

АРКАДИЙ НЕДЕЛЬ

# ИНТИМНАЯ ИДЕОЛОГИЯ

ТЕКСТ, КИНЕМАТОГРАФ, ЦИРК  
В РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ  
XX ВЕКА



УДК 7.067+008

ББК 85.03(2)6+71.034

Н 421

### **Недель А. Ю.**

Н 421 Интимная идеология. Текст, кинематограф, цирк в российской культуре XX века. Монография / А. Ю. Недель. – СПб.: Алетейя, 2024. – 580 с., ил.

**ISBN 978-5-00165-695-1**

Эта книга – о советской цивилизации, чьими результатами мы пользуемся и по сей день. Но что это была за цивилизация, возникшая за несколько лет и исчезнувшая в одночасье? Каков был духовный мир людей, живших в самом ее начале, в 1930-х годах или на излете СССР? На основе огромного материала, используя художественные тексты, фильмы, историю советского цирка и многое прочее, автор отвечает на эти вопросы. Гигантская эрудиция Аркадия Неделя позволяет ему увидеть предмет исследования в мировом контексте и предложить радикально новые выводы. Один из них – СССР был целостной, во многом законченной религиозной системой, возможно, последней в истории. Книга даст совершенно по-новому увидеть нашу совсем недавнюю историю и лучше понять современные события, в первую очередь политики и культуры.

УДК 7.067+008

ББК 85.03(2)6+71.034

ISBN 978-5-00165-695-1



9 785001 656951

@biblioclub: Издание зарегистрировано ИД «Директ-Медиа» в российских и международных сервисах книгоиздательской продукции: РИНЦ, DataCite (DOI), Книжной палате РФ

© А. Ю. Недель, 2024

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2024

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие . . . . .	5
Дефрагментировать историю . . . . .	15
Прошу и ненавижу: жертвоприношение в русском модернизме . . . . .	27
Анти-Улисс . . . . .	69
Размещаясь в неизбежном . . . . .	95
Люди-мухи . . . . .	181
Интимная идеология . . . . .	297
Запечатлевая историю. Утопия и кинематограф в советских фильмах 1930-х — 1950-х годов . . . . .	315
Строгое кино . . . . .	436
Соблазненная суверенность . . . . .	462
Интимный концептуальный мир . . . . .	475
Немыслимое прошлое . . . . .	491
Владимир Сорокин . . . . .	502
Библиография . . . . .	560

## ДЕФРАГМЕНТИРОВАТЬ ИСТОРИЮ

*Несколько предварительных соображений*

Счастливым конец зависит от того,  
где ты решил остановить историю.

*Орсон Уэллс*

«Что в нас исторического и почему оно нам так дорого?» — спрашиваем мы себя часто. Почему мы не мыслим свое существование и существование всех вокруг нас вне какой бы то ни было произошедшей истории? Малой, большой, индивидуальной, etc. Почему на любой вопрос, касающийся нашего бытия — всеобщего или конкретного, — мы отвечаем не иначе, как с позиции времени и места, которые это бытие занимает в историческом настоящем, пришедшем из прошлого и уходящим в будущее? И почему в истории, охраняющей нас и наше существование от забвения, нет ничего, что бы предотвратило ее собственный конец, ради которого она возникла и о котором так любят говорить теоретики в последние пару десятилетий? Здесь я не надеюсь ответить ни на один из поставленных вопросов, я лишь рассчитываю на то, что их постановка поможет лучше понять суть проблемы.

Поэтому следует с нее и начать. Сегодня такой проблемой является история как объект концептуального знания: микроистория, происходившая в каком-то относительно локальном пространстве, и макроистория, с чьих позиций мы осмысливаем наше историческое знание как таковое. Оба этих измерения истории кажутся вполне совместимыми между собой, они работают одно в другом и одно для другого уже не одно тысячелетие. Однако все же стоит посмотреть, пусть даже в самых общих чертах, как именно микро- и макроистория связаны между собой в своей работе над Историей, которой мы все принадлежим, которую мы пишем и из которой мы хотим выйти.

Человек пытается осмыслить историю с тех самых пор, когда он с ужасом увидел ее непрерывное движение вперед, когда ему удалось схватить историю в метафоре летящей стрелы, выпущенной из лука, зажатого в пальцах великого Творца. Ему оказалось подвластно то, что человеку не удалось подчинить своей воле — время, направленное Историей в сторону смерти. Чтобы признать Бога своим господином, человек должен был понять свое бессилие перед линейной историей, которая началась и закончится без его на того согласия.

Положение стало таковым, что человеку ничего не оставалось делать, как приспособиться к Истории, приняв рождение — в прошлом, жизнь — в настоящем и смерть — в будущем как должное, неизменное и установленное свыше. Монотеистический Бог, впервые возникший в Ветхом Завете (если не считать попытку солнцепоклоннического переворота Эхнатона в Древнем Египте, XV в. до н. э.), возник, пожалуй, как свидетельство примирения, а вернее, смирения человека перед временем, которое никогда не вернется в прошлое. Время, творящее историю и безжалостно оставляющее человека без надежды на бессмертие. Внося себя в историю, создавая этим свою микроисторию, человек симулирует свое историческое предназначение: существует он на земле не просто так, а для того, чтобы трансцендентное стало доступным мирскому и мирское смогло быть услышано трансцендентным.

