

Е. А. Маковецкий

ТЕРАПЕВТИЧЕСКОЕ ПОДРАЖАНИЕ

Подражание так давно превратилось в теорию, что некоторые его весьма практические аспекты ускользают из повседневного человеческого опыта. В этом нет никакого парадокса, наоборот, это обычная культурная практика. Так, например, после Клода Моне очень трудно не увидеть лондонский туман фиолетовым, а после Фрейда не заподозрить у ближнего эдипова комплекса в самой тяжелой стадии. В этой статье нам бы хотелось обратить внимание на одну важную особенность, которая потенциально содержится в опыте подражания, но редко используется подражателем целенаправленно — на терапевтическое действие подражания.

В платоновском «Государстве» описаны по крайней мере три вида подражания: мимесис познавательный, мимесис воспитательный и мимесис изобразительный. Познавательный мимесис играет главную роль в организации диалога о справедливости: если невозможно понять, как действует справедливость в душе человека, то необходимо построить увеличенную модель человека, в которой будет легче рассмотреть действие справедливости и в конце концов определить ее природу. Понятно, что выводы, сделанные относительно модели (воображаемого государства), будут справедливы и для оригинала (души), при условии, конечно, что модель построена правильным образом. Платоновское воображаемое государство — это никак не социальная утопия, а именно «интеллектуальная схема», «модель», «стенд», как бы мы сказали теперь, предназначенный для «испытания» справедливости. «...Мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно также рассмотрим ее в отдельном человеке, то есть подметим в идее меньшего подобие большего» (Платон. Государство. 368e–369a) — с этого миметического хода начинается построение воображаемого государства как модели души.

Второй, воспитательный мимесис играет важнейшую роль уже в действии этой самой модели, в «воображаемом государстве»: воины — люди, в душах которых преобладает яростное начало (или, если мы имеем в виду и действие познавательного мимесиса, то все сословие стражей, олицетворяющее в модели яростное начало души), нуждаются в воспитании при взрослении, из их же числа в зрелости выбираются философы-правители, предназначенные, в конце-концов, блюсти справедливость. Только соответствующее воспитание способно сделать из мальчика или девочки, в душах которых преобладает яростное начало, воина, опять же только благодаря воспитанию в некоторых из них можно развить начало разумное. Этот выпестованный разум и будет в конечном счете стержнем всего воображаемого государства, точно так же как преобладание разумного начала над яростным и вождеющим — признаком справедливого устройства души, условием осуществления справедливости. Это первенство разумного начала в душе человека является и целью воспитания.

Заметим, что и познавательный, и воспитательный мимесис имеют своей целью истину: познание стремится к истине по самому своему определению, а воспитание состоит в осуществлении человеческой природы. Только через воспитание человеческая

природа способна проявиться по-настоящему. Воспитатель, задавая правильные образцы для подражания, приводит юношей и девушек к раскрытию их истинной природы, к ее осуществлению. Не подражая высоким образцам, человек никогда не сможет стать самим собой, поскольку верховенство разумного начала в душе справедливо, но не достижимо силами самой природы, а требует активнейшего действия пайдеи. И еще заметим: ни философ, действующий при помощи познавательного мимесиса, ни воспитатель, главное действующее лицо пайдеи, не заподозрены Платоном в возможности построения ложных миметических схем. Видимо, само собой разумеется, что служение истине сопровождается некоей прививкой от лжи: философ, построив неправильную модель познания, сам убедится в своей ошибке; также очень скоро раскается и лживый воспитатель, если сделает притягательными для своих подопечных не высокие, а низкие, дурные образцы для подражания. Мы можем предположить, что философ и воспитатель могут ошибиться в построении своих моделей и выборе образцов для подражания, но мы даже и мысли не можем допустить о том, что они будут *намеренно* вести познание или воспитание по ложному миметическому следу.

