

Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирара / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

*Институт Философии РАН, Москва, Россия
Сектор аналитической антропологии
Младший научный сотрудник*

*Institute of Philosophy Russian Academy of Science, Moscow, Russia
Department of Analytic Anthropology
Junior Research Fellow
Prorokova1040@list.ru*

ГЕНЕАЛОГИЯ ОБРАЗА «ЧУЖОГО» В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ ГОНЕНИЯ РЕНЕ ЖИРАРА

Настоящая статья посвящена философско-антропологическим категориям миметического соперничества, жертвоприношения и механизма гонения – в том ключе, в котором эти категории рассматриваются французским исследователем Рене Жираром при создании его проекта фундаментальной антропологии.

Применив свойственный исследовательской стратегии самого мыслителя метод – обращения к мифопоэтической традиции как к наиболее ценному материалу для изучения, мы провели параллель между нарративным конструктом поединка между героем и чудовищем в европейской традиции и диалектикой гонительской логики, по предположению Жирара являющейся ключом к проблеме генезиса культурных институций в человеческом обществе.

В статье последовательно рассматривается фигура Монстра как символическое переосмысление образа Чужого, Чуждости и исключенности из профанного доместицированного мира общины и фигуру Героя/Короля как посредника между сакральным и профанным мирами. Отдельной целью является фиксация диффузных движений в социальной ткани, передвижений фигур Чудовища и Героя как двух разнозаряженных аспектов сакрального.

Ключевые слова: виктимизация, исключение, чужой, жертвоприношение, миметическое соперничество, антропология, культура, сакральное, диалектика, насилие, эвгемеризм.

GENEALOGY OF THE IMAGE OF "ALIEN/STRANGER" IN RENÉ GIRARD'S CONCEPT OF PERSECUTION

The article is devoted to the philosophical and anthropological categories of mimetic rivalry, sacrifice and the mechanism of persecution - in the manner in which these categories were considered by French philosopher René Girard when creating his project of fundamental anthropology. Applying Girard's method of exploring the mythopoetic tradition as the most valuable material for study, authors of this article have drawn a parallel between the narrative construction of duel between the Hero and the Monster in European cultural tradition and in the dialectics of persecutory logic, which is, according to Girard's assumption, the key to the problem of genesis of cultural institutions in human society. In this article, we consistently consider the Monster figure as a symbolic rethinking of the image of Alien, Alienness and exclusion from the profane demystified world of the community and the figure of the Hero / King as an intermediary between the sacred and profane worlds. A separate goal was to fix diffusive shifts in the contexture of social, the movements of figures of the Beast and Hero as two disaggregated aspects of the sacral.

Key words: victimization, exclusion, stranger, sacrifice, mimetic rivalry, anthropology, culture, sacred, dialectics, violence.



Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирара / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

Вступление

Механизм гонения является, пожалуй, центральной идеей антропологии Рене Жирара. Основываясь на изучении этнографических источников, европейской литературы, медиевистики и этологии, Жирар разрабатывает собственную теорию человеческой социальности. Согласно данной теории, общество представляет собой малоустойчивую систему, основным стержнем которой является жертвоприношение – легитимизированный акт насилия, совершаемый *всеми* против *одного*. Функционально учредительное насилие призвано, во-первых, «снять» излишек агрессии в обществе и тем самым предотвратить миметический кризис – состояние борьбы всех против всех, во-вторых – усилить чувство солидарности участвующих в ритуале. Двойная функция жертвоприношения сосредоточена вокруг процесса виктимизации – отделения от общества единицы (или определенной группы, ситуативно объединенной рядом признаков). Сама практика отделения группы может быть, как институционально установлена (именно так работают различные системы жертвоприношений, встречаемые нами текстах), так и реализовываться в стихийных жестах в силу «миметического заражения» (например, при народном самосуде или кровной мести) и моральной паники.

В антропологии Рене Жирара процесс виктимизации, в процессе которой член человеческого сообщества отделяется, становится для других исключенным, «отстраняется» тщательно проработан. Роль этого исключенного – Козла отпущения, – флексивна, она не закреплена за кем-либо, виктимизация осуществляется стихийно, всякий раз являя себя вследствие накопившегося в сообществе напряжения.

