

## Рене Жирар Жертвенная интерпретация и историческое христианство\*

### А. ПОСЛЕДСТВИЯ ЖЕРТВЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

**Р.Ж.\*:** Нежертвенная интерпретация вновь обретает все великие догматы и объясняет их, я убежден, более логичным образом, чем все прежние подходы.

Я думаю, что жертвенный подход к Страстям и к Искуплению не заслуживает причисления к тем принципам, которые мы могли бы законно вывести из новозаветных текстов, исключая, конечно, Послание к Евреям, которое стоит особняком.

Не «оправдывая» такой подход, мы увидим, что он был вполне предсказуем и в определенном смысле даже необходим в той икономии откровения, которая систематически черпает дополнительные аргументы из глухоты и слепоты тех, кто имеет уши и не слышит, имеет глаза и не видит.

**Г.Л.:** Если я правильно Вас понимаю, речь всегда идет о том, чтобы христиане, принимающие жертвенную интерпретацию, играли в этой икономии роль, аналогичную роли фарисеев, присутствовавших при первой проповеди Божьего Царства.

**Р.Ж.:** Вот именно. Речь идет о том, чтобы новые поколения христиан не повторяли и не усугубляли ошибок своих иудейских отцов. Проклятие, которое христиане наложили на иудеев, уничтожается словами Павла в Послании к Римлянам: «Неизвинителен ты, всякий человек, судящий другого, ибо тем же судом, каким судишь другого, осуждаешь себя, потому что, судя другого, делаешь то же» (Рим 2:1).

Парадоксально, но в полном согласии с жертвенной логикой, логикой Логоса насилия, которой продолжает руководствоваться

♦ Р.Ж. – Рене Жирар, Г.Л. – Ги Лефор, Ж.-М. У. – Жан-Мишель Угурлян. – *Прим. ред.*

\* Глава из книги *Вещи сокровенные от создания мира, готовящейся к выходу* в издательстве ББИ в 2015 г.

человечество, интерпретация, основанная на механизме жертвоприношения, делает из этого механизма, явленного — и тем самым неизбежно отмененного, если откровение о нем было действительно воспринято, — своего рода основание для культуры. Именно на этом основании до сих пор покоилось «христианство» и современный мир.

**Ж.-М. У.:** Несомненно. В историческом христианстве мы без труда обнаруживаем некоторые структурные черты, общие для всех культурных форм человечества, и в особенности — наличие «козлов отпущения», которыми оказываются евреи. Мы показали механизм этого изгнания в тексте, однако он не остался лишь на уровне текста, а имел ужасные последствия в истории.

**Р.Ж.:** Я думаю, можно доказать, что преследовательский характер исторического христианства порожден жертвенной интерпретацией Страстей и Искупления.

Все аспекты этой интерпретации взаимосвязаны друг с другом. Тот факт, что в понятие божества вновь было введено насилие, не мог остаться без последствий для всей системы, поскольку он частично освобождает человечество от ответственности, которая должна была бы равно распространяться на всех людей.

Именно это частичное снятие ответственности со всех людей позволяет ограничить событие христианства, умалить его всеобщность и отыскивать виновников этой ситуации, которыми, разумеется, станут евреи. Одновременно это насилие отразится на том апокалиптическом разрушении, которое традиционные толкования продолжают приписывать Богу.

То, что делает христианство закрытым и враждебным по отношению ко всему, что им не является, неотделимо от жертвенной интерпретации, которая не может быть *невиновной*. Нетрудно показать взаимосвязь между «возвратом к священной» (*resacralisation*) и историей этого христианства, впрочем, структурно сходного с историей всех других культурных миров и, так же, как и они, отмеченного все большим распространением разных способов жертвоприношения, соответственно все большему распаду структур этого мира.

Не сумев понять, как относился к своей смерти сам Христос, христиане, следуя логике Послания к Евреям, приняли понятие «жертвоприношения»: их поразило сходство между Страстями Христа и древними жертвоприношениями. Они увидели только структурные аналогии, но не увидели несовместимости. Они не увидели, что жертвоприношения иудейской и всех других религий лишь *отражают* то, что *открывается* в словах Христа, а затем и в Его смерти: учредительное убийство и жертву отпущения.

В этой изначальной ошибке коренится также иллюзия этнологов, убежденных, что достаточно лишь точно определить эти

самые аналогии, чтобы опровергнуть претензии христианского текста на универсальность. Антихристианство эпохи модерна — это не что иное, как перевернутое жертвенное христианство и, следовательно, его продолжение. Это антихристианство никогда по-настоящему не обращается к тексту и не делает его предметом исследования. Оно хранит верность жертвенной интерпретации и не может поступать иначе, поскольку именно на ней строится вся его критика. В христианстве хотят видеть именно жертвоприношение, и именно жертвоприношение изобличают как нечто отвратительное. Я разделяю такое отношение к жертвоприношению, но думаю, что антихристианская критика бессильна; ей никогда не удастся понять, что есть в христианстве от жертвоприношения; она никогда всерьез не задумывается об этом. Если бы задумывалась, то должна была бы обнаружить, что не она одна испытывает отвращение к жертвоприношению, что все те чувства, которые она афиширует и которыми так гордится, суть не что иное, как те же самые христианские чувства, искаженные и частично нейтрализованные вследствие нашей слишком глубокой укорененности в том, от чего мы, как нам казалось, уже избавились, — в логике жертвоприношения. Если бы мир модерна занялся радикальной критикой жертвоприношения, то он бы обнаружил, как обнаружили мы, что христианство уже опередило его на этом пути и что только оно способно идти по нему до конца.

Французский глагол *sacrifier* («приносить в жертву») буквально означает «делать священным», производить священное. Жертву приносит (*sacrifie*) насилие; именно оно — руками жреца-священника (*sacrificateur*) — убивает жертву, уничтожает ее и одновременно возносит ее над всеми, делает ее в каком-то смысле бессмертной. Жертва приносится тогда, когда священное насилие берет на себя ответственность за жертву; смерть производит жизнь, равно как и жизнь производит смерть в непрерывном цикле вечного возвращения, общем для всех великих богословских рефлексий, непосредственно привившихся к практике жертвоприношения и не имеющих ничего общего с иудео-христианской демистификацией. Разумеется, неслучайно западная философия также начинается и в определенном смысле заканчивается «интуицией» Вечного Возвращения, общей для досократиков и для Ницше; а она есть интуиция жертвоприношения *par excellence*.

