

<https://doi.org/10.22455/978-5-9208-9782-3-393-409>

<https://elibrary.ru/XGYIPY>

Научная статья /

Research Article

УДК 821.161.1.0



This is an open access article
Distributed under the Creative Commons
Attribution-NoDerivatives 4.0
(CC BY-ND)

© 2024 г. В. Рудич

САКРАЛЬНОСТЬ ЖЕРТВЫ: ВЯЧЕСЛАВ ИВАНОВ И РЕНЕ ЖИРАР

Аннотация: Труды Вячеслава Иванова о религии Диониса, будучи безусловным научным вкладом в классическую филологию, в то же время выходят за пределы этой академической дисциплины в силу парадигматического характера его идей, укорененных в основополагающих проблемах религиозной психологии и религиозно-исторического бытия. Тем самым, интересы Вяч. Иванова соприкасаются с развитием современной культурной антропологии, представленной, в том числе, исследованиями Рене Жирара (1923–2015), получившими мировую известность. Целью настоящей работы является сопоставление взглядов русского и французского ученых по нескольким параметрам, таким как происхождение и смысл сакральной жертвы; взаимосвязь созидательных и разрушительных аспектов дионисийства; репрезентация ими жертвенного контекста в Дионисовом мифе и Страстях Христовых; равно как и актуальность их анализа для кризисных и конфликтных обстоятельств наших дней.

Ключевые слова: Вяч. Иванов, Рене Жирар, дионисийская религия, экстаз, кризис, сакральность, жертвенный ритуал.

Информация об авторе: Василий Рудич — доктор философии, в 1984–1995 гг. профессор античной истории и классической литературы в Йельском Университете, Йорк-стрит 100, апартаменты 11М, Нью-Хейвен, Коннектикут 06511, США. E-mail: vasily.rudich@gmail.com

Для цитирования: Рудич В. Сакральность жертвы: Вячеслав Иванов и Рене Жирар // Вячеслав Иванов. Исследования и материалы. Вып. 4 / ред.-сост. Е.А. Тахо-Годи, А.Б. Шишкин. М.: ИМЛИ РАН, Водолей, 2024. С. 393–409.

<https://doi.org/10.22455/978-5-9208-9782-3-393-409>

THE SACRALITY OF SACRIFICE: VYACHESLAV IVANOV AND RENÉ GIRARD

Abstract: Vyacheslav Ivanov's studies of the Dionysian religion make unquestionable scholarly contribution to Classical Philology. At the same time, they transcend that academic discipline in virtue of the paradigmatic principle implicit in his ideas, being rooted in fundamental problems of religious psychology and forms of historical religiosity. In this respect, his concerns touch upon the developments of modern cultural anthropology, as reflected, among others, in the work of René Girard (1923–2015), which achieved the world-wide recognition. This essay aims at juxtaposition of the views argued by two — Russian and French — scholars on a number of issues, such as the origin and meaning of sacrifice; correlation of creative and destructive aspects within Dionysiasm; their representations of sacrificial context in the Dionysian myth and the Passions of Christ; as well as the relevance of their analysis for our current vicissitudes threatened by crisis and conflicts.

Keywords: Vyacheslav Ivanov, René Girard, Dionysian religion, ecstasy, crisis, sacrality, sacrificial ritual.

Information about the author: Vasily Rudich, PhD, in 1984–1995 Professor of Ancient History and Classics at Yale University, 100 York St. Apt. 11M, New Haven, Ct. 06511, USA.

E-mail: vasily.rudich@gmail.com

For citation: Rudich, V. "The Sacrality of Sacrifice: Vyacheslav Ivanov and René Girard." *Vyacheslav Ivanov. Issledovaniia i materialy* [Vyacheslav Ivanov. Research and Materials]. Issue 4, comp. and ed. by E. Takho-Godi, A. Shishkin. Moscow, IWL RAS Publ., Vodoley Publ., 2024, pp. 393–409. (In Russ.)

