ссылку на Канта и теперь поясню, как концепция телеологии видимости соотносится с тем, что имели в виду Фромм и Маслоу. То, что приходится мыслить в качестве цели человека, может быть описано, очевидно, в таких терминах. Человек ведет себя так, как если бы он хотел произвести *трансфигурацию* неорганического и неструктурного основания человеческой жизни и рефлексии; произвести *семантическое пересцепление* хотя бы ближайших факторов биологической, исторической, языковой данности с тем, чтобы их констелляция составляла органическое, хотя бы и внутренне конфликтное единство; *установить* точки зрения и оптики, в которой воздействие этих факторов приводится по крайней мере к единой, схватываемой в одной формуле размерности или ритму.

И речь идет, во-первых, только о порядках видимостей, эффектов, ракурсов и перспектив, в рамках которых набрасывается некая альтернатива бесчеловечному божественному абсурду. Только этот смысл, однако, и вкладывался мной в слова «сделать из себя органическое целое в рамках телеологии воображаемого человека». Этого, кажется, вполне достаточно для того, чтобы соответствовать объему задач гуманистической психологии Маслоу и психоанализа Фромма, которые я привлекаю для пояснения содержательного плана человеческой психологии.

Во-вторых, такого рода телеология, имеющая квазиобъективный характер, входит в описание человеческой динамики независимо от того, существуют ли у разных людей оди-

наковые представления о том, как именно строится представление о благе как цели (так Аристотелю была ясна концепция блага как индивидуальной меры).

И, в-третьих, ее оборотной стороной являются причинные механизмы индивидуального развития, с самого начала работающие благодаря конфликтам и посредством конфликтов между политийными и иерархическими компонентами человеческой ситуации. Одно из измерений этой конфликтности — упомянутая в главе 2 и описанная в Приложении несводимость структурной демократии языка и иерархического строя нормативной речи. Таким образом, положение дел в ближайшем к человеку социальном мире всегда с необходимостью воспроизводится в какой-то мере как *непримиримо* конфликтное.

И, наконец, в-четвертых, в отсутствие как полиса, так и «большого общества» с определенными границами просто непонятно, что могло бы иметь имманентный telos. «Кризис больших нарративов», о котором пишет Лиотар, есть, конечно, такое же историческое явление, как и их когда-то имевший место расцвет. Но в любом случае модель исторического или священо-исторического нарратива не может быть приравнена к неспецифическому cogito как фигуре частного нарратива, задействованной в человеческом телеологическом процессе, хотя параллелизм между ними и налицо. Решающим тут является то «испытание близостью богов», о котором я говорил выше. Рагнарек, вышедший из ритуальных рамок, может быть как-то включен в человеческий телеологический процесс, но общественное целое он просто уничтожает. Дело, очевидно, просто в том, что в наше время очень много людей переживают Рагнарек ежедневно, тогда как прежде такое переживание захватывало единицы.

Возвращаясь к телеологическим концепциям того ряда, который меня интересует, я отмечаю следующее. Наиболее развитая из них концепция самоактуализации позднего Маслоу¹⁶⁹ стремится вместить темы социализации и даже трансценденции в биологический контекст, сопоставимый с контекстом аристотелевской телеологии. У Фромма восходит к Аристотелю (может быть, через выражение «наука жить» у

¹⁶⁹ Маслоу, А. Новые рубежи человеческой природы. М. : Смысл, 1999. С. 51 и др.

Адлера) формула: «Гуманистическая этика есть часть искусства жизни»¹⁷⁰. Там, где, по аристотелеской схеме, должна идти речь о telos'e человеческой жизни, она идет на самом деле о раскрытии человеческих возможностей («полноте человечности») в качестве telos'a. Итак, это позиция действительно аристотелианская и «нео-эссенциалистская», используя выражение П. Козловски.