Работая с различными историческими и литературными источниками, Жирар постепенно вырисовывает диалектическую схему виктимизации. В упрощенном виде схема представляет собой спираль: накопившееся в обществе напряжение ищет выход, обнаруживает «виновного» во всеобщем

неблагополучии, виновный подвергается линчеванию, после чего, испытав полуэкстатическое состояние «единства» всех против одного, толпа линчевателей обнаруживает в себе чувство вины и идеализирует свою жертву (канонизирует, обожествляет). Жирар описывает и последующий процесс: сообщество, укрепившее социальные связи с помощью совместной разрядки и совместного переживания чувства вины, с радостью совершает ритуалы совместного же «очищения», поклонения мученику (подобную схему М. Элиаде связывает с культом «убиенного», «умирающего и воскресающего» божества)¹.

Эта простейшая схема: напряжение – коллективное убийство/гонение – коллективное покаяние, в представлении Жирара является остоном всей человеческой культуры. Вслед за Фрейдом, описавшим в «Тотеме и табу» схему первоначального патрицида в качестве остова религии, морали и права, Жирар отчасти разделяет эвгемерическую гипотезу происхождения религиозных институтов и признает парадоксальную потребность сообщества в разрядке через поиск «чужого» центральной проблемой наук о человеке.

Жирар подчеркивает, что в отсутствии развитого института жертвоприношения общество склонно неосознанно искать «чужого» среди своих – этот процесс называется миметическим соперничеством, и здесь Жирар ссылается на работы Конрада Лоренца, описывающего внутривидовую агрессию как реакцию животных с развитой социальностью на отсутствие внешней угрозы².

Таким образом, фигура Чужого как такового в системе Жирара не акцентируется – акцентируется сам процесс отделения «своего» от «чужого», иными словами, насильственное исключение «представляющего опасность» выделяющегося субъекта от «не представляющего опасности» молчаливого большинства. «Отстранение» *другого* от

¹ Элиаде М. Аспекты мифа М.: Инвест, ППП, 1996. 240 с.

² Лоренц К. Агрессия или так называемое зло. М.: Издательская группа Прогресс-Универс, 1994. 272 с.



Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирапа / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

нормальной социальности, наделение его негативными, отталкивающими чертами, иными словами, превращение *другого* в *чужого* или, согласно пониманию Дж.Агамбена, «криминализации другого»³, в единодушном порыве всегда свершается ситуативно, всегда является реакцией на тот или иной исторический процесс. Чужой – это лишь средоточие отрицания, совокупность реакций большинства-как-толпы.

Схема, по которой движется общество, довольно проста: в силу врожденной неспособности контролировать порог насилия, человеческое существо склонно «сбрасывать» напряжение на другого, и поиск общего, одного на всех Другого, является следствием социальной «саморегуляции» во избежание «войны всех против всех». Таким образом, выделение «козла отпущения» является для сообщества необходимым элементом социализации: через это отделение, овнешвление «чужого» индивида или группы, происходит приятие «своего».

Жирапом выдвинуто утверждение, будто вся мировая культура написана от лица большинства, то есть от лица «гонителей». Исходя из гонительской оптики, большинство действует не иначе как во имя справедливости, и свершаемое им насилие над «обвиняемым» -правомерно. Обвиняемый часто демонизируется, отстраняется, та или иная его странность гипертрофируется в общественном сознании, а случающиеся в обществе неприятности вменяются ему в вину. Так, по принципу *argumentum ad populum* функционируют гонения на ведьм, народные самосуды, еврейские погромы.

Легко представить себе, что народное сознание, для которого неизвестность всегда представляется чем-то пугающим, монструализует не только конкретную социальную группу или личность, но и само ощущение «другого». Как мифология, так и сравнительно поздний фольклор изобилуют примерами подобных «чужих», наделен-

ных различными устрашающими чертами: греческий Минотавр, англосаксонский Грендель – лишь частные примеры подобных чудовищ.

Монстр для антропологического проекта Жирапа выступает важным мостом между понятием «соперника», «чудовищного двойника» и «демонического чужого»⁴. Бинарная агональная модель миметического соперничества дополняется третьим действующим лицом «народом» или «большинством», которое, на самом деле, и является носителем священного права наделять чертами «чужого» того или иного из соперников. Так, Эдип, избавляющий горожан Фив от терроризирующего их чудовища, во время эпидемии чумы сам обвиняется жителями города носителем скверны и враждебности. Герой-избавитель, спасающий большинство от внешнего врага порой сам может стать на место поверженного чудовища – героическая «особенность» делает его уязвимым для механизма гонения.

