

Eugene Galyona

Girardian Meditations: From the Mimetic Desire
towards Imitation Instinct



“ In the article the short review of the theory of R. Girard and analysis of the concept "mimetic desire" is given. Being based on interdisciplinary research, the author reveals crossing points between this concept and the theory of mimesis by Ph. Lacoue-Labarthes, K. Lorenz's ethological researches and psychoanalysis by Z. Freud and J. Lacan. Article affirms that despite of high degree of a readiness and importance for the modern Humanities the concept of "mimetic desire" in its substance has number of the reductions legitimacy of which is called into question by the author.

Keywords: mimesis, imitation, representation, desire.

”

УДК 2 – 583: 159.947.5

Жирандианские медитации: от миметического желания к инстинкту подражания

Евгений Галёна

В статье дан краткий обзор теории Р. Жирара и проанализирована концепция "миметического желания". Основываясь на междисциплинарном исследовании, автор выявляет точки пересечения между этой концепцией и теорией мимесиса Ф. Лаку-Лабарта, этологическими исследованиями К. Лоренца и психоанализом З. Фрейда и Ж. Лакана. В статье утверждается, что, несмотря на высокую степень разработанности и важности для современной гуманитаристики концепции "миметического желания", в ее основании совершается ряд редуций, легитимность которых ставится автором под вопрос. Ключевые слова: мимесис, подражание, репрезентация, желание.

В этой статье мне бы хотелось познакомить читателей с американско-французским философом Рене Жираром, представить его теорию (насколько это возможно в небольшой статье) и уделить внимание одному из ключевых понятий этой теории — "миметическому желанию"¹. Надеюсь, тот способ — междисциплинарной компаративистики, — который я избрал для анализа этого понятия, позволит наиболее полно раскрыть сущность жираровской концепции желания, а так же

¹ Данная работа задумана как первая в цикле статей о ключевых понятиях концепции Жирара.

указать на тот потенциал интерпретаций, которые эта концепция открывает перед современной гуманитаристикой.

Теория желания Жирана будет сопоставлена с теориями имплицитно или эксплицитно критичными по отношению к ней — теорией мимесиса Ф. Лаку-Лабарта, этологией К. Лоренца и психоанализом З. Фрейда и Ж. Лакана. Отдавая себе отчет в том, что каждая из этих линий заслуживает отдельного исследования, я, тем не менее, постараюсь изложить их основные отличительные моменты, и показать как Жирану удастся работать на стыке этих теорий.

Как мы увидим, желание у Жирана тесно связано с феноменом насилия — феноменом, который сегодня вызывает большой интерес в гуманитарных исследованиях. Теория Жирана, на мой взгляд, представляет собой один из наиболее интересных и систематических подходов к этой проблеме.

Нужно отметить, что в 2005 году Жиран удостоился высшего академического звания для французских интеллектуалов, став членом Французской Академии "бессмертных". Признание такого рода дает повод говорить о нем, как об одном из самых влиятельных французских философов современности, идеи которого по большому счету остаются неизвестными на постсоветском пространстве. Данная статья призвана, прежде всего, заполнить этот пробел.

1. Неоправдавший надежд

Непопулярность идей Жирана объясняется, прежде всего, интеллектуальной независимостью его мышления от философского мейнстрима середины и конца XX века. Его вдохновителями можно назвать скорее участников течения радикальной культурологии 30-х годов (прежде всего Роже Кайуа), в традиции которых он продолжает свои исследования. То, что Жиран не пошел вслед за большинством философов своего поколения по пути постмодернизма, пожалуй, и есть главная причина того, почему до недавнего времени его не переводили на русский язык. Очарованный постмодернизмом, отечественный философский рынок

долго и лениво отмахивался от Жирара, упрекая его в фундаментализме и методологической отсталости. А единственная переведенная на русский язык книга "Насилие и священное" прошла почти незамеченной и лишь недавно, затронутые в этой книге почти 40 лет назад темы, стали входить в дискурс современной постсоветской философии². Дело вовсе не в росте насилия, а скорее в разочаровании от самого постмодерна, его безрезультатности и несостоятельности ответить на актуальные вопросы культуры. Насилие — это то, что предполагает близость, близость "нулевой степени", которая и есть "ахиллесова пята" постмодерна с его стратегиями дистанцирования, иронии и отказом от системы.

Рене Жирар родился 25 декабря 1923 в Авиньоне, Франция. В 1941 году он окончил Авиньонский лицей (Lycée of Avignon), получив степень бакалавра философии. С 1943 изучал средневековую историю в одном из самых престижных учебных заведениях Парижа — Национальной школе хартий (École des Chartes). Окончив его в 1947 году (его выпускная работа называлась "Частная жизнь в Авиньоне во второй половине пятнадцатого века"), он отправляется в США в Университет Индианы (Indiana University) на годовое обучение по обмену студентов, и с этого времени его карьера продолжается в США. Он защищает диссертацию по истории в 1950 (тема: "Американские взгляды на Францию 1940-1943"), и одновременно начинает изучение литературы.

Его работы в области литературоведения, посвященные А. Камю, М. Прусту и Ф.М. Достоевскому приносят ему первую известность. Он преподает французскую литературу в нескольких небольших американских университетах прежде чем стать профессором известного Университета Джона Хопкинса (Johns Hopkins University), где он с 1965 по 1968 занимает пост заведующего кафедрой Романо-германских языков. В это время (в октябре 1966) он вместе с Ричардом Маскей и Евгению Донато органи-

² Можно привести в пример последние работы М. Ямпольского, недавно вышедший "Мимесис" В.Подороги и опубликованную в 2005 году в издательстве "Свічадо" книгу австрийского теолога Раймунда Швагера "Чи потрібно козла відпущення?", посвященную жирандовским богословским интерпретациям.

