

УДК261.7

Александр Филоненко

МИЛОСТЬ И ЗАВИСТЬ: ДАНТЕ ОТВЕЧАЕТ РЕНЕ ЖИРАРУ

В статье доказывается, что согласно с Жираром зависть является важнейшим свойством человека, определяющим порядок насилия и жертв. Показывается, что в свете антропологической значимости зависти Жирар прочитывает «Божественную комедию» Данте. Выявлено, что согласно с Данте пагубные последствия зависти могут быть преодолены благодаря милости. Именно милость разрывает логику, требующую постоянных жертв ради поддержания священного порядка. Понимание милосердия как пути преодоления зависти требует богословского и религиозно-философского осмысления принятия дара спасения без насилия по отношению к Другому.

Ключевые слова: священное, насилие, жертва, милосердие, антропология.

Антропология литературы, рассматривающая литературу как антропологическую практику, должна учитывать горизонт Данте, который в «Письме к Кангранде» описывал прагматику своей «Комедии» как род «морального действия»: «целое задумано не ради созерцания, а ради действия», а цель самого действия заключается в том, чтобы «вырвать живущих в этой жизни из состояния бедствия и привести к состоянию счастья» [1, с. 389]. Сегодня, когда поиски путей преодоления войны и нужда в милосердии обнажены и составляют средоточие современной культуры (например, Папа Франциск объявляет 2016 год Юбилейным годом милосердия), необходимо задать вопросы о том, ждем ли мы от литературы ответа на такую нужду и такие поиски, возможна ли современная литература с дантовской прагматикой, и, наконец, мыслима ли такая антропология литературы, в которой исследуется литературное действие в контексте преобразования человека милосердием? В третьей кантике «Комедии» задача подобной антропологии выражена терциной, в которой Данте использует замечательный неологизм TRASUMANAR, переведенный М. Л. Лозинским как ПРЕЧЕЛОВЕЧЕНЬЕ: «Пречеловеченье вместить в слова / Нельзя; пример мой близок по приметам, / Но самый опыт – милость божества» (Рай, I, 70–73).

Настоящая статья является опытом такого рода исследования, в котором современная литературная теория рассматривается в контексте теологической антропологии, обращенной к Данте как проводнику. В ней будут выделены те теоретические предложения, в которых актуализируется литературная прагматика Данте (К. Ванхузер, Х. У. Гумбрехт, Р. Жирар, Х.

У. фон Бальгазар), представлены способы чтения Данте, следующие из такого рода предложений, и намечено дантовское прочтение антропологии Р. Жирара в контексте богословской антропологии литературы.

Современное обсуждение состояния и возможностей литературной теории в антропологической перспективе предполагает исследование ее богословских предпосылок. Такого рода работу проделал К. Ванхузер, представитель движения «Радикальной ортодоксии», выявивший богословские основания понимания текста и показавший, что в истории литературной теории XX века смена исследовательских акцентов от внимания к авторскому смыслу через утверждение независимости текста как от автора, так и от читателя, к признанию чтения как практики освобождения определялась развитием целого комплекса теологуменов. Он констатировал: «кризис литературы в отношении смысла текста связан с более широким философским кризисом реализма, рациональности и правоты и что этот кризис, выраженный словом «постмодернизм», в свою очередь имеет явно богословский характер» [3, с. 676]. История литературной теории описана им как череда смертей – упразднений: Автора, Текста и Читателя, когда ни деконструирующие «упразднители», ни прагматические «пользователи» не принимают ни реализм авторского замысла, ни рационализм адекватного толкования, ни этичность чтения, не навязывающего тексту собственных смыслов. Постмодернистская критика как апофеоз этой истории предлагает идолоборчество против жестокости и принуждения власти во имя Другого, но Ванхузер справедливо подчеркивает: «нам приходится отвергнуть постмодернистское утверждение о том, что подозрение – критический момент – исчерпывает нравственность толкования. При том, что абсолютное знание на самом деле может подавлять иное, я утверждаю, что постмодернистский скептицизм неадекватен для удовлетворения потребностей иного» [3, с. 280].