Мифическое чудовище представляет интерес для нашего рассмотрения в первую очередь с «коммуникативной» и социальной точки зрения. Чудовище никогда не является полной мере чудовищем, если оно лишено синкретического облика, в котором сочетается животное и человеческое. Это означает, с одной стороны, возможность воспринимать чудовище как миметического «соперника» в борьбе за определенные блага (плодородные земли, сокровища, безопасность – жителей определенной местности или отдельных лиц).

⁴ Теме чудовищности и уродства Жирап посвящает свое раннее эссе «Монстры и полубоги в творчестве Гюго». Основным тезисом работы является тот факт, что в прозе Гюго тема физического уродства всегда дана в паре с моральным уродством: чудовищный облик либо прямо пропорционален, либо обратно пропорционален нравственным качествам персонажа. Для нас этот текст примечателен в первую очередь тем, что тема соотношения монструозности внешней и внутренней занимала исследователя еще в тот период, когда основные идеи и понятия его антропологического проекта только выкристаллизовывались. См. Жирап Р. Критика из подполья. М.: НЛЮ, 2012. 256 с.

³ Агамбен Дж. Средства без цели. М.: Изд. Гилея, 2015. 148 с.



Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирара / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

В полной мере чудовище появляется лишь тогда, когда проявляет агрессию в отношении человеческого сообщества: опустошает окрестности, требует жертв и другими способами терроризирует сообщество – иными словами, совершает то, что В.Я. Пропп называет «потравой»⁵. Мифология и эпос акцентируют свирепость, мощь и сверхъестественные способности чудовища: возможность восстанавливать отрубленные части тела, управлять стихиями, или сражаться с небывалой силой и ловкостью. Все эти особенности делают монстра непобедимым, опасным, «вечным» антагонистом человеческой общины.

Однако всегда ли чудовище – это тот, кто находится на периферии социальной жизни? Интуиции Жирара относительно природы заместительной жертвы приводят нас с допущения, согласно которому как периферия, так и центр оказываются включены в процесс виктимизации. Фигура героя/ короля не только совмещает в себе признаки исключительности (сакральные в значении как божественности, так и монструозности) с признаками ординарными (профанными), но и, будучи включенной в сложный диалектический процесс урегулирования баланса между священным и мирским, оказывается уязвимой для миметического заражения даже на пике своего торжества:

«В монархии интерпретация подчеркивает интервал между выбором жертвы и ее закланием, то есть жертвоприношение еще не совершено, жертва еще жива. В божестве, напротив, интерпретация подчеркивает, что жертва уже принесена, что священное уже изгнано за пределы общины. В монархии первоначальное событие воспроизводится в каждом царствовании и в каждом жертвоприношении таким, каким оно было произведено в первый раз. Все повторяют, что царь – это в своем роде «живой бог», но никто не говорит о том, что божество – это своего рода

*мертвый царь, или, по крайней мере, царь отсутствующий»*⁶.

Проведение четкой линии между миром общины и миром чуждости заставляет нас, взяв за основу инструментарий жираровской теории заместительной жертвы, осуществить «пересборку» чудовища, рассмотрев его в паре с антагонистом-воином. Этот аспект чрезвычайно важен для нас в свете акцентуирования Жираром роли патрицида и фратрицида в генезисе культурных институций, а также в концептуализации «Чудовищного двойника» как следствия дурного миметизма.

*«Самые древние змееборцы ведут свое происхождение от змеев и сами наполовину змеи. Очевидно, отделение от тотема было весьма непростой задачей для человека»*⁷.

Как герой, так и Чудовище не могут расцениваться нами как существа однозначно исключенные или включенные в человеческое сообщество. И тот и другой действуют на границе социального пространства и времени. Эмблематически и герой, и чудовище замыкают общинный космос, представляя два полюса «сакрального». Бинарные оппозиции традиционных культур, такие как «порядок – хаос», «свет – тьма», «верх – низ», «чистота – скверна» и др., концептуально обыгрываются через противопоставление светоносного, доблестного воина, встающего на защиту общинной безопасности и темной, оформленной с помощью атрибутов «чудовищности» хтонической силы.

В отличие от Чудовища, образ которого почти всего уходит корнями в представления о враждебной человечеству силе Хаоса, Герой представляет собой фигуру более сложную для анализа и менее однозначную, поскольку он одновременно является и фигурой «Своего», с другой стороны представляет собой Чуждость, будучи лиминальным персонажем, во многих сюжетах не включен-

⁶ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. М.: ББИ, 2016. С. 65 -66.