зовал міжнародну конференцію: "Язика критики и научное знание", которая была необычайно важна для американской критической мысли. В ней приняли участие Ролан Барт, Жак Деррида, Люсьен Гольдман, Жак Лакан, Цветан Тодоров, Жан-Пьер Вернан и др. Именно на этой конференции Деррида представил свой ныне широко известный и цитируемый доклад "Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарной науки".

С 1981 и до 1995 он преподает в Стенфордском Университете (Stanford University). В 1995 Жирар был избран почетным главой Коллоквиума по Насилию и Религии. Он является автором более 20 крупных монографий, которые отражают постепенную трансформацию его интереса от литературы к антропологии, и затем к теологии. Важнейшие работы Жирара: "Насилие и священное" (1972), "Сокровенное от создания мира" (1978), и "Козел отпущения" (1982), где он обосновывает и развивает свою теорию жертвы отпущения.

Первую часть своей теории — концепцию "миметического желания" — Жирар сформулировал в книге "Ложь романтизма и правда романа" (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961). Она говорит о том, что далекое от автономии и независимости, наше желание, распространяющееся на какой-либо объект, всегда спровоцировано Другим — моделью (или образцом) — желающим тот же самый объект. Это означает, что отношения между субъектом и объектом желания не являются непосредственными: это всегда тройственные отношения субъекта, модели и объекта. И история европейского романа, по Жирару — это история отношений между человеком, образцом для подражания и тем объектом, который указан образцом как желанный. В дальнейшем, в книге "Насилие и священное", он показывает, что аналогичные феномены возможны не только в пространстве фикции, что писатели черпают их из повседневной жизни человека, и они могут быть отслежены на протяжении всей истории человечества — более того, по Жирару эти феномены и формируют историю, как чередующиеся истории насилия. Он доказывает, что насилие является негативным последствием миметического желания: так как, чем реальнее и ближе образец, тем вероятнее, что

между ним и подражающим возникнет соперничество. Из идеала образец превращается в преграду на пути к желанному объекту, и этот симметрический процесс — образования конкуренции вокруг единого объекта желания — провоцирует конфликт. "Образец-преграда" — важнейшее понятие теории Жирара. Самый простой пример — его интерпретация фрейдовского "эдипова комплекса": по Жирану, ребенок не потому видит в отце врага, что подсознательно желает мать, а наоборот, подражает отцу в его любви к матери; для Фрейда первично влечение, для Жирара — подражание, которое только и создает влечение.

Жирар считает, что именно человек Нового времени оказывается в полной власти этого "миметизма", потому что все традиционные общества построены на строгой системе правил и запретов, цель которых — свести к минимуму число объектов, за которые возможно соперничество между членами одной и той же группы. Так же запреты в этих обществах одновременно служат тому, чтобы "хороший" миметизм (на котором строится любое обучение) не перешел в "дурной", то есть в соперничество: ребенок или ученик знают, каким действиям старшего они имеют право подражать, а каким нет. В то время как в современном мире миметизм поощряется в виде рекламы множественных объектов желания, а запрет признанный репрессивной структурой всячески подвергается исключению.

В "Насилии и священном" Жирар пытается определить источник возникновения запретов, и это приводит его к обоснованию собственной теории происхождения религии. Основной антропологический тезис, выдвинутый Жираном, сводится к тому, что любое человеческое сообщество основывается на религиозной трансформации миметического насилия в коллективное жертвоприношение "козла отпущения". По Жирану главная угроза для человеческого сообщества, особенно традиционного, — это внутренние распри. Возникают они неизбежно именно из-за постоянного подражания, переходящего в соперничество. Со временем само соперничество становится объектом подражания и образуется пагубная ситуация, которую Жирар называет "жертвенный кризис", выходом из которой служит мгновенное

обращение взаимного насилия в насилие единодушное, направленное против кого-то одного, причем выбранного совершенно произвольно. Спонтанный суд Линча успокаивает страсти, возвращает мир и, следовательно, шансы выжить. Этот переход участникам кажется необъяснимым, и случайная жертва неизбежно приобретает черты главного распорядителя всей операции: она привела племя к гибели и от нее спасла. И в этом спасении участники жертвоприношения видят божественные знаки жертвы — так происходит процесс сакрализации. Следы этого вполне реального события, лежащего в основании всех выживших сообществ, Жирар находит во множестве мифов и ритуалов во всех частях света.

Единожды спонтанно, но успешно проведенная церемония порождает обряд, опутанный неясными правилами, которые в данном случае служат для максимального приближения к "праситуации", к тому, как это происходило впервые. Для Жирара важен этот переход от ситуации взаимной мести к жертвоприношению. Он говорит, что именно по причине минимизации возможности отмщения в жертвы избирались маргинальные группы, т.е. фигуры за которых некому отомстить, что в пределе вылилось в животное жертвоприношение. Таков же, по Жирару, и механизм происхождения "политической власти": первобытному царю позволено то, что запрещено остальным, именно как будущей жертве — представление о власти как о "праве на большее" возникает из этих предсмертных вольностей.

Таким образом, Жирар подтверждает интуицию Дюркгейма о том, что в основании любой цивилизации лежит религия и, что религия совершенно функциональный институт, помогающий обществу справиться с угрозой насилия. На первый взгляд теория Жирара не отличается новизной — мы можем выявить целый ряд заимствований и аналогий, однако благодаря междисциплинарному синтезу и ряду сильных обобщений, он приходит к совершенно не тривиальным выводам и отрывает структуру, позволяющую объяснить множество необъяснимых до этого культурных феноменов.