Жертвенная интерпретация — это, в сущности, не что иное, как незаметное, но решительное движение вспять, к ветхозаветным понятиям. Чтобы доказать это, достаточно сослаться на тексты Второзакония, которые мы цитировали в одной из предыдущих дискуссий, а именно на песнь Слуги Яхве, в которой евангельский текст, а затем и все христианство в целом видят *figura Christi*, прообраз Христа, самый поразительный во всем Ветхом Завете — и с

полным основанием, поскольку речь идет о заместительной жертве, уже частично явленной. Тот факт, что все общество объединяется против Слуги, чтобы преследовать и убить его, не мешает этой жертве быть невинной, а обществу – виновным. В этом тексте все уже почти христианское, кроме того, что в нем Яхве все же несет некоторую долю ответственности за гибель своего Слуги. Здесь речь идет не о том, чтобы приписывать эту божественную ответственность поздним интерпретациям, искажающим первоначальный смысл текста. Она эксплицитно фигурирует в самом тексте, в таких выражениях, как «за преступления народа Моего был предан казни» (Ис 53:8) или «Яхве угодно было сокрушить Его страданиями» (Ис 53:10).

Здесь, мне кажется, мы находим религиозную форму, промежуточную между чисто жертвенными религиями, называемыми «примитивными» в стиле тех мифов, которые мы комментировали, следуя за Леви-Строссом, и радикальной нежертвенностью евангельского текста. Истина о жертве отпущения уже почти высказана, но ее заглушают выражения, впутывающие Бога в это дело. Следовательно, перед нами – некое неустойчивое сочетание разных элементов, одни из которых уже возвещают евангельского Бога и все то, что мы назвали сверхтрансцендентностью любви, тогда как другие по-прежнему принадлежат всеобщей религии. Религиозная мысль находится в пути, ведущем к евангельскому тексту, но ей не удается полностью освободиться от понятий, созданных трансцендентностью насилия.

Богословие жертвоприношения в христианстве не соответствует тексту Евангелий, но вполне соответствует песни о Слуге Яхве. Хотя средневековая мысль всегда утверждала, что существует принципиальное различие между двумя Заветами, ей никогда не удавалось определить это различие – и на то есть причина. Мы уже констатировали тенденцию экзегетов, как средневековых, так и новейших, читать Новый Завет в свете Ветхого; например, глава 8:43-44 Евангелия от Иоанна читается в «свете» мифа о Каине... Те, кто претендует на чтение Ветхого Завета в свете Нового, в действительности уверенно делают нечто прямо противоположное, поскольку им никогда не удается обрести «ключ разума», утраченный фарисеями.

## В. ПОСЛАНИЕ К ЕВРЕЯМ

**Ж.-М. У.:** Все же существует один новозаветный текст, предлагающий жертвенную интерпретацию Страстей – Послание к Евреям, текст, каноничность которого, насколько мне известно, долгое время была под вопросом.

**Р.Ж.:** Автор Послания к Евреям интерпретирует смерть Христа исходя из ветхозаветных жертвоприношений. Новый Завет, как и Ветхий, был учрежден на крови, но поскольку он совершенен, то проливается уже не кровь животных, неспособных «истребить грехи», а кровь Христа. Христос же совершенен, и Его кровь способна раз и навсегда сделать то, чего не могли сделать жертвы Ветхого Завета:

Да и все почти по закону очищается кровью, и без пролития крови не бывает прощения. Итак, образы небесного должны были очищаться сими, самое же небесное лучшими сих жертвами. Ибо Христос вошел не в рукотворное святилище, по образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лицо Божье, и не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит во святилище ежегодно с чужою кровью, иначе надлежало бы Ему многократно страдать от начала мира; Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею. [...] И всякий священник ежедневно стоит в служении, и многократно приносит одни и те же жертвы, которые никогда не могут истребить грехов. Он же, принеся одну жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога, ожидая затем, доколе враги Его будут положены в подножие ног Его. Ибо Он одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых (Евр 9:22-26; 10:11-14).

Согласно этому Посланию, существует большая разница между Страстями Христа и предшествовавшими жертвоприношениями, но и Страсти Христовы рассматриваются как жертвоприношение, истинная сущность которого так никогда и не была уловлена. Это первое богословие жертвоприношения, как и все те, которые за ним последуют, покоится на видимом сходстве между образом Страстей и образами прежних жертвоприношений, но оно уступает самую суть.

Верующий видит колоссальное различие между христианством и жертвоприношениями ветхозаветного Закона, и он прав, но доказать это различие он не может, поскольку к обоим случаям применяет термин «жертвоприношение». Говорят, что жертвоприношение Христа, в отличие от всех других, носит характер исключительный, совершенный и окончательный. На самом деле видят лишь его тождественность и преемственность с прежними жертвоприношениями, ибо не могут уловить механизм жертвоприношения, открытие которого все меняет. Различие между христианством и прежними религиями не может со временем не ослабеть и не размыться, поскольку христианство, как и все прежние религии, истолковывается в терминах жертвоприношения.

И вот что на самом деле происходит. Различие, необоснованно постулированное в рамках жертвенной системы, постепенно уступает место преемственности и тождественности с другими

жертвоприношениями — не только ветхозаветными, но и всеми остальными на нашей планете. Само по себе стремление модерна «демистифицировать» христианство и доказать его адептам, что в их религии нет ничего оригинального, восходит к обычаям жертвоприношений и, тем самым, по-прежнему основывается на интерпретации, предложенной в Послании к Евреям. Модерн стремится завершить начатое в этом Послании движение, которое видит лишь структурные и непостижимые аналогии между всеми жертвоприношениями, включая то, которое приписывается Христу.

Критика со стороны сравнительной этнологии эффективна лишь применительно к Посланию к Евреям и тем многочисленным комментариям, которые на него опираются. Вся затея демистификации, как и само «жертвенное» христианство, основывается на смешении Послания к Евреям с евангельским текстом. Антихристиане не более расположены к отказу от жертвенной интерпретации, чем христиане-«традиционалисты». Как первые, так и вторые видят в ней самую суть христианского послания. Все споры между *двойниками* требуют предварительного согласия относительно основных данных.

Чтобы оправдать жертвенную интерпретацию, Послание ссылается на Псалом 40, который вкладывает в уста самого Христа. Вот этот Псалом в той версии, в какой он приводится в Послании:

Жертвы и приношения Ты не пожелал, но тело уготовал Мне. Всесожжения и жертвы за грех неуютны Тебе. Тогда Я сказал: вот, иду, как в начале книги написано обо Мне, исполнить волю Твою, Боже (Евр 10:5-7).