⁷ Гордеев Н.П. Змея в обрядово-религиозных системах различных народов // Этнографическое обозрение. 2002. № 6. С. 45-60.

⁵ Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки М.: Лабиринт, 1998. 361 с.



Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирапа / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

ным в общину, а либо «приходящим» на помощь со стороны, либо появившийся на свет в общине, однако при необыкновенных обстоятельствах.

Стоит проводить различие между героями мифологическими, имеющими сверхъестественное происхождение или вовсе являющихся полубогами (Геракл, Кухулин), и героями позднейшего эпоса, христианской агиографии и литературных произведений, – последние постепенно теряют ряд сверхъестественных черт – (герои рыцарских романов, такие как Дьедонне де Газон во Франции, юный Джон Лэмбтон в староанглийском предании, святые драконоборцы подобные Марте, Патрику или Георгию) но, тем не менее, функционально они действуют по прежней логике – освобождая, очищая местность от враждебного и скверного аспекта Чуждости.

Рассматривая антагонизм между Героем и Чудовищем, мы выдвигаем гипотезу, согласно которой победа «включенного» в сообщество протагониста является лишь витком в спирали диалектической модели миметического соперничества. Третье действующее лицо схемы соперничества\гонения – большинство – по сути своей несет в нарративе лишь регулятивную функцию, но именно в прерогативу большинства входит различение своего и чужого, включенного и исключенного, насилия чистого (учредительного) и грязного. Миметическое заражение насилием, которому подвержено *большинство как толпа*, зарождается внутри общинного мира, однако гонительская логика выносит первопричину за границы *толпы*. Поиск козла отпущения, по версии Жирапа присущий гоминидам уже на самых ранних этапах зарождения социальности, всегда оборачивается против лица, вокруг которого «осуществляется социальная концентрация»⁸.

⁸ Кайуа Р. Власть. // Олье Дени. Коллеж социологии СПб.: Наука, 2004. 588 с.

1. Монстр как метафора Чужого

Концептуализированные образы монструозности в мировой культуре мы встречаем в изобилии. Вместе с тем мы сталкиваемся и с теми случаями, когда мифический антагонист подчеркнуто обезличен, и признаки его как Чужого акцентированы через (в первую очередь) зломанерность или условную принадлежность к иномирным существам⁹. Чуть позже мы покажем, что на следующем этапе механизм гонения акцентирует оба этих

Между тем, не стоит упускать из внимания исторические предпосылки развития и трансформации мифов, так, филолог Т.А.Михайлова в статье «Покорение островов: победа над монстром как мотив ирландской агиографии» предполагает, что немаловажным фактором в формировании средневековых легенд о драконоборцах является переосмысленное в миссионерском духе представление о победе христианства над старыми языческими куклами. «Дикие» пространства – болота, озера, пещеры – как традиционные места обитания древних чудовищ, подвергаются доместикации со сто-

⁹ Для европейского эпоса характерным признаком представителя «другого» мира являются необычные ноги: с развернутыми назад ступнями, окостеневшие, принадлежащие какому-либо животному лапы, копыта, либо просто хромые. Фиксация народного сознания на ногах связана, во-первых, с подчеркнутой «лиминальностью», способностью переходить из мира людей в мир иной, а во-вторых с тем, что ноги являются частью тела, непосредственно соприкасающейся с землей – с «нижним» миром. Исследователь Лаушкин предполагает, что любые ортопедические нарушения появляются у персонажей на довольно позднем этапе, на первоначальном же имеют место зооморфные признаки или одноноготь как трансформировавшаяся «змееноготь» персонажа. Об этом подробнее: Лаушкин. К. Баба-Яга и одноногие боги. К вопросу о происхождении образа. Фольклор и этнография. Академия наук СССР. Институт этнографии им. Н. И. Миклухо-Маклая. Изд. «Наука» Ленинград, 1970; Чеснов Я. Лекции по исторической этнографии. М.: Гардарики, 1998. 400 с.; Михайлова Т. Хозяйка судьбы. М.: Языки славянской культуры, 2004. 192с.



Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирапа / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

роны героя\святого\ короля¹⁰. Сюжеты, в которых христианский святой побеждает дракона, выступающего аллегорией «старого» и враждебного мира, являются чрезвычайно распространенными и для средневековой агиографии.

Совокупность «чудесных» черт героя сближает его с монстром, оба они являются существами «нездешними», хотя инаковость героя рассматривается исключительно в положительном ключе.