Книга принесла Жирану мировую славу, и ее влияние заметно во множестве работ по истории религии. Но, как отмечает Григорий Дашевский — переводчик книги "Насилие и священное" на русский язык, в своем обзоре основных работ Жираны [14, с. 12], — многие рецензенты задавали вопрос: почему Жиран ничего не говорит о самой близкой и знакомой религиозной традиции, о христианской? Ответ стал ясен из книги "Сокровенное от создания мира". В ней Жиран излагает более подробно главную часть своей теории: механизм "учредительной жертвы" — тайный фундамент архаичных религий мира. В ходе исследования Жиран приходит к выводу, что христианство, в отличие от архаических религий разоблачает эту тайну: насилие перестает быть священным и становится чисто человеческим. Насилия все больше, но его оправдания и обоснования все менее убедительны, оно все менее эффективно. Поэтому вместо мифов у нас то, что Жиран называет "текстами гонений": например, рассказы в средневековой хронике об эпидемии, вызванной евреями и прекратившейся после погрома. Их отличие от мифов — именно в прозрачности для нас: мы понимаем, что были чума и погромы, но жертва была невиновна³.

Так завершив свою теорию, Жиран перестал быть популярным, не оправдав надежд революционного поколения 1968: ведь вместо тотальной критики, которой от него ждали, он предложил, пусть и оригинальную, но апологию христианства.

2. Редукция первая: от желания к мимесису

Переходя к анализу "миметического желания", очевидно, что первые коннотации, вызванные понятием "желание" отсылают к психоаналитическому дискурсу, который описывает желание в терминах либидозности, сексуальности, удовольствия. Отношения Жираны с психоанализом всегда были весьма сложными. С одной стороны он признает, что Фрейд был гениальным исследователем и называет его своим учителем, с другой —

³ См. об этом подробнее в статье Жираны в этом номере на стр. 145 настоящего сборника.

"учитель" подвергается у него серьезной критике и радикальному пересмотру. Анализируя тексты Фрейда, Жиран показывает, как близок он был во "Введении в психоанализ" к открытию миметического желания и как в каждом последующем описании Эдипова комплекса эта интуиция затушевывалась и, в конечном счете, выпала из поля зрения Фрейда, что привело, по его мнению, к серьезным ошибкам.

Фрейд описывает становление личности через процесс влияния двух важнейших факторов: идентификации с отцом и либидозного влечения к матери, которые взаимно усиливают друг друга, в результате чего происходит конфликт — отец, который служит объектом подражания, внезапно становится преградой к обладанию матерью и таким образом порождает желание его заместить. Жиран говорит, что, несмотря на очевидность, Фрейд не открывает миметическую функцию желания, так как идентификация с отцом для него является абсолютно первичной и предшествует всякому выбору объекта желания. Более того, на следующем этапе, когда ребенок хочет "заместить отца решительно во всем", Жиран указывает на то, что мать в этом моменте не выступает основным объектом желания. То есть идентификация с отцом по Фрейду не связана с желанием обладать матерью. Для того, чтобы сделать ее объектом желания Фрейду понадобилась разработка концепта либидозного влечения к матери, который впоследствии становится ключевым в его анализе, тогда как идентификация с отцом оттесняется на второй план.

Основная претензия Жирара к Фрейду заключается в том, что Фрейд производит ошибочное толкование отношений ребенка/отец. "Только взрослый может истолковать желания ребенка как желание узурпации; он толкует их в рамках культурной системы, для ребенка еще чуждой, и опирается на культурные смыслы, о которых у ребенка еще нет представления. Отношение образец/ученик по определению исключает равенство, которое только и могло бы сделать соперничество возможным в глазах ученика [...] Желание отцеубийства и инцеста не может быть идеей ребенка, это, безусловно, идея взрослого, идея образца" [15, с. 213].

Несмотря на безусловно заслуживающую внимание критику Эдипова комплекса, в анализе Жирара мать превращается в безликий объект желания отца. Жирар игнорирует тот факт, что ранние впечатления, которые связаны непосредственно с тактильным восприятием матери существенным образом влияют на дальнейшее развитие ребенка [22, с. 31-78] и запечатлевают в бессознательном образ матери как источника удовольствия/раздражения. Желание обладать матерью, о котором говорил Фрейд пробуждается в ребенке в той мере, в которой он стремится к этому утраченному удовольствию.

Возвращаясь к понятию "желание", необходимо отметить, что в психоаналитический дискурс его вводит не Фрейд, который пользовался менее абстрактными "либидо", "влечение", "хотение (Wunsch)", а французский теоретик Жак Лакан. Он переводит эти специфически психоаналитические термины в регистр философски нагруженного понятия "желания" (desire) и делает его центральной категорией своей теории. Фигура Лакана чрезвычайно важна для нашего исследования, так как именно с его именем в первую очередь связывают миметическую теорию желания Жирара. "Лакан в пределах психоанализа и сохраняя комплекс Эдипа схематически набросал "миметологию" довольно близкую к той, которой позже пришел Жирар, исходя из совершенно иных предпосылок" [9, с. 178]. Однако, как мы увидим далее, эти две концепции желания не только не схожи, но и противоречивы в своих исходных позициях.

Лакан выстраивает триаду: желание, потребность, запрос. В его интерпретации потребность связана с биологическим инстинктом, запрос с требованием любви, а желание с нередуцируемым остатком. Желание образуется благодаря означиванию — то есть формированию символического, которое заполняет "брешь" между Воображаемым и Реальным. Это одновременно конституирует субъекта как субъекта "нехватки" — т.е. субъекта страдающего. Далее Лакан утверждает, что мое желание — это желание Другого. Другой становится местом моего желания в тот момент, когда Он обращается ко мне с речью. "Это обращение выражает зависимость субъекта от воли Другого, который не явля-

ется личностью какого-либо конкретного человека, но представляет собой внутреннюю инстанцию субъекта, недостижимую для него самого, но необходимую как место в структуре" [16, с.248]. И поэтому язык с равным успехом утверждает нас в Другом и радикальным образом мешает нам его понять. Таким образом, желание у Лакана — это всегда желание желания Другого, желание взаимности. Именно так интерпретирует Лакан обмен женщинами в традиционных сообществах, описанный Леви-Стросом.