<https://doi.org/10.22455/978-5-9208-9782-3-393-409>

Теперь, после того как труды Вячеслава Иванова о религии Диониса наконец опубликованы в немецком переводе, можно надеяться, что интерес к его научным и культурфилософским идеям возрастет не только среди славистов, которые имели возможность ознакомиться с этими его исследованиями в оригинале, но и среди профессиональных классических филологов и историков религии. Это уже происходит, однако на данный момент имеет место тенденция рассматривать его дионисийские изыскания как нарушающие принципы классической филологии,

лишенные новизны, и в конечном счете, не имеющие научного интереса квазипсихологические и квазифилософские фантазии на модные темы, обусловленные влиянием Фридриха Ницше. В обоснование такой позиции заявляется, что автор «Эллинской религии страдающего бога» и «Диониса и Прадионисийства» [4; 3] опирался главным образом на свои интуицию и воображение, и что его аналитические методы недостаточно строги, чтобы претендовать на научность.

Я, разумеется, не могу согласиться с этими утверждениями критиков. Существуют прямые доказательства того, что ряд идей, предложенных Вячеславом Ивановым в этих работах, опередил научные результаты, достигнутые его европейскими коллегами в последующие годы. Достаточно двух примеров: именно он первым выдвинул гипотезу о критском компоненте в происхождении Дионисова культа за несколько лет до Шарля Пикара и за десятилетия до того, когда само имя Дионис было прочитано при дешифровке критского линейного письма В [5, с. 17]. Другой пример — детальная реконструкция сложных взаимоотношений культов Аполлона и Диониса выдающимся филологом и религиоведом Джозефом Фонтенроузом, строгость методов которого не подлежит сомнению, в его классической монографии *“Python: A Study of Ancient Myth and Its Origins”* (1959) [10], поразительным образом, вплоть до частности, сходная с интерпретацией Вячеславом Ивановым того, что он в «Дионисе и Прадионисийстве» назвал «дельфийским братством», при том, что о данной книге, а по всей вероятности, и о существовании ее автора, американский профессор, разумеется, никогда не слышал. К тому же я не знаю каких-либо значительных научных достижений, и не только в гуманитарной сфере, которые не были бы изначально укоренены в интуиции и воображении.

Есть, однако, и другая причина для реального или потенциального отвержения Вячеслава Иванова как классического филолога со стороны академического сообщества, играющая роль и поныне, как и при его жизни, — фактор, на котором надлежит кратко остановиться. По существу, классическая филология, за очень немногими исключениями, по традиции не выражала осо-

бенного интереса к целям и задачам, которые Вячеслав Иванов и его одиночные «со-вопросники» считали приоритетными, поскольку они исходили из мировоззрения, интимно сопряженного с проблематикой общечеловеческого значения. Эти приоритеты требовали того, что можно назвать «парадигматическим мышлением», отличающимся от тривиальных обобщений сознательным стремлением к обнаружению и обретению глубочайших и существеннейших первооснов человеческого опыта. А это совсем не то, что классическая филология, в традиционном своем обличье, пыталась осуществить. Как набор методов и пропозиций, сама по себе она не может считаться формой «мировоззрения», хотя представители ее естественно обладают индивидуальными взглядами на жизнь. Равным образом, как дисциплина, она до недавнего времени имела мало общего с «предельными вопросами» земного бытия. Итак, становится очевидным, что в рамках присущих ей установок и практик, область, академически известная как «классические штудии» (classical studies), не в состоянии признать легитимность и обоснованность «парадигматической аргументации», телеологически, хоть возможно и не всегда сознательно, стремящейся к тому или иному виду синтеза, а не просто анализу эмпирических данных. Стандартный же подход можно было бы, несколько юмористически, назвать «антидигматическим» отказом выйти за пределы конкретного.

Сказанное, разумеется, не означает умаления немалых заслуг традиционной филологической науки в той сфере, которую она для себя определила, тем более в наши дни, когда она подвергается атакам со стороны постмодернистской критики, по своим предпосылкам противоположной мировоззренческим установкам Вячеслава Иванова и иже с ним, провозглашая принципиальную относительность — а в пределе, бессмысленность — любого гуманитарного знания и соответствующего дискурса. В этой ситуации, как мне представляется, имеет смысл, наряду с аргументацией о важности работ Вячеслава Иванова для собственно классической филологии и антиковедения попытаться определить их значение в контексте, хоть и сопряженной, но более обширной дисциплины, склонной как раз к парадигматическим

умозаключениям, иногда даже злоупотребляя таковыми, а ныне равным образом оказавшейся под угрозой, исходящей от пост-модернизма. Я имею в виду культурную антропологию. На протяжении второй половины прошлого столетия в этой области выработался комплекс идей и методологических позиций, в разных аспектах соотносимых с задачами, выдвинутыми Вячеславом Ивановым и предложенными им путями их решений. Было бы интересно сопоставить его взгляды на природу экстаза с исследованием Мирчи Элиаде о шаманизме [9]; или сравнить его представления о жертвоприношении и мистериальных религиях с трудами Вальтера Буркерта, одного из немногих классицистов, вышедших за пределы академических представлений о психологии древних религий [6; 7].