«Искусство жизни» тождественно «заботе о себе», составлявшей предмет размышлений позднего Фуко, — достойно внимания то, что Фуко занят вопросом о возможности intersубъективно значимого «дискурса philautia». Есть ирония истории в том, что Фромм и Маслоу стремились выработать подобный дискурс с опорой на представления о психическом здоровье и патологии приблизительно в те же времена, когда Фуко подрывал самоочевидность самого разграничения того и другого, привычного для человека Нового Времени в «Истории безумия». Но если говорить всерьез, Фуко подрывал прежде всего специфическое представление о нормальности, тесно связанное даже в бытовом измерении с фигурой самонормирования субъекта, одновременно индивидуального и социального.

У Фромма и Маслоу в конечном счете речь идет уже просто о других концепциях «здоровья», сопоставимых, как я уже говорил, с аутентичными аристотелианскими фигурами. Сколь бы публицистически ни звучало название книги Фромма «Пути из больного общества», все же оно, очевидно, отражает нечто существенное: предикаты «больной» и «здоровый» применяются и к индивиду, и к тем или иным образованиям в социальном пространстве. Сам Фромм пользовался весьма приблизительным и публицистически заостренным противопоставлением «авторитарное-гуманистическое», которое у него имеет и политическое, и моральное, и психологическое измерения. Связь с классической шкалой оценок здесь совершенно очевидна.

Маслоу использует (со ссылкой на Рут Бенедикт) более содержательное и тонкое представление о корреляциях между психологией, этикой и способом построения социальных структур, которые выражены в образах «сифона» и «ворон-

¹⁷⁰ Фромм, Э. Человек для самого себя // Психианализ и этика / Э. Фромм. М. : АСТ-ЛТД, 1998. С. 31 и далее.

ки». Обществам с преимущественно воронкообразным строением (Бенедикт и Маслоу исходят из наблюдений над наибольшими традиционными общинами разных индейских и арктических племен) соответствует как раз то, что Маслоу определяет как «болезнь»; соответственно, по преимуществу «сифонные» общества — это общества здоровых людей.

Содержательно это означает прежде всего способы распределения и перераспределения богатства как основания престижа. «Воронкообразные» оджибуэи практикуют, скажем, ссудный процент на уровне 1200% годовых, а «сифонные» блэкфуты — периодическую ритуальную раздачу имущества. В первом случае богатые постоянно становятся богаче, а бедные беднее; во втором — богатство циркулирует в общине. При этом, следует подчеркнуть, и здесь, и там существуют стабильные иерархии престижа, но они поддерживаются разными способами. В более глубоком смысле «воронка» есть вообще принцип устройства системы, построенной для работы в направлении однонаправленной «обвальной» иерархизации, тогда как «сифон» демонстрирует ритм иерархизации и диссипации, встроеной в само основание социальности.

И вот именно в этом отношении данные социальные устройства могут быть рассмотрены как изоморфные разным способам устройства человеческой психики, упорядоченной приоритетными конструкциями самосознающего «Я». Грубо говоря, дело в том, что оджибуэи не только завидуют другу другу (это просто психологическая данность), но они вынуждены проблематизировать зависть как некую фатальную данность и строить этический дискурс вокруг заведомо невыполнимой задачи — эффективно подавить ее. Сама зависть и конституируется как мания именно в попытках ее репрессировать¹⁷¹. Блэкфуты, в общем, просто не знают этой проблемы как неразрешимой теоретически и сверщенной практически.

Тонкость здесь состоит в том, что и те, и другие саморегулируемые системы в определенном смысле равноценны: они оказываются равноценными именно тогда, когда их описывают как саморегулирующиеся. Болезненная психика, соответствующая модели «воронкообразного общества», — тоже са-

¹⁷¹ Кажется, именно в этом смысле Фуко говорил о том, что буржуазная эпоха создает сексуальность.

морегулирующаяся система, ибо постоянный «режим обострения», установленный в ней, связан и со самостимуляцией, и с саморепрессированием в разных отношениях. В конечном счете она может существовать, не приходя к саморазрушению, довольно долго, во всяком случае, столько времени, сколько необходимо для физического существования человека.