Однако Жиран считает, что проблемой, которую структурализм никогда не будет в состоянии разрешить, является взаимозависимость различия и неразличимой симметрии в отношениях между двойниками или то, что он называет "нулевой степенью" структуры.

Жиран утверждает, что Лакан, еще ближе чем Фрейд подошел к открытию "миметического желания" в своем известном анализе "стадии зеркала", где он показывает, что субъект — не непосредственный продукт ощущения, а событие, требующее опосредования образом тела. На этой стадии изначальная тревога за распадающееся тело в конечном итоге трансформируется в способность воспринимать свое тело как унитарную тотальность. Жиран указывает, что уловленные Лаканом зеркальные эффекты, "к сожалению, получают определение воображаемых и их включают в теорию нарциссизма, то есть в теорию желания, которое повсюду ищет собственное отражение" [3, с.178]⁴. Он называет стадию зеркала — наивным всплеском мифологии, так как она также как и любая мифология упорствует в сокрытии двойников (в данном случае приписывая им статус воображаемых). Жиран же утверждает, что нарциссизм в том виде в котором с ним работает Фрейд — есть "миф распускаемый желанием, которое уже узнало: чтобы завладеть объектом, нужно всегда скрывать свою неудачу, всегда притворяться обладателем автономии, которую ищешь в другом. Нарциссизм утверждает, что соблазнительно "тоже самое", тождественное, и разочаровывает иное, тогда как в

⁴ См. об этом статью Жирана "Narcissism: The Freudian Myth Demythified by Proust" в Rene Girard "Mimesis and theory: essays on literature and criticism".

реальности наоборот: иное соблазняет, а подобное разочаровывает" [15, с. 290].

На первый взгляд может показаться, что от Лакана (так же как и от Фрейда), рассматриваемого Жираном через призму собственной теории, почти ничего не остается. И если попробовать обратное — рассмотреть жирановскую концепцию через психоанализ, то появляется соблазн идентифицировать его желание в терминах лакановской потребности. Однако Жиран неустанно говорит о том, что любое желание — это "метафизическое желание" (термин, который он заимствует у Э. Левинаса), в том смысле, что это всегда желание бытия Другого и здесь, конечно, трудно говорить о лакановской потребности в строгом смысле.

Однако лишая желание его психоаналитических корней, изымая его из сферы удовольствия, Жиран тем не менее переводит его в пространство мимесиса. В одном из своих интервью [6, с. 268] Жиран говорит, что сожалеет о той беспечности, с которой он стал использовать понятие "желание" в своей теории. Это привело к множеству ошибочных прочтений, так как желание, о котором говорит Жиран существенным образом отлично от желания, как оно понимается в психоанализе. Именно поэтому в своих поздних работах Жиран, описывая данный феномен, отдает предпочтение понятию "приобретательный мимесис" (*mimesis d'appropriation*, что дословно означает "приобретательный, стяжательский" мимесис). Речь идет о том, что у мимесиса нет объекта, что мы забываем об объекте желания, охваченные самим процессом имитации. Таким образом, он совершает первую редукцию, сводя желание к мимесису, что наиболее заметно в его интерпретациях Эдипова комплекса и "стадии зеркала".

3. Вторая редукция: от мимесиса к подражанию

Уже в своей первой серьезной работе ("Ложь романтизма и правда романа"), и в последующих книгах, Жиран включается в традиционную для европейской философии полемику относительно понятия "мимесис". Его "миметическое желание" встретило как рьяных приверженцев, так и жестких критиков в фило-

софских кругах Европы и США. Не последнюю роль в этих спорах сыграло смещение интересов самого Жирара — с области литературоведения на антропологию с выходом в 1972 году "Насилия и священного". Чтобы понять из-за чего разгорелась полемика, необходимо вспомнить ту интеллектуальную ситуацию, в которой появилась эта книга и предшествующую ей историю осмысления понятия "мимесис".

С самого начала этот термин означал только мимов, танцы, музыку — то есть деятельность, направленную на выражение внутренней реальности, а не отображение внешней. Как отмечает Владимир Вейдле, ссылаясь на Германа Коллера "смысл греческого слова *mimesis* появился в религиозной, точнее, — культовой сфере, еще точнее, — в культовом танце в том его виде, который принадлежал к дионисийским оргиям и исполнялся *mimos*'ом или несколькими *mimoi*. Издревле *mimeisthai* означало как "представлять посредством танца", так и "выражать танцем", поскольку в танце (даже не культовом) выражение и представление не могут быть разделены" [13, с. 334]. Использование этого слова для описания визуальных искусств происходит благодаря семантическому сдвигу, который произошел в V веке до н.э, когда оно начало означать отображение внешнего мира. Это новое использование играет важную роль в направлении заданном Платоном и Аристотелем в проблематике мимесиса.

Классическим считается разделение и противопоставление понятий мимесиса, с одной стороны основанное на изобразительной модели, в значении *подобия* (Платон) и с другой стороны понятия, основанного на театральной модели, в значении *репрезентации* (Аристотель). Владислав Тартакевич определяет это как "простое копирование" у Платона и соответственно "творческое воспроизведение" у Аристотеля, а Поль Рикер пишет: "мимесис Аристотеля нужно понимать [...] не как какое-то удвоение существующего, как мы можем понимать платоновский мимесис, а как разрыв, что открывает пространство фикции" [20, с. 76].

