

Богоподражание как форма мимикрии

Лина Булахова

Центр практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), Россия, lbulakhova@eu.spb.ru.

Ключевые слова: мимикрия; христианство; Мишель Фуко; Жак Лакан; Роже Кайуа; грехопадение; монашество.

В статье рассматривается христианская сотериологическая концепция прижизненного уподобления Богу, которая, по утверждению автора, выступает особой формой мимикрии, присущей только человеческой природе. Автор исследует развитие идеи богоподражания в раннем христианстве, опираясь на церковные таинства, жития, изречения святых отцов и факты подвижнической жизни, и выявляет различные подтипы божественной мимикрии: подражание смерти, пустыне, кресту, ангелам. В четвертом томе «Истории сексуальности» Мишель Фуко представил глубокое исследование монашеских практик «покаяния» и соблюдения «девства». В тексте демонстрируется влияние этих практик на формирование современных стандартов субъектности и появление такого понятия, как «внутреннее пространство». В связи с этим указывается на миметический характер взаимоотношений между основами христианского

вероучения и психоаналитической теорией.

Проанализировав библейский миф о рождении человека из грехопадения и сопоставив его с психоаналитической концепцией формирования субъекта на «стадии зеркала», автор приходит к выводу, что центральный антропологический конфликт — переход от животного к человеку — связан с неудавшейся божественной мимикрией, попыткой атаковать Реальное с целью уподобиться ему. Неудача заключается в том, что человек обретает божественную познавательную способность охватывать своим желанием весь мир, но она остается отделена от власти преобразовать материю по одному лишь Слову. В заключении автор заново определяет мимикрию как *подражание полноте или завершенности* и предлагает при оценке социальных и политических процессов учитывать, что является в данный момент идеалом или моделью такой полноты (то есть занимает место божества).

Введение

ЕВАНГЕЛИЕ содержит множество указаний на необходимость подражать Богу. Мистический аспект этого требования воплощен в таинстве Евхаристии. Причащение уподобляет собрание верующих телу Иисуса Христа. Западная и восточная ортодоксии разделяют веру в буквальное значение ритуала. Припоминание Страстей на телесном уровне позволяет верующим войти в пространство Голгофы и пройти через Крест вместе со Спасителем. Богочеловек объединил падшее мироздание и уврачевал души, уподобившись на космическом уровне миру, а на индивидуальном — человеку. Апостол Павел предлагает жить, облекшись в нового человека, созданного по Богу (Еф. 4:24). О том же пишет Григорий Нисский: «Облачаешься в блаженный сей Образ»¹. «Кто утратил подобие Божие, тот утратил и общение с жизнью», — провозглашает Василий Великий. В XV веке реакцией на вырождение католицизма становится вспыхнувшая популярность трактата Фомы Кемпийского «О подражании Христу»². Автор произведения указывает, что верующему следует во всем подражать распятию и жить у мира в презрении³. В этой статье подражание Богу рассматривается в качестве особой разновидности мимикрии.

Мимикрией в широком смысле называется ситуация подражания. В зоологии под мимикрией понимают внешнее сходство животных или растений с окружающей средой, обычно представляющее определенные преимущества в выживании животному-имитатору. Отношения мимикрии — это система, состоящая

1. *Григорий Нисский*. О блаженствах // Творения св. отцов в рус. пер. Т. 38: Творения св. Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1861. Ч. 2. Кн. 2. С. 366–367.
2. *Долганова Т. М.* Трактат Фомы Кемпийского «О подражании Христу» // Молодой ученый. 2011. № 3. Т. 2. С. 76–80.
3. *Фома Кемпийский*. О подражании Христу. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993. С. 101, 199, 263.

из трех живых организмов: мимика, модели и получателя информации (оператора), которые обмениваются сигналами⁴.

Наиболее влиятельный вклад в философскую рефлексию мимикрии в первой половине XX века внесли Роже Кайуа и Жак Лакан. Кайуа добавил к научной дефиниции мимикрии новые грани, когда с позиций философской антропологии переопределил это явление в качестве *патологии переживания организмом разобщения со средой*. Основной тезис его эссе «Мимикрия и легендарная психастения» заключается в том, что подражателем руководит не инстинкт выживания, а механическое влечение к пространству. Согласно Кайуа, поведение мимика спровоцировано стремлением к обезличиванию на бессознательном уровне. Напряжение между сингулярной формой жизни и некоторым внешним устраняется, когда существо находит способ справиться с дезориентацией и страхом гибели, растворяясь в пространстве. Явление мимикрии в человеческом мире Кайуа связывал со сферой миметической магии и представлением о том, что «единожды соприкоснувшись, вещи соединяются навеки»⁵. И биологические процессы, и магия проистекают из желания вернуться к примордиальному состоянию совершенства, преодолеть дискретность мира. Поэтому Кайуа предлагает рассматривать мимикрию как искаженный способ познания:

Познание стремится к редукции всех оппозиций, так что целью его является предложить нашей чувствительности идеальное решение конфликта с окружающим миром⁶.

В этих размышлениях Кайуа универсализирует тоску человека по Эдемскому состоянию единообразия, возвышая ее до всеобщего закона психики.

Находки Кайуа показали, что в изучении человеческой культуры нельзя полностью полагаться на концепцию мимикрии, сформированную в зоологии. Тем не менее следует упомянуть несколько моментов, касающихся природной мимикрии. Прежде всего, мимикровать не означает прятаться. То, что Кайуа называет «уходом», — это «уход» в среду, а не от нее. Исследователи с некоторыми усилиями провели различие мимикрии и явления, назы-

4. Например, кроличий сыч будет мимиком, змея, шипение которой он имитирует — моделью, а мелкие хищные грызуны — операторами.

5. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. С. 95.

6. Там же. С. 103.

ваемого в биологии крипсисом⁷. Мимикрия — не столько способ скрыться от враждебных проявлений окружающей среды, сколько стратегия получения преимуществ:

Прячущийся организм специализируется на генерировании информации того типа, который не учитывается... получателями, а миметический — на производстве информации того типа, который разыскивается получателем и представляет для него интерес⁸.

Это подчеркивает, насколько важны сценарии идентификации при обсуждении мимикрии и ее проявлений в природе и культуре. Мимик может имитировать окраску или звуки хищника, чтобы отпугнуть преследователя. Кроме того, множество видов используют мимикрию как способ привлечения добычи. Биолог Ричард Вейнрайт пишет, что будет гораздо проще понять задачи мимикрии, если мы «определим ее с точки зрения *ошибочной идентификации*»⁹. Таким образом, получается, что мимикрия, являясь для существа способом скрыть от врага свою природу, в то же время способствует укреплению целостной модели поведения.

Связь стыда, смерти и материи

Итак, миметические стратегии запускаются вследствие разобщения сингулярной формы жизни с окружающей средой. Вместе с тем можно говорить о том, что отношения всякого организма с окружающим миром двойственны и характеризуются расщеплением привязанности и зависимости. С одной стороны, живое существо вовлечено в свою среду обитания, полностью реализуясь в ней, с другой — эта привязанность, сопровождаемая борьбой за выживание в непредсказуемой природе, порождает напряжение и страх, на которые указывает Кайуа.

Чтобы понять, можем ли мы рассмотреть подражание Богу через этот биологический конфликт, я предлагаю обратиться к биб-

7. Согласно словарю *Merriam-Webster*, крипсисом (*crypsis*) называется способность организма скрывать себя, особенно от хищника, за счет цвета, рисунка и формы, которые позволяют ему сливаться с окружающей средой. Иногда мимикрию понимают как разновидность крипсиса, но для предлагаемого рассуждения значимо само различие.

8. *Vane-Wright R. I. On the Definition of Mimicry // Biological Journal of Linnean Society. 1980. Vol. 13. № 1. P. 2.*

9. *Ibid. P. 3.*

лейской концепции первородного греха и роли, которую играет в ней стыд. Христианская теология начинает историю человечества с катастрофы. Библия утверждает, что кардинальная поломка человеческой природы произошла из-за неповиновения первых людей, Адама и Евы, в Эдемском саду. Первородный грех на протяжении истории получал разнообразные трактовки, однако в основе большинства лежало общее для христиан представление, что физические действия могут иметь духовные последствия. Считается, что первородный грех передается из поколения в поколение, поэтому даже пришествие Спасителя — Иисуса Христа не способно полностью оградить душу от воздействия зла. Борьба верующего за собственное духовное благополучие является важнейшей частью христианского богословия.