Но если в природе истины — не терпеть лжи, то природа красоты может оставаться ко лжи совершенно безразличной. Ложь и правда *могут* не иметь никакого отношения к красоте, лживое и дурное могут *казаться* красивыми — в этом, на наш взгляд, заключается основание драматизма изобразительного мимесиса. Если идея — это вид, эйдос Блага, если она — знак и реальность соединения с Благом, а Благо — это то, из-за чего все существует, то оторвать идею от сущего значит привести это сущее в небытие. Нет вещей без идей, нет вещей ненужных, нет вещей, лишенных бытия, — все это синонимические суждения по отношению к платоновской философии. Философ может отрывать идеи от вещей ради постижения сути этих самых вещей — это момент познания, действие познавательного мимесиса: можно «оторвать» справедливость от души, чтобы выяснить, что она из себя представляет, поместив ее в «воображаемое государство», но ни один философ не станет утверждать, что от души что-то останется без идеи справедливости. Отделение идеи от вещи, к которому прибегает философ, носит как бы «временный» характер и имеет интеллектуальный, а не онтологический смысл. Утверждать, что существуют вещи без идей и идеи без вещей, значит явным образом идти против истины, безумствовать¹. Вслед за философом и воспитатель может из стратегических соображений пайдеи отделять идеи от вещей. Желая воспитать в юношах, например, смекалку, он «выделит» из Одиссея его хитроумие, представит эту идею одиссеевой души в самом что ни на есть соблазнительном виде с тем, чтобы юноши устремились в поток мимесиса в направлении, указанном воспитателем. Но ведь они будут подражать Одиссею в его хитроумии, а не стремиться стать воплощенными хитроумиями. Точно так же и воспитатель всегда будет помнить, что производимая им в воспитательных целях абсолютизация одиссеевого хитроумия имеет не онтологическую цель, а воспитательную. Потому что лишить Одиссея хитроумия значило бы лишить его бытия: так происходит с любым сущим, лишенным идеи.

В воспитательном мимесисе становится очевидным одно замечательное следствие того «технического» разделения мира на идеи и вещи, которым пользуется любой мимесис: идея, оторванная от вещи, соблазнительна, притягательна и прекрасна сама по

¹ Изрядная историческая ирония заключается в том, что благодаря школьному платонизму учение основателя Академии воспринимается именно как учение о дуализме идей и вещей: именно ироничному Платону больше всего и досталось от иронии!

себе, она становится ограненным алмазом или очищенным от примесей золотом. Но в отличие от алмаза и золота, которые и сами могут существовать в чистом виде, и ничто не мешает отдельному существованию бывших примесей или оставшейся от огранки пыли, ни идеи, ни вещи существовать по отдельности не могут. «Чистые идеи» — это только моменты познания и воспитания, они лишены онтологического статуса, их вроде бы и нет, но они при этом оказываются бесконечно соблазнительными, наверняка черпая свое сумеречное бытие из бытия действительного, но безразличного душе. В их бытии объяснение магии искусства: скучный и обветшалый мир можно с помощью фантазии превратить в прекрасный, как это сделал сумасшедший старик у Бруно Шульца или Люцифер. Вернее, с помощью фантазии можно украсить то, что принципиально возможно лишь благодаря мимесису. Но всякая фантазия проживет лишь мгновение, рассеется от приближения чего-то сущего действительно, как рассеялись прекрасные миры старика от вида одной только коленки молодой работницы, как власть смерти закончилась Воскресением Христа. При всем том это истинное знание философов и воспитателей всякий раз оказывается бессильным, когда человек оказывается перед ложным выбором между скучным настоящим и прекрасной химерой: человек всегда выберет химеру, соблазнительную идею, оторванную от вещи, прекрасный лишенный бытия призрак. Мы полагаем, что знание этой трагической слабости человеческой природы и заставляет Платона так «несправедливо» отнестись в «Государстве» к изобразительному мимесису: даже Гомер лишен гражданства в воображаемом полисе. Изобразительный мимесис вовсе не стремится к истине: оторвав идею от вещи в своем искусстве, художник совершенно не обязан помещать эту идею «обратно», как философ (который рассматривает справедливость в воображаемом государстве, но выводы делает о справедливости в душе) или как воспитатель (который может возвращать идеи не на то же самое «место», допустим, приписав Одиссею для пущей убедительности его в качестве образца для подражания, например, еще и чадолюбие; но возвращать идеи «на место» воспитатель все же обязан), ему вполне достаточно, что эта оторванная идея прекрасна сама по себе. Искусство художественного мимесиса в принципе может ограничиваться отделением идей от вещей. В общем-то, художник не обязан быть гражданином, если имеется в виду только цель изобразительного мимесиса, т. е. очарование. Он может направлять душу другого человека по ложному следу: соблазнить ложным идеалом, например. Власть мимесиса настолько велика, что его шлак в виде ложных, но соблазнительных произведений изобразительного мимесиса способен соблазнять не только людей, но и птиц, слетающихся клевать нарисованный виноград. В действиях художника может не быть доброго или злого умысла, он может действовать не в виду блага, может не стремиться к истине (как полноте, воплощению этого блага), но он должен стремиться к красоте, значит он должен заботиться об отделении идей от вещей, должен плодить призраки, а уж куда эти соблазнительные призраки будут вести души — это может не быть его заботой: он служителю не истины, а красоты. И образы эти, плоды его искусства, могут вести как к благу, так и к небытию. Но уже если они ведут к благу, то ни философ, ни воспитатель не смогут принести истине столько же пользы, сколько художник, который привлечет своим миметическим искусством душу другого человека к благу — настолько огромен «атомный» заряд мимесиса в руках художника.

