

Санкт-Петербургский государственный университет

МИМЕТИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ И ПРАКТИКИ УСКОЛЬЗАНИЯ:
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Выпускная квалификационная работа по направлению «Философия»
Основная образовательная программа СВ.5026.2016

Исполнитель

Кондакова Алина Сергеевна

Научный руководитель

д-р. филос. наук, профессор

Дьяков Александр Владимирович

Рецензент

д-р. филос. наук, профессор

Грякалов Алексей Алексеевич

Санкт-Петербург, 2020

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Миметическая власть и дискурсивные практики современной философии.....	11
1.1. Фундаментальное насилие: от миметического желания к миметической власти.....	11
1.2. Миметическое насилие и критика власти Фуко	25
1.3. Жирардианский и фукольддианский субъекты властных отношений	33
Глава 2. Практики ускользания: производство анти-субъектности.....	39
2.1. Реконструкция субъекта: Христос как ультимативный образец.....	40
2.2. «Пересборка» субъекта посредством фукольддианских практик	45
2.3. Внутренний опыт и предел как прерывание субъектности	47
Заключение	52
Список литературы.....	55

Введение

Актуальность темы данного исследования

Проблематика отношений между властью и субъектом является традиционной для философии, и различные аспекты этих отношений неоднократно рассматривались в философской литературе. Вместе с тем, обозначенная тематика представляется поистине неисчерпаемой и требует постоянного пересмотра в условиях непрерывной смены общественных и политических реалий. Так, без должного внимания остается эпистемологический аспект властных отношений, конституирующих современного человека в качестве субъекта. В философии последнего столетия значительное внимание уделяется понятию миметической власти как актуальной модификации властных отношений, радикально меняющих характер субъекта. В работах философов Франкфуртской школы социальной философии, в трудах представителей французской социальной философии, в многочисленных текстах, принадлежащих жанру исторической эпистемологии, намечается модель властных отношений, которую мы предлагаем обобщенно обозначать понятием «миметическая власть». Эпистемологическое рассмотрение этого сравнительно нового для философского пространства феномена представляется нам в настоящее время чрезвычайно актуальным и открывает широкие перспективы для дальнейших исследований в регистрах истории философии, онтологии субъекта, социальной философии и т.д.

Наименее исследованной, но отнюдь не безынтесной представляется концепция миметической власти, которая выводится из миметической теории, предложенной современным франко-американским философом и антропологом Рене Жираром. Миметическая теория Жирара, как основание фундаментального философского проекта, образуется на перекрестках антропологии, этологии, социологии, этнографии, сравнительной мифологии и литературоведения, а также христианской экзегетики, тем самым, обретая трансдисциплинарный характер, и вместе с тем специфический теоретический

аппарат. Стоит также отметить и то обстоятельство, что философия Жирара претендует на звание практической, в силу своего тотального, всеобъемлющего объяснительного потенциала в отношении культуро- и социогенеза, в частности, производства субъекта и субъектности. Все эти процессы фундированы в мимесисе – заимствовании у Другого поведенческих паттернов, целей и желаний, и именно в таком «мимесисе апроприации», каковым, по существу, оказывается и мимесис обучения, и хотя некоторые интерпретаторы Жирара выделяют его в качестве отдельной подражательной модели, мы склонны полагать, что всякий аспект мимесиса сводится к присвоению, что неизбежно ведет к конфликту, идет ли речь о желании ученика овладеть навыком так же хорошо, как его учитель, или о человеке, желающем заполучить имущество своего соседа, – миметизм при любых обстоятельствах и в любом своем облике чреват соперничеством. Через демонстрацию миметического механизма, исходной позицией которого является желание, усвоенное от Другого, Жирар подводит нас к идее, что всякое социальное взаимодействие *миметично*, а, следовательно, имплицитным образом содержит зародыш насилия. Последнее тоже, в свою очередь, миметично: вспыхивая, оно разносится по обществу, словно зараза, и так же поражает его, вызывая кризис – миметический, или жертвенный, кризис, преодолеть который возможно лишь подменой первоначального объекта насилия – общества/коллектива – на малую жертву, что и происходит сначала при посредстве ритуальных практик, а затем для тех же задач возникает судебный комплекс с его уголовным и исполнительным аппаратами.

Таким образом, миметическая теория, вскрывая основание общественных институтов, и вместе с тем основание субъекта, обналичивает соединительную ткань их взаимоотношений – насилие, которое есть не что иное, как кровь общественного тела, циркулирующей в нем, тем самым обеспечивающей его жизнедеятельность. Поэтому рассмотрение концепции Жирара не должно носить частный характер, но должно вписываться в более

широкую панораму рассмотрения образа миметической власти и анализа дискурсивных практик, в сфере которых происходит конституирование современного субъекта. В этом свете представляется необходимым вписать жирардианскую концепцию миметической власти в интеллектуальный ландшафт современной французской философии, в частности, сопоставить ее с концепцией отношений между властью и субъектом, предложенной Мишелем Фуко, поскольку, на наш взгляд, оба философа имеют точки соприкосновения в своих проблемных полях, в частности, касательно становления субъекта, взаимодействия субъекта и власти, трансформации субъектности в условиях преобразования властных технологий.

Степень научной разработанности темы

Ввиду того, что миметическая теория Жирара, как это было отмечено ранее, возникла на пересечениях различных дисциплинарных дискурсов, спектр явлений, который она затрагивает, был и остается предметом философской рефлексии специалистов не только гуманитарных и смежных с ними областей знания, но также к ним не относящихся. Так, проблемы взаимоотношений власти и субъекта, соотношения насилия и власти рассматривались такими современными зарубежными философами, как Жан Бодрийяр, Джорджо Агамбен, Славой Жижек, осмысление мимесиса и его роли в формировании субъекта было одним из ключевых направлений в творчестве Филиппа Лаку-Лабарта.

Что касается русскоязычной интеллектуальной среды, в рамках которой освещалась обозначенная выше проблематика, стоит отметить работы Евгения Маковецкого, Валерия Подороги, Сергея Хоружего, Марины Корецкой, Инны Кругловой, Сергея Зенкина, Михаила Ямпольского.

Подавляющее большинство академических исследований, рассматривающих миметическую теорию Жирара в качестве центрального объекта изучения и интерпретации, публикуется франко- и англоязычными авторами, в частности, существует журнал *Contagion: Journal of Violence*,

Mimesis, and Culture, специализирующийся на осмыслении миметической теории Жирара в диапазоне от гендерных исследований до риторики, в котором также публикуются материалы заседаний Colloquium on Violence and Religion, инспирированных идеями Жирара. Среди множества авторов вторичной литературы, рефлексировавшей над миметической теорией, стоит упомянуть Криса Флеминга, посвятившего работу детальной экспозиции жирардианской корреляции насилия и мимесиса¹, Кристофера Фокса, проблематизировавшего трансформацию политического через призму мессианства, сопоставив идеи Жирара и Дж. Агамбена², Вольфганга Палафера анализировавшего функцию политики как системы сдерживания насилия посредством сравнения концепций К. Шмитта, К. Клаузевица и Жирара³, Станислава Будзика, обратившегося к более поздним работам Жирара, посвященным анализу и толкованию Евангелий через призму миметизма, в своем труде «Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У. фон Бальтазара и Р. Шваргера»⁴. Среди русскоязычных авторов работ по исследованию миметической теории Жирара в различных аспектах гуманитарного знания стоит отметить Сергея Хоружего, Алексея Зыгмонта, Инну Круглову, Евгения Галёну, Сергея Зенкина, Михаила Ямпольского, Валерия Подорогу, Григория Михайлова, Сергея Черных, Марию Пророкову.

Цель и задачи исследования

Целью данного исследования является систематический анализ концепции миметической власти в современной французской философии. В предпринимаемом исследовании представляется необходимым сделать акцент

¹ Fleming C. René Girard: Violence and Mimesis. Cambridge. Polity Press. 2004. P. 211

² Fox C. A. Sacrificial pasts and messianic futures: Religion as a political prospect in René Girard and Giorgio Agamben // Philosophy Social Criticism. 2007. Vol. 33, No. 5. P. 563 – 595

³ Палафер. В. Война и политика: Клаузевиц и Шмитт в свете миметической теории Жирара // Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик / Пер. с нем. А. Д. Куманькова под ред. С. С. Хоружего. 2016. №2. С. 60-78

⁴ Будзик С. Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У. фон Бальтазара и Р. Шваргера. М.: Издательство Францисканцев. 2017.

не столько на реконструкции властных дискурсов ключевых фигур, рассматриваемых в данной работе – Р. Жирара и М. Фуко, – сколько на нахождении зон их пересечения, высвечивающих новые позиции данных дискурсов. Во-первых, предполагается наличие зоны связки субъект-насилие-власть, где субъект конституируется посредством приложения к нему определенных властных техник, последние же, в свою очередь, представляются средством перераспределения насилия в обществе, генеалогию которых возможно восстановить путем сращивания жирардианского и фукольдианского дискурсов власти. Во-вторых, процесс трансформации властных техник, описанных Фуко, – от дисциплинарной власти к биовласти – на наш взгляд, является симметричным развитию отношений *миметических двойников*, и, поскольку оба вида взаимодействия суть субъективирующие практики, выдвигается предположение, что в основе властных техник лежит миметический принцип, которым обуславливается постулируемая Фуко способность власти конституировать субъекта и распространять себя через него же. В-третьих, ввиду того, что социальное оказывается пронизано сетью властных отношений, нами будет предпринята попытка реконструкции таких субъективирующих практик, которые бы ослабляли силу миметической власти и тем самым могли бы деконструировать субъекта как медиатора власти, в связи с чем представляется резонным обратиться к Жирару и Фуко, на основании идей которых выводятся миметические субъективирующие практики, с тем, чтобы выяснить, возможны ли альтернативные субъективирующие практики в рамках объединенного дискурса, а также – к Жоржу Батаю, представляющему для нас интерес как своего рода антагонист Жирара, но также как исследователь аналогичных искомым практик.

Для реализации поставленной цели были сформулированы следующие задачи:

1. Контекстуально рассмотреть складывание понятия миметической власти в современных гуманитарных исследованиях.

2. Провести систематическое рассмотрение образов субъектов и субъектности в современной французской философии.
3. Реконструировать концепцию миметического насилия в творчестве Р. Жирара;
4. Произвести сопоставительный анализ концепции миметической власти в концепциях Р. Жирара и М. Фуко;
5. Произвести структурный анализ образов субъектности в современной французской философии.

В связи с обозначенной целью и поставленными задачами, в качестве Предметом исследования является феномен миметической власти, конституирующей современного субъекта.

Объектом исследования является концептуальное пространство современной философии, конституирующей понятие миметической власти.

Методология и методы исследования

Проведенное исследование опиралось на такие нормативные принципы, как принцип историзма, исторической контекстуализации, принцип системности, общенаучные принципы анализа. Конкретными методами, использованными в работе, выступили метод контекстного рассмотрения, метод дискурсивного анализа текстов, приемы логического сопоставления концепций, а также общие приемы компаративного исследования.

Научная новизна исследования

Тема взаимоотношений власти и субъекта является непреходящим элементом философской рефлексии, в связи с чем, в той или иной степени, затрагивается как в классической литературе, так и современными исследователями. Однако, на наш взгляд, обоснование власти в рамках миметической теории Жирара, но также и проблема идентичности субъекта, которая, как предполагается, производится тотальностью властных технологий и является необходимым условием социального существования

человека, не получили достаточного освещения в академической философской среде. Возможно, это обусловлено тем, что исследовательский фокус смещается на более эффектный компонент жираровской миметической теории – *козла отпущения*, тогда как не меньший интерес в этом свете должен представлять не только кризис, который живописно разрешается коллективным жертвоприношением, но также докризисная работа миметического механизма и те его элементы, что запускают внутрисоциальное насилие.

Научная новизна данного исследования заключается, во-первых, в том, что впервые предпринимается попытка объединения фукольдианского и жирардианского дискурсов власти; во-вторых, из миметической теории Жирара выводится новое основание власти и, следовательно, открывается новый аспект субъективации индивида, осуществляемый властными техниками – *миметическая власть*.