Христианская традиция учит, что стыд — это напоминание о необходимости искупления проступка Адама и Евы. Жорж Батай в «Истории эротизма» предположил, что стыд Адама и Евы за внезапно открывшуюся наготу произвел человека как желающее существо¹⁰. С тех пор как первые люди вкусили запретный плод, ни одно страстное желание не избавлено от страха унижения. Стыд рассматривается Батаем как индикатор выхода за границы, установленные обществом. Он может сопровождать чувство отвращения к физическим реалиям секса и смерти: жидкостям, разложению, нечистотам — всему, что ассоциируется с позорной телесностью. Также стыд выступает катализатором потребности освободиться от жесткого каркаса субъективности. Батай выдвигает в качестве базовой характеристики человечности эротическое стремление к божественному прошлому мира. Оно выражается в уподоблении животному состоянию, растворению в сырой материальности и влечении к саморазрушению. Одним словом, роль стыда амбивалентна, поскольку связана как с образованием самосознания, так и с потребностью сформировавшейся личности обрести полную независимость от требований общества.

По мнению Юлии Кристевой, отвращение к себе — это основной способ утверждения самости для субъекта. Стыд связан с этим процессом через желание, по отношению к которому производится исключение унижения: я это тот, кто отделяет себя от собственных отбросов. «Отвращением к себе мистическое христианство обосновывает добродетель смирения перед

10. Комков О. Эрос и культура в мысли Жоржа Батая // Моноклер. 16.03.2023. URL: <https://monocler.ru/eros-i-kultura-zhorzh-bataj>.

Богом»¹¹, — отмечает Крестева. Таким образом, человек приучает себя следовать за высшим Законом, выраженным в религиозных установлениях. Религиовед и историк церкви Вирджиния Беррус уточняет, что люди испытывают чувство стыда, не только когда сталкиваются с ограничением физических потребностей, но и в случае если порыв страсти удалось утолить. Беррус обнаруживает «решающее значение стыда в разоблачении необъятности наших плотских потребностей»¹². Старость, болезни, позымы плоти — неистощимые источники чувства отвращения к себе; эти явления свидетельствуют человеку об ограничениях смертного тела и праздной безмерности материи¹³. В этом свете всестороннее подражание Христу помогает сбросить гнетущее ярмо стыда и заслужить вечную жизнь, свободную от чувства нехватки. В «Черном солнце» Крестева указывает на то, что крестные муки Бога представляют собой мифологическое повествование о фундаментальной драме прерывности человеческой психики. Богочеловек становится идеальной моделью внутренне совершенной личности, которая преподносит свое страдание ближнему в качестве дара безусловной любви. Христос — это «абсолютный субъект», показывающий, как можно полностью принять в себя зияние, победить смерть и восстановить сущностное единство Творения¹⁴.

Батай пишет, что человек отрицает природу как смерть¹⁵. Главной миссией Сына Человеческого стало преодоление природной смерти и дар в виде возможности бессмертия для каждого, кто последует за Христом. Мимикрия также решает задачи, связанные со смертью. Считаем ли мы мимикрию потребностью организма в развоплощении, попыткой избежать расправы хищника или способом эффективной охоты на другое существо — так или иначе она опосредована страхом гибели, и результатом ее успеха или провала зачастую становится смерть. В христианстве смерть входит в порядок мира после грехопадения, и с тех пор смерть — враг всех людей (1Кор. 15:26), потому что отделяет человека от его близких и приносит печаль. Христос продемон-

11. Крестева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетея, 2003. С. 40–41.

12. Burrus V. Saving Shame. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008. P. 46.

13. Ibidem.

14. Крестева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. М.: Когито-Центр, 2010.

15. Батай Ж. История эротизма. М.: Логос; Европейские издания, 2007. С. 44.

стрировал путь к спасению от смерти: добровольно принеся себя в жертву, он указал на мнимость земных привязанностей. Естественное состояние смертности преодолевается, когда идея смерти как проклятия уступает место примеру смерти как спасения: «Смерть — это окончание грехов, Воскресение — это восстановление природы»¹⁶. В «Философии религии» Георг Вильгельм Фридрих Гегель указывает на двойное движение смерти в христианстве. Величайшее горе оборачивается победой над конечностью существования: «Чувственная жизнь единичного находит свой конец в смерти»¹⁷. Скорбь по преданному тлению телу Спасителя уступает место радости от полного раскрытия его божественности¹⁸. Также на общинном уровне во время крещения оглашенного в нем умирает ветхий Адам: смерть смерти восстанавливает связь с истинной природой (*natura naturalis*), воплощенной в фигуре Христа (Второго Адама). Принцип подобия Христу в его Страстях, по словам Мишеля Фуко, имеет прямым следствием то, что христианская жизнь проходит под знаком умерщвления¹⁹. Автор трактата «О подражании Христу» утверждает:

Нет иного пути к жизни и к подлинному внутреннему покою, кроме пути святого креста и ежедневного умерщвления себя [ветхого]²⁰.

Отношение к физической смерти в христианстве раскрывается, к примеру, отцом церкви Тертуллианом. По мнению Тертуллиана, смерть не укоренена в изначальной природе. Ее вхождение в мир — следствие совершенного преступления, нарушения первой божественной заповеди. Сотворенное Богом тело не было предопределено к физической гибели, таким образом, смерть не является естественной²¹. Согласно Фуко, ритуал крещения устанавливает особые отношения между мнимой смертью и благодатью. Следствием преобразования обращенного через покаяние и символическую смерть своего прежнего «Я» становится то, что человек проходит через опыт смерти неузнанным.

16. Амвросий Медиоланский. О таинствах / Пер. с лат. А. Гриня // Собр. творений на лат. и рус. яз. М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 203.

17. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 347.

18. Там же. С. 184.

19. Фуко М. История сексуальности. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2021. Т. 4: Признания плоти. С. 84.

20. Фома Кемпийский. Указ. соч. С. 102.

21. Тертуллиан. О душе. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 127–128.

Крещение и очищение

Многозначным понятием «Враг» в христианстве обозначаются как вероотступники и нарушители заповедей, так и агентность зла в целом. Врагами идущего по пути Христа человека являются плотские желания, проявления животного «Я», мирские привязанности: «Прелюбодеи и прелюбодейцы! не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога?»²² (Иак. 4:4). «Враг... есть диавол» (Мф. 13:39), так как он порождает грешников. В конце концов, враг есть смерть (1Кор. 15:26), но под смертью следует понимать не только телесную уязвимость, но и любые проявления сильной привязанности к миру. Из-за подобной вездесущности зла требовалась большая душевная работа, чтобы Враг не распознал верующего как желанную добычу. Важнейшим этапом на этом пути являлась подготовка к крещению.

Крещение как смерть и воскресение... не просто обозначает вход в христианскую жизнь: оно служит постоянной матрицей этой жизни²³.

Фуко пишет, что подготовительные ритуалы учат верующего постоянно отделяться от самого себя²⁴. Речь идет о целом комплексе техник, которые философ связывает со становлением нового типа субъективации. Обращение души подтверждается практиками покаяния и умерщвления плоти, ревностными усилиями удаляется все, что может привести к падению. Фуко указывает, что через покаяние или правдоделание «устанавливается сложное, напряженное, изменчивое отношение субъекта к самому себе»²⁵. Выговаривание истины о душе — новая форма интимного опыта, обусловленная необходимостью непременно выявить всё, что должно быть искуплено. «Освобождение себя, очищение себя и спасение себя» — комплекс процедур, порождающих, по Фуко, оригинальную форму явленности субъекта самому себе, в центре которой находятся самопознание и «проблема плоти»²⁶.

22. Св. Беда Достопочтенный (672–735) трактует эти слова апостола не только как наставление против блуда. В «Толковании на Послание Святого апостола Иакова» Беда пишет, что Иаков порицает тех, кто предпочел мудрости Создателя любовные объятия с миром.