Этот феномен укладывается и в концепцию самонормирующего субъекта, заставляя вспомнить уже цитированное высказывание Гирца: такой беспредельный релятивизм, когда мы уже не можем отличить здоровое от больного, появляется именно на классической почве универсальной концепции самонормирования. Конечно, нет оснований для оценок, если мы исходим только из того, что система урегулирует себя сама, какой бы то ни было ценой (это, так сказать, ее внутреннее дело). Однако перспектива меняется, если мы начинаем учитывать отношения системы как порядка, с прилегающей областью хаоса, который кладет ей предел и регулирует также и извне. Невротическое или «вороночное» устройство просто обостряет до бесконечности различие между системой и средой, не допуская никакого обратного хода: но это и значит, что внешний хаос множится неконтролируемым образом, чтобы в конце концов положить различию конец.

Выражаясь не очень точно, но эвристически емко, это значит, что духовный и душевный недуг существует не только в самом индивидуе, но и в окружающих. Даже прежде всего и именно в окружающих (и окружающем) этот недуг обнаруживает себя в качестве нарастающей хаотизации, тогда как субъективно индивид не опознает никаких оснований для диагностирования недуга, так как рассматривает его из своей перспективы нарастания порядка¹⁷².

В этом смысле концепция «здоровья» или «полноты человечности» в смысле Маслоу или Фромма есть, очевидно, один из способов представить альтернативу норме как таковой, как способу самоконституирования классического субъекта. Эта альтернатива находится в той же парадигме мышления, которую я характеризовал со ссылками, например, на

¹⁷² Ср. то значение, которое Луман придает принципам «кибернетики второго порядка», связанной с различением субъективных перспектив наблюдателей, каждый из которых не знает, чего именно он не знает.

Бейтсона, Жирара, Лумана и которая вместо «субъекта» полагает связь между гетерогенным немислимым и несубъектным основанием и «призрачными» системами самоописания, всегда незавершенного и неполного, возникающими на этом несубъектном основании. «Здоровье» в глубинном смысле характеризует как раз отношения между двумя этими сферами — сферой несубъектного основания и сферой нестабильного квазисубъекта или, выражаясь иначе, между сферами божественного (религиозного) и человеческого. В этом последнем смысле достаточно было бы сказать, что место нормы занимает разумная отнесенность к божественному¹⁷³.

Бум религий «Нового Века» и связанных с ними этических и социальных практик является собой, очевидно, лишь один, религиозный в самом узком смысле слова план происходящего. Речь на самом деле идет о становлении новой социальности вообще, в которой появляются, между прочим, новые типы квазисубъектов, подобных *ethnies*, взаимоотношения и между которыми, вероятно, в значительной мере составят историю наступившего века.

Во всяком случае, я хотел бы подчеркнуть, что речь не идет ни о распаде социальности, ни о наступлении «золотого века». Тот тип intersубъективности, который я опознаю, скажем, у Маслоу, означает становление некоего языка, вернее, языковой игры, включающей в себя неязыковое социальное действие. Если даже большая часть людей ознакомится с такой игрой, от этого не приходится ждать автоматического решения ни социальных проблем, ни тех проблем, которые находились в ведении морали. Однако никакой катастрофы с концом как собственно морали, так и «целостного видения общества» опять-таки не связано. Практикуется дискурс, который является intersубъективным и не является эмотивистским, и этот дискурс может эффективно способствовать разумному поведению человека — и по отношению к другим, и по отношению к себе самому.

¹⁷³ Не к Богу, потому что Бог может быть и не быть постулирован в качестве трансцендентного «организатора» неорганической сферы. Я сейчас говорю только об общезначимом постсоциальном и постморальном языке, как, между прочим, могущем служить посредником между теистическими и не-теистическими истолкованиями ситуации.