В книге «Хозяйка судьбы» Т.А. Михайлова на материале древнеирландских мифов устанавливает связь между «чудовищностью» облика и принадлежностью к потусторонним силам¹¹. О топологическом значении физического уродства говорит и другой исследователь кельтской мифологии – В. Калыгин. Древняя раса фоморов – хтонических великанов, схожих с древнегреческими титанами и скандинавскими йотунами – в древнекельтском европейском эпосе представляет собой разнообразных монструозных существ отличительной особенностью которых, помимо огромных размеров и устрашающего облика, была «половинчатость» (одноноготь, одноглазость), обозначавшая вечный «переходный» статус персонажа и его нахождение одновременно в двух мирах: одноногих, звероподобных и т.д.

«Фоморы противостоят всем “конструктивным” завоевателям... т. е. можно при известных допущениях реконструировать схему сюжета: “светлые” боги противостоят “темным” – богам-фоморам. Фоморы, по-видимому, являются реликтом древнего класса демонических хтониче-

ских существ, связанных со смертью и разрушением... Это значит, что мы можем квалифицировать фоморов как ранних хтонических персонажей, перешедших в разряд некоей демонической, нечистой силы, приносящей смерть и зло»¹².

Подобные представления – о чудовищном облике хтонических существ – отчасти связаны с ассоциативной связкой «необычности», «неполноценности» мира, неведомого человеку, представителем которого является монстр. С другой же стороны, представления о «половинчатости» персонажа наводит на мысль о двойничестве. Эта точка зрения разделяется множеством исследователей, приведем цитату Лаушкина:

«Образ одноногих и однорукых существ, известных у ряда народов (Сибирь, Китай) мог возникнуть в результате деления пополам нормальных антропоморфных существ. Этот образ входит в особый круг представлений, согласно которым в царстве мертвых живут половинки вещей: половинное солнце, половинная луна и т.д.»¹³.

Е. Левкиевская, анализируя образ гоголевского Вия, указывает на его хтоническую природу: помимо того, что Вий засыпан землей, но частично состоит из металла, он обнаруживает способность к демоническому видению сквозь апотропический защитный круг. *«Кривизна, как и слепота в народной славянской традиции – устойчивый признак иномирных существ»¹⁴.* Примечательно, что аналогичным взглядом обладает кельтский владыка хтонической расы фоморов Балор – его веки опущены

¹⁰ «Покорение неосвоенного места, одержимого злым духом\чудищем входило в прерогативу короля, управляющего страной. Победа над чудовищем в схватке гарантировала плодородие земли и благополучие подданных, и, напротив, поражение приводило к разорению... страны». Михайлова Т. Покорение островов: победа над монстром как мотив ирландской агиографии. Атлантика: Записки по исторической поэтике. Вып. 13. М.: Макс-пресс, 2016.

¹¹ Михайлова Т. Хозяйка судьбы. М.: Языки славянской культуры, 2004. 192с.

¹² Калыгин В. Кельтская космология // Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев. М., 2002. С. 89-129.

¹³ Лаушкин. К. Баба-Яга и одноногие боги. К вопросу о происхождении образа. Фольклор и этнография. Академия наук СССР. Институт этнографии им. Н. И. Миклухо-Маклая. Изд. «Наука» Ленинград, 1970.

¹⁴ Левкиевская Е. К. вопросу об одной мистификации или гоголевский Вий в свете украинской мифологии // Studia mythologica slavica 1998. С. 307-316. URL: http://sms.zrc-sazu.si/pdf/01/SMS_01_Levkievskaja.pdf (дата обращения: 03.02. 2017).



Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирапа / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

до земли, и чтобы поднять их, ему требуется помощь, а его взгляд смертоносен¹⁵.

Синтетический облик чудовищных существ – свидетельство их принадлежности к потустороннему миру. Герой же, обладая фантастическими чертами, принадлежит не к миру чудовищ, но к миру светлых сил: Тор (в сражении со змеем Ермунгардом), Св. Георгий (в сражении со змеем), Апполон (в сражении с Пифоном), Зигфрид (в сражении с Фафниром); и его инаковость по отношению к человеческому сообществу положительно заряжена, однако в полной мере частью сообщества он не является, так же как и монстр, герой – исключенный, он противопоставлен не только противнику, но и человеческому сообществу, ради которого противника повергает.