23. Фуко М. Указ. соч. С. 84.

24. Там же. С. 71.

25. Там же. С. 86.

26. Там же. С. 60.

Христианство всегда признавало тело в качестве необходимого условия для познания и преобразования. Плоть является не только проводником зла, но и локусом реорганизации субъектности, подтверждением намерений верующего в отношении Бога. Душа и тело в человеке пребывают в произвольном смешении, а техники самоочищения должны привести к синергии всех элементов. Сообщество монахов упорядочивалось по формуле «учитель — ученик», всем новообращенным рекомендовалось проводить душевную работу под руководством более опытного духовного наставника. Неискушенный монах покорно сообщал старшему обо всех тревожащих его помыслах и полностью принимал его точку зрения²⁷. Проявление своеволия в этом вопросе считалось подражанием демонам.

Обнаруживая истину души в присутствии другого, субъект умирал для себя. Самые интимные сокровища «я» растворялись в общечеловеческом движении от постыдного отвращения к очистительному смирению. Проповедник Амвросий Медиоланский поучает монахов:

Приносящий покаяние должен быть как юноша, встретивший бывшую возлюбленную после долгого путешествия. Девушка видит его и спрашивает: «Ты ли это, что не узнал меня?» А он отвечает: «Я это; но я уже не я»²⁸.

Фуко пишет:

Эту чистоту не следует понимать как воссоздание себя или как освобождение субъекта. Напротив, она представляет собой бесповоротный отказ от всякой собственной воли, способ не быть собой и не быть привязанным к себе никакими узами. Вот ключевой парадокс этих практик христианской духовности: вердикция себя — изречение правды о себе — фундаментальным образом связана с самоотречением²⁹.

Демонология

Парадокс подражания смерти заключается в том, что эта техника позволяет покинуть «путь смерти», сбить охотника со сле-

27. *Антоний Великий. Поучения* / Сост. Е. А. Смирновой. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008. С. 23–25.

28. *Амвросий Медиоланский. О покаянии* / Пер. с лат. прот. И. Харламова под ред. М. В. Герасимовой // *Собр. творений на лат. и рус. яз.* М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 421.

29. Фуко М. Указ. соч. С. 60.

да. Процедуры умирания для себя не ограничиваются разрывом с прежней жизнью. Обновленный во Христе Бог больше не требует бояться себя, однако верующий должен возвращать постоянный страх перед собственными действиями. Тертуллиан требует от христианина восходить к крещению с безоглядным страхом³⁰. Сатана и его демоническое воинство ведут ожесточенную борьбу за душу верующего. Отсюда представление, что никто не является полноправным хозяином своей души — территория внутреннего мира видится христианину недружелюбной и опасной. Практики аскезы и подчинения воли помогают выявить в глубинах души присутствие Другого или Врага, указывает Фуко³¹.

Что представляет собой этот вездесущий враг? Своими непосредственными врагами представители раннего монашества считали демонов. Исследователь раннего христианства Дэвид Бракке рассматривает способы, которыми фигуры демона и монаха виртуозно конструируют друг друга в ранней христианской литературе. Бурное религиозное воображение часто рисовало демонов в облике чудовищ, привлекательных женщин или языческих богов, но истинная сущность демонического была недоступна зрению. Зло принимало форму плотских побуждений и порочных мыслей, поскольку демоны изначально разделяли с людьми общую природу. Строгие процедуры выявления внутренней истины необходимы, поскольку демон успешно мимикрирует и становится частью «я». Антоний Великий³² наставляет братьев-монахов:

Сами демоны невидимы... Но вы должны знать, что мы — их тела, и что наша душа принимает их нечестие; и когда она принимает их, тогда она раскрывает их через тело³³.

Демонология святого Антония была основана на ранних философских традициях египетского христианства, которое сосредоточило усилия на разрушении индивидуального «я» и повторном поглощении его единой духовной природой. Демонов святой Антоний метафорически называл «разбойниками», поскольку они захватывают тело и превращают его во враждебное жилище. Тле-

30. Тертуллиан. О покаянии // Избр. соч. М.: Прогресс; Культура, 1994. С. 312–313.

31. Фуко М. Указ. соч. С. 153.

32. Прп. Антоний Великий (251–356) — раннехристианский подвижник и пустынный, основатель отшельнического монашества.

33. Brakke D. Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity. L.: Harvard University Press, 2006. P. 17.

творная деятельность демона направлена на производство ложной идентичности, вернуться домой возможно, лишь воссоединившись с церковью, которую святой Антоний считал «домом Истины». Социальное единство церкви, пишет Бракке, служило напоминанием, что Бог может восстановить все творения в недифференцированной целостности³⁴.

Колонизация человеческой чувственности — не конечный уровень проявления духов злобы; демоны — агенты раздробленного мира, «принципы дифференциации, встроенные в структуру павшего космоса»³⁵. Демоническое проникло в план мироздания после грехопадения, существование человека как отдельного индивида уже подразумевает притяжение демонического отчуждения³⁶. Активность демонов связана с разрастанием социального порядка. Демоны способствуют укреплению «я» и его привязанности к миру: сильная личность склонна давать волю своим страстям и добиваться желаемого. Но любая деятельность в миру, если она прежде не прошла проверку самоуничижением и покорностью авторитету, грозит обернуться прелюбодеянием. Для святого Антония демоны являются чем-то вроде духовных паразитов, но в общем смысле их следует понимать скорее как дела плоти или вещи мира: не обязательно телесные, сексуальные, связанные с наслаждением — скорее любые формы, порождающие «любовь к сотворенному». Онтологически демоны занимают собственный регион, который, согласно Палладию Еленопольскому, располагается между небом и землей³⁷. Они формируют тот пространственный разрыв, который в момент Грехопадения нанес сферическому единству Творения непоправимый ущерб.

Стать пустыней

Антоний Великий считается родоначальником анахоретства, отшельнического монашества. Зоолог Малькольм Эдмундс предлагает термин «анахорез» для обозначения организмов, которые, зарываясь или полностью скрываясь под другим объектом, избегают обнаружения, поскольку не посылают никакой информации. Анахорез, таким образом, является разновидностью упоминавшегося выше крипсиса. В христианстве древнегреческое понятие

34. Ibid. P. 20–21.

35. Ibid. P. 22.

36. Ibid. P. 21.

37. Ibid. P. 137.

ἀναχώρησις (уход в убежище) закрепилось благодаря монашеской литературе и рассуждениям ранних богословов (например, Оригена), которые переняли его от языческих авторов. Плотин (как и Ориген) понимал анахоресис как внутреннее уединение, удаление души от мира³⁸. Однако в евангелиях или жизнеописаниях святых глагол ἀναχωρέω сохраняет значение уединения в пространственном смысле. Например: «И услышав, Иисус удалился (ἀνεχώρησεν) оттуда... в пустынное место» (Мф. 14:13). Во II–III веках анахоретов (ἀναχωρητής) становилось все больше в пустынях Египта.

Евангелие прославляет пустыню как таинственное, богоизбранное пространство: Иоанн Креститель рос в пустыне до дня явления своего Израилю (Лк. 1:80), Иисус пробыл в пустыне сорок дней, искушаемый сатаной, и был со зверями (Мк. 1:13). Хотя уединение не является подражанием Богу, необходимость мимикрировать инкорпорирована в логику отшельничества. Отношения с пространством здесь первоначальны. Решивший выживать в суровых условиях человек должен реорганизовать свою телесность. Действие пустыни на психику можно сравнить с тем, как Кайуа описывает эффект темноты:

Светлое пространство рассеивается перед материальностью предметов, зато темнота «насыщенна», она соприкасается с человеком, окутывает его, проникает внутрь и даже сквозь него³⁹.