Всеми этими соображениями я надеюсь оправдать мою сегодняшнюю попытку высказаться о роли сакральной жертвы и жертвенного ритуала, как они понимались в различных, но в обоих случаях «парадигматических» перспективах, Вячеславом Ивановым и Рене Жиаром, французским культурологом, обретшим мировое признание и скончавшимся совсем недавно — в 2015 г. Разумеется, замечания мои носят самый предварительный характер. Работы каждого из них содержат свод аргументов, возрастающе сложных, исполненных нюансов и прозрений, которые невозможно по достоинству обсудить и даже просто изложить в кратком сообщении. Так что, в сказанном далее мне придется по необходимости прибегать к упрощениям, приблизительным или отчасти произвольным, в надежде на появление более глубоких изысканий на этот счет в недалеком будущем¹.

В силу исторической случайности или судьбы Вячеслав Иванов и Рене Жиар не были предназначены для встречи — личной или, как это часто бывает, полемичной. В этом мире они сосуществовали лишь на протяжении короткого срока в двадцать шесть лет. В 1949-м — году кончины Вячеслава Иванова в Риме — мо-

¹ Единственный известный мне случай упоминания Рене Жиара в контексте изучения ивановских дионисийских штудий — в исследовании Марии Цимборска-Лебода [8, с. 222, 237].

лодой Рене Жирар заканчивал свою докторскую диссертацию в Университете штата Индиана на тему «Мнения американцев о Франции в 1940–1943 годах». Должна была пройти еще почти четверть века до публикации им монографии «Насилие и Священное» (*“La Violence et le sacré”*, 1972 [11]), создавшей ему мировое имя. Хотя и неизмеримо более известный, чем Вячеслав Иванов, в евро-американских интеллектуальных кругах, Рене Жирар не был любим или даже особенно популярен в кулуарах академических, в известной мере благодаря его «парадигматическому» стилю мышления — несмотря на почести и звания, которыми его как из рога изобилия награждали, от кавалера Почетного Легиона до избрания во Французскую Академию. В некотором смысле Рене Жирар был и остается культовой фигурой, почитаемой сплоченной группой учеников и последователей, — каким являлся, опять же до некоторой степени, и Вячеслав Иванов на Олимпе Серебряного века. Он приобрел немалую известность громогласными нападками на университетских гуманитариев, включая классических филологов. Как сам он говорит в «Козле отпущения»: «Филологи-позитивисты вызывают у меня смех» [1, с. 202]. Вячеслав Иванов на это понимающе бы улыбнулся. Презрение к академическим традициям, у Вячеслава Иванова скрытое, у Рене Жирара откровенное — первая точка соприкосновения их образа мыслей: независимость от устоявшихся или корпоративных мнений. Оба они — яростные критики того, что в европейских языках называется «модерностью» (понятие нетождественное «модернизму»), т. е. направления, принятого европейским развитием в результате научной революции XVII–XVIII вв. Для Вячеслава Иванова это означало коллапс органической культуры. Можно только вообразить, как он отреагировал бы на такое явление как постмодерн: скорее всего, в ужасе закрыл бы лицо руками. Для Рене Жирара постмодернизм есть «скандал», отнюдь не в древнегреческом смысле слова, но вполне современном и самом оскорбительном. В то же время, в отличие от так называемых традиционалистов, вроде ныне столь популярного в России Рене Генона, ни тот ни другой не проявляли ни самонаималейшего желания возврата в Средние века или еще более да-

лекое прошлое: оба они ориентировались, в смешении надежды и опасения, на будущее. Оба критически относились к психоанализу, как фрейдистскому, так и юнгианскому, отказываясь признать, что их собственные идеи могут иметь нечто достаточно общее с последним.