Послание интерпретирует этот текст так, как если бы между Богом и Христом велся диалог о жертве, из которого люди были бы исключены. Еврейская традиция права, когда утверждает, что этот Псалом обращен ко всем верующим. Если Богу более не угодны жертвы, если культ утратил свою эффективность, то желание слушаться Яхве ставит перед всеми верующими новые обязательства, более не ограничиваемые требованиями Закона.

Справедливо усматривать здесь призыв, обращенный ко всем, а не только к одному. Но что если это обращение будет услышано только одним-единственным Праведником? Для этого Праведника окончательное устранение жертвоприношений и радикальная интерпретация Закона могут иметь фатальные последствия. В последующих стихах Псалом показывает, что если между Яхве и Праведником существует особая связь и если эта связь рискует привести к смерти этого последнего, то это не потому, что между Яхве и Праведником существует какой-то жертвенный договор, к которому другие люди не имеют никакого отношения, не в силу

какого-то взаимопонимания, из которого заведомо исключались бы другие люди, а потому, что они сами себя исключили, оказавшись глухи к божественному зову. Дальнейшая часть Псалма показывает последствия этой глухоты. Поскольку люди отказываются слушать Яхве, они сговариваются против Праведника; они обходятся с ним как с коллективной жертвой:

Благоволи, Яхве, избавить меня!  
Яхве, поспеши на помощь мне!  
Да постыдятся и посрамятся все,  
ищущие погибели душе моей!  
Да будут обращены назад  
и преданы посмеянию  
желающие мне зла!  
Да будут постыжены  
Все смеющиеся надо мной\* (Пс 39:14-15).

Псалом действительно близок к Евангелию, поскольку он близок к Царству и его закону и, главное, поскольку он, как и другие великие тексты Ветхого и Нового Заветов, понимает, что в пароксизме кризиса тот, кто приклоняет свое ухо, чтобы услышать заповедь любви, и кто строго следует Закону, оказывается перед решающим выбором: убить или быть убитым.

Псалом действительно христологичен, но Послание к Евреям убирает главных действующих лиц из эпизода, который вполне проявится только в Евангелиях, а в Псалмах лишь намечен: это эпизод коллективного убийства Праведника<sup>1</sup>.

Автор Послания к Евреям, кажется, первый признает, что Христос был убит несправедливо, но в его жертвенной интерпретации ответственность людей за эту смерть не имеет никакого значения. Убийцы — не более чем орудия в руках божественной воли; мы не видим, в чем состоит их ответственность. Таков наиболее пространственный упрек в адрес богословия жертвы, и он оправдан.

Яхве не желает больше слышать об убийцах, постоянно совершающих жертвоприношения и приносящих жертвы всеожжения. Это с их точки зрения Страсти продолжают быть жертвоприношением, а не с точки зрения жертвы, которая, напротив, понимает, что для Бога всякое жертвоприношение отвратительно, и умирает потому, что не согласилась иметь к нему какое-либо отношение. *Жертвы и приношения Ты не восхотел... Всеожжения и жертвы за грех Ты не потребовал.*

\* Синод. текст изменен сообразно тексту автора. Здесь и далее \* помечены примечания переводчика.

<sup>1</sup> О коллективном насилии в Псалмах и в других библейских книгах см. прекрасный анализ Раймунда Швагера в работе *Jesus, der Sohn Gottes als Sündenbock der Welt*.

Таким образом, Послание к Евреям повторяет то, что и до него звучало во всех жертвенных формулировках: оно освобождает людей от ответственности за насилие, но в меньшей степени, чем все остальные. Подтверждая ответственность Бога за смерть жертвы, оно оставляет место и для ответственности человека, чья роль при этом недостаточно определена. Можно сказать, что это жертвенное богословие находится на том же уровне, что и имплицитное богословие Второисаии.

Иудаизм и историческое христианство, подобно всем оппозициям, вырастающим на почве иудео-христианского текста, согласны в самом главном: они оба позволяют откровению уйти от насилия, но при этом так и не доходят до понимания того факта, что сами являются *двойниками* друг друга и что единственное различие, существующее между ними, их же и объединяет<sup>2</sup>.

## С. СМЕРТЬ ХРИСТА И КОНЕЦ СВЯЩЕННОГО

**Ж.-М. У.:** Но разве Ваша критика жертвенной интерпретации не вынуждает Вас отрицать наличие элемента священного, в смысле насилия, во всем, что касается смерти и воскресения Иисуса?

**Р.Ж.:** Я действительно думаю, что следует удалить элемент священного, поскольку он не играет никакой роли в гибели Иисуса. Если евангельский текст вкладывает в уста распятого Христа слова, полные бессилия и страха перед полной оставленностью: *Эли, Эли, лама савахани*, если он позволяет пройти трем символическим дням между смертью и Воскресением, то он это делает не для того, чтобы ослабить веру в Воскресение или во

<sup>2</sup> В некоторых патристических текстах мы находим сопротивление жертвенной интерпретации. Вот, например, характерный фрагмент из Григория Назианзина: “Почему кровь едиnorodного Сына была бы угодна Отцу, не пожелавшему принять от Авраама в жертву Исаака, но заменившему человеческую жертву агнцем? Не очевидно ли, что Отец принимает жертву не потому, что требует ее или испытывает в ней нужду, но для осуществления Своих предначертаний: надо было, чтобы человек оживотворился через человечество Бога, надо было, чтобы Он призвал нас к себе через Своего Сына [...] Остальное да будет почтено молчанием” (Григорий Назианзин, *Слово 45, на Пасху*). Цит. в: Olivier Clément, “Dionysos et le ressuscité”, *Évangile et révolution*, 93, PG XXXVI, Oratio XLV, 22, p. 654.

В словарной статье “Жертва” из *Dictionnaire de théologie catholique* под ред. Вакана и Манжено (Vacant et Mangenot) признается, что евангельский текст в том, что касается жертвы, “...весьма сдержан: слово жертва ни разу не используется”. Автор, тем не менее, говорит о жертве в смысле веры в “полную самоотдачу” Христа. Но ведь именно эту полную самоотдачу следует интерпретировать вне жертвенного контекста. Если же не хочется отказываться от слова “жертвоприношение”, следует отказаться от него во всех случаях, кроме страстей Христа, а это, конечно, не представляется возможным.