2. Культурный герой как жертва

Герой, подчас не являющийся выходцем из означенной общины (не являющийся земляком угнетаемому чудовищем народу, не приходящийся правителем означенной местности или вассалом ее правителя и пр.), отчасти сам является силой, чуждой большинству: он приходит со стороны, и вступает в бой с Чудовищем не в силу своей принадлежности к угнетаемым, а ради подвига как такового.

Большинство героев приходит на территорию, атакуемую или узурпированную чудовищем, чтобы установить прежний «баланс» сил между профанным миром людей и миром потусторонним. Беовульф приходит ко двору конунга Хродгара, услышав о терроре великана Гренделя, нартский богатырь Ботораз отправляется на поиски змея, требующего человеческих жертв¹⁶.

В работе «Эпос и роман» М. Бахтин так говорит о герое рыцарских романов: *«Повсюду равно*

*чужой герой переходит из страны в страну, сталкивается с разными сюзеренами совершает морские переезды – но повсюду мир един. Герой в этом мире «дома» (но не на родине), он так же чудесен, как этот мир: чудесно его происхождение, обстоятельства его рождения, его детства и юности, чудесна его физическая природа. Он – плоть от плоти и кость от кости этого чудесного мира, и он лучший его представитель»*¹⁷.

Пропп в «Исторических корнях волшебной сказки» описывает мотив «потравы» – вредительства, совершаемого чудовищем в отношении человеческого сообщества: это, набеги на поля, грабеж, насилие и другие агрессивные действия. Подобное поведение Чужого В. Проппом истолковывается как месть за непринесенную первобожеству\первопредкам жертву. Чудовище в этом ключе может быть, как духом природы, как хтоническим подземным существом, так и духом мертвых, иных, «других» или же тотемом.

С распространением христианства мотив «узурпаторства» и террора со стороны монстра укрепляется – чудовище больше не является «посредником», через которого действуют боги или силы природы, оно действует по собственной дурной воле или будучи ведомым Сатаной. Иными словами, всякая возможность ведения диалога с существом как с равным соперником отсекается. В христианизированной версии мы наблюдаем инверсию мотивов героя и чудовища: герой совершает подвиг не ради личной воинской славы, но во славу веры или из милосердия к притесняемым, чудовище же действует либо «от лица» князя Тьмы, либо будучи не вполне сознательной жертвой собственной греховности и слабости (как Грендель вследствие принадлежности к «проклятому» Господом роду:

*«Счастливы жили
дружинники в зале,*

¹⁵ Иванов В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т.2. Статьи по русской литературе. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 69.

¹⁶ Как Батараз убил дракона [Сказание о нарте Батаразе] URL: <http://adyghe.ru/menu/nartskij-epos/skazanie-o-narte-bataraze/432-kak-bataraz-ubil-drakona>

¹⁷ Бахтин М. Эпос и роман. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Худож. лит. 1975. С. 447-483.



Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирапа / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

пока на беду им
туда не явилось
ада исчадие:
Гренделем звался
пришелец мрачный,
живший в болотах,
скрывававшийся в топях,
муж злосчастливый,
жалкий и страшный
выходец края,
в котором осели
все великаны
с начала времен,
с тех пор, как Создатель
род их проклял.
Не рад был Каин
убийству Авеля,
братогубительству,
ибо Господь
первоубийцу
навек отринул
от рода людского,
пращура зла,
зачинателя семени
эльфов, драконов,
чудищ подводных
и древних гигантов,
восставших на Бога,
за что и воздалось
им по делам их.

Связь между героем и чудовищем в позднем эпосе ослабевает: чудовище больше не тотемический первопредок, от символической фигуры Отца в нем больше ничего не остается. Чудовище отстраняется от героя, генетическая связь между ними ослабевает или вовсе утрачивается, становясь аллегорической фигурой Зла, а в самом сюжете акцентируется моральный компонент¹⁸. Сам по-

одинок также приобретает имперсональный характер: битва Света и Тьмы свершается внутри для каждого, то есть всех. Раздвоение, таким образом, становится интроспективным, цикличным и приобретает морально-этическую окраску, дистанция между героем и общиной стягивается.

Деперсонализированный герой, лишенный индивидуальных черт, с одной стороны сливается с большинством и перестает быть носителем сверхчеловеческих черт, с другой стороны в качестве «посланника» божественных сил он также отстранен от людей, но и природа его – надчеловеческая – не предполагает полного включения в социум (святой Георгий). Борьба с «чужим», будучи интроспективной, преображается в борьбу с внутренним двойником, темным и гонимым аспектом личности.