И тот и другой вдохновлялись «двойным влиянием» в своих рассуждениях, исходящим из существенно различных источников, творчески сплавленных в некое единство. В случае Вячеслава Иванова это, конечно же, с одной стороны, гипнотическое философствование Фридриха Ницше, заморозившее в его эпоху умы и воображение тысяч европейских и русских интеллектуалов, а с другой, личное и мировоззренческое воздействие Владимира Соловьева (относившегося к провозвестнику «пересмотра всех ценностей» юмористически как просто «ученому филологу» — “*der gelehrte Philolog*”). Рене Жирар опирался, как представляется, в особенности на теорию «естественного состояния» человечества, сформулированную Томасом Гоббсом (в коем некоторые усматривают, странным образом, «отца либерализма») как «войну всех против всех», и в то же время на антирусоистскую и пессимистическую традицию французского Контрпросвещения, воплощенную для него в Жозефе де Местре, которого он неоднократно цитирует, а из последующих авторитетов — на понимание сакрального Рудольфом Отто и Мирчей Элиаде. Необходимо добавить, что будучи справедливо убежденными в изъянах академического позитивизма, оба они проявили неспособность к осознанию недостаточной адекватности также и собственных их аргументаций, обусловленной, главным образом, их стремлением к универсальности и парадигмам, феноменологически объясняющих не только происхождение, но — в мировом масштабе — самую сущность религии как таковой, и их убежденностью в достижимости этой цели. Подобные грандиозные конструкторы, к сожалению, в конечном счете, не работают (кроме случаев, когда они воспринимаются как догма и становятся, по словам одного классика, «материальной силой»): от Платона до Фомы Аквинского и до Гегеля, от Маркса до Фрейда и до Мишеля Фуко. Так же и в нашем случае: достаточно внимательно про-

смотреть компендиум Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта» (“The Variety of Religious Experience”, 1902 [13]), чтобы усомниться в одном из главных постулатов Вячеслава Иванова, что «именно из экстатических состояний души проистекла религия» и что экстаз есть «по-видимому, первый момент религиозной жизни человечества вообще, — альфа и омега религиозных состояний» [4, с. 198]. Экстаз (т. е., единение индивидуального «я» с трансцендентным, как это понимал Вячеслав Иванов) очевидно не совместим, к примеру, с переживанием «сакрального», которое, напротив, воздвигает барьер между тем и другим, и кто знает, что здесь является причиной, а что следствием? Равным образом и уверенность Рене Жирара в том, что его «жертвенный кризис» и «ритуал козлоотпущения» объясняют природу и основу *всех* религий и культур, нельзя целиком принять на веру: представляется, например, чрезвычайно трудным обнаружить следы чего-либо подобного в изначальном буддизме.

Относительно Вячеслава Иванова нам известно, что его взгляды на экстаз в значительной степени восходят к личному психологическому переживанию, вызванному встречей, породившей сильнейшую взаимную страсть, по их убеждению, превзошедшую пределы эротического («мы — две руки единого креста»), с Лидией Зиновьевой-Аннибал, ставшей спутницей его дальнейшей жизни — «Диотимой» и «менадой» из «Кормчих звезд». Этот факт должен был существенно повлиять на всю его концепцию «дионисийства», сопряженную с его анализом метафизики и динамики индивидуальной души, знаменитому постулату об EI (эпсилон — йота) — Ты Еси. Я недостаточно знаком с биографией Рене Жирара, чтобы предположить какой-либо личный опыт, имевший отношение к идее «жертвенного кризиса», но не могу исключить, что нечто подобное могло повлиять на его другую, получившую широкую известность теорию — «миметического желания».

Отчасти персональный опыт может нести ответственность за одно фундаментальное различие в их подходах. Несмотря на то, что оба признают отождествление бога, жертвы и жреца (более проявленное у Вячеслава Иванова, чем у Рене Жирара) и ста-

вят жертвоприношение в центр своих воззрений, методологически они исходят из противоположных предпосылок. Для Вячеслава Иванова, оргазм, включающий как экстаз, так и жертвенность, составляет самую сущность дионисийского феномена, и даже религии как таковой: «Ее [религии] эмоциональная сфера есть нечто несводимое на какую-либо другую категорию душевных состояний: впервые утверждается она в культовом оргазме» [4, с. 200]. Но в оргиастическом опыте, по Вячеславу Иванову, важнейшую роль играет как раз единение с богом каждого индивидуального участника, несмотря на коллективный характер самого, как бы мы сейчас выразились, «перформанса». В этом угадывается «хоровой принцип», первооснова ивановской концепции «соборности», в коей единичный «голос» достигает полной гармонии с общим, но не исчезая в ней, а сохраняя собственную идентичность. Полагаю, что устремленность к полному исчезновению души в нирване определило негативное отношение Вячеслава Иванова к буддизму: христианство же, являясь, в первую очередь, религией личного спасения.