всемогущество Отца, а для того, чтобы показать, что речь здесь идет о священном — то есть не о жизни, которая непосредственно произошла бы из насилия, как в случае примитивных религий. Христос не возрождается из собственного пепла, как феникс; Он не играет с жизнью и смертью, как Дионис; именно это показывает тема пустой могилы.

Смерть здесь уже не имеет ничего общего с жизнью. Здесь подчеркивается ее естественный характер, а также беспомощность всех людей перед лицом смерти, усиленная в данном случае враждебностью толпы, иронически подчеркиваемая теми, кто смешивает божественность, о которой говорил Иисус, с первобытной *маной*, с насильственной мощью священного. Толпа бьется об заклад, что Иисус не способен дать ей неопровержимое знамение своей силы, то есть сойти с креста и ускользнуть от этой бесславной агонии, полной страдания и унижения:

Проходящие же злословили Его, кивая головами своими и говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! Спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста. Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: других спасал, а Себя Самого не может спасти; если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него; уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. Ибо Он сказал: Я Божий Сын. Также и разбойники, распятые с Ним, поносили Его (Мф 27:39-44).

Те споры, которые породила среди верующих и неверующих фраза «Эли, Эли, лама савахфани», показывают, до какой степени трудно уйти от священного и насилия. Неверующие всегда чувствовали, что в этой фразе «пробалтывается» некая «маленькая правда», противоречащая богословским фальсификациям. Верующие отвечают, что эта фраза — «Боже мой, Боже мой, почему ты оставил Меня» — есть прямая цитата из Писания, из начала Псалма 21. И они стремятся приписать этой цитате чисто декоративную функцию, аналогичную функции какой-нибудь фразы Плутарха, приводимой Монтенем в своих «Опытах». Некоторые дошли до того, что стали утверждать, будто бы сам факт цитирования Священного Писания доказывает, что Иисус вплоть до самой смерти сохранял полное самообладание. Не стоит держиваться на подобных комментариях — я упоминаю их лишь для того, чтобы продемонстрировать, до какой степени верующие, равно как и неверующие, продолжают придерживаться все той же магической, жертвенной или, если угодно, «корнелевской» идеи божества.

Главный персонаж повести Альбера Камю *Падение* замечает, что фраза «Эли, Эли, лама савахфани» двумя евангелистами из

четыре была «подвергнута цензуре»<sup>3</sup>. Насколько глубже мыслит Симона Вейль, когда отмечает в факте присутствия этой фразы в двух других Евангелиях поразительный знак их сверхъестественного происхождения: чтобы принять натуралистический характер этой смерти так, как это делает евангельский текст, последний должен обладать непоколебимой уверенностью в чуждом этой смерти трансцендентном.

**Ж.-М. У.:** Одно из оснований, заставляющих думать о гуманистическом характере вашей интерпретации, есть та важность, которую вы придаете фразе «Эли, Эли, лама савахфани» в дискуссии, опубликованной в журнале *Esprit* в 1973 году. Современная мысль располагает *между* трансцендентностью насилия, которую ей не удается до конца демистифицировать, и тем, что Вы называете сверхтрансцендентностью любви, которую насилие продолжает скрывать от нас. В этой ситуации мы видим, что, отнюдь не противореча этой сверхтрансцендентности и не подрывая ее, как того хотели бы христианские и антихристианские экзегеты, фраза «Эли, Эли, сама савахфани», как и все, что демистифицирует трансцендентность насилия, напротив, еще больше усиливает и прославляет эту сверхтрансцендентность любви.

**Р.Ж.:** Разумеется, структурные аналогии между Страстями Христа и жертвоприношениями в других религиях всегда вызывают недоумение. Жертвенная интерпретация не может видеть ничего кроме этой аналогии, и здесь мы хорошо видим, что именно этой поверхностно структурной интерпретации сохраняют верность все антихристианские концепции. Чтобы избежать соблазна такой аналогии, чтобы увидеть те знамения, которые недвусмысленно подтверждают оппозиционность этих двух трансцендентностей, необходимо начать с понимания того вклада, который внес в антропологию евангельский текст, открыв правду об учредительном механизме.

Если бы смерть Иисуса была «жертвоприношением» в этимологическом смысле «производства священного» (*sacri-fice*), то Его Воскресение было бы «продуктом» Распятия. Но это не так, и ортодоксальное богословие всегда побеждало соблазн превратить Страсти Христа в обожествляющий Его процесс. Для ортодоксии божественность Христа, не будучи чем-то внешним для Его человеческой природы, разумеется, не зависит от событий Его земной жизни. Вместо того чтобы делать из Распятия *причину* божественности — соблазн, которому всегда поддавалась

<sup>3</sup> Р. 131. (Ср. у самого Камю: "...кажется, это евангелист Лука выкинул из текста Его жалобный возглас: 'Зачем Ты покинул меня?'" , в: А. Камю, *Избранное*, пер. Н. Немчиновой, М., 1988).

известная ветвь христианства, культивировавшая страдание, было бы лучше увидеть в нем ее *следствие*. Вести себя поистине божественно на этой земле, которая стала добычей насилия, не означает господствовать над людьми, не означает подавлять их своим авторитетом, не означает терроризировать их и изумлять их своими страданиями и теми благодеяниями, которые можно из них извлечь, не означает делать различие между двойниками, не означает участвовать в их конфликтах. «Ибо нет лицепрятия у Бога». Он не делает различий между «элинами и иудеями, мужчинами и женщинами и т.д.». Его трансцендентность может еще казаться чистым безразличием и, в конечном итоге, отсутствием «всемогущества», пока она бесконечно удаляется от нас, прячась от наших насилий, но она же являет себя как героическая и совершенная любовь, когда воплощается в человеческом существе и ходит среди людей, уча их об истинном Боге и о том, как к Нему приблизиться.

Нашим первым действием было открытие учредительного механизма, отсюда следует все остальное — не потому, что евангельский текст сводится к чисто антропологическим рассуждениям, а потому, что его истинного религиозного содержания мы не сможем понять до тех пор, пока не поймем его антропологического содержания.

**Г.Л.:** Но ведь только у Иоанна сцена распятия полностью очищена от чудесных знамений. При этом Вы признаете равную ценность всех четырех Евангелий. Как же Вы можете объяснить те чудесные знаменья, которые присутствуют в синоптических Евангелиях? Разве они не разбивают логику ваших рассуждений?