В постановке вопроса о справедливости, в построении диалога, в драматизме рассуждений о судьбе художественного мимесиса и содержится достаточно исчерпывающие

определения подражания. Платон видит в нем невероятную онтологическую силу, с помощью которой можно давать и забирать бытие, производить прекрасное и находить справедливое. Может быть, именно эта платоновская глубина понимания и сделала мимесис концепцией-колоссом, с помощью которой можно решить практически все вопросы познания, искусства и воспитания. Платоновская концепция подражания настолько космична, что ее оказывается трудно перенести психологически. То, что она способна завораживать и подавлять, и стало, на наш взгляд, причиной того простого факта, что чисто психологический (не макро-, а микрокосмический) смысл мимесиса так и остается забытым философией.

Между тем уже простая и неотрефлексированная *практика* подражания представляет собой одно из самых действенных средств, обеспечивающих переносимость индивидуального человеческого бытия. Жизнь без подражания была бы невозможна не потому, что настолько велика онтологическая роль мимесиса, не потому, что его сущность представляет собой ключевое звено в устройстве бытия, а потому, что человеческое существование просто немислимо без подражания, без терапевтического воздействия, оказываемого им.

Франкенштейн у Мэри Шелли сделал чудовище и раскаялся — это пример миметического творения, не несущего в себе никакого оправдания для творца. По правде говоря, это пример *невозможного* миметического творения: невозможного, потому, что в нем Франкенштейн переходит границу, разделяющую действие человеческой природы и человеческой воли. Если человек способен творить двумя путями: рождая и художествуя, — то это все-таки не значит, что в его власти находится смешение этих двух способов. Невозможно получить человека в результате художественного творения, точно так же невозможно произвести на свет, например, художественное произведение в результате зачатия и рождения. Если рождением управляет мимесис, уже содержащийся в человеческой природе, и в этом случае действие моей личности далеко не решающее, то во всех иных видах творчества мимесис находится в человеческой воле и почти полностью является результатом моего личного выбора. Поэтому мне нет нужды искать оправдания для рождения детей — нужные оправдания уже содержатся в факте моей принадлежности к человеческой природе; но каждое из моих иных произведений нуждается в оправдании, поскольку имеет основание не в общей для всех людей природе, а только в моей личной воле. Мимесис как основа любого творчества ставит вопрос об оправдании. И у Франкенштейна, по своей воле сотворившего человека, просто не могло быть никаких оправданий: его воля вторглась в пространство природы, он совершил онтологически невозможное и экзистенциально недопустимое. Мы можем только предполагать, что его действие — диаметрально противоположное рождению Сына², каковым через смерть и воскресение спасается от смерти вся человеческая природа, — будет действовать разрушительно на всю человеческую природу. Что собственно и происходит, когда чудовище уничтожает весь мир Франкенштейна.

Творчество построено на мимесисе, мимесис пользуется (выделяя из сущего идеи) небытием как своим средством, это игра с небытием нуждается в оправдании, стало быть творчество тоже нуждается в оправдании. По отношению к рождению вопрос об оправдании снимается природой, но по отношению к художественному произведению,

² Рождение Христа предполагает действие не столько Божественной воли, которая действовала при творении Адама, сколько действие Божественной природы. Детище же Франкенштейна — это, наоборот, результат действия не столько природы, сколько воли своего создателя.

являющемуся делом воли, этот вопрос формулируется как вопрос о соотношении красоты и истины, на который были даны все возможные ответы: от «искусства для искусства» (Т. Готье) до «поэтом можешь ты не быть, но гражданином быть обязан» (Н. Некрасов), или «поэт в России больше, чем поэт» (Е. Евтушенко). Вопрос об оправдании ставится всегда, и каким бы ни был ответ, он должен быть дан, иначе человек не сможет жить, не сможет творить. Мимесис, которым распоряжается человек, конечно, обладает колоссальной онтологической силой, но, что намного важнее, он ставит перед человеком колоссальное экзистенциальное требование. Эта взывающая сила мимесиса намного насущнее его способности творить и уничтожать, хотя именно за способность творить и уничтожать я и должен расплачиваться. Так, я могу по возможности избегать разных форм творчества, но мне все равно не избежать ответственности за те моменты небытия, которые я внес в мир своим, пусть и малочисленными, но все-таки неизбежными творениями. И если в творениях есть иерархия, то в небытии ее нет, поэтому что бы я не сделал (родил ли ребенка или раскрасил картинку) — на мне в любом случае будут следы небытия и дыхание смерти.