Основные положения, выносимые на защиту

1. При сравнительном анализе жирардианского и фукольдианского дискурсов власти выявляется схожесть их концептуальных аппаратов, которая позволяет по-новому исследовать феномен власти, взаимоотношения между властью и субъектом, конституирующие субъекта, при ориентации на объединенный дискурс Жирара и Фуко.

2. В ходе реконструкции миметической теории Жирара устанавливается сходство ритуально-обрядового комплекса и судебной системы, в совокупности с уголовным и пенитенциарным аппаратами, что дает основание для выявления генеалогии феномена *миметической власти*, выведенного в ходе сопоставления жирардианского и фукольдианского дискурсов власти.

3. Исходя из логики выводов, полученных нами при рассмотрении властных техник Фуко и миметической теории в аспекте производства субъектности, нами выдвигается предположение, что идентичность субъекта, формирующаяся только в рамках осуществления миметических процедур,

является, с одной стороны, условием социализации субъекта, с другой стороны – медиатором власти.

4. В рамках исследуемых дискурсивных практик, наряду с субъективирующими процедуры миметического характера, существуют также практики, ориентированные на ослабление миметической власти и, следовательно, функции субъекта как медиатора власти.

Теоретическая и практическая значимость работы

Проведенное исследование открывает перспективы для дальнейшего исследования идентичности субъекта, природы властных отношений и системного насилия, как в рамках жирардианского дискурса, так и за его пределами. Результаты данного исследования могут быть использованы для подготовки учебно-методических материалов, при проведении занятий по онтологии и теории познания, социальной и политической философии, философской антропологии.

Структура работы

Работа состоит из введения, 2-х глав, заключения и списка литературы, состоящего из 28 источников.

Глава 1. Миметическая власть и дискурсивные практики современной философии

1.1. Фундаментальное насилие: от миметического желания к миметической власти

Миметическое, то есть взаимное, насилие не является эксцессом, ни в межличностных отношениях, ни в социальном плане, как следствие волнительного события или кризиса, запускающего в народных массах спонтанную ярость – нет. Напротив, оно является логичным следствием сосуществования с Другим, с образованием субъекта посредством Другого. Таким образом, миметическое насилие существует постольку, поскольку существует общество, а общество, в свою очередь, существует постольку, поскольку есть такое насилие, способное организовать социальное существование. Такова, если угодно, жирардианская теория гоминизации и, как следствие, социализации. Жирар предположил, что именно мимесис является ключом к пониманию процесса гоминизации, т.е. перехода от животного инстинктивного поведения к человеческому через обретение *подражательного* желания, которое освободило человека от неизбежности инстинкту, предоставив возможность выбора образца, предоставив гоминиду другого как *alter ego*⁵, способность внутреннего раздваивания через рефлексию (саму рефлексию в соотнесении с другим, в том числе), и даже возможность сопротивления желанию, как бы окончательно избавив человека от рока, но в то же время проявилась и другая сторона нового состояния – кризисы вследствие безудержного подражания, или *миметические* кризисы, которые уже на заре человечества грозили ему уничтожением. С этого момента и начинаются попытки умерить подражание и справиться с его заразной силой.

Идея подражания/мимесиса уходит своими корнями в глубокую древность. Уже Платон мыслит подражание как явление не столь однозначное,

⁵ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 332

но определенно фиксирует его онтологический потенциал: с одной стороны, подражание узаконивает расщепление бытия на идею и вещь⁶, с другой же – содержит в самом себе практическую способность к реконструкции бытия, т.е. буквально восполнять его нехватки в настоящем через обращение и подражание прошлому, природе, Богу и т.д. Но в то же время, по точному замечанию Е.В. Маковецкого, «истина мимесиса всегда грустная»⁷ оттого, что всегда обналичивает эти бытийные лакуны и невозможность достижения тождественности с оригиналом, тем самым указывая человеку на его конечность и ограниченность. Однако, отмечает Жирар⁸, у того же Платона подражание оказывается лишенным одного из своих сущностных свойств – быть апроприированным, что в некотором смысле пускает философскую рефлексию подражания по ложному следу. Ввиду этого упущения теряется естественное и такое важное следствие апроприационного аспекта подражания как конфликт и соперничество: мимесис присвоения, выявляя желание и нехватку [бытия] субъекта, запускает миметический механизм, который нацелен на установление тождества с образцом, что, в свою очередь порождает конфликт и борьбу субъекта с образцом, желание которого было присвоено субъектом. Удивительно, но, казалось бы, такая очевидная связь между желанием и насилием, и то, что продукт этой связи – конфликтный мимесис – свойственен человеку и некоторым животным в принципе, не признаются ни психологами, ни этологами, и та первоначальная, архаическая система запретов, которая в жирардианской концепции выстраивается по принципу избегания конфликтного подражания посредством религиозного, в их понимании оказывается следствием иных причин. Однако в самих архаических обществах поражающая суть миметизма была уловлена очень точно, хоть и природа его не была ясна, в связи с чем они, эти сообщества, вырабатывали такие запреты, которые бы ограничили или полностью бы свели

⁶ *Маковецкий Е.В.* Подобие и подражание. Очерки по философии и истории культуры. – СПб.: РХГА. 2014. С. 9 – 14

⁷ Там же, С. 15

⁸ *Жирар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 9

на нет насилие внутри общества, в частности, запреты на подражание и проистекающие из него соперничества, потому как удвоенный имитируемый объект – подобие – мог подвергнуться магического воздействию, или же сделаться предметом конфликта, который бы инициировал череду всплесков внутреннего насилия. Примечательно то, утверждает Жирар, насколько тонко и ясно архаика выразила понимание органического союзничества мимесиса и насилия: даже та терминология, которой мы пользуемся при изучении конфликтного мимесиса, является, в некотором смысле, анахроническим узлом – «соперничество», «соревнование» и «конкуренция» указывают на *симметричность* жестов и положений одного относительно другого, что говорит о понимании того, что антагонисты всегда *симметричны*, их цели и средства тождественны⁹. И потому – вновь обратимся к Платону и к последовавшим за ним исследователям подражания – несколько ущербно и поверхностно, хотя отчасти интуитивно верно (вспомнить ту же аналитику ужасов заразительного подражания Лебона¹⁰ или Кабанеса и Насса¹¹ – каждый из упомянутых авторов довольно точно уловил «болезненный» характер миметизма), до некоторых пор был представлен в истории мысли мимесис, относящийся к репрезентации поведения, но не включающий в себя намерения и действия к его приобретению. Но, справедливости ради, следует отметить, что это «недоразумение», относительно конфликтного подражания, не носит случайный характер, напротив, оно может быть связано, с одной стороны, с чрезмерной вовлеченностью в миметический процесс и оттого невозможностью выйти за рамки предрассудка о подражании (моде, в том числе) как только лишь классифицирующем инструменте и увидеть, насколько глубоко уходят корни подражания во все социальное, что именно оно обуславливает все индивидуальное, с другой стороны – возможно у всех исследователей, так или иначе затрагивавших тему подражания или

⁹ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 13

¹⁰ Лебон Г. Психология народов и масс. — М.: Академический проект. 2011.

¹¹ Кабанес О., Насс Л. Революционный невроз. – М.: Ин-т психологии, Изд-во КСП. 1998.

соперничества (здесь кажется уместным упомянуть теоретика военного искусства Карла фон Клаузевица, по мнению Жирара, лично наблюдавшего действие миметического механизма на примере воинствующих соперников, и увидевшего их обезличивающее преобразование как следствие насильственной взаимности, что и было им отражено в его трактате «О войне») в некоторой степени присутствует то же, почти первобытное ощущение негативности подражания, но даже при условии признания за ним конституирующей роли, или *именно* ввиду этого признания, артикуляция связи насилия и социального (воплощения миметического), подозрение у человечества насильственного «инстинкта» – все это отбрасывается в позитивистском порыве как парадоксальное, невозможное.

Миметическое желание, составляя антропологическое основание миметической концепции Рене Жирара, является исходной точкой развертывания миметического механизма. По существу, мимесис – и в этом Жирар разделяет позицию Габриэля Тарда, выраженную им его ключевом труде «Законы подражания», – носит позитивный характер, более того, очевидно центральное положение мимесиса в социальном и когнитивном развитии человека: только благодаря способности явно подражать поведению и речи других, добиваясь максимального сходства с образцом подражания, имеется возможность научения, культуротворчества, потому как «любое изучение отсылает к имитации»¹². И если же человечество каким-то невероятным образом искоренит миметизм и прекратит взаимное подражание (что по существу, опять-таки, просто невозможно), то, по меньшей мере, мы лишимся всех культурных форм, в том числе языка, в целом же это грозит исчезновением человека – неизбежная тавтология – как человека, ведь то, каким иным образом будет осуществляться социализация и человеческое развитие, в целом, без подражания, представить чрезвычайно сложно. Некоторые исследователи миметической теории Жирара полагают, что

¹² Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С.9

мимесис обучения носит сугубо положительный характер, тогда как мимесис присвоения – напротив, ведет к насилию¹³. Однако, стоит отметить, что мимесис у Жирара представляется скорее амбивалентным, поскольку оба его аспекта – и мимесис обучения, и мимесис апроприации – оказываются взаимосвязанными частями одного процесса, ведь мимесис обучения не может существовать без желания присвоения, а проведем мы такое однозначное разделение, то позиция Жирара не будет сильно отличаться от позиции Тарда, критикуемого им за несмелость признать негативную сторону мимесиса, сводимого им только к обучению и средству социального прогресса¹⁴. Конечно, мимесис, и миметическое желание в частности, более всего ответственно за насилие, творимое людьми, однако без него, сколь это ни парадоксально, человек не был бы свободен, поскольку зафиксированное желание уподобилось бы инстинкту, и человек уже не был бы открыт ни человеческому, ни божественному.

Человеческое желание, происхождение которого исключительно миметическое, имеет треугольную структуру, в основе которой находятся динамические тройственные отношения субъекта, желаемого объекта и соперника, где каждый элемент этой структуры оказывается взаимно реактивным, вследствие чего миметизм и борьба интенсифицируются, однако неизменно в этой структуре то, что именно соперник задает для субъекта желательный объект, указывая на него собственным желанием. Или так, если зайти с другой стороны, – всегда объект желаем субъектом именно в силу того, что в то же время он желаем соперником. В такой ситуации соперник, который может быть как реальным, так и воображаемым, всегда выступает в качестве образца, с которого сознательно или же бессознательно списывается желание субъекта. Желание, таким образом, оказывается укорененным не в субъекте и не в объекте – оно всегда у другого, и для того, чтобы субъект возжелал

¹³ *Кожевникова М., Пророкова М.Н.* Миметическое насилие и современная этология: к проблеме истоков человеческой агрессии // *Человек*. 2019. Т. 30. №3. С. 61 – 79

¹⁴ *Тард Г.* Законы подражания. – М.: Академический проект. 2011.

желание [объекта] и присвоил себе это желание, необходимо, чтобы соперник сообщил объекту его ценность (через «авторитет-престиж» образца) и обосновал ее для самого субъекта. Миметическое желание опосредовано другим, буквально заставляет следовать субъекта за образцом, а не возникает сообразно уникальным предпочтениям индивида: оно не является ни врожденным, ни возникающим из самого субъекта – желание напрочь лишено какой-бы то ни было автономии.

Однако желание имплицитно содержит структурную преграду для субъекта – неизбежное превращение образца желания в соперника в борьбе за оспариваемый объект, который наделяет образец некоторой большей степени, в сравнении с субъектом, полнотой. Следовательно, чтобы восполнить обнаруженную недостаточность [бытия], субъекту требуется завладеть тем, что, по его мнению, укрывает образец, тем, что демаркирует полноту другого и пустоту субъекта¹⁵. А желание вместо того, чтобы отступить и сделать своим объектом что-то другое, начинает, напротив, усиливаться, все больше имитируя желание своего образца. Таким образом, породив преобразенный объект множественных притязаний и соперничество, желание открывает свое онтологическое измерение, даже более того, Жирар говорит о том, что именно с момента зарождения соперничества только и можно говорить о желании. И желание это тем интенсивнее, чем более оно желает неопределенного, такой полноты бытия, которой, как мнится субъекту, он лишен, а, значит, *должен* появиться тот, другой, одаренный этой полнотой, кто укажет собственным желанием на то, чего субъекту не достает. Это значит, что соперничество не возникает как следствие случайной встречи двух желаний на одном объекте.