Для Рене Жирара жертвоприношение имеет мало отношения или вовсе никакого к психологии индивида: это коллективный механизм, возникающий в обществе с целью самосохранения, способ преодолеть насилие и предотвратить всеобщее уничтожение. Соответственно, через «ритуал козла отпущения» разрешая «жертвенный кризис», именно принесение жертвы порождает как религию, так и культуру. Согласно каждому из них, жертвенная обрядность не являет изначальную стадию: для Вячеслава Иванова безымянный экстаз «почитания горных тронов» предшествует обряду, который предшествует мифу. У Рене Жирара жертвоприношение следует за насилием, а затем формируется миф, цель которого — замаскировать собственное насильственное происхождение. Однако оба они усматривают в насилии медиативную роль: по Вячеславу Иванову — образующая связь человеческого с божественным; по Рене Жирару, далекому от подобных идей, — посредствуя между беспределом и порядком, как сказали бы греки, хаосом и космосом. В терминах морали и тот и другой признают амбивалентную природу сакраль-

ной жертвы. Рене Жирар выделяет два противоположных аспекта: «то как “весьма святое дело”, уклониться от которого было бы серьезным прегрешением, то, наоборот, как своего рода преступление, совершить которое — значит подвергнуться столь же серьезной угрозе» [2, с. 7]. Вячеслав Иванов, в свою очередь, неоднократно осуждает жуткие эксцессы, включая людоедство и детоубийство, в составе дионисийского мифа, по его мнению, заимствованные «из ужасной действительности кровавых экстазов древнейшей, забытой Греции» [4, с. 91]. Оба ученых, тем не менее, проявляют тенденцию к преуменьшению значимости деструктивного компонента в жертвоприношении. Первый считает таковой «меньшим злом» по сравнению с благотельной ролью сакральной жертвы в возрождении общества, потрясенного взрывом насилия (лишь десятилетие спустя Рене Жирар достиг в «Козле отпущения» известной гармонизации религиозного и морального, о чем я выскажусь позже). Второй же имплицитно оправдывает признаваемые им шокирующие черты дионисийства, такие как σπαραγμός и φόφαυία, подчеркивая их катартический компонент — «праведное безумствование» (ὁρθὸς μανῆναι [4, с. 73]), и более существенно, в силу его основополагающего взгляда на Диониса как стадию и аспект божественного Откровения и, в этом смысле, пре-фигурацию Христа; при том Вячеслав Иванов вообще склонялся к различению религии и этики: «Мораль не принадлежит к существу религии; ибо греки были в высокой степени религиозны» [4, с. 200].

Разумеется, оба мыслителя подробно обсуждают и многие прочие компоненты жертвенного ритуала, его последствия и смысл, причем иногда их отдельные прозрения кажутся мне даже более увлекательными, чем центральный тезис. Но здесь я хотел бы лишь коснуться воззрения на проблему особенно близкую Вячеславу Иванову: Дионис и Христос. Как известно, несмотря на его осознание в Дионисе деструктивного потенциала, Вячеслав Иванов весьма недвусмысленно отстаивал очистительное значение его культа, его экстастики и его оргиазма. Прочитав, сократив их, из заключительных пассажей «Эллинской религии страдающего бога», выполненных в неподражаемом ивановском

стиле. В его представлении дионисийство благотельно в духовной перспективе в силу своей экстагически-катаргической составляющей, обладая способностью действенно «проявиться и по претворении своем в высшие формы религиозного откровения» — или «как интегральная часть христианства, как неотъемлемый элемент его, ему неизменно, хотя и сокровенно, присущий, или <...> независимо от нашего христианского самоопределения, как автономное начало религиозной психологии, не только ценное само по себе, но и призванное раскрыть нам глаза на нечто явное в мировой тайне» [4, с. 190], — и более того: «Дионисийский восторг — единственная сила, разрешающая пессимистическое отчаяние, эту законную первую реакцию воззревшего духа на скорбь и муку живущего, на несомненную действительность крушения высоких надежд и торжества злых сил, на вечный ужас всепоглощающей смерти. Дионис учит дышать расширенно, полною грудью, дышать целым — с ним и в нем: — тогда еще можно дышать» [4, с. 202]. Сказано это столь серьезно и проникновенно, что становятся более понятными известные его попытки, к счастью, кратковременные, спроецировать и экстраполировать этот оптимистический энтузиазм даже на коллективистское будущее советской России.