Пустошам свойственно скрадывать расстояния, очертания предметов и привычное чувство времени. Пустыня — пространство лиминальное и непроизводящее, это неопороченная материя, выдержавшая натиск социума. Если выразиться еще точнее: пустыня в качестве принципиально необживаемой зоны производит брешь в социальном порядке. Обретший смысл в пустынном существовании — уже не вполне человек. Дэвид Бракке указывает на дихотомию города и пустыни⁴⁰. Пустыня скрывает формы в своей однородности, город же — нагромождение вещей, движений и взглядов — принуждает к видимости. Вовлеченный в социум верующий питает своей суетой ложный гносис⁴¹ человеческо-

38. Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. СПб.: Алетейя, 2000. С. 102–103.

39. Кайуа Р. Указ. соч. С. 98.

40. Brakke D. Op. cit. P. 133.

41. Климент Александрийский в «Строматах» разделяет гносис истинный и лживый: «Ибо гносисом мы называем не голые слова, но знание божественной природы, свет, проникающий в душу через соблюдение запо-

го мира, а пустынный сам кормится по «благодати Духа». Иоанн Златоуст в «Книге о девстве» восторженно пишет:

Освободившись от всех этих оков, они жили на земле, как на небе... вместо постели — земля, вместо трапезы — пустыня; и то, что для других кажется причиною голода, бесплодие пустыни, это самое тем святым доставляло изобилие⁴².

Пустоши — пространственное воплощение девства мира, сливаясь с которым, отшельник приближается к ангельскому состоянию. Хотя подвиги отшельников прославлялись, церковь относилась к подобному выбору с настороженностью. Проблема заключилась в том, что в радикальном аскетизме вновь актуализировались отношения «я» с телом и материей. Поглощенный своей личной битвой с плотью, анахорет проигрывает борьбу с желанием, поскольку слишком стремится преуспеть на выбранном поприще. Но если вернуться к волнующему нас вопросу мимикрии, то пустыню можно назвать идеальной моделью стерильного внешнего пространства, которую отшельник избирает в качестве объекта имитации. Иными словами, уподобляя душу выжженному солнцем пространству, анахорет совершает психическое движение в сторону развоплощения и единения с первозданной материей.

Стать девой, стать ангелом

Была и еще одна проблема: анахоретство вступало в прямое противоречие с целями Святой церкви — стать истинным домом верующих и воссоздать на земле подобие первоначальной цельности посредством общины⁴³. Ложное тело человека в церковном послушании должно было замениться истинным — стать «храмом Господним». Конечно, вопрос индивидуального спасения был значим, но спасение мира определялось тем, удастся ли всему чело-

ведей» (*Климент Александрийский*. Строматы. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. Т. 1 (Кн. 1–3). С. 424). Ложное знание — это «бесчинное угодение плоти», относительно которого Климентом приводится следующая цитата апостола Павла: «Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют» (1Кор. 6:9–10).

42. *Иоанн Златоуст*. Книга о девстве // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в рус. пер.: В 12 т. СПб.: СПбДА, 1895. Т. 1. Гл. 79.

43. Церковь как дом упоминается в: 1Тим. 3:15; Евр. 3:6.

вечеству пройти путем креста, а для этого требовалось сообщество. В онтологическом плане Христос воплощал триадическое единство Бога (как первоначала), Человека и Вселенной (мира). Страсти можно назвать миметической инсценировкой сотериологической программы — умереть в качестве индивидуального «я» и воскреснуть в истине первоначального единства с Богом. Сделав свою плоть невидимой после Воскресения, Христос переложил задачу сохранения своего материального воплощения, Тела, на коллектив верующих. В общинном единении преодолевалось ненавистное апостолу Павлу «тело смерти» (Рим. 7:24).

Рост аскетизма и монашества в IV веке повлиял на развитие концепции девства. Трактаты «О девстве» встречаются у многих авторов этого периода⁴⁴. Проанализировав подобные сочинения, Мишель Фуко предложил рассматривать практику девства как программу окончательного очищения, которое приводит человека к ангелоподобию. «Видишь ли ангелов на земле? Видишь ли силу девства?» — вопрошает Иоанн Златоуст⁴⁵. Грехопадение и последовавшее демоническое искажение природы следует понимать как возникновение отношений (*relation*) вообще. Фуко неоднократно подчеркивает, что девство надо понимать не как сексуальное целомудрие, а как восхождение к ангельскому состоянию, находящемуся по ту сторону желаний и различий⁴⁶. Идеалом девства является совершенная чистота души. Жизнь в чистоте противостоит духовной коррупции и содействует Творению в восстановлении невин(ов)ности. Душа уподобляется телу Девы, что отсылает нас к обстоятельствам пришествия в мир Спасителя. В опыте Девы Марии ложная природа преодолевается благодатью творения *ex nihilo*, которому неведомы никакие дробления. То, что казалось более невозможным в силу испорченности мира, происходит вновь, меняя структуру Бытия.

Понимаемое так девство представляет собой не просто запрет, касающийся отдельной стороны поведения человека. Оно есть фундаментальная форма в отношениях между Богом и его тварью⁴⁷.

44. Например, Амвросий Медиоланский «О девстве и браке», Григорий Нисский «О девстве», Василий Великий «О девстве или подвижничестве», Иоанн Златоуст «Книга о девстве», Мефодий Олимпийский «Пир десяти дев, или О девстве» и др.

45. Иоанн Златоуст. Указ. соч.

46. Фуко М. Указ. соч. С. 155–180.

47. Там же. С. 171.

По мнению Фуко, девство является искусством, объединяющим все процедуры (де)субъективации, о которых говорилось в разделе «Крещение и очищение». Смысл девства заключается в создании уникального опыта богоподобия, который приближает эру завершения мира. Если половое воздержание имеет сугубо индивидуальную ценность, то девство отражает идеалы сообщества: церковь — дева, оплодотворенная Богом. Значение девства при этом позитивно: это не запрет, а выбор, дающий как индивидуальное освобождение, так и образ грядущей свободы всего мироздания. Девство — доказательство Рая, как бы сообщающее всем верующим: мы можем остаться такими, какими были изначально⁴⁸. Подобие Творения, которое было утрачено из-за греха и восстановлено крещением, поддерживается мимическими силами сонма земных ангелов. Обязательство соблюдения нерушимой чистоты позволяет деве начать жизнь, отражающую вечность в спасении уже на земле. Фуко, опираясь на рассуждения Григория Нисского, заключает, что

...соблюдающий девство в некотором смысле обращает бег времени вспять и восстанавливает в себе состояние первозданного совершенства⁴⁹.

В искусстве девства и таинстве Евхаристии мы сталкиваемся с разновидностью миметической магии, в которой, как отмечает Кайуа, подобное порождает подобное⁵⁰. За безмятежным отрешением девы скрыта интенсивная производящая сила: деве свойственна парадоксальная плодотворность, замечает Фуко. Практика девства приближает Царство Небесное, пытаясь магически заразить себя и окружающий мир сходством с вечностью.

Бог как модель для подражания

Мефодий Олимпийский⁵¹ видел в девстве совершенное уподобление Богу. Образую из греческого *παρθενία* (девство) несуществующее слово *παρθεια*, похожее на *παρ-θεια* (почти божественное) он пишет, что переменной всего одной буквы можно обрести бла-

48. Там же. С. 165.

49. Там же. С. 196.

50. Кайуа Р. Указ. соч. С. 95.

51. Христианский богослов (250–311).

го свободы от мирских радостей и печалей⁵². В «Исповеди» Августина упоминает несколько ключевых божественных атрибутов: Творец неизменен и вечен; отдает, не тратя; испытывает чувства, не претерпевая страдания⁵³. Пленительное могущество Всевышнего состоит в том, что он творит вселенную из абсолютной пустоты единственным словом. Материя беспрекословно откликается на божественное желание, поскольку иного ей не дано. Бог — это единственная модель и единственный, кто сам не нуждается в моделях. «Он не только доставляет силу всему, но и пребывает выше всякой даже самой-по-себе-силы»⁵⁴.