Поразительно то, что ни субъект, который заимствует желание, ни образец не замечают этого заимствования: не только желания с их объектами, предпочтения, но и модель поведения, навыки, предрассудки и стереотипы – все это, чреватое миметическим соперничеством, может перениматься

¹⁵ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 346

совершенно неосознанно. Но эта слепота, в совокупности с поощрением бесконечного производства желаний, скрывает то, что из обожествления субъектом другого, неизбежно связанного с обожествлением субъектом самого себя, рождается такой [двойной] конфликт, который и является источником насилия, поскольку это поклонение другому – осознанное или не очень – превращается затем в ненависть к нему, отчего более отчаянной становится необходимость в самопоклонении, что ведет к мнимой автономии от прежнего образца, отчего видится эта образцовость в себе самом. По мере того, как соперничество обостряется и ужесточается, антагонизм соперников постепенно исчезает, вместе с тем стирая между ними всякие различия, что подводит борьбу к своей терминальной стадии – насильственной взаимности, или устремлению к крайности. Соперничество на этом этапе может достигать такой степени интенсивности, что противники начинают взаимную дискредитацию друг друга, не отступаясь даже перед убийством. В проявлении этой насильственной взаимности Жираром нащупывается основа социального взаимодействия, по сути, – это насилие как таковое, которое представляет собой „отношение совершенно миметичное, значит, совершенно взаимное... каждый подражает насилию другого и возвращает его другому «с лихвой»”¹⁶. Так, возникают отношения *миметических двойников*, когда в результате подражательных осцилляций, возникает чистая взаимность, и там, где раньше различались позиции субъекта, объекта и образца, отныне не существует различий: сначала каждый занимает эти позиции последовательно, а затем – одновременно. Эта ситуация неразличения архаике была хорошо известна, оттого она выработала упредительные религиозные запреты как способ борьбы не с последствиями миметических соперничеств, которые имели крайне заразительный характер и могли уничтожить общество, но с самим подражательным желанием и подражанием вообще. Однако, если внутренние распри, возникающие из подражания, все же переходили в

¹⁶ Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 350

соперничество, которые, в свою очередь, так же становились объектом желания-подражания, общество сталкивалось с жертвенным кризисом, т.е. ситуацией, где единственным объектом желания является насилие¹⁷. И чтобы прекратить цикл насилия и восстановить прежний миропорядок, на сцене появляется учредительное насилие.

Учредительное или институализирующее насилие – вот исходный пункт развертывания дискурса власти в рамках жирардианской миметической теории. Это насилие (как уже был сказано) имеет миметическую природу, зародыш его – желание, которое запускает сложный миметический механизм, конструирующий, согласно Жирану, человеческую культуру. Но появляется оно именно в критический для общества момент с тем, чтобы преодолеть кризис, отвести опасность от целого за счет единицы коллектива. Происходит религиозная трансформация взаимного насилия в единодушное, направленное против такого члена общества, которого можно поразить безо всяких рисков, поскольку он лишен того, кто мог бы за него заступиться, мстить и, тем самым, продолжить цикл насилия¹⁸. Иными словами, дифференцированное общество обращается в однородную неистовую толпу, скрепляющей силой которой является *единодушие* в уверенности виновности жертвы. Такое коллективное насилие, проявляющееся в принесении в жертву «козла отпущения», выводит из кризиса и восстанавливает нарушенный порядок. Механизм козла отпущения представляет собой бессознательный процесс, где жертва воспринимается и как абсолютное зло, поскольку на нее возлагается ответственность за возникновение кризиса, и в то же время как абсолютное благо, ведь в ней, или, если быть точнее, в избавлении от нее, заключено разрешение кризиса и восстановление прежнего миропорядка (в архаических сообществах жертва таким же образом демонизируется и обожествляется одновременно). Одним из самых ярких примеров, конечно же, является Распятие, и все остальные учредительные убийства и другие виды

¹⁷ Жиран Р. Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение. 2010. С. 192 – 197

¹⁸ Жиран Р. Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение. 2010. С. 22

насилия являются ему *аналогичными*. Они основаны на миметизме и всегда связаны с «недоразумением» относительно жертвы, которое так же вызвано заразительным миметизмом. В такой ситуации жертва обладает способностью к поляризации насилия, «вызывать "фиксационный абсцесс"», в результате чего конфликт устраняется, поскольку жертвоприношение, концентрируя в заместительной жертве всевозможные зачатки раздора, выступает средством самозащиты коллектива от своего собственного насилия, путем обращения коллектива против такой жертвы, которая оказывается ему посторонней¹⁹ По обыкновению, в жертву приносятся изгои, т.е. те, кто находится по крайним точкам разрыва с обществом: военнопленные, рабы, дети, инвалиды, люди другой национальности, но так же и суверен, король; другими словами, это маргиналы, имеющие связи с обществом, но отличные от тех, что существуют между другими членами этого общества. Отбор жертвы должен быть крайне тщателен: жертва не должна принадлежать обществу, иначе будет риск расширения местию производство насилия, но и не должна потусторонней, в противном случае ее жертвенный потенциал будет слишком слаб, чтобы снять нагнетание.

Коллективное насилие всегда воспроизводит религиозное жертвоприношение, по своей сути им и являясь, даже при условии абсолютной секулярности того общества, которое его организует. Религия тщательно оберегала тайну миметического насилия: «расчеловечивала насилие – отнимая у человека *его собственное* насилие, чтобы его от этого насилия защитить»²⁰, путем выведения его в область трансцендентного, но одновременно наличного, посюстороннего. Таким образом, за религией стоит знание преодоления негативности насилия и его обращения в созидательное насилие²¹, и в то же время знание того, что жертва единодушного насилия всегда невиновна (ведь миф всегда оправдывает гонителей и порицает

¹⁹ *Жирар Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния. – М.: ББИ. 2015. С. 132

²⁰ *Жирар Р.* Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение. 2010. С. 180

²¹ *Азаренко С. А.* Насилие и социальная коммуникация // Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик. 2016. №2. С. 147

гонимых). Именно последнее обеспечивает конец жертвенного кризиса, сакрализацию жертвы и ее убийства и всеобщее облегчение, и именно это знание так тщательно скрывалось, ведь в противном случае разоблачение этого фундаментального принципа грозило бы выплеском насилия, которое уже было бы невозможно обуздать, и уничтожением сообщества.

Итак, разрушительное взаимное насилие сменяется насилием единоподушным и учредительным, защитным и созидательным. Активизируется такой вид насилия в условиях кризисных состояний (политические или религиозные конфликты, или же эпидемии, засуха и т.д.) и воплощается в коллективных гонениях или же гонениях с коллективной поддержкой – такую дифференциацию проводит Жирар в работе «Козел отпущения»²². Под коллективными гонениями Жирар понимает насилие, совершаемое стихийной толпой, как, например, расправа над евреями во время Черной чумы. Тогда как гонения с коллективной поддержкой понимаются Жираром как легализованные по форме акты насилия, но подстрекаемые самим обществом, вроде охоты на ведьм или политический террор. Хотя очевидно, что различие между этими двумя видами насилия не существенное. Главной их чертой является способность к стиранию межкультурных и межклассовых различий, различий как таковых. Все описания различных кризисов и следующих за ними коллективных гонений, кем бы и когда бы они ни были составлены, всегда одинаковы: происходит радикальная утрата социального порядка, норм, различий категориального порядка. Именно распад институтов уничтожает вслед за собой функциональные и иерархические различия, в результате чего все обретает такой жуткий однородный облик. Причину этого обезличивания Жирар вновь обнаруживает в дурной взаимности, как, собственно, и в обострении миметического соперничества стираются всякие различия между соперниками; так унификация поведения и преобладание

²² Жирар Р. Козел отпущения. – М.: Издательство Ивана Лимбаха. 2010. С. 28 – 30

тождественного приводят к проецированию *обезразличивания* на весь человеческий мир.

Никакие социальные институты и социальное существование вообще, согласно Жирану, не были бы возможны, ни будь жертвы отпущения, а, следовательно, и разрешения насилия в культурный порядок. Идея учредительного насилия находится у истоков первобытной культуры, и основание мира – это «насильственное основание первой культуры». Творческая сила убийства слишком явно и отчетливо выражена в мифе о происхождении, где из тела единодушно убиенной жертвы возникают различные культурные институты, тотемический клан или территориальное подразделение; или же оно представляется семенем, прорастание которого возможно лишь с восстановлением, либо созданием [первой] культурной системы²³. Как уже было сказано ранее, в основе учредительного убийства, т.е. убийства, играющего учреждающую роль на протяжении всей истории человечества, как любого жертвоприношения, находится миметизм. Учредительное убийство коллективно, но прежде чем стать учредительным, за ним должен последовать *закон* против убийства, который есть такое повторение убийства, носящее одновременно характер мести за жертву, но поскольку и убийство, и отмщение коллективно, оно не породит новых мстителей и не расширит порочный круг насилия, так как будет воспроизведено в *ритуале*. Причем воспроизведение это должно быть неоднократным, поскольку необходимо укоренить первоначальное убийство вне кризиса. Подобное повторение убийства в ритуале есть также и повторение переживания единства, достигнутого единодушием общества при воспоминании о первоначальном убийстве. Таким образом, Жиран делает вывод, что возникновение и развитие человеческих сообществ, изобретение культуры есть не что иное, как результат кумулятивных последствий жертвенного механизма и ритуалов жертвоприношения. Таково же и

²³ Жиран Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. – М.: ББИ. 2015. С. 92

происхождение политической власти: первый монарх – это «умная и властная жертва», судьба которой сообщает ей религиозную значимость, в связи с чем почитание этой жертвы трансформируется в политическую власть.

Очевидно, что вышеописанная механика учредительного насилия отражает позитивную позицию относительно жертвоприношения, т.е. восприятие жертвы как «движущей и преобразующей силы священного – как мимесис, который становится конфликтным и обезличивающим только тогда, когда захватывает общину; его сосредоточение на жертве превращает ее в примиряющую и регулирующую силу, в благотворный ритуальный мимесис»²⁴. Негативный аспект жертвоприношения, в таком случае, заключается в том «зле», нечистоте, которыми наделяется жертва, и, следовательно, ее необходимо изолировать от общества и «обеззаразить» посредством определенных ритуальных действий. Проблема же, говорит Жиран, в том, что в религиозной мысли эти два аспекта жертвоприношения рассматриваются сепарировано, и уравнивания их в смысловом значении не предусматривается, а, значит, невозможно целостное видение всех следствий учредительного насилия. Но именно парное рассмотрение этих двух практик позволяет обнаружить насильственное происхождение как религиозных ритуалов, так и культуры вообще и, в частности, социальных и политических институций, которые также представляют собой воспроизведение ритуальных действий, хотя по форме все более удалены от первоначальных обрядов. То же касается и религиозных запретов, главной целью которых было предотвращение распространения внутриобщинного насилия, возникающего в результате эскалации миметического соперничества. Конечно, в наше время множество запретов кажутся не совсем адекватными предполагаемым следствиям их нарушения, вроде запретов на зеркала и близнецов (когда, например, один из пары близнецов умерщвляется с тем, чтобы не допустить возможности их превращения в миметических двойников), но несомненно, как

²⁴ Жиран Р. Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 56

было отмечено ранее, то, что эти запреты связаны с глубоким пониманием реальности миметического механизма и его последствий, несомненно и то, что все запреты носят *антимиметический* характер. И даже, если кажутся абсолютно не связанными друг с другом, в действительности они образуют единую систему, а разность их объясняется тем, что все они отвечают разным «этапам эскалации миметического заражения, которое задевает все более и более широкий круг членов сообщества»²⁵, но все, и в особенности, основные запреты, касающиеся сексуальности, пищи, имущества и проч., т.е. всего того, что находится в самом обществе и в любой момент может стать объектом борьбы – все запреты обусловлены мимесисом апроприации и следующим за ним конфликтом²⁶.