История не есть древнейшая форма представления себя человеком: она, как минимум, проигрывает ритуалу, мифу, легенде, письму; она становится одной из базовых структур человеческого сознания, когда человек перестал бояться природы и когда у него появился страх перед Другим. При всей сложнейшей мифологической системе, оставленной нам греками, они так и не извели чувство исторического (вероятно, оно им было не нужно). Древнеегипетская цивилизация также умерла, не познав сама себя в истории.

Греческая богиня Мнемозина или бог письма Тот у египтян ответствовали не за историческое знание, как это могло бы показаться, а за прошлое, которое в сознании людей тех времен оставалось собственностью настоящего. Культ мертвых в Египте, бессмертие верховных индоевропейских богов, устроителей космического порядка, особенная выживаемость мифологических героев — все это способы сопротивления истории, радикальное неприятие линейного времени, которое теперь для нас единственно возможное. Языческий человек не воспринимал историю из-за своей онтологической неприспособленности жить без прошлого, оставить прошлое в прошлом.

Письменные памятники индоевропейской древности, Веды или созданная много позже Махабхарата — далеко не исторические книги, при том, что они об «исторических» событиях. Почему? Наверное, потому что травма расставания со временем, признание его нерекурсивности и страха перед Другим придет к человеку позже.

Иудео-христианский мир встретился с Историей, получив в руки Библию. Иудаизм, познакомивший человека с одним-единственным Богом, коему нет и не может быть равных ни по силе, ни по мудрости, ни по вездесущности, Богом — автором мировой Истории, вырвал сознание *homo naturalis* из циклического пространства языческого мира, сделал из него *homo historicus*, бросив человека тем самым вовнутрь линейного времени. Подлинная История начинается, когда человек встречается со своей судьбой на общемировой сцене, когда его судьба начинает принадлежать не ему одному, а всему сообществу, когда она зависит не от доброй или злой воли Мойры, а от априорной данности данной имперсональным Всемогущим.

Греческая Мойра, с которой у героя устанавливались интимные отношения, превращается в древнееврейский *гораль* — «судьба, колесо, расположение», выстраивающий человеческую жизнь в цепочку подобий. Афинский

Логос, не знавший истории, превращается в новозаветного Сына, который, приняв в своем жертвенном акте грехи уже исторического человека, запустил в ход негативную историю. Произошел синтез двух не знавших друг друга сознаний: риторического (греческого) и исторического (ветхозаветного), в результате которого история получила язык, а язык — историю. Взаимообмен оказался чрезвычайно плодотворным. История начала говорить, ее говорение стало историческим, а человек впервые ощутил принципиальную конечность своего бытия. Так произошла первая фундаментальная трансформация: Логос, ставший Сыном Божиим, заговорил с человеком не просто о бытии, а именно об истории, чье продолжение уже не зависело от человеческой похоти, а раз и навсегда определялось Словом Божиим. С этого момента человек уже не только участвует в мире сегодняшнем, но и записывает свою историю, координируя свои деяния с божественным законом.

Так у истории возник наблюдатель, способный сказать за нее то, о чем она сама умалчивает.

Построение концептуальной Истории так или иначе идет параллельно с вселением в саму эту Историю; все большие истории появляются по мере нагнетания страха перед будущим, которое обязательно отнимет у человека прошлое, сделав его навсегда недоступным. С этим страхом западный человек начинает жить уже чуть ли с эпохи ап. Павла, рекомендовавшего своей пастве позабыть о своем индивидуальном теле и переселиться в тело божественное, где человек смог бы сохраниться даже тогда, когда он потеряет свое мирское существование, и теперь, понятно, — навсегда. Идея кенозиса, которую Павел отстаивал, странствуя по сирийским деревням, того же свойства. Бог, явившись миру в качестве ничтожества, разворачивает в нем, прямо на глазах людей, свою историю, за которой можно наблюдать. Наблюдение за ней соблазняет и страшит человека одновременно. С одной стороны, ему хочется приобщиться к бо-

жественной истории, так как она единственная спасет его от забвения, но, с другой стороны, наблюдение за историей приводит к неоспоримому выводу: время никогда не поменяет своего направления, история не обещает повторов и возвратов, человек для нее — случайность, и его пребывание в ней временно.

Если, к примеру, Геродот в своей «Истории» описывает жертвоприношения в Дельфах или персидские атаки Трои, то это в строгом смысле слова не есть описание историка (наблюдателя), понимающего, что описываемые им события находятся целиком в прошлом. Это не наблюдение или сочинение истории, когда временная дистанция от прошлых событий дает автору большую свободу и власть над этим самым прошлым, и это не изучение исторических фактов с целью донести до читателя саму истину произошедшего. «История» Геродота, сочиненная до возникновения Истории, это описание не того, что произошло, а того, что происходит и может произойти в любой другой момент времени и при любой другой или похожей ситуации. Геродот — не наблюдатель истории, он не говорит от ее имени или за нее; его сообщение о событии и само это событие в известной степени тождественны. Геродот не сомневается, что сказанное им было или есть таковое на самом деле. Более поздние историки, вынужденные быть наблюдателями своих историй, не могли себе позволить такую роскошь. Столкнувшись с проблемой наблюдателя, а значит и создателя истории, они оказались перед необходимостью не только сочинять историю, то есть писать бесчисленные микроистории, но и уложить их в некую унитарную концепцию, оправдывая таким образом свое вынужденное соавторство с Творцом.