Подобного хода мыслей Рене Жирар разделять не мог, и тем более не одобрил бы ивановского воспевания Дионисова культа. Причина очевидна: в отличие от Вячеслава Иванова, он стал уже в молодости полноценным свидетелем масштаба смертоносного «дионисийского безумствования» под властью тоталитарных режимов в Германии и России. Для него Дионис — в первую очередь Разрушитель. Вот характерный пассаж из анализа Рене Жираром «Вакханок» Еврипида: «У этого бога нет сущности, помимо насилия. Все его атрибуты непосредственно с насилием связаны. Если Дионис связан с пророческим вдохновением <...> то причина этой связи в том, что пророческое вдохновение отсылает к жертвенному кризису. Если он является божеством винограда и вина, то в основе, несомненно, лежит смягчение изначального смысла, по которому он был богом более страшного опьянения, человекоубийственного бешенства» [2, с. 177]. Со-

поставление имеющихся данных, пишет он далее, не оставляет никакого сомнения: «Дионис — это бог успешного самосуда» [2, с. 178]. В той мере, в какой это имеет отношение к Рене Жирару, единственное практическое значение дионисовых «страстей» (слово, которое бы здесь употребил Вячеслав Иванов) заключается в разрешении «жертвенного кризиса» в качестве «козла отпущения», но даже в этом отношении Дионис затемняет «гонительский» (*persécutant*) характер самого этого ритуала: «Одобрив последнюю жертву, единственную, которую он действительно выбрал, в которой он, может быть, сам воплотился, он молча удаляется, столь же благосклонный при своем уходе, как был ужасен вблизи» [2, с. 179]. В этом ракурсе, как я попытаюсь показать, Дионис Рене Жирара противоположен его же видению Христа, и соответственно, часто встречаемому представлению о взгляде Вячеслава Иванова на него как, в том или ином смысле, предвестника Спасителя.

Здесь необходимо подчеркнуть, что нередкие атаки по этому поводу на Вячеслава Иванова с позиций христианской доктрины, по большому счету, бьют мимо цели. По существу, в доктринальном плане, он значительно менее еретичен, чем современные ему богоискатели, такие как Мережковский, Бердяев или Розанов. Для Вячеслава Иванова было бы немыслимым, наподобие Достоевского, даже задаться вопросом, с кем быть: с Истиной или Христом, ибо Христос есть Истина, а Истина — Христос. Религия сомнения, испытанная Кьеркегором или Паулем Тиллихом, была ему решительно чужда, отсюда может проистекать его недоверие к протестантизму. Конечно же, Вячеслав Иванов никогда не заявлял и, очевидно, не предполагал, что Дионис мог быть, хоть в какой-то и малейшей степени, равнозначен Христу: в его глазах, как и в глазах любого христианина, это означало бы кощунство. Однако в контексте его христоцентрической историософии божественное Откровение осуществляется во времени стадияльно, через ветхозаветный иудаизм, греческую мудрость Гераклита и Платона, равно как и через почитание Диониса, особенно в орфическом его обличье. Вячеслав Иванов очень осторожен, акцентируя ключевую для него мысль о том,

что Дионис может быть ассоциирован с Христом единственно в терминах «как», а не «что», т. е., условно-фигуративном, но не субстантивном, смысле — именно по причине его религиозно-жертвенной роли: «По истощении трагедии дионисийская идея ищет себе выражения в эллинистических мистериях, проникнутых одной идеей — страдающего, умирающего и воскресающего бога. Так эллинский мир создает почву для христианства, которое уже в самой колыбели своей, какою была “Талилея языческая”, кажется проникнутым символикой и пафосом дионисийства» [3, с. 395]. Разумеется, можно возразить и против столь тщательно оговоренного сближения Диониса и Христа — начиная с искупительной, вселенски-спасительной цели Распятия и Воскресения, осью которых является добровольный акт самопожертвования Бога-Сына: «Да будет Воля Твоя!», полностью отсутствующий в орфическом мифе о младенце Дионисе-Загрее, растерзанном Титанами, или в каком-либо другом элементе Дионисова культа. В этом отношении интерпретация последнего Рене Жираром как отражающего «жертвенный кризис» выглядит более убедительной.