Из этой совокупности антимиметических запретов складывается сложный ритуально-обрядовый комплекс – система таких отводных путей, которая позволяет справляться со хаотичной яростью насилия, его абсурдностью и жестокостью. В ритуале осуществляется своего рода приручение насилия: имея понимание механики распространения насилия (но не его природы), общество, дабы уберечься от гоббсовского состояния «войны всех против всех», перенаправляет насильственный импульс со всех членов общества на одного – заместительную жертву, таким образом, насилие теряет из виду свой первоначальный объект. Чтобы ритуал жертвоприношения сработал безотказно, необходима непроницаемая теология, которая будет вуалировать действительное основание этого механизма, указывая на его исключительно сакральный аспект, благодаря которому возможно сохранение отношений с насилием на безопасной дистанции посредством сакрализации жертвы, т.е., по существу, обожествленная жертва проявляет свойства медиатора между обществом и насилием, упорядочивая хаотичное насилие, вследствие вынесения его в область сакрального, но также и роль катализатора в самом обществе, как бы сцепляя его членов, разобщенных кризисом, между

²⁵ Там же, С. 22

²⁶ *Жирар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 19

собой. Таким образом, учредительная жертва – в первоначальной ситуации создает, а в последующих повторениях – воссоздает общество, и залогом социальной стабильности становится поддержание взаимодействия с ней.

Однако христианство демистифицировало миф жертвоприношения: прекратив практику насилия величайшей жертвой и предъявив миру ее невиновность, христианство вместе с тем вскрыло основу миметического механизма – миметическое желание, и насилие, перестав иметь связь с божественным, окончательно *очеловечилось*. Но это отнюдь не значит, что миметическое насилие прекратилось, раз вскрылась его изнанка. Христианство предъявило миру фундамент его общественных отношений, их структуру, выраженную в разрывах (миметических кризисах) и связках (жертвоприношениях), где гармония и солидарность всегда достигается через насилие над ближним. Откровение оказалось непонятым: не произошло пересмотра конфликтного миметического желания и прихода к радикальному христианству и, следовательно, единственно возможному варианту подражания – Христу; мир оказался на перепутье, поскольку прежний сакральный канал насилия разоблачен и разрушен.

Такова позиция Жирара – относительно преодоления мифа жертвоприношения, – оформившаяся в одной из последних, завершающих его концептуальную канву, работ «Я вижу Сатану, падающего как молния». Однако для того, чтобы воспроизвести схему вывода насилия из общества после дискредитации института жертвоприношения, нам необходимо обратиться к более ранней работе Жирара «Насилие и священное», где Жирар проводя различие между архаическим и современным отношением к насилию, выговаривает то, что в других работах, по мере развития своей теории, будет опускаться скорее, как самоочевидное, а именно – как после христианского откровения общество будет сдерживать внутреннее насилие. Тогда на первый план выходит более слабая, в отношении снятия миметического нагнетания, *профанная* производная жертвоприношения – пенитенциарная система, которая есть не что иное, как насильственное основание власти: если

жертвоприношение выводит насилие из общества, то пенитенциарная система перераспределяет насилие внутри общества. Конечно, она не полностью замещает собой прежнюю ритуальную систему, но с водворением христианства в качестве магистральной религии – также отметим нетеллурический характер христианства (т.е. фактически все люди уравниваются в возможностях спасения, а, значит, христианство обладает институциональным потенциалом объединения), – которая местами приобретает большое политическое значение, все более профанируясь, все более устраняясь от того «дикого» сакрального, способного некогда поглощать хаос насилия, христианство как [религиозный] институт (прежде нацеленный на предотвращение насилия) само встроилось в профанный мир насилия, следовательно, отныне регулятивные институты действуют теперь исключительно в области профанного.

1.2. Миметическое насилие и критика власти Фуко

Рассмотренное ранее учредительное насилие, фундирующее социальные отношения и институты, основывается на институте жертвоприношения как том, что обезчеловечивает насилие не только благодаря сакрализации жертвы и самого насилия (иной раз желание насилия воспринимается как приказ свыше, «абсолютный императив»), но также и в силу того, что в ритуале насилие отнимается у конкретного индивида, одновременно распределяясь по всему коллективу, окончательно концентрируется в жертве, которая замещает собой сам коллектив, и именно последнему эта жертва и приносится. Однако, ритуальная система скорее работает в режиме профилактики насилия, нежели его исправления и преодоления. И, если сдерживаемое насилие все же просачивается в общество, то проявляется оно в виде кровной мести. Но между мстью и тем поступком, который ею карается, нет никакой разницы – караемый поступок так же считает, что мстит за более раннее преступление – это порочный круг. Поэтому кровная месть находится под запретом, вне зависимости от размера

коллектива; ведь даже, если мы говорим о многомиллионном народе, придав мести статус императива, мы обречем общество на уничтожение. Но для современного общества угроза мести, с перспективой цепного распространения насилия, уже не является столь тяжелой и зловещей, поскольку она ликвидируется судебной системой: наказание единственно и неотвратимо, и что особенно важно, его исполнением занимается не жертва или ее близкие (их наказание – это *частная месть*), но беспристрастная суверенная инстанция, которая осуществляет *общественную месть*²⁷. Разница между частной и общественной местию прослеживается только на социальном уровне – за месть от третьего лица уже не будут мстить. В остальном же обе руководствуются одним принципом – зуб за зуб, но с одной оговоркой: Жиран предостерегает нас от соблазна признавать за вендеттой функцию «отправления правосудия» и, стало быть, предшественницы судебной системы, существенным отличием ее от судебной системы является отсутствие буфера между жертвой и преступником в виде независимого арбитра, который прекращает бесконечный поток насилия.

Однако, приравнивать жертвоприношение к судебной системе, и пенитенциарной системе в целом, – даже при том, что они во многом совпадают – тоже было бы грубой ошибкой, поскольку судебная система, *оставляя месть за собой*, не допускает возможности эскалации конфликта, чего не может дать ритуальная система, тогда как последняя гарантирует частичную отсрочку насилия, давая ему разрядку, и тем самым «помогает людям держать месть на безопасном расстоянии». Роднит эти системы то, что в своих практиках предотвращения внутреннего насилия, обе прибегают к причудливой комбинации насилия и ненасилия: это и «профилактические средства, которые все сводятся к отводу духа мести в русло жертвоприношения», и «коррективы и заслоны мести, вроде мировой, судебного поединка и т.п., исправительное воздействие которых еще

²⁷ Жиран Р. Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение. 2010. С. 25

непрочно», но исправительный аппарат судебной системы является наиболее эффективным и совершенным средством в борьбе с последствиями миметических кризисов, и коренное его отличие от прежних заключается в возможности *принудительного* вмешательства в жизнь общества и конкретного человека, в частности²⁸. Именно этот момент выступил в роли водораздела между религиозными практиками и пенитенциарными: во-первых, принудительный характер судебной власти окончательно избавил людей от долженствования мести, вменив им в качестве гражданского долга уважение к абстрактной идее справедливого воздаяния, условием которого является их отстранение от наказания виновного; во-вторых, и это прямо следует из предыдущего пункта, произошло своеобразное смещение позиции пенитенциарной системы в самой структуре общественного – прежде она концентрировалась в чрезвычайной ситуации, но с некоторых пор она начала растворяться в обществе, прорастать в нем.

По мере ее проникновения в тело общества становится все труднее опознать ее собственное и функционал без того, чтобы не впасть в мифотворчество, которое окружало сперва институт жертвоприношения, а затем начало камуфлировать и судебную систему все с той же целью – скрыть сходство с мезьтью, скрыть свое исключительное право на насилие. Профанность усовершенствованного канализатора насилия выражается еще и в том, что он максимально рационализирует то, с чем борется: «успешно кроит и ограничивает мезть по собственному желанию... манипулирует ею без всякого риска... превращает ее в крайне эффективную технику исцеления – а во вторую очередь и профилактики – насилия»²⁹. Удивительно, насколько весь этот пассаж о смене позиции мезтьт, в связи с демистификацией жертвоприношения, и формировании вокруг нее политического суверенного аппарата оказывается близок фукольдианской аналитике «политического захвата тела», хотя по времени и [условному] «месту» они несколько не

²⁸ Там же. С. 34

²⁹ *Жиран Р.* Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение. 2010. С. 34

совпадают, находясь в разных регистрах дискурса насилия, Жиран и Фуко в этой точке, очевидно, пересекаются.

Итак, обратимся к работе «Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы», в которой М. Фуко эксплицирует политическую анатомию субъекта через ревизию истории исправительных учреждений, показывая, как далеко зашло общество в своем желании оградить себя от насилия. Ранее нами было отмечено, что в силу утраты сакрального канализатора насилия, который (как полагалось) действительным образом выводил насилие в сакральную область, тем самым придавая ему нечеловеческий характер, с насилия отшелушилась оболочка божественности, проявив его сугубо человеческую натуру. И Фуко, описывая развитие техник наказания и контроля, подспудно указывает на это, но также и на то, что насилие больше не выводится из общества, пусть даже на короткое время: оно полностью им пропиталось и приспособило его под свои нужды, поэтому избавляться от насилия больше не представляется необходимым, только следить за ним, держать в рамках нормы, а при опасности превышения нормы – использовать для наведения порядка то же насилие. Однако речь не о грубом применении силы вне зависимости от обстоятельств, но о модификации самого насилия и способов его использования, в виду его интеграции в социальную структуру, меняется и объект его деятельности – с тела на душу, сознание, хотя и власть над телом никуда не исчезает, просто меняет форму. Опять-таки, повторим, если ранее угроза [распространения] насилия держала общество в страхе, заставляя придумывать для него пути отвода, «подбрасывать» ему в топку существенно малую жертву (заместительное насилие) и, в конце концов, оно было вынуждено ввести такую меру мести, бьющую настолько точно и с излишком, чтобы не последовало ответа (т.е. уже на этом этапе насилие пребывает в обществе как его необходимый элемент), то с определенного момента (Фуко указывает на промежуток с конца XVIII – до начала XIX века, когда почти повсеместно происходит отказ от наказания как зрелища, оно начинается скрываться, а его воспитательная функция также претерпевает некоторые изменения) насилие

перестает концентрироваться только лишь в пенитенциарной системе в виде наказания, интенсивность сменяется экстенсивностью, и оттого оказывается бесконечно более эффективным. Наказание становится будто бы более «гуманным», но дело обстоит иначе: «как будто этот ритуал, который «завершал» преступление, заподозрили в недолжном родстве с последним: словно заметили, что он равен, а то и превосходит в варварстве само преступление, приучает зрителей к жестокости, тогда как должен отваживать от нее, показывает им, насколько часты преступления, выдает в палаче преступника, в судьях – убийц, в последний момент меняет роли, превращая казнимого преступника в объект сочувствия или восхищения... публичная казнь отныне воспринимается как очаг, где снова разгорается насилие»³⁰. Таким образом, миф жертвоприношения, покрывавший насилие, превратился в миф карательной системы, но так же, как и первый, был обнаружен. По этой причине исчезает театральность насилия с ее чрезмерной жестокостью и болью, уступая место безболезненному страданию, порой чрезвычайно быстрому, порой растянутому во времени, но в любом случае телесно почти неощутимому. Наказание начинает применяться не непосредственно к телу субъекта, но к его правам, собственности, постепенно распространяясь на ту его часть, которая выдается в общество, репрезентируя субъекта в качестве участника договора, а затем захватывает ту, что Агамбен назовет «голой жизнью». То, *что* карается, также несколько изменилось, но не потому, что изменились формы дозволенного и запрещенного, но в силу того, изменились «качество, природа, состав, в некотором роде субстанция наказуемого элемента», и преступление не ограничивается только лишь формальным определением преступного действия, но под него подпадают и мысли, и чувства, желания, перверсии и любого рода отклонения – «судят и наказывают именно их, эти тени, таящиеся за элементами дела»; и вот тут становится

³⁰ Фуко М. Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – М.: Ад Маргинем Пресс. 2016. С. 13 – 14

поистине очевидным, что судят уже не проступок, но душу виновного³¹. И введение в судебный процесс души, означает появление новой функции наказания – «исцеление», а, следовательно, влечет за собой включение в него несудебных практик и элементов, тем самым, расширяющих поле деятельности пенитенциарной системы. Таким образом, создаются новые правила, полномочия, институции и целые системы институций, делающих насилие (в разнообразном виде и количестве) основой властных техник, ориентирующихся уже не столько на подавление субъекта, сколько на его производство.