Выше я писал как о существенной для положения человека в современном мире ситуации странствования между «порядками признания», так и о качествах самих этих «порядков» и, наконец, о психотерапевтической перспективе, в которой открывается телеология человека. Теперь я свожу вместе эти темы: с функциональной точки зрения, «здоровый человек» в смысле Маслоу и Фромма есть человек, который в состоянии воспринимать *политийную* константу динамики признания, фундаментальное равноправие. При этом, следует отметить, «неавторитарность» в чисто фроммовском смысле есть скорее частный и побочный эффект; тем более невозможно сводить проблему к «низкому уровню агрессивности». Агрессия как таковая – важная движущая сила коммуникации, фермент хаотизации и иерархизации одновременно, в общем, значительная часть той сокровищницы основополагающих факторов, которой располагает человек¹⁷⁴.

Полития означает прежде всего допущение элемента хаоса (а тем самым, кстати, и неупорядоченной агрессии) вовнутрь «порядка признания», как некоего реального круга общающихся между собой людей или неконтактной, но обозримой референтной группы¹⁷⁵. Конечно, хаос и агрессия здесь берутся с самого начала в единстве с некоторой совокупностью общих правил игры. Но насколько эти правила являются действительно *общими*, настолько они переводят всю систему в целом в состояние балансирования, когда вызов, брошенный равному равным (в рамках общих правил), в любой момент может нарушить равновесие и изменить распределение заслуг внутри порядка. Вновь, уже не в первый раз, я напоминаю, что этическая практика в классическом аристотелевском смысле возможна только в таком политийном, или демократическом контексте.

И в этом смысле здоровый человек в описанном выше смысле – это человек, склонный добиваться своего в кругу равных. Таким образом, весь данный дискурс начинает перемещаться из морального или постморального контекста в контекст социальной рефлексии, ибо «политийный элемент» пред-

¹⁷⁴ Ср.: Лоренц, К. Агрессия, или так называемое зло. М.: Прогресс, 1994.

¹⁷⁵ То есть то, что сообщает данному «месту» социального пространства характер агона.

ставляет собой некую «метадемократию». Такая возможность изначально связана с тем обстоятельством, что, как я говорил выше, сама характеристика «болезни» или «здоровья» изначально захватывает не только индивида, но и всю область социальной реальности, которая к нему прилегает: именно так в данном случае определяется интерсубъективное качество рефлексии наблюдателя, занимающего определенное место в этой среде.

Следует признать, что разница в таком случае просматривается прежде всего не между людьми, практикующими те или иные действия в соответствии с разными и несовместимыми представлениями о допустимом и желаемом. Прежде всего просматривается разница между людьми, практикующими эти действия добросовестно или недобросовестно, так сказать, последовательно или непоследовательно. Резко различаются в явно интерсубъективно значимом смысле не столько Казанова и Иосиф Прекрасный, сколько Казанова действительный и такой лже-Казанова, который незаслуженно пользуется своей репутацией, а на самом деле практикует замаскированное насилие или негласно покупает партнеров. В данном примере я подчеркиваю не недопустимость насилия, а «нездоровье», связанное с ложью. Другой пример – это тот, который приводил Мамардашвили, говоря о подлинном и неподлинном «солдате судьбы».

Здесь нет возможности подробно анализировать эту тему. Напомню лишь, что и классическая аристотелевская этика предполагала, наряду с частным *telos'*ом и «этическими добродетелями», также «дианоэтическую добродетель созерцания»¹⁷⁶ и некоторые запреты, сформулированные в рамках концепции закона¹⁷⁷. Я в заключение данного раздела сосре-

¹⁷⁶ У Маслоу, кажется, ей соответствует «трансцендирующая способность» по ту сторону «полноты человечности».

¹⁷⁷ Доклассическое представление о законе, включающем разом и гражданский, и естественный, и Божественный закон, совершенно не тождественно представлению о «норме». Для него, очевидно, не вполне релевантно, во всяком случае без каких-то особых уточнений, различение автономного и гетерономного. Между прочим, для нарушения закона в этом интегральном смысле существенно то, что оно *всегда и в любом случае* может быть «погашено» ритуальным очищением, помилованием, жестом доброй воли или, в конце концов, Божьим Милосердием. К нарушению нормы представление о «погашении» просто неприложимо.

доточусь на обстоятельствах перехода между теми процедурами рефлексии, которые соответствуют морали, и теми, что соотносятся с восприятием и мышлением социального.