Он стремится показать, что более адекватной теоретической позицией, внимательной к присутствию Другого в тексте, является не постмодернистская апофатика, но коммуникативная теория, рождающаяся из тринитарного богословия и исходящая из того, что «Бог общается с человеком («В начале было Слово») и что человек, созданный по образу Бога, в свою очередь выступает коммуникативным деятелем» [3, с. 283–284]. Тогда всякий разговор об общении строится по образу троичного откровения, а именно: «Триединый Бог – коммуникативный агент (Отец и автор), коммуникативное действие (Слово и текст) и коммуникативный исход (Дух и сила восприятия)» [3, с. 284]. Тема авторства развивается через богословие творения, тема текстуальности – через богословие

воплощения, а тема читателя – через богословие освящения. Ванхузера вдохновляет реалистическая предпосылка Д. Стайнера о том, что отношение человека с любым текстом рождается из желания встречи с «реальным присутствием» через знаковое опосредование: «Всякое логически последовательное объяснение способности человеческой речи передавать чувства говорящего и смысл, который он вкладывает в свои слова, в конечном счете основывается на вере в существование Бога» [23, р. 3]. На основе такой тринитарной герменевтики он развивает сильное теоретическое предложение, исходящее из трех предпосылок: 1) *воскрешения Автора как свидетеля*, который совершает коммуникативное действие, приглашающее не в тюрьму его замысла и не в игру, но в общение, порождающее общность, преодолевающую пространство и время [3, с. 288–289]; 2) *обретения Текста* через рациональность послушания как признания воплощенного в нем свидетельства «о чем-то, отличном от самого текста или его автора» [3, с. 410]; 3) *преображения Читателя* через признание этики ответственного чтения, открывающей позицию не пользователя или критика, но участника, благодарного и гостеприимного последователя, проверяющего авторское обещание через следование – применение в своем актуальном опыте [3, с. 542–557]. Ванхузер утверждает, что такая тринитарная герменевтика необходима не только при чтении Библии, но и обнажает богословский контекст антропологии литературы как таковой: «за дебатами о природе интерпретации стоят конфликтующие представления о том, что значит на самом деле – быть человеком» [3, с. 205]. Человек, осуществляющий деяние через текст, чтобы разделить свое свидетельство (о встрече с преобразующей Инаковостью) с общиной, воплощающей его свидетельство через следование и преобразование, человек встречающий литературу в горизонте *пречеловечья* – подлинный субъект литературной теории Ванхузера и антропологического горизонта Данте.

Такая встреча антропологических горизонтов современной и средневековой литературных теорий может быть описана в рамках теоретического предложения американского филолога и антрополога Х. У. Гумбрехта, который утверждает, что современная гуманитаристика (филология, история, педагогика) переживает не просто методологический кризис, а глубинные трансформации, связанные с изменениями самой культурной чувствительности, когда на смену культуре значения, абсолютизовавшей практики интерпретации и доминировавшей последние четыреста лет, возвращается культура присутствия, с ее вниманием к практикам производства присутствия, для которых важно

отношение *эффектов присутствия* и *эффектов значения*. Его предложение заключается в том, «чтобы твердо выступить против склонности современной культуры оставлять и даже забывать всякую возможность отношения к миру, основанного на присутствии /.../, против привычки систематически отвлекаться от присутствия, против безраздельно центрального положения, которое занимает толкование в академических дисциплинах, именуемых у нас «гуманитарные науки и искусства»» [4, с. 11–12], и для этого «помыслить и освоить такую концептуальную территорию, которую можно было бы назвать «негерменевтической»» [4, с. 98]. В отличие от Ванхузера, он не останавливается на предложении новой герменевтики, но саму герменевтику мыслит через отношение с «производством присутствия», включая различные телесные практики (поедания, питья, насилия, прикосновения – проникновения и т. д.). Средневековая культура рассматривается Гумбрехтом как пример реализации культуры присутствия, поэтому сближение антропологических позиций Данте и Ванхузера в перспективе его предложения неслучайно. Более того, литературная практика Данте приобретает не только значимость исторического примера, но и открывает возможность следования за Данте как за проводником для проверки теоретических предложений Ванхузера и Гумбрехта.