Однако сказать, что платоновское определение мимесиса основано сугубо на изобразительной модели — это явное преувеличение. Такое понимание у него преобладает, но мы так же

можем увидеть и театральные паттерны в дискурсе Платона, когда он в "Государстве" [21, III, 392c-394d] делает различие между мимесисом и диэгесисом, — миметическим дискурсом, который отвечает формам трагедии и комедии в отличие от простого рассказа, когда поэт рассказывает непосредственно от себя, не прячась за маской персонажа.

В целом концепция мимесиса, как она описана у Платона вызывает множество противоречивых интерпретаций. Так, например, уже Аристотель указывает на ту смысловую замену, которая происходит у Платона, сообщая, что пифагорейцы называли мимесисом то же самое, что Платон обозначил как *methexis* (*participatio*, долевое участие, причастность) [13, с. 140 (Met. I б, 988 a 11)].

Исторически, филологические и теоретические дебаты, начатые в эпоху Возрождения относительно адекватного перевода и интерпретации платоновского и аристотелевского мимесиса, сыграли решающую роль в истории осмысления искусства. Итальянские теоретики (Л.Б. Альберти, Л. да Винчи, Л. Валла) переосмыслили мимесис через идею *imitatio*, которая была унаследована благодаря латинскому языку, которым они продолжали пользоваться. В дальнейшем мы можем наблюдать "французское противостояние" (П. Корнель, Н. Пуссен, Р. Декарт) этой идеи, которые в свою очередь перенимают аристотелевскую теорию мимесиса. А критика мимесиса, что развивается в Германии (И.И. Винкельман, Г. Гердер, А. В. Шлегель) начиная с конца XVIII века — лишь попытка проблематизировать французскую доктрину подражания, которая доминировала в европейской мысли с XVII века [1, с. 769-784]. Все эти перемещения, заимствования и переводы, которые совершались от одного языка к другому, скорее расширили аспекты понятия мимесис и выявили его удивительное семантическое богатство.

Но XX век, казалось бы, должен был оттеснить проблему мимесиса на второй план, однако, как отмечает Артем Магун: "именно в тот момент, когда искусство обнаружило возможность "абстрактного", нефигуративного описания действительности, проблема "подражательности" искусства не умерла, а, наоборот,

вернулась в центр теории искусства" [19]. Такие исследователи как Теодор Адорно, Жак Деррида, Филипп Лаку-Лабарт, несмотря на претензии феноменологии и неокантианства на разрушение теории репрезентации и непосредственную описательность науки, привлекли внимание к проблеме мимесса. Наряду с этими исследователями, теория подражания развивалась и в несколько иной традиции — в психоанализе Зигмунда Фрейда и Жака Лакана. Благодаря общим усилиям этих мыслителей "именно мимесис оказался в итоге той категорией, которая позволила связать воедино вопросы эстетики, политики и онтологии" [19].

Возвращаясь к обсуждению книги "Насилие и священное", которое состоялось сразу после ее выхода, нужно отметить критику миметического желания со стороны Филиппа Лаку-Лабарта (не смотря на то, что сам Лаку-Лабарт никогда не скрывал своего расположения к Жирану, признавая что его теория многим обязана жираровской).

Лаку-Лабарт утверждает, что Жиран перенимает "платоновскую" модель, предписывающую запрет на мимесис, и маркирует мимесис, подобно Платону, как негативный феномен [7]. Однако Жиран показывает, что для Платона — мимесис — это типичная ситуация, модус человеческого бытия. Для Жиранара же мимесис — это, прежде всего процесс, который своей негативностью (запрет, закон) порождает так же позитивные решения — ритуал, способствующий снижению уровня насилия. Жиран так же указывает, что платоновский страх перед мимесисом (в аналитике искусства) — вполне вписывается в его [жираровскую] концепцию — этот страх перед удвоением сближает Платона с примитивным религиям, которые так же не могли понять причины собственного страха, а потому не смогли выстроить какую-либо концепцию мимесиса, а лишь табуировали его проявления [4, с. 201-204].

Тем не менее, в состоявшемся обсуждении Лаку-Лабарт раскритиковал Жиранара в том, что он подобно многим исследователям ошибочно трактует мимесис как имитацию. Спор разгорелся вокруг платоновского использования данного термина. Лаку-Лабарт утверждает, что мимесис прежде всего репрезента-

тивен: "искусство призвано дополнить природу и потому всегда предъявляет "другую сцену", другой мир как внешне несходного с этим миром двойника" [19]. А имитация — ошибка переводчиков Платона, который использовал это понятие не в его строгом значении, из чего теоретики Возрождения произвели отдельный самостоятельный концепт, который и перенимает Жиран.

Однако сам Жиран не считает, что платоновская модель предполагает только имитацию, более того он считает, что именно Платон стал основателем той традиции, которая рассматривает мимесис, как репрезентацию. "Те примеры [мимесиса], которые он выбирает для нас ограничены исключительно репрезентацией — типы поведения, манеры, индивидуальные или коллективные привычки, также как слова, фразы и способы говорения" [5, с. 18].

Позже в работе "Tyrographies II", вышедшей в 1979 году, Лаку-Лабарт продолжает критиковать Жирара. Введение, написанное Жаком Деррида, и несколько глав этой книги посвящены критическому анализу жираровского концепта. И Деррида и Лаку-Лабарт расценивают понятие мимесис, используемое Жираном, как обращение к некому предельному означающему. Деррида утверждает, что Жиран желая освоить и идентифицировать мимесис, тем самым, предает его сущность, которая согласно его видению, а так же видению самого Лаку-Лабарту — неопределима. Лаку-Лабарт также утверждает, что жираровский мимесис задуман как "ассимиляция" (примитивное удвоение) [9, с. 112]. Даже если бы это было так, то такое удвоение никогда не могло бы стать настоящим удвоением, поскольку в имитации никогда не может быть полной корреспонденции, а сущность каждого повторения, как показал Делез в "Различии и повторении", в установлении различия.