**Р.Ж.:** У Марка и Луки есть только одна подобная сцена, и она имеет большое символическое значение. Речь идет о завесе в Храме, которая разорвалась надвое сверху вниз. Завеса в Храме — это то, что отделяет людей от таинства жертвоприношения, она — материальная конкретизация того неведения, на котором основывается жертвоприношение. И то, что эта завеса разрывается, означает, что Иисус своей смертью преодолел это неведение (см. Мк 15:38; Лк 23:45).

У Матфея чудесные эффекты более зрелищны, но самый главный из них, вопреки видимости, вновь — и властно — возвращает нас к антропологическому и демистифицирующему смыслу Страстей:

...и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли в святой город и явились многим (Мф 27:52-53).

Здесь не отказ от Воскресения как сугубо религиозной темы, а признание его равнозначности с главным делом Писания,

а именно — с возвращением в мир всех погребенных людьми жертв, — не для работы смерти, а для работы жизни. Иначе говоря, жертвы, убитые от основания мира, начинают возвращаться на эту землю, чтобы их признали.

#### Д. ПРИНОШЕНИЕ В ЖЕРТВУ ДРУГОГО И ПРИНОШЕНИЕ В ЖЕРТВУ СЕБЯ

**Р.Ж.:** Уловив и определив заблуждение жертвенной интерпретации и те бесчисленные последствия, которые она за собой влечет (неверное понимание текста и тот покров, которым она вновь «завешивает» все откровение), нужно рассмотреть и другие аспекты этой интерпретации, а прежде всего понять, что она означает для тех, кто намерен сохранять ей верность и в наши дни.

Она неминуемо означает все то, что означало обращение к ней в случае всех прежних религий. Будучи неспособны понять истинный смысл происшедшего, люди доброй воли понимают, что произошло нечто реальное и выходящее за обычные человеческие рамки. В отношении этого неслыханного события они сочли естественным и даже неизбежным обратиться к той терминологии, которая всегда служила им во всех предшествующих случаях — к терминологии жертвоприношения.

Большинство людей сохраняют приверженность этой терминологии, поскольку не видят, как иначе можно отстоять трансцендентный характер евангельского откровения в споре с теми, кто, напротив, стремится очистить христианство от жертвенности еще более жертвенным способом — полной ампутацией его трансцендентного измерения.

Те, кто думает, будто защищает трансцендентность, сохраняя идею жертвоприношения, абсолютно заблуждаются, поскольку именно эта идея, заботливо сохраняемая антихристианской критикой, в ответе за современный атеизм, за все то, что считают «окончательной смертью Бога». Сейчас находится при смерти как раз вот это все еще относящееся к жертвоприношениям божество исторического христианства, а не Отец Иисуса, не божество Евангелий, подступить к которому нам всегда мешал и до сих пор мешает один и тот же камень преткновения — идея жертвы. Жертвенному божеству (а вместе с ним и всему историческому христианству) действительно следует «умереть», чтобы евангельский текст смог вновь предстать перед нашим взором не как эксгумированный нами труп, а как самая новая, самая прекрасная, самая живая вещь, которую мы когда-либо созерцали.

Само понятие «жертвоприношения» в течение своей долгой истории претерпевало эволюцию, в особенности под влиянием Ветхого Завета, что позволяло ему выражать определенные взгляды и определенные типы поведения, необходимые при соотвествующих формах совместной жизни людей. Делая с самых незапамятных времен акцент не только на искупительных и заступнических аспектах жертвоприношения, но и на тех, которые превращают его в отречение — без всякой материальной компенсации — от убиваемого существа или уничтожаемого предмета, религии, порой даже самые «примитивные», наделяли жертвоприношение этической ценностью, выходящей за рамки запретов, поскольку оно уже не сводится к простому воздержанию, к отрицательному поведению; жертвоприношение приводит к жертвенности и самопожертвованию.

Несомненно, исток поведения, которое по праву может быть определено как «этическое», следует искать именно во взаимодействии запретов и обрядов. Значит, с таким поведением и с его осмыслением дело обстоит так же, как и с другими типами культурного поведения и со всей человеческой мыслью. Все человечество происходит из религии, то есть из взаимодействия между императивами, возникающими из единодушия в жертвоприношении. Здесь мы просто повторяем то, что уже попытались показать в наших антропологических обсуждениях.

Именно в иудаизме и христианстве мораль жертвоприношения достигла своей предельной утонченности. Всем формам объектного жертвоприношения противопоставляется *самопожертвование*, пример которого показал нам Христос, — принесение в жертву самого себя, самый благородный из всех поступков. Конечно, было бы излишним осуждать все то, что являет себя в языке жертвоприношения. Это не входит в мои намерения. Однако в свете наших исследований необходимо сделать вывод, что всякое жертвоприношение, даже — и особенно — если это принесение в жертву себя самого, не соответствует истинному духу евангельского текста, который никогда не представляет закон Царства в негативном свете *самопожертвования*. Отнюдь не являясь чем-то исключительно христианским или вершиной «альтруизма» как противоположности «эгоизма», с легким сердцем жертвующего другими, *самопожертвование* в очень многих случаях может скрывать за «христианской» видимостью формы рабства, вызываемые миметическим желанием. Также в *самопожертвовании* присутствует элемент «мазохизма», и оно говорит нам о себе больше, чем само сознает и чем хотело бы сказать; при случае за ним может даже скрываться желание *само-освящения* и *само-обожествления* как прямое продолжение старой жертвенной иллюзии.

## Е. СУД СОЛОМОНА

**Р.Ж.:** Резюмируя свою аргументацию против «жертвенного» истолкования Страстей, приведу один из самых красивых текстов Ветхого Завета — о суде Соломона.

Библейский язык мне представляется более эффективным средством борьбы с жертвоприношением, нежели язык философии или модернистской критики. Все экзегеты, любящие Библию, первым делом обращаются к ней, чтобы лучше ее понять, и мы последуем их примеру.