Созданием такой концепции занялись средневековые авторы, и уже в самом начале эпохи. Несмотря на все различия друг с другом, их интеллектуальные усилия были подчинены одной цели: написать свою историю таким образом,

чтобы она стала естественным продолжением истории библейской, и ни в коем случае не вошла с ней в противоречие. К началу Средних веков уже было ясно, что вселенское пространство не представляет из себя той целостности, которую в ней хотели видеть античные авторы, и у него есть две ипостаси: *civitas Dei* и *civitas terrene*, связать которые — задача историка. Мир иерархичен, таковой же должна быть и сама история, чье время движется не столько от прошлого к будущему, сколько сверху вниз — от божественного слова к человеческому миру: *mundus* — человечество, читающее Священное писание.

Микроистория, где описываются отдельные события и фрагменты, жесты, поведение или капризы тех или иных власть имущих или же обыкновенных людей, не имеет смысла, если в ней не прочитывается — символически, а значит реально — вся предшествующая (священная) история рода или нации, помещаемая этой историей во время Христова, которое только и может дать надежду на спасение. Мысль о том, что *Christus mundum de mundo liberavit* — Христос, освобождающий мир от мира греха — доминировала над сознанием любого историка.

Беда Достопочтенный, живший в VII веке, написавший церковную историю англичан, признавался, что Священное Писание несравнимо стоит выше всех остальных книг не только по той причине, что это божественная книга, но еще и потому что она «стара, ее смысл буквален и она ведет к вечной жизни...» (*De schematibus et tropis*). Живший веком раньше Беда епископ, писатель и историк Григорий Турский первую книгу своей «Истории франков» начинает с повествования об эпохе Адама и Евы и их пребывании в Эдеме, пока соблазненная змием Ева не стала причиной грехопадения прародителей человечества. Заканчивается же эта книга смертью святого Мартина, епископа турского, почившего в 397 году, «в консульство Аттика и Цезария». Вся эта эпоха, по мнению автора, укладывается в проме-

жуток 412 лет. Практическую цель написания своего труда Григорий обозначает так:

<...> ради тех, кто страшится приближения конца света, я решился, собрав воедино хроники минувшего, ясно изложить, сколько лет прошло с сотворения мира<sup>4</sup>.

Далее автор поясняет свою позицию и высший смысл, ради которого его труд вообще стоило начинать:

<...> Верую, что Христос есть слово Божие, которым все стало. Верую, что это слово стало плотью и страданием искупило мир, и верую, что страдал в нем человек, а не Бог. Наша цель — сам Христос, который по великой милости своей предуготовит нам вечную жизнь, если мы обратимся к нему<sup>5</sup>.

По его собственному признанию, самым важным для Григория было показать, что мы верим: Господин, управляющий всеми делами мирскими силой своей власти, останется доволен, глядя на старания всех тех, кто хочет установить на земле порядок, справедливость и законы истории, нам дарованные. К слову, уже в наше время, возможно, не без чтения Турского и — вне сомнения — гетевского «Фауста», венгерский драматург Имре Мадач напишет романтическую философскую драму «Человеческая трагедия» (*Az ember tragédiája*, 1861), в которой Люцифер, погрузив Адама в сон, вселяет ему мысль о бессмысленности истории и принципиальной суетности всех дел мирских. Поднявшись с падшим ангелом на небо, в глубь Вселенной, Адам узнает о беременности Евы и решает не сводить счеты со своей жизнью, следуя плану Люцифера, а бороться за нее и за веру в божественное предназначение человека.

Григорий не может представить историю франков, которая бы начиналась не с ветхозаветного Адама; цель

---

<sup>4</sup> *Sancti Georgii Florentii Gregorii* (episcopi Turonensis). Opera omnia. Luteciae — Parisiorum: Franciscus Muguet, 1699. P. 5.

<sup>5</sup> *Ibidem*. С. 6-7.

историка — не в конечном выяснении подлинности тех или иных событий, — ибо что есть подлинное, а что фальшивое решает не слуга Господень, — а в изображении логической и иерархической преемственности, недискретности сакрального и профанного миров.

«Истории» Средневековья движутся в том же направлении, что и само время; средневековый историк не возвращается в прошлое, исследуя его историю и устанавливая его подлинность, а продолжает движение вперед, по однажды заданному направлению. Это направление задано эсхатологическим вектором, указывающим конечный пункт такого движения, а он, несомненно, совпадет со Вторым пришествием. Карл Лёвит интерпретировал Второе пришествие Христа грамматическим термином *perfectum praesens* — время, когда Спаситель, удостоверившись в благих намерениях человека, явится еще раз с тем, чтобы сомкнуть профанное и мирское, исполнив тем самым историю и освободив человеческое существо от ужаса перед универсумом без конца.

Идея Второго пришествия не смогла бы возникнуть, если бы христианский средневековый мир не нуждался в идее наблюдателя, принесенного в жертву именно ради того, чтобы не произошло никакой другой истории, и чтобы не произошли никакие (микро)исторические отклонения, разъединяющие мирское и сакральное, человека от макромира. Маркс, придумавший вариант христианской ереси, в качестве субъекта Второго пришествия назвал пролетариат, который должен осознать свою мировую роль, себя как единственного творца истории и одновременно ее завершителя. В марксистской, а затем в ленинской, интерпретации Второе пришествие пролетариата означает наступление коммунизма и завершение истории как модальности человеческого существования.