Так, определяются в основном дисциплинарные механизмы, в первую очередь, направленные на исправление и трансформацию виновного, которые затем распространились за пределы пенитенциарной системы, расширив свой функционал до контроля над субъектом (так называемые, «меры безопасности»). Отсюда начинается фукольдианский разворот в сторону биополитики и схематизации преобразования техник власти, которая будет воспроизведена Фуко в связи с разработкой понятия биополитики. Остановимся на преобразовании техник власти несколько подробнее. Как было отмечено ранее, в промежутке с конца XVIII до начала XIX века происходит смена направленности власти, которая, осуществив полный захват субъекта, начинает передаваться через него; власть, таким образом, осуществляется благодаря двум технологиям, которые возникли одновременно, но как бы наслоились друг на друга – это выше описанная дисциплинарная технология, поле манипуляций которой представляет собой субъект, или, если точнее, его тело, которое делается послушным и полезным, и вторая технология, которая управляет не индивидуальным, но коллективным телом, стремясь «к глобальному равновесию, чему-то вроде гомеостаза: к сохранности целого по отношению к внутренним опасностям»³², иначе говоря,

³¹ Там же, С. 24

³² Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975 – 1976 учебном году. – СПб.: Наука. 2005. С. 263

биополитическая технология, или биовласть. Последняя объединила в себе ключевые элементы дисциплинарной власти, а также отчасти и той, что ей предшествовала, – суверенной, или правовой (так как она строилась вокруг правового аппарата, определявшего запрещенное/разрешенное, утверждавшего закон и фиксирующего наказание и устанавливавшего между ними связи), однако разительно отличаясь от предшественниц: техники суверенной власти оказываются как будто недостаточными для управления как экономическими, так и политическими процессами, что сверху, что снизу, оттого происходит обращение власти к индивидуальному телу и контролю над ним, сначала на локальном уровне, но затем он переходит на глобальный уровень биорегуляции. Эти два вида властных технологий несводимы друг другу, и поэтому, утверждает Фуко, они между собой сочетаются, достигая полного овладения жизнью, «от тела к населению, с помощью двойной технологии, с одной стороны, дисциплины, с другой – регулирования»³³.

Итак, эти три технологии власти преобразуются одна в другую, накладываются друг на друга, и неким результирующим механизмом (не конечным, разумеется, но обозначающим и упрочивающим определенную тенденцию) становится биовласть. Ее борьба с внутренним насилием, или, если быть точнее, то, каким образом она осуществляет регуляцию насилия, в сравнении с судебной системой, оказывается беспрецедентно действенной: акцент сместился с исправления «порченного» на производство исходно послушного – отменная работа превентивного системного насилия; обустройство «безопасной среды», ориентированной не на *активного* индивида (субъекта суверенной власти), не на группу индивидов, (не-)соответствующих определенным критериям (субъект дисциплинарной власти), но на массу, этатизированный биологический род, который полностью включен в политическую среду (отныне все суть политическое) и зависим от нее, поскольку все жизненные процессы протекают под

³³ Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975 – 1976 учебном году. – СПб.: Наука. 2005. С. 267

неусыпным контролем: любая биологическая уязвимость становится поводом для политического вмешательства, а смерть является границей власти. Таким образом, биовласть оказывается наиболее экспансивной и насильственной в отношении жизни индивида, но и наиболее эффективной в борьбе с насилием. Вместе с тем, биовласть и плодит те угрозы, которые предпринимается устранять с помощью «прививки» малым насилием – и в этой процедуре таится секрет ее успеха, – на самом же деле, лишь отводит от себя подозрение в осуществлении перманентного системного насилия³⁴.

Однако, стоит отметить, что эти переходы от одних властных технологий к другим обусловлены не только рационализацией мести и локализацией насилия в рамках обезличенного надындивидуального института – это скорее эффект, подоплека же этих процессов в том, что мы бы имели смелость назвать «миметическим поворотом», перманентный функциональный сдвиг в обществе, выраженный в отказе от единого образца (суверен как мирской и Христос как этический образцы) в пользу подражания группе (армия, образовательные и прочие дисциплинарные учреждения, также класс со своими этическими, ценностными и эстетическими доктринами), а затем – подавляющему большинству, благодаря чему достигается гомогенность общества. Иными словами, миметический поворот характеризует движение от централизованного подражания к сетевому. И тот эффект, который выражен трансформацией власти, достигается совокупностью механизмов, описанных нами ранее как миметическое насилие и его частный случай – учредительное насилие, которые мы обозначим в рамках фукольдианского дискурса власти как *миметическая* власть, которая, как было показано ранее, представляет собой основание всякой власти. И, если Фуко задается вопросом о том, каким образом власть действует через и на человека, чтобы понять процесс становления человека субъектом, то Жиран,

³⁴ Жижек С. О насилии. – М.: Европа. 2010. С. 27

посредством анализа миметического желания и того механизма, который оно запускает, подспудно затрагивает и причины действия власти, и ее исток.

1.3. Жирардианский и фукольдиданский субъекты властных отношений

Очевидно, что с изменением властных техник определенные изменения претерпевает и субъект властных отношений. Но прежде, чем мы приступим к рассмотрению позиций субъекта, необходимо отметить, что ни у Жирара, ни у Фуко он не является статичным и раз и навсегда данным: жирардианский субъект конституируется за счет постоянной циркуляции потоков желаний и образцов, которые оседая в субъекте, формируют его идентичность, тогда как фукольдиданский субъект представляет собой скорее спектр субъективностей, где каждый тип субъективности вырабатывается в условиях деятельности определенного режима – внутренней или внешней субъективации – или же их совокупности. Таким образом, пластичность субъекта также оказывается поводом для совместного рассмотрения Жирара и Фуко.

Фуко отказывается от некоторой генеральной теории субъекта, ставя его под сомнение: нет субъекта в привычном для нас понимании, как нечто целостного и самотождественного, также он не есть нечто исходно и безусловно данное – такого субъекта «суверенного и основополагающего» не существует. Напротив, считает Фуко, он является результатом практик субъективации, «складывающих» различные типы субъективности в зависимости от типа отношений, в которые вступает человек, будь то производственные отношения, политические, сексуальные и т.д., целом субъекта как социальное существо. Из этого следует, констатирует Голенков, что до осуществления практик субъективации субъективности, равно как и субъекта, не существует, а, значит, ни субъективность, ни само понятие субъекта не могут являться универсальными характеристиками человеческого существования, «но выступают одной из исторически возможных форм

организации самосознания»³⁵. Следовательно, мы можем иметь дело только с определенным историческим типом субъективности и столь же определенным историческим типом самосознания, но никак не с субъективностью или субъектом как таковыми. В работе «Субъект и власть» Фуко отмечает, что все его исследования, которые, казалось, были посвящены анализу власти, на самом же деле своей целью имели историческое обоснование режимов субъективации человека в рамках нашей культуры, и, исходя из этого, Фуко анализирует режимы объективации, проходя через которые человек становится субъектом³⁶:

1) в первом режиме человек трансформируется в субъекта, становясь объектом научного знания («объективация говорящего субъекта в универсальной грамматике, филологии и лингвистике... или же объективация производящего субъекта, субъекта работающего», т.е., стратегия объективации одна, независимо от того, в какой сфере она происходит);

2) во втором режиме осуществляются «разделяющие практики» объективации – либо субъект разделяется внутри себя, либо разделен другими, что и превращает его в объект («разделение на безумца и человека в здравом уме, на больного и здорового, на преступника и законопослушного гражданина»);

3) третий режим объективации Фуко исследует на примере сексуальности, где человек опознает себя в качестве субъекта определенной сексуальности (этот режим Голенков вполне точно именуется режимом «самообъективации»).

Следовательно, каждый раз речь будет идти о двустороннем – внешнем и внутреннем – производстве субъективности и субъекта, посредством социальных процессов, воздействующих на человека и, тем самым, формирующих определенные типы субъективности (первый и второй

³⁵ Голенков С. И. Понятие субъективации Мишеля Фуко // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2007. №1. С. 55

³⁶ Фуко М. Субъект и власть // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко Ч. 3. М.: Праксис. 2006. С. 161

режимы), а также посредством «практик самости», или «техник себя», где человек выступает в качестве активного начала в производстве себя как субъекта. Рассмотрим внешнюю и внутреннюю субъективацию несколько подробнее.

Внешняя субъективация действует посредством первого и второго режимов, в результате чего складываются разные типы субъективности, следовательно, субъект оказывается неоднородным, но в то же время благодаря практикам разделения, задача которых наделять индивида определенными характеристиками-маркерами для опознания его обществом, происходит индивидуализация субъекта, позволяющая ему самому, в том числе, отличать себя от других. Посредством индивидуализирующих техник индивид становится говорящим, ответственным субъектом, и только в силу уже этих свойств субъект становится доступным для власти. Так, в качестве индивидуализирующих практик разделения выделяются практики «признания», в ходе которых субъект через удостоверение себя посредством других или же самого себя (парресия) устанавливает свою аутентичность, пенитенциарные практики, где через боль и атрибуты преступника субъект осознает себя в качестве такового, а также дисциплинарные практики, прибегая к которым, власть посредством контроля над телом человека субъективирует его сообразно своим целям и тому порядку, который она организует. Наряду с внешними субъективирующими техниками, формирующими субъекта в качестве объекта власти, Фуко исследует также и те, что позволяют индивиду самостоятельно субъективировать себя через уже упомянутые нами техники себя – рефлексивные практики, создающие персональную этическую и эстетическую систему координат существования субъекта. К ним относятся и самоанализ, нацеленный на рационализацию повседневности субъекта и оценку его поведения и способностей на предмет соответствия собственным ценностям и идеалам, самопознание как орудие овладения собой и «культура себя» – все это объединено общей целью возвращения к себе (*epistrophe eis heauton*) через практики «заботы о себе».

Оба вида субъективации – что внешний, что внутренний – оказываются взаимно обусловливаемы, будучи двумя гранями единого процесса субъективации: «в этой игре взаимных опосредований внешней и внутренней сторон субъективации ключевая роль принадлежит элементу, который служит границей, определяющей индивида в качестве субъекта...этим элементом выступает Другой»³⁷. Таким образом, окончательно вскрывается миметическое основание конституирования фукольдианского субъекта: с одной стороны, индивиду «подбирается» и навязывается образец – так происходит внешняя субъективация, с другой стороны, самостоятельно индивидом генерируется внутренний образец – внутренняя субъективация, но, как было показано в анализе миметического желания, субъект не обладает автономией, если речь идет о модели поведения, желании, цели и т.п. Из этого следует, что процесс субъективации по обе стороны оказывается миметическим, а сам субъект, получающийся в процессе субъективации, оказывается двунаправленным проводником – индивида в общество, где с помощью различных идентификаторов он локализуется в обществе, и в то же время индивид становится объектом приложения власти, но также и ее распространения, в силу присуждения/производства субъектности. Так как процесс субъективации зиждется на миметических процедурах (ведь индивидуализирующие техники работают через соотнесение с определенным образцом, будь то безумец или преступник, а самоидентификация равносильна утверждению «я подражаю этому, или иному»), а субъектность, как было показано выше, является посредником между властью и индивидом, следовательно, власть миметична, поскольку распространяется миметическим образом, и более того, условие власти как таковой – это взаимодействие с и между субъектами, основа которого так же имеет миметический характер, и более того, взаимодействие тождественно миметическому принципу³⁸.