Однако удвоение (или точнее появление двойников) у Жирара происходит только в более поздних фазах миметического желания. А "удвоение" у Жирара — процесс идентификации с другим через его желание. Это не означает, что различия между субъектом и моделью стираются, однако они отступают на второй план из-за подобия, которое устанавливается единым

объектом желания. Важнейшим по мысли Жирара является то, что миметическое желание создает пагубную симметрию между участниками, которая в конечном итоге перерастает во взаимную вражду.

Как мы увидели, Жирар не отрицает, что сводит понятие "мимесис" к подражанию. В "Сокровенном от создания мира" в главе о "миметическом" желании он выбирает эпиграф из "Поэтики" Аристотеля, — "человек отличается от других животных большей способностью к подражанию". В оригинале Аристотель, конечно, использует понятие "мимесис", которое переводчик передал через "подражание" [4; с.144, 8b4] .

Здесь нужно отметить, что в переводах и М. Гаспарова, и В. Аппельрота, и Н. Новосадского мимесис также переведен как подражание. Вейдле не без оснований утверждает, что "имитация" и "подражание" — латинский перевод "мимесиса" и последующие толкования, как слова, так и явления по сей день "восходят к уже уплощенному смыслу и коренятся в эллинистическом, а не в собственно эллинском мышлении" [13; с.142]. И в классическом английском переводе "Поэтики" Уильяма Файфа (W.H. Fyfe) "мимесис" переведен именно как "реперезентация".

Однако в этой фразе присутствует еще один "подводный камень". Аристотель не утверждает, что подражание — это чисто антропологический признак, он пишет, о "*большой способности* [человека] к мимесису", продолжая "благодаря которому [он] приобретает и первые знания". Если животные по Аристотелю так же способны к подражанию, то, следовательно, человек наделен бонусной способностью, которая позволяет ему подражать/выражать/представлять лучше, чем любому другому живому существу. Исходя из того, что Аристотель понимает мимесис через театральную модель, которая "открывает пространство фикции" эта бонусная способность прочитывается как способность к рассуждению и размышлению. То есть модель аристотелевского мимесиса, которая в большей степени идентифицируется, как реперезентация предполагает сознательный акт, наличие которого в изначальной структуре "миметического желания" (где мимесис понимается как чистая иммитация) еще необходимо доказать.

Мы должны выяснить является ли подражание, о котором говорит Жиран, сознательным (активное) либо это бессознательный акт (пассивное). Для ответа на этот вопрос мы должны вслед за Жираном обратиться к этологии.

4. Третья редукция: от подражания к инстинкту

На первый взгляд миметическое желание Жиранара — это активное подражание, так как он критикует Лакана именно за то, что тот, продолжая фрейдовскую традицию рассмотрения желания как бессознательного образования, вставляет его в область Воображаемого. Жан Ипполит также указывает на эту непоследовательность Лакана, но уже в отношении Гегеля: с одной стороны Лакан следует за Гегелем, говоря о желании в терминах признания, но с другой, противоречит, так как Гегель обозначил желание как один из видов самосознания [8, с. 277-285].

Однако Жиран говорит о том, что концепт имитации он заимствует в первую очередь у этологов, так как философский и психоаналитический дискурсы в этом вопросе становятся на защиту мифа, прикрывающего "страх взрослого человека признаться в недостатке бытия", который и является причиной мимесиса по Жирану.

Не трудно показать сколь значительными для Жиранара явились этологические работы (в особенности Конрада Лоренца), несмотря на то, что основной материал, на который он опирается, составляет литература и этнографические исследования.

В 1963 году Конрад Лоренц издает книгу "Агрессия. Так называемое зло". В ней австрийский этолог, убедительно доказывает, что агрессия является одним из важнейших животных инстинктов. Предметом его исследования становится непосредственно *внутривидовая агрессия*: "на самом деле, "борьба", о которой говорил Дарвин и которая движет эволюцию, — это в первую очередь конкуренция между ближайшими родственниками", так как "кто непосредственно угрожает существованию вида — это не "пожиратель", а конкурент; именно он и только он" [18, с. 36].

Лоренц считает, что агрессия в отношении особи того же вида не только не вредна, но наоборот выполняет видосберегающую функцию не только путем поддержания защитных свойств вида, но и благодаря взаимному отталкиванию особей одного вида, что обеспечивает оптимальное использование биотопа.

Далее Лоренц показывает, как некоторые действия в процессе филогенеза утрачивают свою собственную, первоначальную функцию и превращаются в чисто символические церемонии — ритуалы (например, ритуалы умиротворения или приветствия, произошедшие в результате переориентации атакующих движений). Данные виды ритуала "не затормаживают агрессию, но отводят ее от определенных сородичей и направляют на других, [...] это переориентирование агрессивного поведения связано с индивидуальностью партнеров, принимающих в ней участие" [18, с. 58]. Отсюда Лоренц выводит важнейшую функцию агрессии (его главное открытие) — индивидуализацию. Он указывает, что степень индивидуализации в обществе напрямую зависит от степени агрессии.

Можно было бы показать как Жиран, исходя из открытий Лоренца и перенося их на человеческую культуру, выдвигает гипотезу, что борьба с насилием в ней происходит аналогично природной установке, то есть через трансформацию его в ритуал. Этот ритуал для Жирана — жертвоприношение. Жертва — козел отпущения — является той фигурой вокруг убийства, которой устанавливается единство и зарождается новый порядок, который в свою очередь а posteriori служит доказательством ее вины, как фигуры разрушившей порядок, существовавший прежде.