В книге «Козел отпущения» (*“Le Bouc émissaire”*, 1982 [12]), на мой взгляд, выдающемся научном достижении, Рене Жирар придает законченность своей концепции жертвоприношения, связывая ее с тем, что он именует «перспективой гонителя», и требованием, чтобы этот ритуал служил также целям самореализации. Жертва Христа уникальна потому, «что она ни разу, ни в одном пункте, не подчиняется гонительской перспективе — ни позитивно, т. е. искренне соглашаясь со своими палачами, ни негативно, т. е. глядя на этих палачей в мстительной перспективе, которая всегда остается лишь перевернутым воспроизведением первой гонительской репрезентации, ее миметическим повторением» [1, с. 205]. Соответственно, выбором самопожертвования Христос разоблачает насильственное и гонительское происхождение обоих ритуалов — жертвенного и «козла отпущения», — лишая их всякого религиозного и морального смысла и демонстрируя, что как жертвоприношение, так и насилие, относятся к царству Сатаны: «Когда Евангелия утверждают, что те-

перь Христос заместил собой все жертвы, мы видим здесь лишь сентиментальность и велеречивое благочестие, тогда как это буквальная истина в эпистемологическом отношении». Это Сатана, а не Бог, разделен сам с собой (ср. Мф. 12: 23). Если мы этого не видим, «значит, мы находимся в сатанинском универсуме и <...> верим, что существует божественное насилие, соперничающее с насилием Сатаны, и, следовательно, остаемся узниками гонительской репрезентации; а если мы ее видим, то, значит, понимаем, что сатанинское царство вот-вот погибнет, потому что истина открыта, и мы уже освобождаемся из плена гонительской репрезентации» [1, с. 304].

Рене Жирар считает, что дешифровка мифологии путем изобретения им метода, а именно, демистификация ритуала «козла отпущения» и загадок примитивных религий, неизбежны и необходимы для того, чтобы «подготовить возвращение в силе евангельского и библейского Откровения». «С того момента, как мы действительно поймем мифы, — пишет он, — мы уже не сможем считать Евангелие одним из мифов, поскольку именно оно дает нам средства их понять» [1, с. 322]. Это сильно сказано, а далее и еще сильнее: требуется лишь один новый шаг, который откроет «критику насильственной религии, как самую суть евангельского Откровения»: «Таким образом, победа Иисуса в принципе достигается сразу же, в момент его Страстей, но для большинства людей она конкретизируется лишь в конце долгой истории, тайно руководимой откровением. Она становится очевидна в тот момент, когда мы констатируем, что благодаря — а не вопреки — Евангелиям мы наконец можем показать тщету всех насильственных богов, разъяснить и обречь на ничтожество всякую мифологию» [1, с. 325–326].

Это упование Рене Жирара можно парадоксальным образом, несмотря на различие и даже противоположность точек отсчета, сопоставить на предмет исторического, своего рода, я бы сказал, эсхатологического оптимизма, крайне редкого в философствовании наших дней, с надеждами Вячеслава Иванова на то, что Дионисийство — «двигатель, оказавший столь великие воздействия в прошлом человечества, должен быть признан живым

и действенным поныне», и сможет «мистагогически споспешествовать делу духовного перевоспитания, в котором, несомненно, нуждается современная душа» [4, с. 190]. К сожалению, чаяния эти никак не оправдались, а условие их возрождения обернется, боюсь, еще более тяжкими катаклизмами.

Со своей стороны, Рене Жирар признает, что евангельская истина о насильственном происхождении любой жертвы не была надлежащим образом осознана исторической церковью, которая в действительности заимствовала ту же самую гонительскую перспективу и систему репрезентации, наблюдаемую, имплицитно или эксплицитно, в языческих мифах. Он надеется, что его разоблачительная критика жертвенных ритуалов в свете Страстного повествования евангелистов решит вопрос, но и сам в этом не уверен. Он предостерегает, что коллективные гонения порождают религиозные иллюзии, и цитирует Евангелие [1, с. 330–331]: «Наступает время, когда всякий, убивающий вас, будет думать, что он тем служит Богу» (Ин. 16: 2). В наши дни, однако, наблюдая происходящее, трудно согласиться с его верой в то, что ужасные проявления «жертвенных кризисов», равно как и ритуалов «козла отпущения», обречены на угасание и погребение в прошлом.