Не случайно, что в средневековой Европе получили широкое хождение так называемые «видения» — путешествия

человека в загробный мир, где ему, подчас безграмотному прихожанину, открывались тайны небесного бытия. О них то и рассказывали все, кому удалось побывать на небе и своими глазами увидеть происходящее. Таков, например, рассказ Туркилля — крестьянина, чья мысль, понятно, никогда не преступала границ парохиализма — мышления в масштабах церковного прихода. Туркилля слетал на небо и познакомился с адовым театром, устроенным бесами для грешников. На небе все справедливо, даже в аду: каждый грешник получает ровно то наказание, которое заслужил за свои земные грехи. Гордец, осужденный небесным судом на муки за спесь и чванливость, вынужден расхаживать с важным видом перед чертями, вызывая этим их смех и веселье. Любовник, осужденный за прелюбодеяние, сливается в любовном экстазе со своей не менее грешной партнершей, а затем раздирает ее тело на глазах у смеющихся бесов. Воин, вероятно за трусость, а может за особо кровавые преступления и убийство невинных, жарится на вертеле вместе со своим боевым конем. Взятчики, скупердя и процентчики перед своими зрителями-мучителями разыгрывают настоящий цирковой спектакль: они глотают раскаленные монеты, давятся, а затем выплевывают их. Чертовскому веселью нет предела. Вечным может быть только небесное пространство: рай ли, ад ли — в обоих местах время останавливается, а история замыкается сама на себе. Праведник замкнут в удовольствии, грешник — в мучениях.

Средневековые видения интересны тем, что они строятся совершенно не по тому принципу, по которому выстроены академические истории. У первых есть свой явный наблюдатель, у вторых его нет. Туркилля рассказывает все, как он сам видел; Беда, Григорий и подобные им историки не описывают то, что они видели или знают, а только то, что «всем» известно и то, что уже имеет место и не нуждается ни в опровержениях, ни в доказательствах.

Средневековый автор стремится максимально самоустраниться из текста, изъять наблюдателя *de facto*, потому что у истории уже есть наблюдатель, ради которого она пишется. Видение — иной жанр; его можно было бы назвать праформой современных микроисторических практик, где автор является единственным создателем и единственным лицом, несущим ответственность за сочиненную им историю.

Видения были формой налаживания простонародным сознанием загробного мира, серьезным же людям было не до таких пустяков. Они продолжали свой поиск унифицирующей концепции истории. Мало было начать повествование от Адама, мало было написать правдивую историю франков, германцев или англичан, мало быть добротным средневековым историком, нужно еще суметь инкорпорировать в историю весь мир и наоборот. Французский автор XII века Рауль Глабер, критикуя своих предшественников Павла Диакона, Беду Достопочтенного, Григория Турского за «микроисторичность», пообещал написать историю обо все четырех сторонах света, причем не покидая родной Бургундии; Адемар Шабаннский, предложив приблизительно такой же проект, остановился в конце концов на хронике аквитанских событий; однако Козьма Индикоплов, автор популярной «Христианской топографии», решил все же довести дело до конца, пообещав создание не только целостной исторической схемы, но и разоблачение ереси о якобы шарообразной форме земли, что, по его мнению, вредит Священному Писанию.

«Слово о полку Игореве» — не средневековая история в европейском смысле слова, но ее фабульная структура, как кажется, позволяет провести некоторые параллели. Автор «Слова» неизвестен, имя наблюдателя полностью изъято из текста, к чему, мы помним, стремились и западноевропейские историки. Рассказ начинается с признания вины главного героя, чью гордыню и своеволие осуждает

автор; герой за это наказан, как и библейский Адам. Его наказание не носит частный характер, вместе с ним, как и с Адамом, страдают все его люди. Христианский культурный герой, стоящий на границе между языческим и монотеистическим миром, а Игорь и Адам как раз этот случай, не могут страдать в одиночестве. Их грех должен искупаться целым светом, микроистория их грехопадения завязана на макроистории мира, в который они оба принесли страдание. Более сложная корреспонденция — Игорь и Христос; оба страдают, оба несут в мир истинную веру, оба борются с неверными: первый — с половцами, второй — с язычниками. Христос выполняет волю своего всемогущего Отца, Игорь — жертва истории, которую он отчасти сам сочинил и в которой он сам же участвовал. Как в Европе, пространство средневековой Руси было замкнутым и самодостаточным; все, что происходит за ее границами не принадлежит Истории и поэтому является эсхатологически нерелевантным.

Насилие над Историей со стороны неистории губительно, оно разрушает связь микро- и макромира, нарушает целостность иерархии, а без нее средневековому человеку не спастись. «Слово о погибели Русской земли» и «Повесть о разорении Рязани Батыем» — тексты о вторжении неисторического, дьявольского начала в мирское, но упорядоченное пространство, для которого разрыв связи с сакральной историей оказывается фатальным. Батый — варвар, не имеющий представления о цельности сакрально-профанного универсума, он может переступить через любые границы добра и зла, ему не нужно заботиться о спасении. Без особых сомнений он казнит Юрия Рязанского, приехавшего к нему с княжескими дарами. Узнав о судьбе Юрия, княгиня Евпраксия вместе с сыном кончают жизнь самоубийством. Потом татары разоряют весь город. «Все равно умроша и едину чашу смертную пиша», — сообщает хронист.