Однако более подробное сравнение концепций этих двух авторов позволяет сделать следующий вывод: первоначально складывающееся впечатление о перенесении Жираном этологической идеи Лоренца (переориентирование насилия и формирование ритуала) в основание культуры, ошибочно, так как перед нами совершенно разные проекты, между которыми существует разрыв. Мы можем обнаружить его, попытавшись найти то место,

в котором должна происходить стыковка этих концепций — это место будет классическим вопросом о самосознании, о различии человека и животного. Несмотря на то, что Лоренц постоянно выявляет параллели в поведении животных и человека его эволюционистская теория не объясняет специфики человеческого насилия, к тому же выводы в его книге дают повод к необоснованному оптимизму относительно заката этого насилия, что совершенно противоречит исходной позиции Жирара и современной ситуации.

Данный разрыв существует по причине того, что Жирар и Лоренц говорят о различных видах насилия. Эти виды отличаются предпосылками, лежащими в их основании, формами проявления, направленностью и т.д. Мы можем говорить как минимум о двух видах насилия, существенным образом отличных друг от друга: об *агрессии* и *жестокости*. Жестокости, понятой не в ее общеупотребительном значении "сверхнасилия", — то есть определенного активного действия, — а как вид перцепции, противоположной той аффектации, что вызвана инстинктом агрессии.

И, следовательно, объектом исследования у Жирара выступает жестокость (очевидность которой скрывается ее неэффективностью), в то время как Лоренца интересует именно агрессия, но проблема в том, что жестокость не вытекает из агрессии, что неявно следует из теории Жирара⁵.

Возвращаясь к "миметическому желанию" и нашей гипотезе о том, что оно по своей сути является активным мимесисом (подражанием), мы вынуждены после обращения Жирара к этологии признать эту гипотезу ошибочной. Если мы (сознательно) желаем то, что желает наша модель, то данная формулировка содержит в себе парадокс: наличие модели предполагает наличие желания ей подражать. Он является моделью, и значит, я хочу быть как он. Из этого следует, что в акте идентификации с моделью уже присутствует определенное желание, не опосредованное какой-либо моделью.

⁵ См. подробнее об этом разрыве в моей статье "An Anthropological Breach: Rene Girard and Konrad Lorenz on Ritualization, and Its Consequences for the Literary Criticism", в журнале "Contagion" №16.

Но исходя из тех контекстов, в которых Жиран употребляет "миметическое желание", становится очевидным, что для него мимесис, понятый исключительно как подражание — инстинктивен (вот, то что заимствует Жиран у этологов и чего не хватает в философском и психоаналитическом дискурсах по мнению Жирара), и потому врожден и наследуем. Поэтому стадия идентификации не может быть опосредована моделью, поскольку в ней не принимает участие работа сознания.

Следовательно, в структуре миметического желания присутствует, прежде всего, инстинктивная компонента (поскольку, инстинкт апеллирует к некоей всеобщности, в то время как бессознательное у Фрейда — это строго индивидуальная инстанция). То, что в подражательном поведении не участвует сознание, можно легко продемонстрировать на примере детей. Дети повторяют за своей моделью абсолютно все — даже те действия, которые приводят их непосредственно к отдалению от условно "их" объекта желания. Таким образом, как это ни парадоксально, но у миметического желания нет интенции (ведь интенция предполагает сознание, которое как мы только что определили отсутствует в мимесисе Жирара). Мы имитируем то, что подается на глаза, подражают всему без разбора — такова функция миметизма. Мы охваченные самим процессом имитации.

Как же в таком случае происходит выбор модели? Жиран утверждает, что мы упорствуем в имитировании (и здесь впервые появляется осознанность) именно того, что сопротивляется нашей имитации. Модель — это то, что одновременно привлекает нас и сопротивляется нашей имитации и, следовательно, работает как "двойной зажим" — императив, приказывающий одновременно "подражать" и "не подражать". Так возникает "ориентация на объекты защищенные насилием Другого" [15, с.213]. Субъект "меряется с ним [образцом] силами" и если он случайно побеждает, то престиж, которым тот обладал, мгновенно рассеивается и субъекту придется искать в другом месте модель "еще более жестокую, преграду действительно непреодолимую".

Так Жиран связывает желание не с какой-либо особенностью человека, а редуцируется к подражанию, которое является ин-

стинктивной способностью, роднящей нас с животными. Однако в этологии подражание не связано с негативностью, в то время как Жирар указывает на амбивалентность имитации — она есть механизм, способствующий процессу познания, но так же и причина насилия. Для Лоренца агрессия не связана с подражанием (несмотря на то, что ее объектом выступает особь того же вида) — она является базовым инстинктом, позволяющим сохранить вид, и не имеет отношения к желанию, так как оно не может быть заключено в рамки инстинкта. Не желание, а потребность лежит в его основании. Если бегло описать их отличие, то: потребность не знает удовольствия, а лишь удовлетворение; она функционирует в области жизненно необходимых объектов, и поэтому механизмы ее реализации, в отличие от таковых у желания, напрямую связаны с наследственностью; более того, потребность замкнута на конечном объекте, в то время как желание всегда бесконечно.

В конечном итоге главное несоответствие Жирара и Лоренца в том, что для первого идентификация связана с процессом подражания, результатом которого становится насилие, в то время как для второго инстинкт агрессии и есть та отправная точка, которая запускает механизм идентификации.

Если мы соглашаемся с тем, что человеческое подражание аналогично животному, то возникает ряд серьезных вопросов, которые Жирар оставляет без внимания. Почему мимесис у животных не связан с насилием? Если человеческое насилие, основано на негативном подражании, то почему человек лишен "инстинктивных" тормозов, которыми обладают животные для предотвращения насилия, иными словами, почему человеку пришлось создать культуру? Если подражание инстинктивно, то как оно может быть вынесено за пределы потребности в сферу желания? И в конечном счете, почему человек — это желающее животное?