Выше я отмечал, что этот переход удобно представлять через проблематизацию случайного действия и свободного выбора на границе наличного порядка признания. На языке кантовских антиномий близкие, если не тождественные проблемы определяются как неразрешимые в рамках категориального строя рассудка и, если заглянуть глубже, в тех рамках, которые определяются самой задачей познания как такового. Я говорил о том, что существенный компонент ситуации странствия между порядками признания – невозможность для «человека мигрирующего» ответить на вопрос: сам ли ты это делаешь или тобой управляет внешняя сила? Типичный дискурс, развивающийся в подобном случае – такой дискурс «синхронизмов», который анализировал Юнг и который находится в явной связи с темой религиозного¹⁷⁸.

В более общем виде это, очевидно, есть представленная в практической рефлексии часть такой проблемы: как вместить контингентное в универсализующее мышление? В классическом немецком идеализме, прежде всего у Гегеля, она ставилась как проблема «позитивного». Принципиальное значение имеет, очевидно, отношение «позитивного» к различию до- и послеопытного. Регистрация и описание фактического существующего есть процесс опытного познания, и позитивное может быть известно исключительно из опыта, а *posteriori*, то есть тогда, когда уже поздно устанавливать нормы для его идентификации.

Уже Фихте, не говоря о Марксе и герменевтической теории, было ясно, что по крайней мере некоторые позитивные обстоятельства должны рассматриваться как предпосылки опыта. Диалектика Фихте и Гегеля и есть предприятие с целью справиться с этим порочным кругом: эмпирическое Я, прежде чем объяснять мир, должно обосновать себя и свою

¹⁷⁸ Ср. характерное высказывание Чезаре Павезе: «Религия никогда не умрет, потому что в основе ее лежит убеждение человека в неслучайности всего, что с ним происходит». Поскольку эта «неслучайность» в конечном счете по определению является неконцептуализируемой и непрозрачной, постольку точнее было бы говорить, очевидно, о том, что в сфере религиозного человек может справиться со случайностью.

позицию, исходя из объясненного мира. Развернутое самобоснование эмпирического Я должно включать в себя обоснование всего остального, всей *позитивной* данности природы и культуры, то есть уничтожить самое контингентность. Цена, которую платил за это немецкий идеализм, – это его собственно идеалистическое качество. Гегель от начала и до конца философствования последовательно вытесняет реальность вовне мысли: фрактальным образом размножаются конструкты, ментальные инструменты, которые заранее запрещено пускать в ход – в том смысле, что они никогда не соприкоснутся с вне-умным, которое существует как-то само по себе.

Применительно к классической концепции морали это значит вот что: чем больше у индивида, выступающего в роли морального субъекта, оснований подозревать *содержательную* часть своих максим в контингентности, тем упорнее он будет выносить контингентность за рамки обсуждения¹⁷⁹. Он может настаивать на исполнении максим ввиду их формально безупречной универсальной обоснованности, тогда как любое содержание вводится явочным порядком. Сиджвик и Мур говорили, кажется, о том же самом в чисто теоретическом плане, как о необходимости положить в основу практической рефлексии какие-то ценностные аксиомы.

Я же подчеркиваю *действенную* природу, которую имеет каждый единичный выбор не только поступка, но и прилагаемой порции аргументации в духе классической рефлексии; выбор, который не анализируется средствами самой классической рефлексии и приводит к недоразумению примерно такого вида. «Я поступаю морально безупречно, потому что готов утверждать эту максиму в качестве всеобщего закона. – Да почему именно эту?.. – Потому что именно ее я, как свободный человек, готов утверждать в качестве всеобщего закона. Остальное не имеет отношения к делу». Но именно постольку, поскольку такой акт является действием, выбор делается как-то описуемым – описуемым, как было показано выше, в качестве заблуждения относительно соб-

¹⁷⁹ А применительно к доклассической этической практике и аргументации это означает, очевидно, ту ситуацию, в которой необходимость сохранения статус-кво обосновывается тем, что полисный порядок уже существует, и это обстоятельство не подлежит изменению – иначе говоря, тем, что жертвы уже принесены.