Историческому человеку не выжить без князя, без легитимной власти, без своей земли, где только и может История двигаться в нужном ей направлении. Средневековье, сделав такое предположение, создало свою «микроисторию» и сумело себя в ней разглядеть, освободившись от себя как от наблюдателя.

## ПРОШУ И НЕНАВИЖУ: ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ В РУССКОМ МОДЕРНИЗМЕ

Из многочисленных определений функции жертвоприношения мы в основном пользуемся следующими:

а) жертва — это дар богам или духам для обеспечения их благосклонности к человеку, считает Эдуард Тейлор<sup>6</sup>;

б) согласно Марселю Моссу, «жертва дает человеку право на его бога»<sup>7</sup>;

с) Эдвард Джеймс предлагает целый реестр жертв: для умиловивления богов, для дарования им пищи, для привлечения божественного внимания, искупительная жертва, благодарственная, жертва как акт благочестия, жертва, сопровождающая человека в мир иной<sup>8</sup>;

д) Эмиль Дюркгейм, с ссылкой на Абеля Бергена, одного из пионеров французской индологии, написавшего трехтомный труд по истории ведийской религии, пишет, что жертвоприношение «всемогуще само по себе, без какого бы то ни было божественного влияния»<sup>9</sup>. А вот что говорит сам Берген по этому поводу:

идея всемогущества (*toute-puissance*) жертвоприношения <...> на самом деле является одной из тех идей, которые наилучшим образом объясняют миф о небесном жертвоприношении <...> жертвоприношение — это тот принцип *par excellence*, которым, как мы видели, объясняют не только происхождение людей, но и

---

<sup>6</sup> Тейлор Э. Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989.

<sup>7</sup> Эссе о даре // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. Сост., пер. с франц. А. Б. Гофмана. Москва: КДУ, 2011.

<sup>8</sup> James E. O. The Origins of Sacrifices. London: Murray, 1933; его же James E. O. (ed.) The Beginnings of Religion. An Introductory and Scientific Study. London: Routledge, 1948. Также: Money-Kyrle A. The Meaning of Sacrifice. London: Hogarth Press, 1930; Loisy A. Essai historique sur le sacrifice. Paris: Nourry, 1920; Gray G. B. Sacrifice in the Old Testament. Oxford: Oxford University Press, 1920.

<sup>9</sup> Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая систем в Австралии. Пер. с франц. А. Апполонова, Т. Котельниковой. Москва: Дело, 2018. С. 77.

возникновение богов <...> Эта концепция может показаться весьма странной, однако она объясняется одним из последних следствий идеи всемогущества жертвоприношения»<sup>10</sup>;

е) по мысли Мирчи Элиаде<sup>11</sup>, жертва возвращает человека к первичному космогоническому проекту — брахман, совершающий жертвоприношение, создает мир заново. Лев Штернберг<sup>12</sup>, исследовавший палеоазиатский материал, приходит к выводу, что у многих народов Сибири жертвоприношение делает человека реальным для бога (такова, например, мифологическая концепция нивхов). Согласно Рене Жерару<sup>13</sup>, жертвоприношение в основе своей преступно, так как сопровождается неизбежным насилием над жертвой, однако без этого невозможно достичь статуса священного. Насилие необходимо, чтобы выйти из парадокса, который Жерар формулирует так: «преступно убивать жертву, ибо она священна <...> но жертва не станет священной, если ее не убить». Только насилие над жертвой делает ее священной; в любом социуме насилия всегда в избытке, следовательно, всегда будет нечто, что станет священным. Вывод из книги Жерара: жертва пожирает ресурсы насилия, превращая их в священное, которое необходимо для поддержания стабильности в коллективе.

В 1972 году выходит книга немецкого антиковеда и культуролога Вальтера Буркерта «Ното Несанс», в которой высказаны близкие Жиару идеи. Опираясь на теорию Лоренца об агрессии, Буркерт рассматривает жертвоприношение (Opfer) как законное убийство, насилие, необходимое для поддержания в социуме status quo и определяющее подлинную сущность религии:

---

<sup>10</sup> *Bergaigne A.* La religion védique. D'après les hymnes du Rig-Veda. T. 1. Paris: Vieweg, 1878. P. 133, 139.

<sup>11</sup> *Элиаде М.* Космос и история. Москва: Наука, 1987.

<sup>12</sup> *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Ленинград: Ин-т народов Севера, 1936.

<sup>13</sup> *Girard R.* La violence et le sacré. Paris: Grasset, 1972.

Утверждение, что все порядки и формы правления в человеческом обществе основаны на узаконенном насилии, идет глубже; это соответствует фундаментальной роли внутривидовой агрессии, которую Конрад Лоренц показал в области биологии. Но кто надеется на спасение от этого «так называемого зла» в религии, тот сталкивается с тем, что даже в основе христианства лежит убийство, невинная смерть Спасителя; и в Ветхом Завете союз человека с Богом становится возможен лишь после почти совершенной Авраамом жертвы сына. Так кровь и насилие загадочным образом таятся в самой сути религии, как и заключение ветхозаветного завета, почти завершенная жертва Сына, предполагаемая Авраамом. В особенности посреди религии существует завораживающая угроза кровавого насилия<sup>14</sup>.