Необходимо уточнить, что подражание Богу, конечно, не ограничивается аскетическими практиками. Христос своим примером завещал последователям принципы товарищества и взаимопомощи. «Если человек утруждается [в подвижничестве], но не имеет деятельной любви к ближнему, то напрасно и утруждается»⁵⁵, — пишет Афанасий Великий. Впрочем, христианская любовь тоже следует правилам умирания, выраженным в формулах Павла «ни эллина, ни иудея» и «имеющие жен должны быть, как не имеющие». Например, в теологии Августина труд и сексуальность — образование вещи из вещи и тела из тела — связаны равным несовершенством⁵⁶. Советский критик Августина Марк Баскин радикализирует отношение христиан к любовной привязанности тезисом: «Христианская любовь означает абсолютное отсутствие сострадания к телу другого человека»⁵⁷. Баскин ставит оригинальный вопрос: как трактовать центральное правило христианства «возлюбить ближнего как самого себя», если «я» — объект постоянных подозрений и испытаний, демонический чужак, а в ином, хоть и более предпочтительном для христианина случае — мертвец в миру. Фома Кемпийский учит, что не следует искать утешения ни в какой твари, но только в Боге: «Кто привле-

52. *Мефодий Олимпийский*. Пир десяти дев, или О девстве // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Паломник, 1996. Речь VIII. Гл. XVII.

53. *Блж. Августин*. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. М.: Рипол-классик, 2019. С. 4–5.

54. *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах // Соч. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. С. 471.

55. *Афанасий Великий*. О девстве, или О подвижничестве / Подг. текста и прим. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 2. С. 110–135.

56. *Баскин М. П.* Августин как теоретик католицизма // Августин: Pro et Contra. СПб.: РХГА, 2002. С. 466–486.

57. Там же. С. 484.

кается к твари, падет вместе с нею»⁵⁸. Получается, что и ближнего любят, как мертвеца: девственной, нежелающей любовью того, кто сам приготовился к отбытию в мир иной.

Христиане активно работают над еще одной важной миметической задачей — воссоединением космических братьев, Земли и Неба. Фуко отмечает, что «в девстве присутствует... пространственное, взаимопроникновение земного и небесного»⁵⁹. Территория обитания демонов должна схлопнуться подобно тому, как в девстве через телесно-духовную аскезу устраняется несовпадение между безмерностью желания и ограниченностью плоти. В сознательном сохранении невинности восстанавливается закон подчинения материи Слову, на котором держится упорядоченное Творение.

Древние греки считали, что законы космоса заложены в самом космосе, делая мироздание самодостаточным и завершенным. В христианстве, пишет Сергей Аверинцев, эта концепция была переосмыслена. Отныне порядок исходит от трансцендентного и универсального Бога, «стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов»⁶⁰. Этот личный Бог требует послушания всего сущего: небесных сфер, стихий; всех аспектов мировых процессов: «Это их отказ от своеволия, их аскеза»⁶¹. Бремя многоначалия, борьба множества волей упраздняется в идее абсолютного подчинения надмирному авторитету.

Космологический принцип оказывается аналогом церковной дисциплины, а Церковь — своего рода моделью космоса, или «космосом космоса», как выражается тот же Ориген⁶².

Космос становится подражательной моделью для общественно-го порядка:

Люди должны учиться слушаться у звезд — такова ранневизантийская транскрипция евангельской молитвы «да будет воля Твоя, яко на небеси, и на земли»⁶³.

58. *Фома Кемпийский*. Указ. соч. С. 85.

59. *Фуко М.* Указ. соч. С. 198.

60. *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории // Августин: Pro et Contra. С. 488.

61. Там же.

62. Там же. С. 489.

63. Там же. С. 490.

По мнению Аверинцева, в этом выражается идеальная иерархия, ближе всего стоящая к принципу монашества — безусловное повиновение тому, что само в себе не имеет изъяна. Образы Космоса, Небес, Пустыни, девы воплощают многоуровневую связь с изначальной непрерывностью материи и направляют тело в его стремлении вернуться к совершенству пространственной неразличимости.

Обретение пространства и сила желания

Есть еще одна важная характеристика мимикрии: у животных она связана с морфологической специализацией организма. В классической философской антропологии человек проблематизирован как существо без специализации или, как пишет Арнольд Гелен, без специфичной среды обитания⁶⁴. В определенном смысле мы обладаем всем миром, но сверхприродный статус подрывает отношения субъекта с пространством; человек постоянно выпадает из реальности или (по еще одному меткому замечанию Гелена) «проламывает мир». Лакан квалифицирует эту проблему как «недоношенность» или врожденное разрушение морфологической цельности, которая принудительно восстанавливается только в воображаемом. В то время как животному цельный образ (*Gestalt*) тела дан изначальным, «человеческое существо видит свою форму осуществленной, целостной, миражом себя самого — лишь вне себя»⁶⁵. Опираясь на рассуждения Кайуа о связи подражательных техник и пространства, Лакан делает мимикрию основой своей «стадии зеркала». Стадия зеркала — это формообразующая ступень становления субъекта, на которой телесно дезинтегрированному существу предоставляется возможность обрести индивидуальность через образ и речь другого. Миметическое проникновение в суть желания другого человека обеспечивает стабилизацию внутреннего и внешнего миров индивида, но с этого момента поддержание жесткого каркаса самости требует постоянной работы с символическим. Проще говоря, чтобы сохранить стабильность своей личности, мы нуждаемся во взаимодействии с дру-

64. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич, под общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 168–169.

65. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа. Семинары: Кн. 1 (1953–1954). М.: Гнозис; Логос, 1998. С. 184.

гими людьми, и по существу «я» всегда ощущается как заданное кем-то внешним.

В отличие от животного, которое полностью спаяно с некоторым биотопом⁶⁶, отношения индивида с жизненным пространством изначально конфликтны. Христианские интуиции о разрыве человека и природы вполне согласуются в этом пункте с точкой зрения философской антропологии. Хельмут Плеснер указывает на эксцентричность человека по отношению к окружающей среде⁶⁷: мы обретаем себя только с некоторого расстояния. Стыковка с телом, как было отмечено в предыдущем абзаце, зависит от вовлеченности в пространство социальных связей, но социальная (языковая) среда не является адекватным подражанием природной⁶⁸. Она существует только благодаря консенсусу представлений о ней (который, впрочем, никогда не бывает полным), поэтому сфера языка для Лакана связана с расстройством воображения. Никакой объем знания не позволяет человеку восстановить свое природоподобие. Социальное взаимодействие приносит краткое удовлетворение, но жизнь индивида пронизана мучительным беспокойством, связанным с вопросом об истине происходящего с ним в символическом регистре. Поскольку стадия зеркала — это рождение «я» из самообмана, подозрение о фантазматичности собственной анатомии составляет предмет нашей постоянной тревоги⁶⁹:

У человека складывается особенное отношение с его собственным образом — отношение разрыва, отчужденного напряжения⁷⁰.

Вероятно, поэтому нас часто посещает таинственное ощущение проживания не своей жизни, иллюзорности или симуляции. Зеркальная структура личности опрокидывает человеческое знание

... в состояние опосредованности желанием другого, образует в соперничестве с другим равноценные в своей абстрактности объ-

66. От др.-греч. *βίος* (жизнь) и *τόπος* (место) — участок земной поверхности с характерным комплексом условий существования.

67. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии. С. 126.

68. Гелен А. Указ. соч. С. 173.

69. У Лакана это прежде всего связано с сексуальностью.

70. См.: *Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. L.: Routledge, 1996. P. 72.

екты и делает из «я» аппарат, для которого всякое движение инстинкта несет в себе опасность⁷¹.

Угроза инстинкта заключается в том, что проявление животного аспекта способно вновь дефрагментировать личность вплоть до полного стирания для индивида системы означающих. В этом смысле Лакан, как и Батай, связывает в единый комплекс страх животности, сексуальную функцию и амбивалентное отношение к смерти.