Тогда пришли две женщины блудницы к царю и стали пред ним. И сказала одна женщина: о, господин мой! Я и эта женщина живем в одном доме; и я родила при ней в этом доме; на третий день после того, как я родила, родила и эта женщина; и были мы вместе; и в доме никого постороннего с нами не было; только мы две были в доме; и умер сын этой женщины ночью, ибо она заспала его; и встала она ночью, и взяла сына моего от меня, когда я, раба твоя, спала, и положила его к своей груди, а своего мертвого сына положила к моей груди; утром я встала, чтобы покормить сына моего, и вот, он был мертвый; а когда я всмотрелась в него утром, то это был не мой сын, которого я родила. И сказала другая женщина: нет, мой сын живой, а твой сын мертвый. А та говорила ей: нет, твой сын мертвый, а мой живой. И говорили они так пред царем. И сказал царь: эта говорит: мой сын живой, а твой сын мертвый; а та говорит: нет, твой сын мертвый, а мой сын живой. И сказал царь: подайте мне меч. И принесли меч к царю. И сказал царь: рассеките живое дитя надвое и отдайте половину одной и половину другой. И отвечала та женщина, которой сын был живой, царю, ибо взволновалась вся внутренность ее от жалости к сыну своему: о, господин мой! Отдайте ей этого ребенка живого и не умерщвляйте его. А другая говорила: пусть же не будет ни мне, ни тебе, рубите. И отвечал царь и сказал: отдайте этой живое дитя, и не умерщвляйте его: она — его мать. И услышал весь Израиль о суде, как рассудил царь; и стали бояться царя, ибо увидели, что мудрость Божия в нем, чтобы производить суд (3 Цар 3:16-28).

В этом тексте мы без труда узнаем вселенную миметического кризиса и двойников. Тот момент, что обе женщины — прости-тутки, подчеркивает отсутствие различия между ними.

Этого различия текст не вводит на протяжении всего спора, увенчавшего мудрым решением монарха, а просто определяет их как «первую» и «вторую». Не важно, которая из них говорит, ведь обе они говорят одно и то же: «Это неправда! Мой сын жив, а сын этой женщины умер». А в ответ слышится: «Нет, твой сын умер, а мой жив». Эта неопровержимая симметрия есть самая суть человеческого конфликта. Вот почему текст добавляет: «И говорили они так пред царем».

В качестве комментария царь повторяет в точности слова обеих женщин, подчеркивая, что говорят они одно и то же и что поэтому невозможно рационально разрешить этот спор в пользу одной или другой.

Не имея основания, чтобы разрешить спор, царь делает вид, будто решает рассечь надвое самого ребенка; не имея возможности отдать предпочтение одной из сторон, он решает разделить между ними сам предмет спора. Французское *decider* (решить) восходит к латинскому *decidere*, что буквально означало «разрубить мечом».

В этом царском решении есть какая-то внутренняя логика и правда. Но за этой чисто формальной правдой скрывается величайшая из несправедливостей, поскольку ребенок — это не предмет, который можно разделить, и речь идет о его убийстве. Это убийство лишило бы настоящую мать своего живого ребенка.

«Подайте мне меч», — распорядился царь; и ему принесли меч. Затем царь сказал: «рассеките живое дитя надвое и отдайте половину одной и половину другой». В сущности, царь решает выказать уважение к симметричности двойников, и ответу на симметричность свидетельств этих женщин соответствует абсолютное равенство в обращении с ними.

Принимая предложение царя, вторая женщина показывает, что лишена подлинной любви к ребенку. Единственное, что для нее имеет значение, — это *обладание тем, чем обладает другая*. Она соглашается, в крайнем случае, лишиться ребенка, если другая лишится его тоже. Несомненно, так говорить и действовать ее заставляет миметическое желание, нахлынувшее на нее с такой силой, что предмет спора, живой ребенок, уже не играет никакой роли; единственное важное для нее — это злобная очарованность образцом-соперницей, мстительное чувство (*ressentiment*), стремящееся разрушить этот образец, привести его к собственному падению, раз уж над ним невозможно восторжествовать.

Инсценировка Соломона дает возможность решения дилеммы и одновременно оказывается хитрой уловкой, которая выявит подлинные материнские чувства, если они присутствуют в одной из этих двух женщин. Эта мизансцена невольно заставляет подумать об одной важной теме исторических и пророческих книг — теме жертвоприношения детей, которые продолжались довольно долго, если судить по их постоянным осуждениям в этих книгах. Что произошло бы, если бы обе женщины согласились с решением царя? Хотя речь здесь не идет о том, чтобы «проносить ребенка через огонь», трудно не услышать в этом тексте отголосок какого-то обряда, уже в этот период считавшегося отвратительным.

Этот обряд существовал столь долго не только из-за влияния соседних народов — несомненно, во времена, которые трудно определить, он фигурировал, среди прочих — предписывавшихся

Законом – жертвоприношений и у самих евреев. Он имел характер пережитка. Похоже, что в многочисленных эпизодах Бытия и Исхода самым важным с исторической точки зрения был переход из того мира, где регулярно практиковались человеческие жертвоприношения, и особенно жертвоприношения «первенцев», в мир, где единственным дозволенным ритуалом, связанным с кровопролитием, стали считаться обрезание и принесение в жертву животных (благословение Иакова, жертва Авраама, обрезание сына Моисея и т.д.).

Текстуальных свидетельств в пользу этой гипотезы более чем достаточно. С моей точки зрения, она интересна тем, что позволяет увидеть, как Библию от начала до конца пронизывает один и тот же антижертвенный динамизм. Можно различить ряд этапов, различающихся по своему содержанию, и по своим следствиям, но всегда сходных по своей общей направленности и по форме, которую они принимают, – это всегда, разумеется, предварительный распад предшествующей системы и кризис, катастрофический, но, к счастью, разрешающийся посредством механизма жертвоприношения, который с каждым разом приобретает все более гуманный характер. Первый этап – это переход в эпоху, называемую патриархальной, от человеческих жертвоприношений к жертвоприношениям животных; второй этап – это Исход, отмеченный установлением Пасхи, в которой делается акцент не на заклание животных, а на общую трапезу, а жертвоприношений в собственном смысле слова больше не совершается. Третий этап – это желание пророков отказаться от всяких жертвоприношений, которое сбывается лишь в Евангелиях.

Все это лишь умозрительные построения, и каковы бы ни были их достоинства, для моего истолкования суда Соломона в них нет особой необходимости. Даже если бы уловка царя не имела никакого отношения к жертвоприношениям детей, то в самом способе, каким она представлена в тексте, гипотетически, но все же достаточно отчетливо подразумевается жертвоприношение. Иными словами, речь там идет о примирении двойников: будучи не в состоянии различить их, царь, предлагает жертву, которая положила бы конец их спору, если бы они смогли разделить ее между собой.

Если предлагаемое царем и принятое матерью мертвого ребенка «решение» может быть определено как жертвенное в широком смысле этого слова, то было бы несправедливо и сомнительно использовать *тот же термин* для характеристики поведения истинной матери, той, которая выказывает материнские чувства, вместо того чтобы принять жертвенное решение, которое она с ужасом отвергает.