³⁷ *Голенков С. И.* Понятие субъективации Мишеля Фуко // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2007. №1. С. 62-63

³⁸ *Жирар Р.* Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантром. – М.: ББИ. 2019. С 27

Процедуры внутренней и внешней субъективации, подробно исследованные и описанные Фуко, в силу своей миметичности соответствуют тому, как образуется субъектность у Жирара. И, поскольку фукольдианский субъект представляет собой конфигурацию различных типов субъектности, производимых внешними и внутренними практиками субъективации, и эта конфигурация динамическая, в силу того, что модели подражания и всякого рода социальные идентификаторы могут изменяться в зависимости от нужд и запросов общества, власти, жирардианский субъект также пребывает в динамике, находясь в бесконечных отношениях с миметическими двойниками-соперниками, подшивая их к своей «идентичности». Пожалуй, в последнем и кроется тонкое различие между этими двумя субъектами: фукольдианский субъект вооружается «практиками самости», в надежде опознать себя, обратившись к неведомому «себе», тогда как жирардианский субъект существует в перманентном «обращении к себе» – для него нет разделения на внешнюю объективацию и внутреннюю, есть только внутренняя, или скорее «квазивнутренняя», потому как он полагает себя сугубо активным и знает себя как того, кто обладает идентичностью. Именно поэтому выявление им нехватки собственного бытия, выраженное в желании неопределенного, для него так постыдно, что признание в этом, и, следовательно, зависимости от другого, означает утрату иллюзии идентичности, которая для него – всё. Оттого миметические соперничества так ожесточены и симметричны, ведь каждый из соперников себя считает исключительно индивидуальным, но сталкивается с невозможностью отличить одного от другого. Жирардианский субъект позиционирует себя в качестве того, кто всегда обладал этой пресловутой идентичностью, тогда как фукольдианский – тот, кто *может* ее обрести, тем самым, выпасть из властных отношений, по крайней мере, на момент осуществления «практик самости»; однако оба питают пустые надежды, боясь признать, что все люди одинаково идентичны. И, если жирардианский субъект оказывается абсолютно слеп в отношении своего миметизма и пассивности, он одномерен,

то фукольдиданский субъект, в виду разделения субъективации на внутреннюю и внешнюю, делая акцент на внутренней как нетождественной внешней, полагает, что «прозревает», пускаясь в поиски «внутреннего» субъекта, будто бы независимого от «внешнего», пронизываемого властью.

В то же время, как было отмечено ранее, процесс преобразования властных техник и отношений между властью и субъектом является симметричным тому явлению, которое было определено нами в качестве *миметического поворота*. В рамках фукольдиданского дискурса власти (если мы говорим о «предельной» тенденции развития власти – биовласти) конституирование субъекта происходит не столько в соответствии с конкретным образцом (являющимся также и потенциальным соперником), сколько сообразно определенным нормативам, такой совокупностью образцов, которая в конечном счете элементарно сводится к подражанию самому принципу подражания – таким образом достигается однородность и единообразие общества. Что же касается политической сферы, ситуация перехода к обезличенному подражанию, на наш взгляд, естественным образом коррелирует с новой «постполитической» формой политики, утверждающей отказ от идеологии (а равно и в более широком смысле – от какого бы то ни было *идеала*) в пользу эффективного, скрупулезного администрирования жизни при помощи биополитических технологий, где «координация интересов» представляет собой «нулевой уровень политики»³⁹. Однако смена объекта приложения власти и ее стратегий представляют собой лишь частный случай всепроникающих тенденциозных процессов, ныне наблюдаемых нами, таких как: дехристианизация и религиозный плюрализм, деритуализация социально-политических институтов, вездесущий релятивизм и триумфальное шествие маргиналов⁴⁰, реабилитированных внезапно озаботившимся всякого рода *жертвами* обществом⁴¹ – все это является симптоматикой затяжного

³⁹ Жижек С. О насилии. – М.: Европа. 2010. С. 36

⁴⁰ Т.е. буквально «пограничных» членов общества, в кризисный момент становящихся потенциальными козлами отпущения.

⁴¹ Жирар Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. – М.: ББИ. 2015. С. 169 – 190

глубокого миметического кризиса. Все традиционные структуры, сдерживающие насилие в его зачатке – миметическом желании – все они потерпели крах под натиском секуляризации и рационализма как такового, последовательно прививавших человеку безудержное, безмерное потребление «освобожденного» миметического желания, делая его все более ненасытным, тем самым погружая в пучину бесконечного соперничества и миметических кризисов, разрешить которые «оттяжкой» насилия более не удастся. И потому выстраивание новой системы профилактики насилия – биополитического проекта безопасности – оказывается решением проблемы лишь на поверхности, в действительности же насилие становится лишь более мягким, более транспарентным, оттого распространяется все шире и глубже.

Глава 2. Практики ускользания: производство анти-субъектности

В предыдущей главе, в ходе реконструкции жирардианского и фукольдианского дискурсов власти и, последовавшего за тем, исследования субъектности и субъектов властных отношений, нами было выявлено, что жирардианский и фукольдианский субъекты имеют схожие параметры: оба являются не статичными и завершенными, но постоянно пребывающими в динамике производства своей субъектности, также идентичность обоих субъектов достигается за счет миметических процедур усвоения образца извне, который, как было обнаружено нами при анализе фукольдианского субъекта, по существу выполняет функцию «переносчика» власти на субъекта, формируя тем самым его субъектность – устройства социальной и персональной идентификации субъекта и также медиатора власти. В связи с чем возникает резонный вопрос: а возможно ли обретение субъектности без побочной опции медиации с властью, такой субъектности, которая не была бы завязана на образце-сопернике, и, следовательно, не влекущая за собой опасность насилия? Но не будет ли тогда результатом формирования

субъектности без образца, со всем комплексом сопутствующих эффектов, нечто иное, нежели «классический» субъект? В рамках дискурсивных практик, рассматриваемых нами в данном исследовании, подобные процедуры генезиса субъектности имеют место быть именно в качестве ослабления миметической власти над субъектом через производство субъектности, во-первых, посредством неконфликтного миметизма, ограниченного единственным образцом-не-двойником, с которым не выстраиваются сопернические отношения, во-вторых, посредством реконфигурации, или пересборки, субъекта, в процессе которой определение, равно как и завершение субъекта, невозможно, что позволяет уклоняться от властных отношений, в-третьих, посредством маргинальных практик прерывания субъектности, антикоммуникативный, а соответственно, и антисоциальный характер которых также обеспечивает возможность ускользания от миметической власти. Ввиду того, что эти практики сосуществуют в исследуемых нами дискурсах с практиками субъективации индивида в качестве медиатора власти, практики, нацеленные на избегание властных отношений мы обозначим как *практики производства анти-субъектности*, подразумевая под последней отличный от прежних, воспроизводимых при необходимом участии власти, тип субъектности.

2.1. Реконструкция субъекта: Христос как ультимативный образец

Миметизм, неоднократно повторяет Жиран, является истоком всего, всех человеческих отношений и институций, языка, культуры, словом, всего того, что обуславливает и формирует человеческое. Способность подражать определяет собою границу между животным состоянием и человеческим, и несмотря на кажущийся «рок» следования миметическому желанию и почти неминуемой расплаты, не приравнивается к инстинкту, поскольку в нас также заложена и способность противиться желанию «дурного» и того, что заведомо повлечет за собой вовлечение в гонку на уничтожение – миметическое соперничество, иными словами, миметическое желание – это обоюдоострый

меч, поскольку оно «ответственно в нас как за лучшее, так и за худшее, как за то, что нас делает ниже уровня животных, так и за то, что возвышает нас над ними»⁴². Следовательно, бороться нужно не столько с миметизмом в целом, сколько с его следствиями в виде распрей и затяжных соперничеств. Однако это оказывается чрезвычайно сложным, поскольку, находясь на стадии миметического конфликта, оба его участника проявляют насильственную взаимность в проявлении сходства друг с другом, и эта подражательная ярость настолько застит глаза, что не дает возможности осознать *подобие* соперников и их желаний. Ситуация миметического конфликта выходит на новый уровень – состязание без объекта: спровоцировав у субъекта приступ радикальной недостаточности, ввиду которой появляется необходимость присвоить себе желание другого, объект преобразуется, а вместе с ним и желание, и такое преобразование Жиран относит к разряду метафизического⁴³: само желание, в таком случае, открепившись от объекта, прикрепляется к образцу и приобретает форму пари, где сам объект преобразуется в «высшую несуществующую ставку» – *kydos*⁴⁴, даже более того, в «*ничто* престижа»⁴⁵, т.е. максимально дистанцируется от субъекта, тогда как в ходе борьбы [за *kydos*], напротив, происходит максимальное сокращение дистанции между субъектом и образцом, заметное любому, кто находится вне миметического конфликта. Таковы отношения, так называемых, миметических двойников.

В результате освобождения миметического желания, снятия всяких ограничений на подражание и вместе с тем с вездесущим приглашением желать все больше и больше, жажда обрести как можно больше различий становится неутолимой и «стремительный обмен различительных позиций ведет к тому, что в рамках самого процесса больше не остается различаемых элементов»⁴⁶, то же касается, собственно, и образцов, приобретающих

⁴² Жиран Р. Я вижу Сатану, падающего, как молния. – М.: ББИ. 2015. С. 23

⁴³ Жиран Р. Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 346 – 347

⁴⁴ Жиран Р. Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение. 2010. С. 201

⁴⁵ Жиран Р. Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 356

⁴⁶ Там же, С. 353

архитектуру скорее метаобразцов, симулякров, среди которых не представляется возможным вывести какую-либо референцию, что также работает на руку производству мнимой идентичности. Освобожденное от внешних преград и от своего объекта желание не избавляется только от своего структурного препятствия, образующегося в ходе подражательной симметрии, – самого образца-соперника, который перестает быть пассивным ростовщиком желания, но становится исключительно активным в миметической борьбе. Стоит отметить, что эта борьба при любых обстоятельствах окончится для субъекта поражением, поскольку, как было показано нами выше, преобразаясь, объект желания *удаляется* от субъекта, и даже победа над соперником не может сократить разрыв между желаемым и субъектом. Потому как механика миметического желания, которое заставляет быть предельно вовлеченным во взаимодействие с образцом, не с объектом (даже если субъект будет концентрироваться на объектах желания, обладание ими не принесет удовлетворение, поскольку они лишаются престижа, приобретенного за счет столкновений желаний образца и субъекта, а раз условие престижа отпадает, то желаемое теряет всякую ценность в глазах субъекта), устроена таким образом, чтобы при любом исходе не дать субъекту сатисфакции, заставляя его желать бесконечно, и попустительствовать образцу творить насилие над субъектом.

В то же время, освобожденное желание столкнулось со своего рода парадоксом: в отсутствии возможности канализировать насилие посредством жертвоприношения не происходит разрядки насилия, и тогда желание само становится миметическим кризисом, но уже не в публичном пространстве, а в частном, разрешить который до конца практически нельзя, поскольку нет той единодушной поляризации, жертвы и облегчения, что вымывает насильственный импульс, тем самым расчищает место для новых желаний и соперничеств – всего этого нет, только тупиковые желания-кризисы, которые наслаиваются друг на друга, смешиваясь с «неразрешенным» насилием. Истончение и будто бы смягчение миметических соперничеств на самом же

деле является свидетельством их проникновения в более интимные и сложные отношения – между супругами, родителями и детьми и т.д. Жиран с нескрываемым пессимизмом говорит о перспективах самоуничтожения современного общества, учитывая его отношения с насилием и, что важнее, ситуацию эволюционировавшего миметического желания.