Итак, образ мира и образ «я» у животного полностью совпадают, человека же определяет слабость врожденных инстинктов. Но разрушенное тождество *внутреннего (Innenwelt)* и *окружающего (Umwelt)* миров производит важный эффект, учреждая два равноправных пространства. Внутренняя реальность отвечает за производство воображаемого, которое позволяет заполнить разрыв и аккуратно подшить субъекта к изначально враждебному миру. Лакан относил к стратегическим задачам психоанализа как раз такую настройку воображения, которая позволит избежать крайних форм напряжения между субъектом и социумом — короче говоря, психастении. Однако, как мы видим, логика психастении/мимикрии у Лакана работает иначе, чем у Кайуа: пространство сманивает субъекта, но не перспективой слияния с единым, а наоборот — возможностью организации эго в целостную форму. Речь, пишет Лакан, идет о соблазне нарциссизма⁷². Этот соблазн исходит от внешнего пространства, в котором обитают обладающие телами другие, завораживающие своей полнотой. В человеке, довольствующемся самим собой, есть нечто пленяющее и приносящее чувство удовлетворения, замечает Лакан⁷³. Тем же самым прельщает и идеальное животное, которое

... дарует нам зрелище полноты, осуществленности, поскольку оно предполагает совершенное слияние... *Innenwelt* и *Umwelt*⁷⁴.

Идеальное животное вновь призывает фантазию о невинном Эдеме, которая, как казалось, была безвозвратно изгнана нововременной рациональностью. Известная августиновская трактовка грехопадения как сексуального неповиновения слишком упрощает

71. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары:

Кн. 2 (1954–1955). М.: Гнозис; Логос, 2009. С. 514.

72. Он же. Работы Фрейда по технике психоанализа. С. 174.

73. Там же.

74. Там же. С. 180.

христианскую онтологию. Именно желание как таковое, вождение запретного объекта приводит к греху. При чем же тут животное? Можно сказать, что *запретное* — это нечто, не являющееся необходимым. Только такой подход позволяет отделить запретное от сферы инстинкта и установить само ограничение. Бог создал Эдемскому человеку идеальные условия существования и установил лишь одно безусловное табу. Потому грехопадение стало молнией, разрезавшей целостную структуру бытия: в этот определяющий момент природная *потребность*⁷⁵ проломила границы окружающей среды и трансформировалась в иную форму обладания жизнью. Произошла метаморфоза: инстинкт как животное побуждение, всегда соразмерное возможностям тела и месту обитания, преобразуется в желание. Человеческое желание, по крайней мере, формально сохраняет подобие потребности, но отныне прочно увязано с преследующей его по пятам тенью неумеренности. Желание всегда возникает в связи с обнаружением границы и перспективой трансгрессии; таким образом, оно всегда на шаг впереди уже известной нам реальности. Ведь желание, как полагал Лакан, «это всегда желание Другого», но не только в смысле притязаний на любовь и признание, но и в смысле восполнения врожденной нехватки собственного эго через подражание желаниям других. Любое исполненное желание поэтому — в известной степени убыток, а не прибыток, потому что перестает быть желанием и вынуждает «я» требовать чего-то еще в качестве смысла своей человечности. Разрыв переживается как расшатывающая психику несогласованность между желанием и возможностью его окончательного воплощения, поэтому Лакан констатирует «фундаментальную несовместимость желания с речью»⁷⁶.

Что касается сексуального аспекта желания, возможно, что сексуальная интерпретация грехопадения приобрела влияние из-за ошибочного понимания наготы как чего-то непременно связанного с половым влечением. Нагота в контексте метафизической трансформации, с которой мы встречаемся в книге Бытия, — это скорее потеря материальной глубины в столкновении с непроницаемой плоскостью зеркала. Существо, прежде растворенное в благодати животного естества, обнаруживает во взгляде другого поверхность своей конфигурации: постоянная не-

75. Термин Лакана, соответствующий понятию биологического инстинкта. Потребность принципиально отличается от желания.

76. *Evans D.* Op. cit. P. 37.

хватка смысла, безграничность желаний и стыд за это являются истоком человеческого.

Сказанное выше позволяет интерпретировать грехопадение в философско-антропологическом ключе как трагедию фатально неудавшегося подражания. Поверив коварному обещанию Змея «будете как боги», человек попытался желать, как Бог. Адам и Ева познали творческий принцип образования новых форм — негативность, — но не получили также и божественную власть над материей. Григорий Нисский пишет, что божье Слово «не имеет сходства с нашим словом, преходящим в нечто неосуществившееся»⁷⁷. Получилось, что сотворенный по образу и подобию остался тварью с несовершенным логосом и темным плотским подсознанием. Так и не покорившаяся человеку материя производит помыслы противоречивые, смущающие и недоступные. Наслаждение способностью захватывать любой объект силой одного желания, равноценность и взаимозаменяемость этих объектов омрачены присутствием в нашей фантазии того, кому желание принадлежит в действительности — коварного Другого. Субъект, добившийся, чтобы некто внешний признал его в качестве цельного «я», обнаруживает, что все стремления этого «я» пропущены через кривое зеркало желания чужака, сплетены с его чужеродной энергией, вообще по существу — чужие. Таким образом, духовное сплетается с физическим, врожденный грех всегда оказывается на шаг впереди тела. Завершенное, самодостаточное желание может олицетворять только Бог, поскольку Он — Другой, который сам желаний не имеет. Бог творит в свободе полного совпадения Слова с жизнью (Ин. 1:1–4). Первоначальный миф состоит в том, что желание было похищено у Другого, но не полностью, была сделана только половина дела, и всему мирозданию теперь не достает какой-то важной детали. Поэтому желание остается лишь желанием и не выводит в тотальность бытия. *Таким образом, главный антропологический конфликт можно определить как рождение человека из неудавшегося богоподражания.*

Заключение

Контурно лакановская картина совпадает с христианской — проповедь Христа первым делом обращается против мнимости мира, созданного желаниями. Но если христианство сохраняло пафос ради-

77. Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Творения св. отцов в рус. пер. Т. 40: Творения св. Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. Кн. 1. С. 5–6.

кального отречения, то буржуазный психоанализ делает шаг в сторону, прагматично предлагая человеку укротить демонов своего сердца и не пытаться радикально свести счеты с символическим. Вероятно, современный психоаналитик не подчиняет «верующего» своей власти безоговорочно, но всегда может выясниться, что конкретный дискурс врачевания души исходит от силы, которая имеет такое намерение. Впрочем, отношения мимикрии в рассмотренной здесь конфигурации субъект-объектных отношений вездесущи, и с тем же успехом место аналитика может занять алгоритм *big data*.

Мишель Фуко показал, как практики, оттачивавшиеся в монашеской среде столетиями, формировали современные стандарты субъектности. Структура этой субъектности впоследствии будет верифицирована психоанализом. Возможно, весь психоанализ стоит на том, что однажды принял христианство за чистую монету и выстроил на его основе соблазнительную картину структурированной внутренней жизни. Также возможно, что пересечение двух великих учений — узловая точка исследуемой нами божественной мимикрии. В ней секулярный и теологический подход постоянно отражают и подпитывают друг друга, заключая психику — свою истинную жертву — в капкан. Выбраться из ловушки невозможно, потому что моделью подражания для субъекта становится то, что существует только в форме фантазии о расщеплении между чувственным миром и недоступным Реальным.

Теология вживила миф о разрыве в психосоматические структуры личности, так и оставив ее разъятой на «ангельское» и «демоническое». Раскол овеществлялся в практиках говорения, планомерно отчуждавших субъекта от того, что прежде ощущалось как родное. Возможно ли, что причина и следствие поменялись местами, подобно жизни и умиранию в проповедях Павла и его последователей? Допустимо ли в таком случае предположить, что влечение к смерти, разобщение с телом, порывы мимика к растворению — это ретроактивный эффект общественного конфликта? Религия решила проблему экономической и политической необходимости подавления врожденной агрессивности, введя врагов и надзирателей прямо в душу индивида. Религия также предложила проект эгалитарного будущего, основанный на отрицании индивидуальных порывов и изощренной игре в идею о второй смерти, которая, как отмечает Славой Жижек, позволяет примирить физические тела с любыми мучениями⁷⁸.

78. Жижек С. Между двумя смертями // Психоанализ. 25.07.2019. URL: <https://psychoanalysis.by/2019/07/25/статья-славой-жижек-между-двумя-смерт/>.