Но действие мимесиса еще обширнее: способный производить небытие, лежащий в основании творчества, настойчиво ставящий экзистенциальный вопрос о личном оправдании, он еще и может оправдывать сам (за исключением того редкого случая, когда человек в своем творении переходит границу между природой и волей). Творец может выбирать ответ на вопрос о соотношении красоты и истины из всего спектра возможных ответов потому, что он *уже* оправдан мимесисом, ведь подражание — это еще и лекарство от невыносимости бытия.

Художник написал картину и пишет еще в поисках совершенства, новоевропейский ученый готов потратить вечность на поиск вечно ускользающей истины. Любая попытка постижения — это прыжок через пропасть, через небытие, открытое подражанием. Таково место подражания в культуре — напоминать о недостижимости. В самом деле, что значит мимесис, лежащий в основе теории искусства? То, что искусство есть вечный поиск того идеала, который реализован в природе. Что значит мимесис в качестве основы воспитания? То, что история человечества есть регресс и тоска по безвозвратно ушедшему золотому веку, тому времени, откуда воспитатель черпает бесконечные примеры для подражания³. Что есть мимесис в качестве основы познания? Признание того факта, что человек будет вечно незванным гостем на празднике бытия. Истина мимесиса всегда грустная, она всегда толкует о конечности человека. Практика мимесиса есть практика конечного человеческого существования, это экзистенциальная, драматическая практика, но при этом главной страстью, лежащей в основе подражания, является не отчаяние, а надежда. Почему подражание настолько оптимистично, что заставляет несчетные поколения художников вновь и вновь создавать Галатею, приверженцев естественнонаучного метода по экспоненте приближаться к недостижимой истине, а воспитателей бесконечно мечтать о «золотом поколении»? Каким образом практика мимесиса, всякий раз приводящая, строго говоря, к провалу, не только воспроизводится вновь, но и чудесным образом оправдывает человека? Почему дойти в подражании

³ Это совершенно справедливо по отношению к греческой пайдеи, но, на наш взгляд, идея воспитания «нового человека» в прогрессистских и просветительских теориях воспитания представляет собой вывернутую наизнанку направленность пайдеи на поиск образцов в прошлом. Когда целью становится воспитание «нового человека», то главным позитивным основанием процесса воспитания будет все равно «человек старый», которого нужно «преодолеть».

до конца, который никогда не будет окончательным, т. е. всегда оставаться в виду недостижимого тождества, — вполне достаточно по человеческим меркам для того, чтобы сказать: «Я сделал все, что мог»? На наш взгляд, дело в том, что подражание является мерой человеческого существования и в качестве этой экзистенциальной меры, присутствующей во всех человеческих практиках, содержит в себе утверждение «я не Бог», и утверждение это одновременно является и онтологическим (свидетельствуя о границе небытия, на которой обрывается мимесис), и нравственным (оправдывая меня тем, что я не сделал чего-либо не потому, что приложил мало стараний, а потому, что сделать это человеку невозможно). Но вот самая важная черта подражания: обвиняя и оправдывая человека, являясь его и онтологической, и нравственной мерой, антропология подражания по своему существу является богословием. В ней антроподицея полностью и самым непосредственным образом совпадает с доказательством бытия Бога: в самом деле, откуда берется надежда у того, кто в своем подражании никогда не достигал тождества? Почему художник, создающий соблазнительные образы небытия, собирается завтракать, если все обрушилось в бездну? Почему, наконец, Павел призывает подражать Христу⁴, твердо зная что подражание Ему никогда не завершится тождеством? Ответ здесь может быть только один: все «остальное», — неизмеримо большее по сравнению с тем, что прошел я к Нему, — расстояние, разделяющее человека и Бога, пройдет ко мне Бог. В христианстве это называется обожением, когда человек становится богом «по благодати»⁵. То, что Бог, в чьих руках находится подобие, т. е. власть оригинала создавать копии, поможет мне, ограниченному подражанием, т. е. способностью копии только устремляться к оригиналу, не достигая его, — это и есть основание надежды и веры, заключенных в подражании; они в конечном счете и становятся тем оправданием, которое заключено в подражании.