Мысль Буркерта можно продолжить: то, что не довел до конца Авраам, чью руку остановил ангел, сделал Отец, отдавший Сына в жертву людям, грехи которых эта жертва искупила. Получается, что насилие имеет не столько человеческую, сколько трансцендентную природу. Насилие в социуме устанавливается свыше, человек получает его вместе с идеей Бога, который, предложив человеку парадигму поведения, ждет от него жертвоприношений в обмен на защиту от сил зла и деструкции общественных институций.

Французский исследователь Ги Розолато в книге «Жертвоприношение» (2002)<sup>15</sup> предлагает психоаналитическую версию его истоков. С точки зрения этого автора, эти истоки находятся в сознательных и бессознательных индивидуальных фантазмах, жертвоприношение участвует в религиозных мифах, которые для нас «всегда актуальны». Идея же жертвы состоит в том, чтобы постоянно побуждать общество к жертвенным действиям, конституирующим, в конечном счете, саму социальную жизнь.

К этим определениям жертвоприношения я прибавлю свое, которым буду руководствоваться далее. Принесение жертвы имеет двоякую функцию: это, во-первых, есть

---

<sup>14</sup> *Burkert W.* Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. 2., um ein Nachwort erweiterte Auflage. Berlin-New York: de Gruyter, 1997. S. 8.

<sup>15</sup> *Rosolato G.* Le sacrifice. Repères psychanalytiques. Paris: PUF, 2002.

просьба, которую нельзя не исполнить. Жертвоприношение как просьба гарантирует позитивный ответ адресата. Бог примет жертву, которую ему принесет человек, потому что таков закон, установленный божественным для человеческого, таков порядок обмена между сакральным и профанным.

Жертвоприношение — это просьба, где достигается такая степень саморефлексии, в которой человек фиксирует границы своей субъективности, повторяя, по сути дела, ту же операцию, которую творец совершал в момент создания человека. Принося жертву божеству, человек возвращается к своей первичной суверенности, то есть к тому состоянию, когда он еще был неразличим при помощи смерти со своей трансцендентной сутью. Ното пресаенс (человек просящий) стремится только к одному — к бессмертию; направление к жертвенному алтарю всегда противоположно направлению истории (к слову сказать, именно из ритуальных подходов к месту жертвоприношения у древних ариев возникла геометрия).

Своей смертью жертва учреждает тотальную коммуникацию между миром человека и трансцендентным; жертвуя лучшим, что у него есть, человек как бы заранее знает ответ Бога; ему остается только его ответ дожидаться. Второй аспект, который я хотел бы отметить, касается визуальности жертвенного действия. Приведение жертвы к алтарю, ее убийство на глазах у всех, рассечение ее тела, извлечение внутренних органов (др.-греч. σπλάγχνα), сжигание сердца или поедание печени и т. п. — все это представляет смерть в свете в прямом смысле так, чтобы не осталось никаких сомнений — человек увидел и познал смерть в самых ее истоках. Демонстрируя свое знание богам, человек подтверждал, что в известной степени разгадал самую большую тайну бытия, а раз так, то ему, как и богам, положено бессмертие. Иными словами, жертвоприношение — это просьба о бессмертии, в менее или более завуалированной форме. Жертвенное животное священо именно потому, что оно есть знание о смерти в его чистом виде.

Последнее замечание касается самопожертвования. Оно, на мой взгляд, есть попытка улучшить сегодняшнее состояние мира. Если самоубийство, по Фрейдю, расшифровывается как «вам же всем будет хуже», то самопожертвование — «вам всем будет лучше», что и имеет в виду каждый жертвующий собой субъект. В фильме «Уставшая смерть» (1921) Фрица Ланга и по сценарию Теи фон Харбоу (которая участвовала в создании ряда импрессионистских картин), перекликающийся со сказкой братьев Гримм «Крестный Смерть», — Смерть (Б. Гёцке), уставший забирать людей, появляется в одном немецком городке, выкупает местность вокруг кладбища и строит там стену без входа. Однажды невеста (Л. Даговер) обнаруживает пропажу своего жениха и ночью становится свидетелем того, как сквозь эту стену проходят призраки. Понимая, что ее возлюбленный один из них, она умоляет Смерть отпустить его. Однако для этого потребуется забрать жизнь другого человека — обмен неизбежен. Смерть предлагает ей поучаствовать в трех испытаниях — трех свечах, любовных историях: на арабском Востоке, в средневековой Венеции и старом Китае, — где каждый раз нужно спасти чью-то жизнь. Девушка не справляется с этим заданием. Смерть дает ей последний шанс, до полуночи она должна найти кого-то, кто отдаст свою жизнь ради ее любви. Но никто, включая бродягу и старух в больнице, этого сделать не захотел. Таким человеком мог бы стать младенец, оказавшийся в горящей больнице, но невеста не отдает его огню. Ей остается только одно — пожертвовать собой, что она и делает, в точности повторяя жест Алкесты, спустившейся в Аид вместо своего мужа Адмета.

В «Жертвенном пути» (1944) Файта Харлана, — чей фильм «Еврей Зюсс» (1940) о финансовом советнике Карла Александра из Вюртемберга, Зюссе Оппенгеймере, вызвал восторженный отклик у Геббельса, — нам предложена пасторальная история о любви Альбрехта Фробена (К. Раддац) и Эльс Флоден (К. Зёдербаум). Вернувшись из Японии в родной Гамбург с намерением жениться на красавице

Октавии, дочери своего дяди, Альбрехт во время лодочной прогулки знакомится с Эльс, с которой у них завязываются романтические отношения. У женщины есть дочь, и когда позже в Гамбурге вспыхивает эпидемия тифа, заболевшая Эльс просит Альбрехта позаботиться о ней, а позже, когда ее состояние ухудшается, проехать на лошади перед ее окном, иначе она непременно умрет. Но поскольку Альбрехт тоже заразился тифом, Октавия берет эту миссию на себя ради любви к мужу.