Возможно, вы скажете мне, что во втором случае жертвоприношение вернулось к самому себе и что оно полностью трансформировалось из переходной формы в возвратную или из объектной в субъектную. Но я отвечу, что это неправда: я бы сказал, что пропасть между поведением этих двух женщин на самом деле не измеряется простой операцией перевертывания. Она совершенно непонятна.

Конечно, я не отрицаю, что если говорить о жертвоприношении применительно к истинной матери, то новейшая религиозная этика даже не пытается увидеть некую отчетливую реальность. Истинная мать — единственная, кто имеет права на ребенка и готова ими «пожертвовать». Можно даже сказать, что она предлагает в жертву самое себя, даже не подозревая последующего развития событий. Она не может быть уверена, что внезапное решение отказаться от ребенка не будет истолковано *против нее*, как неспособность придерживаться и дальше своей дерзкой лжи в величественном присутствии царя. Она и не подозревает, что монарху может быть свойственна «божественная премудрость». Следовательно, она предлагает свою собственную жизнь.

Я очень хорошо понимаю, почему экзегеты предпочитают использовать здесь язык жертвоприношения. И все же я думаю, что этот язык упускает из виду существенный факт и смешивает то, что нужно, наоборот, разделять. Она не только умаляет различие в поведении этих двух женщин, но в случае второй она выводит на первый план то, что в действительности вторично, а именно акт отречения и тот риск, которому подвергает себя истинная мать. Жертвенное толкование оставляет на втором плане то, что для нее всего важнее, то есть жизнь ребенка.

В жертвенном толковании акцент всегда ставится на отречении и на смерти, а также на обособленной субъективности, то есть свойствах, присущих матери мертвого ребенка и ее миметическому желанию, которое, в конечном счете, совершенно соответствует тому, что Фрейд назвал «инстинктом смерти».

Язык жертвоприношения показывает лишь характер второй женщины, которая вовсе не стремится к страданию и смерти и не подвержена субъективности, одновременно миметической и солипсистской (эти две черты всегда сочетаются), а положительно обращена к ближнему и к жизни. Жертвенный дискурс неспособен на языке этого текста оценить жизнь и живое, поскольку ребенок, о котором спорят обе женщины, всегда описывается в нем как *живой ребенок*.

У истинной матери нет никакого желания к «самопожертвованию». Она хочет жить рядом со своим ребенком. Но она готова навсегда отдать его своему врагу и даже, если понадобится, умереть, чтобы *спасти его от смерти*.

Нетрудно увидеть, что этот текст мы могли бы применить и к ситуации, в которой оказался Христос перед своими Страстями. Не видя угрозы, нависшей над обществом, и не сознавая последствий собственных поступков, те, кто понимает Страсти как жертвоприношение, не видят и того, что все слова и поступки Христа, от проповеди Царства до Страстей и включая недвусмысленное откровение об учредительном убийстве, определяются желанием спасти человечество, не способное заметить, что все старые — жертвенные — решения устарели и утратили силу.

Поэтому поведение Христа во всем параллельно поведению доброй блудницы из текста о суде Соломона, и в ней следует видеть самую совершенную *figura Christi*<sup>\*</sup>, какую только можно себе представить. Ради того, чтобы люди жили, Христос принимает смерть, и истолкования этой смерти как жертвоприношения нам следует остерегаться, даже если нам кажется, что слова и понятия в тексте Евангелий подразумевают именно жертвоприношение. Эта недостаточность языка ясно показывает, что мы имеем дело с таким поведением, о котором у мифологической, философской и прагматической мудрости нет ни малейшего понятия. Добрая блудница соглашается заменить собой жертву не вследствие более или менее патологической склонности к такой роли, а вследствие трагической альтернативы: убить или быть убитым; ее выбор — быть убитой — объясняется не мазохизмом, не «инстинктом смерти» и не желанием пожертвовать собой, но желанием, чтобы *ребенок остался жив*. В этой пограничной ситуации, показывающей последние основания человеческих сообществ, Христос также выбирает такое поведение, которое не может не сделать его жертвой насилия со стороны всего общества, упорно желающего оставаться в рамках системы жертвоприношений, то есть отвергать радикальное значение того, что обществу было предложено.

Чтобы до конца раскрыть христологический смысл суда Соломона, нужно признать, что семейная тема, которой он, на первый взгляд, ограничивается, и тема материнской любви, подвергающейся здесь испытанию, в действительности второстепенны; от них нужно освободиться. Та из женщин, к которой были обращены слова: «Отдайте этой живое дитя, и не умерщвляйте его», предстает как истинная мать в плотском смысле, и в этом, разумеется, кроется разрешение проблемы в семейном смысле, но этот смысл необязателен. Соперничество двойников может происходить и за пределами семьи, и ему не нужен ни Соломон, ни его меч, чтобы уничтожить предмет спора. Для этого достаточно, чтобы это соперничество продолжало обостряться и чтобы его разрушительное нагнетание никем и ничем не прекращалось.

---

\* Прообраз Христа (лат.).

Именно в перспективе этого расширения смысла нужно задаться вопросом о мотивах Страстей и признать в них поведение, сходное с поведением «хорошей» блудницы. Чтобы понять позицию Отца Иисуса, достаточно задуматься над теми чувствами, которые испытывает царь в этой истории. Соломон не желает ни жертвовать ребенком, ибо не хочет его смерти, ни жертвовать матерью, так как именно ей следует отдать дитя, чтобы оба жили вместе в мире. Точно так же и Отец не желает приносить никого в жертву; но, в отличие от Соломона, Он не пребывает на земле и не может положить конец этим ссорам двойников; нет на земле и царя Соломона, который правил бы справедливо! Фундаментальная ситуация человечества такова, что при отсутствии этих Отцов и этих всегда мудрых царей, которые обеспечивали бы справедливость среди людей, обреченных на вечное детство, единственное подлинно человеческое поведение, единственное средство исполнять волю Отца на земле, как и на небе, — это поведение доброй блудницы, готовность идти на такой же риск, что и она, и не в угрюмой воле к самопожертвованию, не в патологическом влечении к смерти, а, напротив, в любви к истинной жизни, ради того, чтобы жизнь восторжествовала.