Эддический герой Сигурд по наущению своего коварного воспитателя карлика Регина отправляется на битву с драконом Фафниром. Фафнир охраняет сокровища, приняв облик чудовища, но он сохраняет человеческий разум и способность вести диалог – будучи смертельно раненым, он передает Сигурду свои знания, обменивается с ним любезными речами, совсем как с равным противником, передает ему в дар волшебный шлем. Сигурд также делает шаг по «сближению» с чудовищем, называя себя «Зверем благородным, сыном без матери, одиноким среди людей»¹⁹. Регин же вынашивает план мести, и будучи сам неспособным (в силу малого роста) вступить в бой с братом за сокровища, внушает эту идею молодому и сильному Зигфриду.

С точки зрения миметической теории, в этом сюжете нам наиболее важны следующие элементы повествования:

- 1) Фафнир является братом Регина
- 2) Фафнир становится драконом, убив их с Регином отца во время ссоры из-за сокровищ –

¹⁸ Борч Ж. Зло и меняющаяся природа чудовищ в раннеирландских текстах // Атлантика: Записки по исторической поэтике. Вып. 10. Ред.: Т.А. Михайлова. М.: Макс-пресс, 2012. С. 3-21..

¹⁹ Старшая Эдда. Речи Фафнира. пер. А. Корсуна // Библиотека всемирной литературы. М.: Художественная литература, 1975. С. 279.



Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирапа / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

объектом желания выступает некоторое благо, принадлежащее отцу,

3) Истинная природа Фафнира – человеческая, но совершив патрицид, он становится монстром.

3) Регин отправляет своего наперсника с коварным планом убить его после победы над братом и завладеть сокровищами самому. Узнав о коварном плане Регина, Сигурд убивает его, прервав тем самым замкнутый круг миметических соперничеств (Отец–Сын, Брат–Брат)

Если для психоаналитических моделей беда над чудовищем является законченным сюжетом, то для спиралевидной жираровской диалектики герой остается чужим для человеческого сообщества на всех этапах своего пути, включая и момент наивысшего приятия – чествования после избавления от врага с последующим превознесением. Чествование героя, иногда его принятие в качестве правителя (в случае Эдипа) предполагает включение героя в следующий уровень взаимоотношений с социальной группой: тот, на котором его реальные или символические сверхспособности становятся гарантом благополучия общины. Воцарение героя не означает его полноценного включения в жизнь общества – оно означает лишь то, что единжды совершенный подвиг из событий экстраординарных переносится в разряд ординарных, иными словами, сообщество соотносит события внутренней жизни группы с фигурой своего правителя. Король, таким образом, не только фигура политическая, но и символическая. Наряду с признаками человека, он обладает признаками бога. Образ царя-светила, царя-талисмана всем нам знаком по концепции Короля-Солнца, однако идея божественности властного «центра» в большей или меньшей степени свойственна всем мифологиям власти.

В некоторых традиционных религиозных системах космологическое значение правителя выражено еще более непосредственно. Ацтекский институт царской власти, анализируемый Р. Жирапом в работе «Насилие и священное», предполагает ритуальное умерщвление царя, подобные ритуалы

мы встречаем и в африканских мифоритуальных комплексах. Традиция «обновления» суверена, распространенная в некоторых племенах вплоть до XX века, предполагает замену старого правителя, утратившего прежнюю силу (необходимую для здорового климата в общине), новым. Подобные обычаи описаны в «Золотой Ветви» Дж. Фрэзера на примерах представлений африканских шиллуков, туземцев Конго и некоторых камбоджийских народов²⁰.

Властитель, как фигура «пограничная» является чужим как в буквальном смысле – будучи завоевателем, чужаком и узурпатором, так и в переносном смысле – как «лиминальная» фигура, репрезентация силы общины и как проводник воли высших сил. Символически связь правителя с небесными силами выражается в мотивах его «пришествия» со стороны. В мифологии мы практически не встречаем «спасителей» рожденных и выросших внутри общины, если такое и случается, то такое рождение отмечено необычными обстоятельствами. Традиция обожествления правящего лица известна с древнейших времен, Э. Канторович в «Двойном теле короля», фундаментальном труде, посвященном сакрализации королевской власти, приводит обширную документацию в пользу сакрализации суверена в качестве «помазанника божьего», не только символически, но и физически отличного от народной массы:

«Помазанники Божии в своем лице избраны Богом и наделены дарами его Духа. Святой дух... отныне обретался в самой королевской крови, natura et gratia – по природе и благодати. Разумеется, и «по природе» тоже, ведь королевская кровь представлялась теперь несколько мистической жидкостью»²¹ и далее: «Граница между видимым объектом поклонения и невидимой идеей здесь трудно-различима...»²²

²⁰ Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М.: Политиздат, 1980.