В силу их конструктивных позиций по отношению к религии, Вячеслав Иванов и Рене Жирар выглядят как «белые вороны», противостоя современным им веяниям и традициям. Можно, пожалуй, представить, что будучи современниками и в сравнимом возрасте, они могли бы вступить в те или иные отношения, стать — несмотря на географию и национальность — «со-вопросниками», по любимому выражению первого из них, известному интеллектуальной дружбой — встречами или перепиской — с Жаком Маритеном, Мартином Бубером и Торнтоном Уайлдером. Тем не менее, нельзя быть уверенным, что несмотря на сходства их подходов и приоритетов, очерченных мной, они сумели бы обнаружить в себе «избирательное сродство» или найти общий язык: скорее всего, сказались бы различия темпераментов биографий. И, однако, нельзя исключить, что это их привело бы к творческой схватке — тому, что по-немецки назы-

вается Auseinandersetzung, с небезынтересными, а быть может, даже неожиданными, результатами.

Список литературы

Исследования

1. *Жи́рар Р.* Козел отпущения. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010. 336 с.
2. *Жи́рар Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 400 с.
3. *Иванов В.И.* Дионис и Прадионисийство // Символ. Журнал христианской культуры. 2015. № 65. С. 9–395.
4. *Иванов В.И.* Эллинская религия страдающего бога // Символ. Журнал христианской культуры. 2014. № 64. С. 7–202.
5. *Кереньи К.* Дионис: прообраз неиссякаемой жизни. М.: Ладомир, 2007. 319 с.
6. *Burkert W.* Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt. München: Verlag C.H. Beck, 1987. 153 S.
7. *Burkert W.* Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin; New York: De Gruyter, 1972. 356 S.
8. *Cymborska-Leboda M.* Twórczość w kręgu mitu. Myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1997. 302 s.
9. *Eliade M.* Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris: Payot, 1951. 447 p.
10. *Fontenrose J.E.* Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins. Berkeley: University of California Press, 1959. 616 p.
11. *Girard R.* La Violence et le sacré. Paris: Grasset, 1972. 451 p.
12. *Girard R.* Le Bouc émissaire. Paris: Grasset, 1982. 298 p.
13. *James W.* The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature. London; New York: Routledge, 2002. 534 p.

References

1. Zhirar, R. *Kozel otpushcheniia* [*The Scapegoat*]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Ivan Limbakh Publ., 2010. 336 p. (In Russ.)
2. Zhirar, R. *Nasilie i sviashchennoe* [*Violence and the Sacred*]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2010. 400 p. (In Russ.)

3. Ivanov, V.I. "Dionis i Pradionisiistvo" ["Dionysus and Earle Dionisionism"]. *Simvol. Zhurnal khristianskoi kul'tury*, no. 65, 2015, pp. 9–395. (In Russ.)
4. Ivanov, V.I. "Ellinskaia religiia stradaishchego boga" ["Hellenic Religion of Suffering God"]. *Simvol. Zhurnal khristianskoi kul'tury*, no. 64, 2014, pp. 7–202. (In Russ.)
5. Keren'i, K. *Dionis: proobraz neissiakaemoi zhizni* [*Dionysus: the Prototype of an Inexhaustible Life*]. Moscow, Ladomir Publ., 2007. 319 p. (In Russ.)
6. Burkert, W. *Antike Mysterien, Funktionen und Gehalt*. München, Verlag C.H. Beck, 1987. 153 S. (In German)
7. Burkert, W. *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*. Berlin, New York, De Gruyter, 1972. 356 S. (In German)
8. Cymborska-Leboda, M. *Twórczość w kręgu mitu. Myśl estetyczno-filozoficzna i poetyka gatunków dramatycznych symbolistów rosyjskich*. Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1997. 302 s. (In Polish)
9. Eliade, M. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot, 1951. 447 p. (In French)
10. Fontenrose, J.E. *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. Berkeley, University of California Press, 1959. 616 p. (In English)
11. Girard, R. *La Violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972. 451 p. (In French)
12. Girard, R. *Le Bouc émissaire*. Paris, Grasset, 1982. 298 p. (In French)
13. James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London, New York, Routledge, 2002. 534 p. (In English)