Нежертвенная интерпретация, которую я предлагаю, вовсе не стремится изъять из Евангелий те фрагменты, которые представляют нам смерть Христа как совершенное самопожертвование ради учеников и всего человечества: «Нет большего свидетельства любви, чем умереть за друзей своих» (Ин 15:13). Отметим еще раз, что в Евангелиях это свидетельство не определяется как жертва. У Павла преобладают такие выражения, как «дела любви» или «дела благодати». Редкие случаи использования им «жертвенного» языка следует рассматривать как метафоры, поскольку он не предлагает нам никакой теории жертвоприношения, аналогичной той, которая была разработана в Послании к Евреям, и всем последующим теориям.

Сцена с судом Соломона позволяет воздать по заслугам тому смехотворному упреку в *мазохизме*, который поборники демистификации машинально приписывают христианской идее самоотречения вплоть до смерти.

**Г.Л.:** Среди греческих трагедий есть одна, которую, как мне кажется, можно сопоставить со сценой суда Соломона, а в этой трагедии — персонаж, который можно сопоставить с доброй блудницей: это Антигона.

**Р.Ж.:** Сначала отметим, что в начале *Антигоны* мы, как это «обычно бывает» у трагиков и у пророков, обнаруживаем предельный накал взаимного насилия. Именно этот накал, мне кажется, символизируется — или десимволизируется — одновременной смертью Этеокла и Полиника, невозможностью различения между

ними до самой их смерти. Невозможно утверждать или отрицать что бы то ни было по поводу одного из братьев, не утверждая или отрицая того же по поводу другого. Здесь видна вся проблема нескончаемого насилия. Вот почему Креонт намерен провести различие между враждующими братьями; но поразительно то, что в начале своей первой речи в *Антигоне* он дает формулу, сходную с теми, которые мы находим также у Эсхила и Эврипида, справедливо утверждающую, что провести различие здесь невозможно:

...так как смертию двойной они  
В один погибли день, сразив друг друга,  
Братоубийством руки осквернив.\*

Эврипид в своих *Финикиянках* так завершает описание битвы:

...Враги теперь в смешавшейся крови  
лежат, и пыль уста их покрывает,  
и мощно смерть соединила их.\*\*

Хороший государственный деятель, подобный Одиссею или евангельскому Каиафе, Креонт хотел бы положить конец этой чуме двойников, и он знает, что этого невозможно добиться, не прокляв одного из братьев и не благословив второго в точности так же, как старый Исаак поступил в совершенно аналогичной истории с Иаковом.

Креонт требует, чтобы фиванцы были единодушны в своем презрении к Полинику, поскольку понимает, что только единодушные может дать заместительной жертве власть восстановить общину.

Вот почему Креон не может смириться с поведением Антигоны. Женщина противостоит мифологической лжи; она говорит, что двойники идентичны, и что с обоими следует обходиться одинаково. В сущности, она говорит то же, что и Христос, и, подобно Ему, она должна быть изгнана из своего общества и умереть.

Симона Вейль в своей удивительной интуиции увидела в Антигоне самую совершенную *figura Christi* античного мира. Она подчеркнула тот чудный стих, который Софокл вкладывает в уста своей героини и в котором раскрывается правда о граде человеческом. Этот стих обычно переводят как: «Я рождена любить, не ненавидеть». Дословно там говорится: «я рождена не для того, чтобы вместе ненавидеть, а для того, чтобы вместе любить». Град человеческий — это не то место, где вместе любят, а то, где вместе ненавидят, и именно эту основу ненависти, подобно Христу, и разоблачает Антигона<sup>4</sup>.

\* Пер. С. Шервинского и Н. Познякова.

\*\* Пер. И. Анненского.

<sup>4</sup> *La Source grecque*, 57-64 et *passim* во многих других работах.

Креонту, который способен лишь повторять ей уже навязший в зубах аргумент всех человеческих культур: «Честь разная для добрых и для злых» (хотя чуть раньше он признавался, что братья неразличимы между собой), Антигона отвечает: «Благочестиво ль это в царстве мертвых?» (то есть вот это различие, которое ты делаешь между добрыми и злыми).

Этот стих подразумевает то, о чем Евангелия скажут открытым текстом: если божество существует, оно не может интересоваться спорами двойников.

Как бы ни был замечателен текст Софокла, высоты текста о суде Соломона, по-моему, он все же не достигает. Антигона выражает свой протест против того, что Креон отказывает Полинику в ритуальных погребальных почестях. Она соглашается умереть не ради живого ребенка, как добрая блудница из Книги Царств, а ради уже умершего человека: и потому тексту *Антигоны* труднее ускользнуть от жертвенной интерпретации, чем тексту о Соломоне. Различие между текстом трагедии и текстом Библии может определить только Евангелие. Только в свете трагедии становятся понятными слова: «Предоставь мертвым погребать своих мертвецов» (Мф 8:22).

Конечно, достойно сожаления, что внимательный взор Симоны Вейль никогда не обращался к великим текстам Ветхого Завета. Ей не позволила этого сделать приверженность к худшим заблуждениям той интеллектуальной среды, к которой она принадлежала. Все эти мэтры, вроде философа Алэна, были эллингствующими гуманистами, внушившими ей своего рода «священный» ужас перед библейским текстом, характерный для всей мысли эпохи модерна за некоторыми редкими исключениями, которые чаще всего дискредитированы и лишены всякого влияния.

**Ж.-М. У.:** Все это требует более сложного и нюансированного анализа. *Насильственное* отвержение морали жертвоприношения в наши дни не только не приносит ощутимого прогресса, но и ввергает нас в еще более глубокий кризис, и мы хорошо понимаем тот страх, который некоторые испытывают перед идеей полного отказа от жертвенной интерпретации. Этот страх тем более оправдан, что такая интерпретация христианства не исключает самых оригинальных его аспектов; она допускает — разумеется, в облегченной, но все еще действенной форме — некоторые ценности, которые определяются нежертвенной интерпретацией.

**Р.Ж.:** Поэтому для нас дело не в том, чтобы обрушиться на жертвенное христианство с прямолинейными проклятиями, к которым, казалось бы, нас подталкивает долг радикально отделить друг от друга две несовместимые интерпретации — жертвенную и нежертвенную.

Если бы мы сочли себя вправе осудить жертвенное христианство, то мы скатились бы к тому же подходу, жертвой которого стало оно само. Мы бы поставили себя выше евангельского текста и утверждаемой им нежертвенной точки зрения, и повторили бы террор исторического антисемитизма, но на сей раз обратили бы его против всего христианства. Мы бы вновь запустили жертвенную машину, опираясь на текст, который, если понять его правильно, вывел ее из строя раз и навсегда.

*Перевела с французского Ольга Хмелевская,  
редактировал Андрей Лукьянов*