Бракке пишет, что окончание «войны» с демонами — и следовательно, с самим собой — означало бы конец самого аскетического проекта и едва ли было возможным. Раскаивающееся «я» монаха находилось в теснейших взаимоучереждающих отношениях с непокорным «я» демона⁷⁹. Уподобиться, но не быть подобным другому — это тот динамизм психики, на который указывал Лакан. Каждый раз обращаясь к глубинам своей личности, субъект обнаруживает не просто своего двойника, но вечного врага. Вражеский взгляд держит на коротком поводке: ограничивает, осуждает, унижает. Война с демонами становится выбором тех, кто не хочет быть похожим на прочих заложников разрыва. Вполне обоснованно Фуко приходит к выводу, что «девство вписывается в отношении к власти другого и к [его] взору, который обозначает одновременно подчинение индивида и объективацию его внутреннего мира»⁸⁰.

Последнее важное свойство природной мимикрии касается того факта, что адаптация не подразумевает полного превращения. Кроличий сыч не становится змеей, а орхидейный богомол — цветком. Мимикрия всегда раскрывается не как подобие, а как чрезмерность или фундаментальный обман перцепции. И если мимикрия, согласно Кайуа, — это элементарная реакция на присутствие бессознательного, то можно также заключить, что она обнаруживает экстремальность любой идентификации. В конечном счете попытка мимикрии обнажает изначальную неполноценность и модели, и мимика, и оператора. Возможно ли, что эта троица не откликается своим сотрудничеством на зов единообразия, а является самой фантазией о единообразии, его моделью? В таком случае справедливы известные наблюдения Хоми Бабы о самодостаточности мимикрии в колониальном дискурсе — власть-оккупант пытается создать узнаваемую, безопасную версию чужака, но в глубине души знает, что эта попытка не увенчается успехом. Мимикрия никогда не бывает полной или всегда уже несколько чрезмерна. В имперской логике полная ассимиляция чужеродного устранила бы необходимость институтов подавления и означала бы потерю захваченного пространства. Другой (изгой, пария) обязан оставаться частично непохожим, сохранять печать неподобающего⁸¹, но именно через эту уловку обеспечи-

79. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа. С. 181.

80. Фуко М. Указ. соч. С. 219.

81. Bhabha H. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse // October. 1984. Vol. 28. Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis. P. 126.

вается гомогенизация общества, насильственное приведение его к воображаемому единству. Короче говоря, мимикрия — это заранее неудавшийся проект, «стратегический просчет» заложен в само обоснование его необходимости. Христианский императив подражания Богу, мы полагаем, может воспроизводить ту же логику.

Выступив с посланием любви и мира, христианство обернулось капсулой времени, которое нашло величественный способ уберечь матрицу войны. Конечно, Юлия Кристева права, когда говорит, что мифология Голгофских событий является психологической проработкой ада потерь и разлук, которую представляет собой человеческое существование⁸². Но разве эти события не являются также истерической (в точном психоаналитическом смысле) демонстрацией обиды на жестокость мира и своеволие чужаков, а также сакрализацией ближнего круга? И чем в таком случае окажется навязчивая фантазия об изначальном примордиальном единстве? Поскольку весь перечисленный арсенал практик самоотречения был направлен на разрыв индивида с социумом, то есть на радикальную деполитизацию, поставленные вопросы, безусловно, носят политический характер. Но фокус данной статьи — философско-антропологический, поэтому остановлюсь на том, что многие аспекты социальных отношений в конечном счете обнаруживают свою миметическую природу. Возможно, потому, что мимикрия выявляет не только нашу индивидуальную сущность, но и то, что более ценно, чем «я»; то, ради чего смерть совершает свое двойное движение. Поэтому будет уместным в заключении определить мимикрию как *подражание полноте или завершенности*. При оценке человеческой и политической ситуации следует отдавать себе отчет, вокруг чего сосредоточены в данный момент подобные подражательные усилия. Как и любая другая, модель *полноты* может меняться. Своевременно выявляя, кто или что занимает место подобной модели (место бога), мы можем получить более ясное представление о том, какая бездна нас поманит завтра.

82. Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. С. 143–147.

Библиография

- Блж. Августин. Исповедь / Пер. с лат. М. Е. Сергеевко. М.: Рипол-классик, 2019.
- Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории // Августин: Pro et Contra. СПб.: РХГА, 2002. С. 487–513.
- Амвросий Медиоланский. О покаянии / Пер. с лат. прот. И. Харламова под ред. М. В. Герасимовой // Собр. творений на лат. и рус. яз. М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 300–427.
- Амвросий Медиоланский. О таинствах / Пер. с лат. А. Гриня // Собр. творений на лат. и рус. яз. М.: ПСТГУ, 2012. Т. 1. С. 179–265.
- Антоний Великий. Поучения / Сост. Е. А. Смирновой. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2008.
- Афанасий Великий. О девстве, или О подвижничестве / Подг. текста и прим. А. И. Сидорова // Альфа и Омега. 2000. № 2. С. 110–135.
- Баскин М. П. Августин как теоретик католицизма // Августин: Pro et Contra. СПб.: РХГА, 2002. С. 466–486.
- Батай Ж. История эротизма. М.: Логос; Европейские издания, 2007.
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1975. Т. 1.
- Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич, под общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988.
- Григорий Нисский. Большое огласительное слово // Творения св. отцов в рус. пер. Т. 40: Творения св. Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1862. Ч. 4. Кн. 1. С. 1–110.
- Григорий Нисский. О блаженствах // Творения св. отцов в рус. пер. Т. 38: Творения св. Григория Нисского. М.: Тип. В. Готье, 1861. Ч. 2. Кн. 2. С. 359–478.
- Дионисий Ареопагит. О божественных именах // Соч. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002.
- Долганова Т. М. Трактат Фомы Кемпийского «О подражании Христу» // Молодой ученый. 2011. № 3. Т. 2. С. 76–80.
- Жижек С. Между двумя смертями // Психоанализ. 25.07.2019. URL: <https://psychoanalysis.by/2019/07/25/статья-славой-жижек-между-двумя-смерт/>.
- Иоанн Златоуст. Книга о девстве // Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в рус. пер.: В 12 т. СПб.: СПбДА, 1895. Т. 1.
- Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003.
- Климент Александрийский. Строматы. Т. 1 (Кн. 1–3). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
- Комков О. Эрос и культура в мысли Жоржа Батая // Моноклер. 16.03.2023. URL: <https://monocler.ru/eros-i-kultura-zhorzh-bataj>.
- Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. СПб.: Алетейя, 2003.
- Кристева Ю. Черное солнце: Депрессия и меланхолия. М.: Когито-Центр, 2010.
- Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары: Кн. 2 (1954–1955). М.: Гнозис; Логос, 2009.
- Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа. Семинары: Кн. 1 (1953–1954). М.: Гнозис; Логос, 1998.
- Мефодий Олимпийский. Пир десяти дев, или О девстве // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Паломник, 1996.

- Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии / Сост. П. С. Гуревич, под общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988.
- Тертуллиан. О душе. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.
- Тертуллиан. О покаянии // Избр. соч. М.: Прогресс; Культура, 1994. С. 307–319.
- Фестюжьер А.-Ж. Личная религия греков. СПб.: Алетейя, 2000.
- Фома Кемпийский. О подражании Христу. Брюссель: Жизнь с Богом, 1993.
- Фуко М. История сексуальности. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2021. Т. 4: Признания плоти.
- Bhabha H. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse // October. 1984. Vol. 28. Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis. P. 125–133.
- Brakke D. Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity. L.: Harvard University Press, 2006.
- Burrus V. Saving Shame. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2008.
- Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis. L.: Routledge, 1996.
- Vane-Wright R. I. On the Definition of Mimicry // Biological Journal of Linnean Society. 1980. Vol. 13. № 1. P. 1–6.

THE IMITATION OF GOD AS A FORM OF MIMICRY

LINA BULAKHOVA. Stasis Center for Practical Philosophy, European University at St. Petersburg (EUSPB), Russia, lbulakhova@eu.spb.ru.

Keywords: mimicry; Christianity; Michel Foucault; Jacques Lacan; Roger Caillois; original sin; monkery.