²¹ Канторович Э. Два тела короля. М.: Изд-во Института Гайдара, 2013. 744 с..

²² Там же.



Мария Николаевна ПРОРОКОВА / Maria PROROKOVA

| Генеалогия образа «чужого» в свете концепции гонения Рене Жирапа / Genealogy of the Image of "Alien/Stranger" in René Girard's Concept of Persecution |

В то же время, правитель символически является отцом общины, и воплощением божьей власти на земле. На этом моменте нам следует задержаться и обратиться к теории патрицида, рассматриваемой Фрейдом: следуя логике Жирапа, ключевым моментом в событии архаического отцеубийства является не оно само по себе, но следующий за ним миметический кризис. Цареубийство в свете его теории относится к той же категории социальных явлений: уничтожение властного центра аннулирует наличествующие правила, вводя сообщество в состояние безвременья, грозящего миметическим кризисом. Р. Кайуа, на определенном этапе сделавший амбивалентное и уязвимое положение суверена объектом исследовательского интереса своей социологии сакрального, из самой идеи цареубийства разовьет теорию переход от вертикали власти к горизонтали, от «имперского» типа устройства социума к «трагическому»²³.

Коллективное убийство или изгнание – ритуальное или стихийное – подчеркивает изначальный разрыв между «фигурой власти» и «большинством». Король, равно как и другие «исключенные» относится к группе священных чудовищ, черты которых – как положительные, как и отрицательные, гипертрофируются. Жак Деррида в статье «Тварь и суверен», высказывая убежденность в двойной природе короля, однако, настаивает на том, что его бестиальность является изначальной константой, не зависимой от оценки охваченной моральной паникой толпы²⁴. Концепции бестиальной, «скверной» природы института власти придерживается и Джордио Агамбен, настаивая на том, что мистификации вокруг «святости» правителя служат лишь установлению дистанции между ним и народом. В понимании Агамбена, правитель далек от концепта «гех», описанного Э. Бенвенистом в «Словаре индоевропейских соци-

альных терминов»²⁵: правитель Агамбена – не вершитель правосудия и не посредник между священным и мирским, это представитель военной аристократии, варунический тип правителя, если пользоваться терминами Ж. Дюмезиля²⁶. Знаками власти при таком типе правления будет акцентуация военной мощи и полицейских функций власти, «Демонстрация суверенного насилия»²⁷, подчеркиваемая близостью короля с палачом, консула с ликтором, *суверена с тварью*:

«...Нет ни одного главы государства, который практически не был бы преступником. Любой из тех, кто облачает в печально известный редингот суверенитета, знает, что возможно, однажды его коллеги будут обращаться с ним как с преступником»²⁸.

Вслед за уничтожением врага, *освободитель* в ходе диалектического движения механизма гонения и накопления критической массы внутренней агрессии обращает во врага самого себя. Этот тезис подтверждается этологическими экспериментами, проводимыми К. Лоренцом. При различных обстоятельствах одни и те же отличительные признаки героя могут быть истолкованы и как «отметка Дьявола», и как «Божий знак». Диалектика исключения, работающая на всех уровнях социальной ткани, представляет собой сеть мельчайших сдвигов и замещений бинарных оппозиций и миметических микрозаражений.

²⁵ «Индоевропейское гех – понятие более религиозное, чем политическое. Обязанности гех – не повелевать и не вершить власть, а устанавливать правила и определять то что относится к праву в прямом смысле этого слова. Определенный таким образом гех оказывается значительно ближе к жрецу, чем к самодержцу» Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс-Универс, 1995. 456 с.

²⁶ Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев / Пер. с франц. Т. В. Цивьян. М.: ГРВЛ «Наука», 1986. 234 с.

²⁷ Агамбен Дж. Средства без цели. М.: Изд. Гилея, 2015. С. 107.

²⁸ Там же. С. 109.

²³ Кайуа Р. Власть // Олье Дени. Коллеж социологии СПб.: Наука, 2004. 588 с.

²⁴ Деррида Ж. Тварь и суверен // Синий диван. Вып. 12, 2008. С. 8-33.