ственных оснований, «объективной ошибки», используя выражение одного моего коллеги.

Какие-то ключи к решению проблемы – как совместить контингентное и операцию универсализации – находил, возможно, Фома Аквинский, хотя в целом доклассический способ мышления (когда он вполне развит) склонен отделяться от проблемы с помощью конструкции “*principium individuationis*”¹⁸⁰. Аквинат в своей утонченной версии аристотелизма, признавая безнадежную стереотипность нашего познания (структурированного в «умопостигаемых образах»), допускает для Божественного интеллекта знание единичного как единичного¹⁸¹. «Бог мыслит тот особенный способ, которым каждая тварь уподоблена Ему»; «Бог познает все посредством одного вида, и этот вид – Его сущность»¹⁸². С нашей точки зрения, это, возможно, уже и не знание. *Материя*, как «принцип индивидуации», тем самым есть не только «принцип контингентности» и «принцип непознаваемости», но и то, что имеет особое отношение к Божеству, стоящему по ту сторону всякой универсализации и потребности в таковой.

Совместить (если не вместить) признание контингентного с универсализующим разумом можно было бы, если бы постоянно имелась в виду сфера Божественного, наряду со сферой человеческого. Речь не о том, чтобы «судить с точки зрения Бога», понимаемой как истинный и окончательный способ универсализации. Последнее означало бы воспроизведение классического способа мышления (в гегелевской, квазиаристотелевской версии). Речь идет скорее о том, чтобы

¹⁸⁰ Реализм единичного там обычно объединяется с признанием того положения, что для действительного познания единичного как единичного нет средств: в акт отождествления пассивного интеллекта с формой вещи не проникает ничего такого, что не есть форма. Эта конструкция в тех или иных формах выдерживается и в аристотелизме, и в платонической традиции, хотя сам Платон, подчеркивавший важность и несводимость «хорь», само существование которой постигается «неким незаконнорожденным умозаключением», кажется, стоит ближе к Аквинату, чем более поздние философы. До конца запрет на познание контингентного как единичного и единичного как материального был доведен у Ибн Рошда и его последователей: не только человек, но и Бог не имеет дела с индивидуальным.

¹⁸¹ Аквинский, Фома. Сумма против язычников. Книга 1. С. 239, 243–245 (главы 51–53).

¹⁸² Там же. С. 251, 253.

«быть богом». Это выражение неточное, во многих смыслах неприемлемое, но оно позволяет связать те намеки, которые имеются у Аквината, со схемой онтогенеза социальности, мыслимой с помощью категорий Жирара.

Выше я говорил о том, что именно жираровская схема генезиса социальности ставит нас лицом к лицу с необходимостью справиться с мышлением случайности оснований порядка. Брат-враг становится жертвой в завершение «первого жертвенного кризиса» случайно: грубо говоря, именно он попался под руку. Вакхическим безумием охвачены все, но голову отрывают Пенфею, а основания для выбора различаются позже, если это вообще удастся.

«Второй жертвенный кризис» рационализирует мотивы жертвоприношения. Но рационализирует их так, что лукавство было бы очевидно, не вкуси люди уже благ законного порядка. Случайная жертва заменяется «удобоприносимой жертвой», пришлецем, изгоем, сироткой – маргинальными фигурами; за маргинала некому мстить, потому он «удобоприносимый». Может имитироваться процедура священного жребия, но оправдание жертвенной практики – не в самой имитации, а в том, что относительно общего уклада жизни данные фигуры и вправду находятся на периферии, в опасной близости с божественным миром. Их выбирают в качестве «козлов отпущения» не потому лишь, что их «не жалко»: это «не жалко» религиозно мотивировано тем, что их, так сказать, Сам Бог пометил маргинальностью. Сюда примыкает обширная сфера войны: противники суть по определению маргиналы, которыми опять-таки Сам Бог велел жертвовать. Но представление о том, что это значит – «Сам велел», – восходит к преодолению первого жертвенного кризиса, реально-го или парадигмального¹⁸³.