5. Семантическое мерцание и примат продуктивности

Междисциплинарный синтез, который предпринял Жирар, для описания феномена желания позволил ему расширить рамки гуманитарных исследований в сфере культурной антропологии. Безусловно, это сильный результат, который не поддается сомнению в данной статье, однако, несмотря на обширную разработанность проблематики желания в творчестве самого Жирара и его последователей, данная концепция, на мой взгляд, нуждается не только во внешней верификации (то есть в ее способности адекватно описывать определенные культурные ситуации), но так же и во внутренней, попытка которой и была произведена в этой статье. Она показала, что, выражаясь фигурально, Жирар пытается "усидеть на двух стульях одновременно" — с одной стороны, он критикует психоанализ за то, что тот вытесняет желание в область бессознательного или Воображаемого. Но с другой стороны апеллируя к инстинкту подражания, сам сводит его к несознательной практике и таким образом заменяет "черный ящик" бессознательного на автоматизм инстинкта. Складывается впечатление, что пользуясь разными языками для описания одного феномена, Жирар в каждом конкретном случае "подтасовывает" необходимую ему семантику: когда это выгодно — желание описывается то как жажда бытия Другого, то как механический процесс подражания. Так незаметно метафизика подменяется чистым физисом и наоборот, что порождает это семантическое мерцание жираровского желания. Таким образом, мы можем заключить, что в междисциплинарном синтезе, который лежит в основе "миметического желание" адекватность работы с исходными составляющими принесена в жертву продуктивности на выходе. Я не считаю саму методику "смотреть сотней глаз из многих лиц", как определил ее Ницше, ошибочной, и допускаю возможность описания феномена на разных уровнях, что влечет за собой использование различных языков. Однако в данном случае внутренняя несовместимость этих языков, о которой говорилось выше, не позволяет их объединить в одном концепте.

Подводя итоги, я надеюсь, что мне удалось показать те проблематичные узлы в поле философии, которые пытается развязать Жиран с помощью своей теории: прежде всего это проблема насилия и формы борьбы с ним путем его постоянной трансценденции. С другой стороны, Жиран открывает мимесис как место, где теория репрезентации становится ключевым вопросом антропологии, а желание освобождается от психоаналитических коннотаций и зацикленности на удовольствии. Как минимум концепция "миметического желания" предлагает альтернативный (по отношению к лакановскому) подход к наследию Фрейда. Подход, который многие последователи Жирана сравнивают с дарвиновским прорывом (не зря последних сборник диалогов с Жираном "Les origines de la culture" обыгрывает дарвиновскую "On the Origin of Species"), и который по большому счету остается вне постсоветского философского дискурса.

ЛИТЕРАТУРА

1. Mimesis//Vocabulqire Européen des Philosophies/ direc. de Barbara Cassin. — Seuil, 2006.
2. Violence// Barnhart Dictionary of Etymology. — Oxford University Press, 1988.
3. Girard, Rene. Mimesis and theory: essays on literature and criticism — Stanford: Stanford University Press, 2008.
4. Girard, Rene. To double business bound. — Baltimore: The John Hopkins University Press, 1978.
5. Girard, Rene. Things hidden since the foundation of the world/ transl. S. Bann, M. Metteer. — London: Continuum, 2003.
6. Girard Reader. Contributors: Rene Girard/ed. James G. Williams. — New York: Crossroad Publishing, 1996.
7. Grande, Per Bjornar. Comparing Plato's Understanding of Mimesis to Girard's / paper at the Girard-seminar at Antwerp, 2001.
8. Hyppolite, J. Figures de la pensée philosophique. — Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
9. Lacoue-Labarthes, Philippe. Typography: Mimesis, Philosophy, Politics/ ed. Christopher Fynsk — Harvard University Press, 1989.
10. Waldenfels, Bernhard. Aporien der Gewalt. In M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels (Eds.), Gewalt. Strukturen, Formen, Repra.sentationen. — Berlin, 2000.
11. Zizek, Slavoj. Violence. — London: Picador, 2008.

12. Аристотель. Поэтика// Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. — Минск: Литература, 1998. — С. 1064-1112.
13. Вейдле В. О смысле мимесиса/ Эмбриология поэзии: Статьи по поэтике и теории искусства/Владимир Вейдле. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — С. 331-350.
14. Дашевский Г. Несовременный философ// Коммерсантъ/ Григорий Дашевский. — № 81(1039), 1996 — С.12.
15. Жирар Р. Насилие и священное/ Рене Жирар; [пер. с франц. Г. Дашевского]. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — 400с.
16. Лакан Ж. Образования бессознательного (Семинар 5)/ Жак Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. — М.: Логос, 2002. — 606с.
17. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда/ Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда/ Жак Лакан; [пер. с фр. А.К Черноглазова], — М.: Логос, 1997.-184 с.
18. Лоренц К. Агрессия/ Конрад Лоренц; [пер. с нем. Г. Ф. Швейника]. — М.: Прогресс, 1994. — 272с.
19. Магун, Артем. Понятие мимесиса в эстетике и онтологии 20 века. Лекция в магазине "Буквоед" 31.05.07.
20. Рикер П. Время и рассказ/ Поль Рикер; [пер. Т. В. Славко]. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
21. Платон. Государство/ Собрание сочинений в четырех томах/ Платон; [пер. А.И.Егунова]. — М., 1994.
22. Франкл Д. Незнeданное я/Джордж Франкл; [пер. с англ. И.Е.Киселевой]. — М.: Прогресс, 2008. — 326с.