Тем не менее, в рамках миметической концепции Жирана все же есть спасительный элемент, который вселяет некую толику надежды на избавление от порочного круга насилия, выявленный им практически на финальной стадии разработки концепции – это выбор достойного образца. Жиран обращается к Евангелиям и обнаруживает, что вместе с сюжетом устройства человеческого общества, уже упомянутой нами демистификацией жертвоприношения и той иллюзии [виновности жертвы], что позволяет трансцендировать насилие, в нем зафиксирована также и инструкция борьбы с негативностью миметизма и насилием, которую можно обозначить как концепция *Царства*. Основываясь на тексте Нагорной проповеди, Жиран интерпретирует слова Иисуса Христа о Царстве Божьем как о состоянии гармонизации человеческих отношений, путем отказа от мести и вообще от принципа воздаяния, что положит конец миметическим кризисам и учредительному насилию. Необходимо противиться насилию, и не только отказываться от роли инициатора конфликта, но гораздо важнее – не поддерживать его, как это ни банально, но не отвечать на зло злом, поскольку распространение насилия миметично, и большое значение в этом играет роль «первого камня», но также и способность отказаться и от ответной агрессии, пусть даже в одностороннем порядке, но это единственный способ прекратить отношения миметических двойников, не прибегая к насилию, и такое сопротивление насилию должно стать обязательным и безусловным.

Но ведь миметизм никуда не исчезает, а борьба с миметическим насилием не так уж и легка, как может показаться на первый взгляд. В данном случае, Жиран предлагает нам предельно радикальный вариант «осознанного» миметизма, в виде избрания в качестве образца для подражания никого иного,

как Иисуса Христа, поскольку только он является *трансцендентным* образцом, с которым невозможны отношения двойников и, следовательно, миметическое соперничество, ведь в этих отношениях заведомо нет объекта, и сам образец находится на недостижимой дистанции. Более того, фигура Христа как идеального образца интересна и тем, что сам он, как богочеловек, подражая Богу-Отцу, не пестует свою «индивидуальность», и выступает как образец этого *подражания*, предлагая нам, тем самым, подражать ему в его желании подражать Богу, Его всепрощению⁴⁷. Интересно, что в попытке обрести *Царство* как общество без насилия, но уклоняясь от обязательного подражания Христу, человеческое общество вышло на рельсы гуманизма, по сути секуляризованного христианства, и стало проявлять крайнюю обеспокоенность всякого рода жертвами и их защитой. Но, кажется, не столько от большой любви к человеку, сколько руководствуясь принципом издержек при регуляции внутреннего насилия, ведь поиск жертвы означает и поиск гонителя, что связано, в свою очередь, с осуждением и возмездием, т.е. ответом избыточным или равным насилием на насилие – принцип деятельности судебной системы. Отсюда и двойные стандарты относительно насилия, служащие подтвердить инаковость одних за счет осуждения других. Таким образом, осуждение и сожаление, объединенные поляризующим общество единодушием, выстраиваются в напоминающий прежний [жертвенный] механизм, снимающий миметическое нагнетание, но не ликвидирующий насилие, а лишь дающий ему отсрочку, с тем, чтобы оно проявилось снова и подпитало «сострадающее» общество, потому как отныне оно находится в постоянной нехватке жертв.

Итак, миметизм не есть чистая негативность, напротив, в нем заложена возможность противостояния той негативности, которая исходит от него. И Царство – это «вечная реальность, всегда предлагаемая всем людям, и при этом как беспрецедентный исторический шанс»⁴⁸, проводником в которое

⁴⁷ *Жирав Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния. – М.: ББИ. 2015. С. 20

⁴⁸ *Жирав Р.* Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016. С. 245

является подражание Христу. Таким образом, ослабление миметического желания и миметической власти возможно лишь при условии отказа от каких-либо иных образцов, в виду возможности вступления с ними в конфликт, а также от всякого рода мести, даже той, что руководствуется законными основаниями; и, стоит отметить, что минимизация воздействия миметической власти на субъекта оказывается практически полной, поскольку в виду единичности образца, взаимодействие с ней как с фактором производства субъектности (а значит, присвоению определенных социальных маркеров идентичности) в идеале, сводится к нулю.

2.2. «Пересборка» субъекта посредством фукольдианских практик

В предыдущей главе при рассмотрении субъективирующих практик Фуко мы пришли к выводу, что практики субъективации – и внешней, и внутренней – носят миметический характер, что подразумевает практически беспрепятственный доступ миметической власти к субъекту, так, что даже «самостоятельное» созидание субъекта посредством различного рода рефлексивных практик не может быть избавлено от стремления к образцам и соответствия всякого рода социальным маркерам, которые, в свою очередь, вовлекают субъекта в миметические механизмы, чреватые насилием как со стороны власти (т.е. системным насилием, служащим регуляции и перераспределению насилия внутри обществе), так и со стороны самого субъекта, вступающего в миметические – и подспудно сопернические – отношения. Таким образом, фукольдианский субъект формируется исключительно в рамках властного дискурса, что и было показано нами ранее. Тогда как вообще возможно какое-либо избегание власти, если сам субъект оказывается ею полностью обусловлен? Во-первых, как уже отмечалось нами ранее, практики «заботы о себе» смещают фокус с общественного субъекта, субъекта властных отношений, на поиск и созидание «внутреннего субъекта», что, конечно, является лишь полумерой, поскольку само обращение к

практикам себя обусловлены властным дискурсом, или, если быть точнее, – сопротивлением ему, которое вместе с тем состоит и в сопротивлении самоопределению⁴⁹. Отказ от целостного, завершенного субъекта возможен при занятии принципиальной позиции несогласия с любым определением себя, которое всегда оказывается навязанным властным дискурсом, и подобное утверждение незавершаемости субъекта предоставляет ему возможность уклоняться от властного дискурса. Во-вторых, когда речь идет об избегании власти субъектом, уже взаимодействующим с властью (иного субъекта, в принципе, не существует), то это уклонение осуществляется *внутри* самого дискурса власти: в его пространстве содержатся определенные лакуны, куда возможно бегство субъекта, т.е. зоны маргинальности, которые с переменным успехом осваиваются властью и в целом оказываются вписаны во властный дискурс, но до некоторых пор могут представляться «серыми» зонами, как например, безумие, эротика со всем спектром перверсий, искусство и т.д. Однако граница маргинальности все стремительнее отодвигается, и этому поспособствовали философия и психоанализ, демаргинализирующие маргинальность посредством включения ее в свои дискурсивные практики и утверждения почти всякого рода перверсии в качестве варианта нормы и по сути исключения табу; не последнюю роль в сокращении зоны маргинальности сыграло и освобождение миметического желания, именно в силу устранения для него препятствий, оставленных нам в наследство традиционными обществами; сама власть вписывает маргинальность в свой дискурс, в том числе, в правовое поле и взаимодействует с ней сообразно этому дискурсу. И по достижении своей границы, маргинальность для субъекта перестанет быть временным прибежищем, ознаменуя тем самым пропасть между пространством властного дискурса и своим пределом, преодоление которой уже будет делом не

⁴⁹ Дьяков А.В. Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии» // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». 2008. №2. С. 47

фукольдианского субъекта, но того субъекта, что вместо отказа от самоопределения [типа] своей субъектности подрывает свою субъектность.

Следовательно, преодоление власти и ее миметического аспекта в рамках дискурса Фуко невозможно, поскольку он в принципе не подразумевает трансгрессии субъекта, он всегда остается в пределах властного дискурса. И в виду того, что, распространяясь через субъектность, власть претендует на полный захват тела субъекта, практики заботы о себе представляют собой также, как и маргинальность, исчерпаемый ресурс ускользания от власти. Тем не менее, подобные практики ускользания все же могут рассматриваться как процедуры производства анти-субъектности в условиях дискурса власти, ввиду того, что субъективирующие практики Фуко позволяют производить пересборку субъекта, тем самым избегать полного включения во властные отношения.

2.3. Внутренний опыт и предел как прерывание субъектности

Комплекс маргинальных практик производства анти-субъектности, разработанный Жоржем Батаем, оказывается полностью противоположен как фукольдианским практикам заботы о себе, так и жирардианскому варианту «осознанного» миметизма по трансцендентному образцу – Христу. При всей схожести предметов исследования (обоих С. Зенкин уравнивает в звании «теоретиков сакрального»⁵⁰), Батай, называющий себя антиэкзистенциалистом, действительно оказывается полной противоположностью Жирара, и, как было емко замечено А. Зигмонтом и Д. Дюковым, будучи будто бы его «темным двойником», который, с одной стороны очень похож на него, но с другой – абсолютно противоположен ему⁵¹. Основываясь на работах Ж. Батая, мы же сделаем акцент именно на различиях

⁵⁰ Зенкин С. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ. 2012. 537 с.

⁵¹ Зигмонт А.И., Дюков Д.А. Философия насилия и сакрального Ж. Батая и Р. Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. №1 (15). С. 31

философов, так как они кажутся нам наиболее значительными в рассмотрении практик анти-субъектности.

И фукольдиданский, и жирардианский субъекты, рассмотренные в предыдущей главе, но также и батаевский субъект – их объединяет то, что все они существуют с глубоким болезненным разломом, и каждая из рассмотренных в данной главе практик призвана этот разлом залатать, обескровить, или хотя бы сделать существование менее болезненным. Батай же поступает иначе: вместо того, чтобы стремиться к устранению болезненности бытия субъекта в мире, он предлагает субъекту осознать свою боль и недостаточность и интенсифицировать их, посредством переживания *внутреннего опыта*⁵². Последний не находит у Батая конечного определения, но им выделяются его сущностные черты: во-первых, внутренний опыт – это проект против совершенствования или спасения, против власти языка, проект, ничтожащий сам себя, триумф которого – собственный крах; внутренний опыт есть то, что вынуждает беспрестанно подвергать всякое основание радикальному сомнению (еще более радикальному, нежели картезианское, поскольку его принцип – незнание, но и его «сфера» и результат – также незнание), и это сомнение не имеет конечной цели, кроме как испытания человеческого существа, внутренний опыт – это блуждание у предела, и тщетны попытки его достигнуть; внутренний опыт самоценен, он не имеет иного авторитета, или образца, кроме самого себя, ведь он «выступает как отрицание других ценностей и авторитетов... обретая позитивное существование, становится ценностью и *авторитетом*»⁵³, который также ставится под вопрос самим же внутренним опытом, уточняет Батай; внутренний опыт схож с мистическим опытом, поскольку в нем присутствует экстатическое переживания единства, но не с Богом, а с неизвестным⁵⁴,

⁵² В послевоенных сочинениях Батай откажется от термина «внутренний опыт» в пользу «метода медитации», мы же придерживаемся данного именованя, ввиду работы преимущественно с довоенными источниками.

⁵³ Батай Ж. Сумма атеологии: Философия и мистика. – М.: Ладомир. 2016. С. 82

⁵⁴ В то же время неизвестное приравнивается Батаем также к Богу и вселенной.

возможным, которое составляет пространство внутреннего опыта. Стоит отметить, что сакральное не является для Батая средством созидания, или спасения, тогда как Христос у Жирара выступает в роли наглядной инструкции достижения Царства Божьего, т.е. мироустройства без насилия, – сакральное представляется для Батая скорее целью и в то же время полем для «сообщения», только не в обыденном смысле, как передача некоего содержания, но как циркуляция «субстанции и энергии»⁵⁵.