¹⁸³ В смысле платоновского определения мифа: то, чего не было, но что всегда есть. Сам Жирар настаивает на том, что его теория не есть лишь рациональное устройство для того, чтобы мыслить парадигму общества (по принципу «как если бы»), но избличение реального исторического насилия, как мифология жертвоприношения есть не аллегорическое, буквальное описание. Фундаментальное «непонимание» сознанием генезиса порядка отлично тут от «вытеснения» Фрейда. Миф и язык говорят и о страхе саморазмножения насилия, и о блокировании его через «единодушное насилие» над «жертвой отпущения». Непонимание касается соотношения буквального и метафорического в языке и мифе, которые описывают *sacrificium*

Чего не в силах понять человек, который, например, «принесит жертвы на алтарь прогресса», — того, что все выражения его излюбленного дискурса надо воспринимать буквально. Так, «жертвы, которые, к сожалению, имели место среди мирного населения», суть действительно зидкительные жертвы, посредством которых пытались отвести какую-то опасность; то, что при этом их, попавших под обстрел, не выбрали целенаправленно (оснований для выбора не было), еще больше убеждает в действительности гекатомбы как сакрального мероприятия.

Выше я упоминал о странных коллизиях, которые можно было бы идентифицировать на таком мирном с виду поле, как поле языковой нормы. Новгородцы проиграли москвитянам битву на Шелони, и поэтому, скажем, «что» в самом Новгороде (некогда Великом) нужно произносить как «што», а не как «что»; а кто не будет считаться с этим, того слетка социально ограничат — например, не возьмут работать на радио. Можно было бы сказать, что это та самая ситуация, что описывается поговоркой «бьют и плакать не дают», но к чему о ней вообще говорить что бы то ни было?¹⁸⁴

В объяснительной модели общества Жирара, как в «негерменевтике», читаются не мифологические тексты, а отношения между текстом и внетекстовым, имеющее характер всегда одного и того же абсолютного разрыва. Текст не может быть так же страшен, как его внетекстовая «закрайна», в этом — его врожденная, невинная лживость. Правда, внетекстового, то есть насилия, нет как данности, которую можно уловить вне и до культуры: именно в этом немыслимость его основополагающей конфигурации. Эта конфигурация — не отдельная «ноэма» наряду с ноэмой «сказанного», но горизонт самого

¹⁸⁴ И необязательно было бы спорить с теми, кто видит в самой победе москвичей провиденциальный смысл. Довольно того, что логика и нравственность сами по себе вовсе не требуют того, чтобы принимался языковой идеал победителей. Если бы мы поступали наоборот и чтли уважением побежденных, трудно было бы доказать с какой бы то ни было точки зрения, что совершается нечто абсурдное или преступное. Но суть как раз в том, что о соотношении исторического насилия, логики и справедливости не спрашивают. Результаты победоносного насилия неоспоримы, и непонятно, что могли бы дать сомнения. Одна из аксиом здравого смысла гласит, что насилие составляет важнейшую опору любого общественного строя (Бергер, П. Приглашение в социологию. С. 78).

сказанного: его не скрывают, но о нем вроде бы нечего сказать. Все «и так знают», чего стоило, например, «собрание земель Москвой»; но к чему об этом говорить?

Теперь я могу пояснить: богом в специфическом смысле (с маленькой буквы) в жираровской схеме онтогенеза социального оказывается всякий, кто являет собой присутствие, как я сказал, мира теней, богов и мертвых и тем самым характерным образом *подвешивает* людей в неопределенности. Речь идет не об «ином мире», а о нашем собственном, но внезапно оказавшемся в таком состоянии, в котором еще не произошло космообразующее жертвоприношение, не стабилизировался порядок и не установлены четкие идентификации людей с именами и местами, и неизвестно, ценой чьей жизни будет создано общество.