Можно сказать, что терапевтическое действие подражания основано на содержащемся в нем «доказательстве бытия Бога», которое можно сформулировать следующим образом. Человек, начиная что бы то ни было делать, обречен повторять. Главное, что он заранее об этом осведомлен. Даже воодушевление творения чего-то совершенно нового или лучшего, чем прежде, — вывернутая наизнанку форма этой осведомленности. В самом деле, откуда воодушевление, как не от ощущения непреодолимой границы вторичности моих произведений, которая поставлена передо мной? Человеческое искусство, вся сила человека недостаточны для жизни, для неподражательного творения. Итак, я знаю, что не всемогущ, но более или менее довольствуюсь плодами своего труда и творчества. Как это возможно? Как возможно это онтологическое отступление человека? Более того, как получается, что то, для чего я должен найти оправдание, само оказывается оправданием многих других моих слабостей — ведь существует оправдание подражанием? Это оправдание мимесисом действительно существует: я не могу быть таким твердым, как Христос, поэтому грешу; я смотрю на прекрасно нарисованные фрукты, но не пытаюсь их съесть; я слушаю прекрасную музыку, но не жду, что она окажется вечной. И все в таком роде. То есть я допускаю, что подражание существует в качестве одного из главных законов, определяющих мое творчество и мои поступки; более того, я чувствую, где проходят границы моего творчества и добродетели, установленные этим законом; я даже представляю, что открывается за этими границами

⁴ Подражайте мне, как я Христу (1 Коринф. 4:16).

⁵ См.: Афанасий Великий «Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти», п. 54; Ириней Лионский «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания». Кн. 5, гл. 1.

(Иисус Христос, природа, музыка сфер), но никогда не перехожу их в действительности. Как это возможно? Знать о силе, все время оставаясь слабым? Только зная, что есть Бог, который и дает в качестве свидетельства своего бытия это оправдание подражанием. Ведь я принимаю это оправдание (в частности, не ем фрукты, как бы искусно они ни были нарисованы), живу с ним. Стало быть, признавая себя человеком, живущим в подражании, я тем самым признаю и Бога, это подражание установившего⁶. Это рассуждение требует одного уточнения: почему основанием оправдания подражанием должна быть личность? То есть почему речь идет о ком-то, а не о чем-то? На наш взгляд, ответ здесь в следующем: только личность способна дать полноту оправдания, поскольку в оправдании нуждаются в первую очередь те действия, которые совершены не природой, а волей, т. е. личностью⁷. А за то, что совершено лично мной, я могу получить оправдание только от другой личности.

Подражание оказывается лекарством для человеческой воли, оправдывая, объясняя и мотивируя поступки, совершаемые человеком свободно, именно поэтому исторически сложилось так, что *теория* подражания распространена в искусстве, воспитании и познании, т. е. как раз в тех областях, где действие воли оказывается решающим. Имея в виду, что в современном научном словоупотреблении все эти области охватываются понятием культуры, можно заключить, что в поисках экзистенциального оправдания своего бытия человек находит его именно в миметических практиках, а эта экзистенциально-личностная «привязанность» к мимесису в свою очередь объясняет универсально-культурную значимость подражания. Иначе говоря, мимесис настолько авторитетен в концептуальном смысле и настолько продуктивен в культурном, насколько он неизбежен в плане поиска экзистенциального оправдания индивидуального поступка. Эта двойственная — культурная и личная — «заинтересованность» в мимесисе является одним из самых прочных оснований единства культуры при всем историческом и типическом многообразии культурных практик.

Статья поступила в редакцию 19 декабря 2011 г.

⁶ Кратко логику этого «доказательства» можно представить в следующих пунктах.

1. Я подражаю.
2. Я знаю, что подражание ставит пределы творчеству и другим моим действиям.
3. Я живу, зная об этом и смирившись; либо забываясь и считая себя всемогущим.
4. Я в любом случае принимаю подражание, благодаря тому оправданию, которое оно в себе несет.
5. Кто является источником этого оправдания? Кто может прощать, как не тот, кто сам не имеет таких, как у меня, пределов в творчестве и действиях? Кто простит слабость, как не сильный? Бог есть, если есть подражание.

⁷ В самом деле, мимесис совершаемый человеческой природой, уже полностью или частично оправдан (этой самой природой), а в оправдании нуждается как раз «волевой», «свободный» мимесис.