Батаевский субъект находится в ситуации принципиальной незавершенности, *болезненности*, что создает условие для переживания внутреннего опыта, опыта-предела, поскольку субъект локализуется в бытии как сама утрата этого бытия, и по выходу из состояния внутреннего опыта он будет носить в себе след этой утраты. Условием достижения предела оказывается переживание вечной нехватки, изъяна, который нарушит изоляцию от сакрального и откроет субъекту доступ к области внутреннего опыта, но также необходима драматизация существования, только так можно достичь экстатического состояния. И если раньше, согласно Батаю, драматизация достигалась за счет веры в преданного людьми, в то же время бесконечно любящего их, Бога⁵⁶, то с утратой веры драматизация прикладывается к самому существованию субъекта, к его моральному «я», которое необходимо ослабить, но не отринуть целиком, необходима перверсия, бездеятельный покой, в котором нет места ни желанию [впасть в экстаз], ни рефлексии⁵⁷. Иными словами, ничему, что было бы как-то приобретено извне, следовательно, миметическим. Во внутреннем опыте, избавленном от всего, что порождено обществом (но не от Другого – изъян обналичивает уязвимость со всей наготой субъекта перед Другим, так же уязвимым, и «сообщение» обуславливается единением этих разрывов в

⁵⁵ *Зенкин С. Н.* Нетеологическая мистика Жоржа Батая // Батай Ж. Сумма атеологии: Философия и мистика. – М.: Ладомир. 2016. С. 15

⁵⁶ *Батай Ж.* Сумма атеологии: Философия и мистика. – М.: Ладомир. 2016. С. 88

⁵⁷ *Hegarty P.* Violent Silence: Noise and Bataille's Method of Meditation // Negative Extasies: Georges Bataille and the study of Religion. New York. Fordham University Press. 2005. P. 98

субъекте и в Другом⁵⁸), осуществляется практически ницшеанская ревизия содержания субъекта, – такое обращение к себе, «в себя», проявление собственной наготы с целью обнаружения той самой утраты, которое в то же время не означает обретения субъектности, скорее, напротив, разрыв с ней и всем, что ее обуславливает, в обмен на претворение в пространство «сообщения». Примечательно, что обращение к себе, каким оно представлено Фуко в техниках заботы о себе, направлено на созидание субъекта (того же, например, морального субъекта), тогда как у Батая оно рифмуется с подрывом субъектности – *аутонегативностью*. Такое «обратное» движение устраняет проницаемость индивида для миметической власти, отнимая у него субъектность, через посредство которой она локализует его в обществе и распространяется на него и посредством него на других членов общества.

Воплощением этой аутонегативности отчасти является Ацефал, «безглавый бог» (при том не являющийся в полном смысле ни богом, ни человеком, ни животным), представляющий собой продукт мифотворчества Батая и Андре Массона. О его происхождении известно лишь из нескольких заметок Массона: «Я сразу же увидел его – без головы, как и полагается, но куда же девать эту громоздкую и сомнительную голову? Сама собой она расположилась на месте гениталий (скрывая их) в виде мертвого черепа. А что делать с руками? Автоматически получилось так, что в одной руке (левой) он держит кинжал, а в другой сжимает горящее сердце (не сердце распятого, а сердце нашего учителя Диониса). Опять-таки у людей эта голова всегда находит свое продолжение в сердце и гениталиях. Сердце и яички – одинаковой формы. Они этого не знают, а как здорово можно это обыграть! На груди по моей прихоти появились звезды. – Так, отлично, но: что же делать с животом? – Очень просто, он станет вместилищем Лабиринта, который как раз и явился знаком нашего союза»⁵⁹. Будучи визуально схож с

⁵⁸ Батай Ж. Сумма атеологии: Философия и мистика. – М.: Ладомир. 2016. С. 286

⁵⁹ Зенкин С. Н. Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай: Сб. статей – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та. 2006. С. 121

Витрувианским человеком да Винчи, олицетворяющим гармонию мироздания, Ацефал – сама недостаточность, действительная *негативность*. Безглавость Ацефала недвусмысленно означает отказ от рации, равно как и от всякого иного авторитета, или образца, что также является признаком антисоциального характера Ацефала. Вот что пишет об этом Карло Пази⁶⁰: «Акт отрезания головы ведет к разрыву гомогенности и переходу к гетерогенности, к доминированию священного...и проецируется на внешнюю сторону репрессивного и вызывающего чувство виновности начала. Это – изгнание отца, переведенного в Сверх-Я. Такое смещение открывает путь для взрывного высвобождения, разбивающего замкнутого на себе индивида и приоткрывающего рану, через которую вырывается наружу неистовая сила общения». Таким образом, через обезглавливание отсекается вместилище авторитарного живого образца (фигура отца), символически и в то же время действительным образом воплощающим в себе метаобразца – общество (фигура Сверх-Я), тем самым уничтожается то, что формирует индивидуальное и сама индивидуальность, на месте которой возникает тотальная суверенность. Ацефал, который, в свою очередь, сам служит своего рода образцом для любого, кто пускается в поиски предела, и оказывается, таким образом, антиподом жираровского Христа, таким же трансцендентным образцом, с той лишь разницей, что вместо утверждения субъекта, он служит его аннигиляции.

⁶⁰ Пази К. Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу // Предельный Батай: Сб. статей – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та. 2006. С. 144

Заключение

Согласно цели данного исследования, которая была сформулирована нами во Введении как систематический анализ концепции миметической власти в современной французской философии, был выполнен ряд обозначенных задач, служащих, во-первых, реконструкции миметической теории Жирара с выведением из нее дискурса власти, а также воспроизведению фукольдианского властного дискурса, что создало определенное пространство для обнаружения концепта *миметической власти*, который наиболее ярко и отчетливо раскрылся при рассмотрении и сопоставлении субъектов выше обозначенных властных дискурсов, что, в свою очередь, демонстрирует действительное сходство их концептуальных аппаратов.

Так, реконструкция миметической теории поспособствовала проведению анализа ее ключевых понятий, таких как *мимесис*, *миметическое соперничество* и *миметический двойник*, *учредительное насилие*, *миметический кризис* и *козел отпущения*. На основании этого анализа последовательно раскрывается то, как выстраиваются отношения власти и субъекта, и какую роль в них играет насилие через обращение к исходной позиции теории – миметическому желанию, которое согласно Жирару, содержит в себе насильственный потенциал, раскрывающийся в ходе миметического конфликта. Выявив идентифицирующее значение миметического желания для производства субъектности, мы обратились к фукольдианскому дискурсу власти, в частности, к одному из его центральных понятий биополитики, или биовласти, с тем, чтобы рассмотреть последнюю в качестве фактора складывания субъектности, вследствие чего, обнаружили некоторую симметрию процессов трансформации властных техник,

описанной М. Фуко, и развития миметического взаимодействия, что в совокупности позволило обнаружить миметический аспект властного формирования субъектности, который мы предлагаем обозначить как миметическую власть, делая акцент на том, что миметичность является условием отправления власти и взаимодействия ее с субъектом.

На основании анализа практик субъектности и типов субъектов, представленных в рассматриваемых в данном исследовании дискурсах власти, была выявлена схожесть процессов формирования субъектов властных отношений, какими они предстают в работах Р. Жирара и М. Фуко, и более того, – что идентичность субъекта, достигающаяся при осуществлении субъективирующих практик, в обоих дискурсах является, помимо социального идентификатора субъекта, медиатором власти, через посредство которого происходит распространение на самого субъекта и через него на других субъектов. В связи с чем, перед нами возник вопрос: возможны ли субъективирующие практики без сопряжения с миметической властью, без участия в процессах субъективации образца-соперника? Так, в рамках анализируемых дискурсивных практик были обнаружены соответствующие субъективирующие практики, направленные на ослабление воздействия миметической власти и устранение конфликтного миметизма. В силу того, что описанные практики субъективации сосуществуют в едином дискурсивном пространстве с субъективирующими процедурами, завязанными на миметическом желании, соперничестве, результатом которых является субъект как медиатор власти, комплекс практик, ориентированных на ускользание от миметической власти, мы предлагаем обозначать как *производство анти-субъектности*. Практики, подводимые под данное понятие, были обнаружены нами в работах Р. Жирара, М. Фуко, а также Ж. Батая, и ранжированы согласно статусу и структуре субъектности:

1) производство субъекта по единственному образцу, не вступающему с субъектом в отношения соперничающих миметических двойников, что нивелирует возможность возникновения внутрисоциального насилия;

2) перманентная реконфигурация субъекта, позволяющая субъекту избегать самоопределения и социальной идентификации, и, следовательно, уклоняться от властных отношений;

3) маргинальные практики производства субъектности, посредством прерывания самой субъектности в рамках конструирования *внутреннего опыта* и *суверенности*, антикоммуникативный, и, соответственно, антисоциальный характер которых обеспечивает возможность ускользания от миметической власти и позиции субъекта как медиатора власти.

Таким образом, в рамках сравнительного анализа жирардианского и фукольдианского дискурсов власти, было обозначено новое дискурсивное поле, в границах которого были обнаружены такие концепты, как *миметическая власть* и *производство анти-субъектности*, что открывает перспективы для дальнейших исследований.

Список литературы

1. *Азаренко С.А.* Насилие и коммуникация // Фонарь Диогена. 2016. №2. С. 146 – 158.
2. *Батай Ж.* Сумма атеологии: Философия и мистика. – М.: Ладомир. 2016.
3. *Будзик С.* Драма искупления: драматические категории в богословии Р. Жирара, Х.У. фон Бальтазара и Р. Шваргера. М.: Издательство Францисканцев. 2017.
4. *Голенков С. И.* Понятие субъективации Мишеля Фуко // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2007. №1. С. 54 – 66.
5. *Дьяков А.В.* Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии» // Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия». 2008. №2. С. 45 – 53.
6. *Жижек С.* О насилии. – М.: Европа. 2010.
7. *Жирар Р.* Вещи, сокрытые от создания мира. – М.: ББИ. 2016.
8. *Жирар Р.* Завершить Клаузевица. Беседы с Бенуа Шантрон. – М.: ББИ. 2019.
9. *Жирар Р.* Козел отпущения. – М.: Издательство Ивана Лимбаха. 2010.
10. *Жирар Р.* Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение. 2010.
11. *Жирар Р.* Я вижу Сатану, падающего, как молния. – М.: ББИ. 2015.
12. *Зенкин С. Н.* Конструирование пустоты: миф об Ацефале // Предельный Батай: Сб. статей – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та. 2006. С. 118 – 131.

13. *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ. 2012.
14. *Зенкин С. Н.* Нетеологическая мистика Жоржа Батая // Батай Ж. Сумма атеологии: Философия и мистика. – М.: Ладомир. 2016. С. 6 – 73.
15. *Зыгмонт А.И., Дюков Д.А.* Философия насилия и сакрального Ж. Батая и Р. Жирара в сравнительной перспективе // Религиоведческие исследования. 2017. №1 (15). С. 29 – 72.
16. *Лебон Г.* Психология народов и масс. – М.: Академический проект, 2011.
17. *Кабанес О., Насс Л.* Революционный невроз. – М.: Институт психологии, Издательство КСП. 1998.
18. *Кожевникова М., Пророкова М.Н.* Миметическое насилие и современная этология: к проблеме истоков человеческой агрессии // Человек. 2019. Т. 30. №3. С. 61 – 79
19. *Маковецкий Е.В.* Подобие и подражание. Очерки по философии и истории культуры. – СПб.: РХГА. 2014.
20. *Пази К.* Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу // Предельный Батай: Сб. статей – СПб.: Изд-во С.-Петербур. Ун-та. 2006. С. 132 – 149
21. *Палафер. В.* Война и политика: Клаузевиц и Шмитт в свете миметической теории Жирара // Фонарь Диогена: Человек в многообразии практик / Пер. А. Д. Куманькова под ред. С. С. Хоружего. 2016. №2. С. 60 – 78.
22. *Тард. Г.* Законы подражания. – М.: Академический проект. 2011.
23. *Фуко М.* Надзирать и наказывать: Рождение тюрьмы. – М.: Ад Маргинем Пресс. 2016.
24. *Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975 – 1976 учебном году. – СПб.: Наука. 2005.
25. *Фуко М.* Субъект и власть // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко Ч. 3. М.: Праксис. 2006.

26. *Fleming C.* René Girard: Violence and Mimesis. Cambridge. Polity Press. 2004. P. 211.

27. *Fox C. A.* Sacrificial pasts and messianic futures: Religion as a political prospect in René Girard and Giorgio Agamben // *Philosophy Social Criticism*. 2007. Vol. 33, No. 5. P. 563 – 595.

28. *Hegarty P.* Violent Silence: Noise and Bataille's Method of Meditation // *Negative Ecstasies: Georges Bataille and the study of Religion*. New York. Fordham University Press. 2005. P. 95 – 105.