Категория «богов», строго говоря, и появляется позже, когда самописание уже сработало и изнутри установленного порядка внешняя сфера определена как сфера, откуда в дозированной и ритуальной форме пропускаются малые порции одержимости, необходимой для регулярного (возможно, уже символического) возобновления жертвенной практики. И вот, если пользоваться чисто жираровскими понятиями, то следовало бы сказать так: осознаёт себя богом тот, кто внутри жертвенного кризиса прозревает его логику и место, которое в ней занимает чистая контингентность. Например, человек, который уже взял камень, чтобы ударить ближнего, и внезапно понял, что для этого нет никаких мыслимых оснований, ибо все вокруг — в равной мере опасные боги, тени и мертвецы, не знающие этого¹⁸⁵.

Не трудно, а невозможно теоретически показать, например, в рамках классического мышления, что государственная граница А должна проходить там, где проходит, и что потому люди, населяющие область Б, в абсолютном смысле не имеют

¹⁸⁵ Что за этим последует — это уже другое дело: можно положить камни обратно на землю. В некоей абстрактной перспективе люди имеют основания не быть такому человеку благодарным, ибо он пренебрег возможностью вывести их из состояния страха. Или можно бросить в ближнего первый камень, полностью осознавая, что ближний этого не заслужил в сколько-нибудь понятном смысле слова «заслужить». Кажется, булгакковский Пилат достаточно близко подошел к тому, чтобы осознать себя в этом смысле богом — и не решился этого сделать.

оснований для создания сепаратной государственности подобно тому, как это сделали другие люди в главном городе А сколько-то лет назад. В особенности если известно, например, что покойный император В уступил эту злосчастную область покойному монарху Г, например, в качестве выкупа за свою особу, взятую в плен по вине лошади, павшей под императором В в неподходящий момент.

В более локальных рамках это может быть внутрисемейная проблема с теми же общими местами: невозможно показать теоретически, что распределение ролей в этой иерархии должно быть именно таким. Очевидно, все, что можно здесь сделать в рамках классической рациональности — это оформить в фигурах практической рефлексии наличное соотношение сил в качестве некоей *моральной обязанности*, которая завтра, возможно, будет неожиданно переоткрыта с совершенно иным содержанием.

В рамках неклассического мышления можно, очевидно, рекомендовать участникам последовательно быть богами, знающими о своей подчиненности Судьбе или Богу.

Трудно быть Богом.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ОНТОГЕНЕЗЕ СОЦИАЛЬНОСТИ

Известно давнее-предавнее наблюдение Льва Толстого: «От меня пятилетнего до нынешнего — один шаг, но от младенца до пятилетнего — бесконечно большое расстояние». Толстой имел в виду прежде всего возможности идентификации индивидуального cogito, и не вызывает сомнений, что эти возможности напрямую связаны с речевыми возможностями ребенка. Действительно, трудно найти вещи, так естественно связанные и в то же время такие далекие друг от друга, как принципы речевой практики двух- и пятилетнего ребенка.

Первый не имеет вообще дела с языком как системой, он использует набор ключевых слов-фраз, с помощью которых, по выражению В. Библихина, распоряжается миром. Я буду для краткости называть этот набор и пользование им «доязыковой речью», хотя здесь, строго говоря, налицо оксюморон. Логичнее было бы сказать, что здесь вообще до какого-то момента не имеет места речь, а лишь коммуникация, использующая заимствованные извне, от взрослых, голосовые жесты. Только имея в виду перспективу перерождения данной коммуникации в собственно речь, можно и ее назвать речью, что я и делаю.

Но приходится настаивать на том, что это именно «доязыковая речь», поскольку голосовые жесты младенца, даже те, которые уже можно уверенно идентифицировать со словами, например, русского языка, на самом деле словами в строгом смысле не являются. Они не суть слова, поскольку они в абсолютном смысле грамматически не оформлены или, что то же самое, абсолютно отделены друг от друга. То, что их действительно держит вместе, — это непрерывность невербального контакта со взрослыми.

Напротив, пятилетний ребенок не только умеет почти в совершенстве пользоваться языковым конструктором, то есть, иначе говоря, постоянно осуществляет тот, по Соссюру, «бессознательный анализ языка», который я считаю постоянным