По многим сюжетам Утопия близка к мифу и сказке. Самопожертвование — радикальный и быстрый способ улучшить мир, пробросить его в светлое, справедливое будущее, именно поэтому оно будет востребовано как «экзистенциальный жанр». Готовность отдать свою жизнь лежит в основании любого утопического проекта по усовершенствованию мира: от физических самоистязаний членов духовных орденов до самопожертвования пролетариата и мусульманских пилотов, направивших захваченные ими самолеты в башни Международного торгового центра в Нью-Йорке.

Несколько иллюстраций к сказанному. В Греции — у Гомера и в текстах трагедий — существует много описаний сцен подготовки и принесения в жертву животного (как правило, быка). Процессия имеет праздничный вид. Все участники облачаются в чистые одежды, до этого рекомендуется половое воздержание; само животное тоже украшают лентами, с позолотой на рогах. Двигутся не спеша по направлению к жертвенному алтарю, который полагается окропить кровью. Атмосфера шествия непринужденная, можно улыбаться и шутить. Если животное не артачится, а спокойно идет к месту своей гибели — хороший признак. Значит, небеса ждут этой жертвы от людей. Для создания атмосферы особой благостности, воскуривают благовония, играет музыка. По прибытии быку дают попить воды; наклоненная голова животного — знак его покорности воле богов, кивок головы после питья воды — согласие быть при-

несенным в жертву. Важная часть ритуала — кидание на алтарь и в быка ячменными зернами<sup>16</sup>, что, по-видимому, означало все же не столько акт агрессии, как считает Буркерт, сколько высокий статус жертвы и священность всего действия. Затем главный брал в руки нож, срезал клоч шерсти с головы животного и кидал его в огонь. Нарушена граница между священным и мирским; животное становится смертным, не зная об этом. Удар в шею ножом снова разносит профанный и сакральный мир в противоположные стороны, оставляя человека с разгаданной тайной смерти, а животное — где-то вблизи удовлетворенного бога.

Затем из быка вынимали все его внутренности и большую часть съедали, предварительно изжарив на огне. Человек не только узнал все о смерти, продемонстрировал свое знание богам, но и поглотил смерть в себя, превратив собственный страх перед ней в наслаждение гурмана.

Человек уничтожил, затем восстановил порядок; создал мир, в котором разгадал тайну тайн, съел священное знание, приготовив себя к вечному существованию.

В Ригведе, в одном из гимнов, посвященных Соме, пьянящему напитку богов и брахманов, Сому называют «древним духом жертвы» (Риг. IX: 2); в другом — «бессмертным богом» (IX: 3); еще в одном месте к Соме обращаются с просьбой

---

<sup>16</sup> Латинское название «обычного ячменя» — *Hordeum vulgare*, он является древнейшим продуктом, окультуренным людьми, что произошло, видимо, в период неолитической революции (10-12 тыс. лет до н. э.). В то же время из ячменя готовили пиво, он же использовался в качестве денег для оплаты наемных рабочих. В Древнем Египте из ячменя, который египтяне называли *ÿet*, наравне с пивом готовили и хлеб. Во Второзаконии ячмень перечислен среди семи плодов Земли обетованной, а в Числах описываются жертвоприношения ячменем, которые совершали евреи. В Древней Греции ячменем не только бросались в жертвенного быка, но и использовали во время Элевсинских мистерий, когда, оплакивая потерю дочери Деметры, пили кикеон (κικεών), ячменный напиток. В «Одиссее» Цирцея готовит Одиссею и его товарищам кикеон с добавлениями меда и зелья, вызвав подозрения у заподозрившего неладное Еврилоха: «εἶσεν δ' εἰσαγαγοῦσα κατὰ κλισίους τε θρόνους τε / ἐν δέ σφιν τυρόν τε καὶ ἄλφιτα καὶ μέλι χλωρόν» // В дом их Цирцея ввела, посадила на стулья и кресла, / Сыра, зеленого меда и ячной муки замешала (Од., X: 233-234). У Деметры, среди прочего покровительницы земледелия, был также эпитет «богини ячменя».

«сделать нас лучше» (IX: 3). Фраза повторяется рефреном на протяжении всего гимна.

В гимне о первочеловеке Пуруше рассказывается, как боги принесли его в жертву, чтобы сотворить мир (Риг. X: 90). Однако Пуруша сам по себе есть целая вселенная, — «которая была и которая будет» (IX: 90), — и до его жертвоприношения, надо полагать, находилась в сложенном виде, а после развернулась всеми своими частями в бесконечность пространства и времени. Как и у жертвенного быка, все части тела Пуруши визуализированы; они, правда, не поедаются, из них возникают различные субстанции мира — от ветра и гор до песен и молитв. Пуруша — не только жертва, он еще и тот, кому жертва приносится. В заключительном стихе гимна трудная фраза: «жертвою боги пожертвовали жертве»<sup>17</sup> означает, пожалуй, такого рода первожертву, которая одновременно создает мир и задает парадигму жертвенного поведения человека. Недаром в одном из гимнов Атхарваведы (X: 2) задается вопрос о человеке: «Кто в нем жертву установил?» (yajñam adadh).<sup>18</sup>

Расчленение тела космического первочеловека у древних ариев, поедание внутренностей быка у греков дает человеку возможность увидеть порождающую силу смерти; увидеть, как с помощью первичного жертвенного акта, смерть превращается в свою противоположность.