The article explores the Christian soteriological concept of God-likeness, which, as the author argues, is a unique form of mimicry inherent only to human nature. Drawing on church sacraments, hagiographies, sayings of the Church Fathers, and facts of ascetic life, the author examines the development of the idea of imitating God in early Christianity and identifies various subtypes of “divine mimicry,” including imitating death, the desert, the cross, and angels. In volume four of *The History of Sexuality* Michel Foucault presented a profound study of monastic practices of “repentance” and “maidenhood.” The text demonstrates the influence of these practices on the formation of modern subjectivity and the emergence of such idea as “inner space.” In this context, the author points to the mimetic nature of the relationship between the foundations of Christian doctrine and psychoanalytic theory.

By analyzing the biblical myth of the Fall of man and comparing it to the psychoanalytic concept of the “mirror stage” the article concludes that the central anthropological conflict — the transition from animal to human — is related to a failed divine mimicry, an attempt to attack the Real with the goal of conforming to it. The failure lies in the fact that man acquires divine cognitive ability to encompass the entire world by desire, but this capacity remains separate from the power to transform matter solely by Word. In conclusion, the author redefines mimicry as an imitation of completeness or perfection and suggests that when evaluating social and political processes, we should consider what is currently ideal or a model of such completeness (i.e., occupies the place of God).

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-5-143-169

References

- Ambrose of Milan. O pokaianii [De paenitentia]. *Sobranie tvorenii: na lat. i rus. iaz.* [Collected Works: in Latin and Russian.], Moscow, St. Tikhon's Orthodox University, 2012, vol. 1, pp. 300–427.
- Ambrose of Milan. O tainstvakh [De sacramentis]. *Sobranie tvorenii: na lat. i rus. iaz.* [Collected Works: in Latin and Russian.], Moscow, St. Tikhon's Orthodox University, 2012, vol. 1, pp. 179–265.
- Anthony the Great. *Poucheniia* [Teachings], Moscow, Izdatel'stvo Sretenskogo monast'riia, 2008.
- Athanasius the Great. O devstve, ili O podvizhnichestve [De virginitate]. *Al'fa i Omega* [Alpha and Omega], 2000, no. 2, pp. 110–135.
- Averintsev S. S. Poriadok kosmosa i poriadok istorii [The Order of Cosmos and the Order of History]. *Augustine: Pro et Contra*, St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy, 2002, pp. 487–513.
- Baskin M. P. Avgustin kak teoretik katolitsizma [Augustine as a Theorist of Catholicism]. *Augustine: Pro et Contra*, St. Petersburg, Russian Christian Humanitarian Academy, 2002, pp. 466–486.
- Bataille G. *Istoriia erotizma* [L'Histoire de l'erotisme], Moscow, Logos, Evropeiskie izdaniia, 2007.

- Bhabha H. Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse. *October*, 1984, vol. 28, Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis, pp. 125–133.
- Brakke D. *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, London, Harvard University Press, 2006.
- Burrus V. *Saving Shame*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008.
- Caillois R. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Le mythe et l'homme. L'Homme et le sacré], Moscow, OGI, 2003.
- Clement of Alexandria. *Stromaty* [Stromata], St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2003, vol. 1 (bk. 1–3).
- Dionysius the Areopagite. O bozhestvennykh imenakh [On the Divine Names]. *Soch. Tolkovaniia Maksima Ispovednika* [Works. Interpretations of Maximus the Confessor], St. Petersburg, Aleteia, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2002.
- Dolganova T. M. Traktat Fomy Kempitskogo "O podrazhanii Khristu" [Treatise of Thomas of Kempis "On the Imitation of Christ"]. *Molodoi uchenyi* [The Young Scholar], 2011, no. 3, vol. 2, pp. 76–80.
- Evans D. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London, Routledge, 1996.
- Festugière A.-J. *Lichnaia religiia grekov* [Personal Religion Among the Greeks], St. Petersburg, Aleteia, 2000.
- Foucault M. Istorii seksual'nosti, t. 4, Priznaniia ploti [Histoire de la sexualité IV, Les aveux de la chair], Moscow, Ad Marginem Press, Garage Museum of Contemporary Art, 2021.
- Gehlen A. O sistematike antropologii [Zur Systematik der Anthropologie]. *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy] (comp. P. S. Gurevich, ed. Yu. N. Popov), Moscow, Progress, 1988.
- Gregory of Nyssa. Bol'shoe oglasitel'noe slovo [The Great Catechism]. *Tvoreniia sviatykh ottsov v russkom perevode. T. 40: Tvoreniia sviatogo Grigoriia Nisskogo* [The Works of the Holy Fathers in Russian Translation, vol. 40, The Works of St. Gregory of Nyssa], pt. 4, bk. 1, Moscow, Tip. V. Got'e, 1862, pp. 1–110.
- Gregory of Nyssa. O blazhenstvakh [On the beatitudes]. *Tvoreniia sviatykh ottsov v russkom perevode. T. 38: Tvoreniia sviatogo Grigoriia Nisskogo* [The Works of the Holy Fathers in Russian Translation, vol. 38, The Works of St. Gregory of Nyssa], pt. 2, bk. 2, Moscow, Tip. V. Got'e, 1861, pp. 359–478.
- Hegel G. W. F. *Filosofiiia religii: V 2 t.* [Philosophie der Religion: In 2 Bd.], Moscow, Mysl', 1975, vol. 1.
- John Chrysostom. Kniga o devstve [De virginitate]. *Tvoreniia sviatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousta, Arkhiiepiskopa Konstantinopol'skogo, v rus. per.: V 12 t.* [The Works of Our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in Russian: In 12 vols], St. Petersburg, St. Petersburg Theological Academy, 1895, vol. 1.
- Komkov O. Eros i kul'tura v mysli Zhorzha Bataia [Eros and Culture in the Thought of Georges Bataille]. *Monokler*, March 16, 2023. Available at: <https://monokler.ru/eros-i-kultura-zhorzh-bataj>.
- Kristeva J. *Chernoie solntse: Depressiia i melankholiia* [Soleil noir. Depression et melancolie], Moscow, Cogito-Centre, 2010.
- Kristeva J. *Sily uzhasa: esse ob otrashchenii* [Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection], St. Petersburg, Aleteia, 2003.
- Lacan J. "Ja" v teorii Freida i v tekhnike psikhoanaliza. *Seminary: Kn. 2 (1954–1955)* [Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le Séminaire, livre II (1954–1955)], Moscow, Gnosis, Logos, 2009.

- Lacan J. *Raboty Freida po tekhnike psikhoanaliza. Seminary: Kn. 1 (1953–1954)* [Les Ecrits techniques de Freud. Le Séminaire, livre I (1953–1954)], Moscow, Gnosis, Logos, 1998.
- Methodius of Olympus. Pir desiati dev, ili O devstve [The Symposium of the Ten Virgins, or On Virginity]. *Tvoreniia sv. Grigoriia Chudotvortsia i sv. Mefodiiia, episkopa i muchenika* [The Works of St. Gregory Thaumaturgus and St. Methodius, Bishop and Martyr], Moscow, Palomnik, 1996.
- Plessner H. Stupeni organicheskogo i chelovek. Vvedenie v filosofskuiu antropologiiu [Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie]. *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii* [The Problem of Man in Western Philosophy] (comp. P. S. Gurevich, ed. Yu. N. Popov), Moscow, Progress, 1988.
- St. Augustine. *Isповед'* [Confessiones], Moscow, Ripol-classic, 2019.
- Tertullian. *O dushe* [De Anima], St. Petersburg, Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2004.
- Tertullian. O pokaianii [De poenitentia]. *Izbr. soch.* [Selected Works], Moscow, Progress, Culture, 1994, pp. 307–319.
- Thomas of Kempis. *O podrazhanii Khristu* [On the Imitation of Christ], Brussels, Zhizn' s Bogom, 1993.
- Vane-Wright R. I. On the Definition of Mimicry. *Biological Journal of Linnean Society*, 1980, vol. 13, no. 1, pp. 1–6.
- Žižek S. Mezhdru dvumia smertiami [Between the Two Deaths]. *Psychoanalysis*, July 25, 2019. Available at: <https://psychoanalysis.by/2019/07/25/статья-славой-жижек-между-двумя-смерт/>.