Если человек стремится увидеть инобытие смерти, то Бог хочет видеть инобытие жизни; пределы, за которыми нет ничего, кроме веры в его всемогущество. Отец Исаака Авраам — исток благочестия, которое уже вполне может обойтись без жертв. В данном случае готовность совершить жертвенный акт, гораздо более радикальный по своей сути, чем жертвоприношение того же быка, оказывается достаточной. Иегова (ха-Шем) довольствуется тем, что отец «не скрыл»<sup>18</sup> — не утаил — от него своего сына; Бог увидел сына подведенным

<sup>17</sup> В тексте: yajñena yajñam ayajanta devah

<sup>18</sup> В оригинале: lo hasahta — √hasah — «удерживать, оставлять при себе».

к жертвеннику, решив отменить убийство отрока. Почему? Моя версия: не из жалости к отцу, а потому что на самом деле жертвоприношение произошло — не на алтаре, а в восприятии этого события самим Авраамом.

Не только физическое принесение жертвы, но готовность к ней и к самопожертвованию — модель Авраама, изобретенная в Ветхом Завете, — станет определяющей для многих утопических проектов в европейской культуре. Модернизм — одна из таких утопий, которая пыталась подготовить человека к принесению в жертву своей собственной природы и того порядка вещей, который мешал радикальному улучшению этой природы. На мой взгляд, сущность модернистской революции, как и социальных революций, произошедших в эпоху модернизма, заключалась в том, чтобы уничтожить в человеке инстинкт самосохранения. Человек не должен бояться ставить над собой эксперименты, не должен утаивать себя в профанном мире от тех высших сил, которым он служит *par excellence*.

В России, еще задолго до модернизма, улучшить состояние человечества, пожертвовав какой-то его частью, предложил Достоевский. В «Преступлении и наказании» (1866) студент говорит офицеру, что было бы неплохо без особых душевных терзаний убить никому ненужную старуху во благо многих нуждающихся: «убей ее и возьми ее деньги, с тем чтобы с их помощью посвятить потом себя на служение всему человечеству...»<sup>19</sup> Офицер возражает — ее жизнь определена природой; студент отвечает: «природу поправляют и направляют, без этого бы пришлось потонуть в предрассудках»<sup>20</sup>. Раскольников убивает Алену Ивановну, но проект сделать «тысячи добрых дел», о котором говорил студент, провалился. Жертву приносят не людям, а богам — Родион Раскольников это не учел; в жертву нельзя приносить то, что никому не нужно — в данном случае старую процентщицу, — жертвуют

---

<sup>19</sup> Достоевский Ф. Собр. соч. Т. 5. Москва: Худ. лит., 1957. С. 71.

<sup>20</sup> Там же. С. 72.

лучшим. В этом установленном некогда правиле есть свой смысл: только лучшее способно извлечь из смерти ее инобытие, порождающую силу, которая ведет человека к высшей реальности.

Будто перехватывая эту тему у Достоевского, с брошюрой «Право на смерть» (1895) выступил австрийский психолог Адольф Йост, написание которой его, видимо, вдохновил отец, сведший в старости счеты с жизнью. Испытав влияние своего соотечественника, писателя-спиритуалиста и шопенгауэрианца Лазаря барона фон Хелленбаха (1827-1887), а также с явными отсылками к Юму, Йост определял ценность индивидуальной жизни в зависимости от ее отношения к радости и страданию. Он писал:

Ценность человеческой жизни не может быть просто нулевой, она становится отрицательной, когда боль так сильна, как это обычно бывает при неизлечимой болезни. Сама смерть представляет, так сказать, нулевую ценность и, следовательно, все же лучше, чем такая отрицательная ценность жизни<sup>21</sup>.

Но если Йост своей брошюрой рефлексировал о насильственной смерти — от собственных рук или нет — по причине самоубийства своего отца, который и ему советовал так поступить в тех же обстоятельствах, то Хелленбах размышляет глобально. Что должно делать общество, памятуя о прогнозе Мальтуса относительно грядущего перенаселения планеты? Вывод, к которому он приходит в своем трехтомном труде

---

<sup>21</sup> Jost A. Das Recht auf den Tod. Sociale Studie. Göttingen: Dietrich, 1895. S. 26. Понятие «нулевой ценности», некоего состояния, в котором жизнь или душа находится вне конкретного ее проявления, Йост заимствует у Хелленбаха (а он, в свою очередь, видимо, у физика Карла Цёллнера), который в своем сочинении «Философия здравого смысла» (1876) рассуждал: «в душе нет ничего простого, ничего нематериального, ничего метафизического. Что это такое, откуда оно происходит, как оно возникает, мы не знаем, хотя бы потому, что никогда не могли этого понять. Мы должны довольствоваться знанием того, что человек есть временное проявление души, которая если не вечна, то имеет долгое и иное существование за пределами нашего понимания». *Hellenbach L. Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Gedanken über das Wesen der menschlichen Erscheinung. 2. Aufl. Leipzig: Mutze, 1887. S. 268.*