Третьим важнейшим теоретиком литературы, сумевшим превратить свои филологические занятия в «фундаментальную антропологию» с насыщенным богословским контекстом, является Рене Жиар, французский филолог и американский антрополог. Его христианская антропологическая программа, посвященная исследованию связи религии и насилия на основе миметического механизма в культуре, не только выросла из изучения истории европейской литературы, но и включала предложение по антропологии литературы. Основной схематизм *интердивидуальной* антропологии Жира, противопоставляющей себя индивидуалистической установке, строится на двойственной и решающей роли способности к подражанию в формировании человеческой культуры. С одной стороны, *миметическое желание* лежит в основании обучения и ученичества через *мимесис следования*, с другой, оно порождает *мимесис присвоения*, из которого *происходит миметическое соперничество*, а следующая из него вспышка насилия преодолевается через *жертвоприношение* как *учредительное насилие*. Жиар утверждает, что «в соперничестве из-за объекта, в мимесисе присвоения» заключен «единственный и исключительный принцип», исходя из которого «можно наметить целостную теорию человеческой культуры» [9, с. 21]. Заботой о

предотвращении и преодолении вспышек насилия он объясняет столь разные культурные феномены, как запреты миметического (*табу*), *обряды* с их хореографическими фигурами, *религию*, которая, по Жирану, «есть не что иное, как это невероятное усилие по сохранению мира» [9, с. 37], генезис таких институтов, как *монархия*, *приручение животных* и *ритуальная охота*, *похоронные практики*, *игры* и многое другое, включая сам процесс *гоминизации* с формированием символического как такового. В центре столь широкой антропологической программы – исходное условие: «если особь видит, что ее сородич тянет руку к какому – то предмету, у нее возникает желание делать то же самое» [9, с. 9], и следующая из него задача человеческой культуры «предотвращать конфликты, которые неизбежны, когда несколько рук одинаково жадно тянутся к одному и тому же предмету» [9, с. 10].

Любопытно, что свое исследование роли мимесиса в культуре Жиран начал в филологических работах «Ложь романтизма и правда романа» (1961) [22] и «Достоевский: от двойственности к единству» (1963) [7], чтобы позже развить в последовательную антропологию мимесиса в работах «Насилие и священное» (1972) [5], «Козел отпущения» [8] и «Вещи, сокрытые от создания мира» (1978) [9], и только после этого развернуть в антропологию литературы в «Театре зависти» (1991) [10], посвященном творчеству Шекспира. Его единственная работа, посвященная чтению Данте, «От «Божественной комедии» к социологии романа» опубликована в 1976 году в сборнике статей по истории европейской литературы «Критика из подполья» [6]. В ней показывается, как работает антропологический принцип мимесиса в дискуссии о месте Данте в генезисе европейской литературы. Он обращается к пятой песне «Ада», чтобы аргументировать тезис о рождении романа через преодоление романтической позиции, уже изложенный им в первой работе «Ложь романтизма и правда романа» и развернутый в исследованиях творчества Достоевского.

История Паоло и Франчески служит для демонстрации «лжи романтизма», который, с одной стороны, прославил Данте, а, с другой – вчитал его в традицию, конфликтующую с собственно дантовской антропологией. «Молодые люди бросают вызов божественным и человеческим законам, и, кажется, их страсть торжествует даже в вечности. Что значит для них ад, если они там *вместе?*» [6, с. 171]. Жиран описывает романтическую позицию как воплощение индивидуализма, воплощаемого в страстной любви, спонтанной и автономной по отношению в Богу и людям. Там, где для романтического прочтения победа, для самой «Божественной комедии» – катастрофа, потому что «Ад для Данте –

реальность» [6, с. 171]. Более того, для Данте важна и причина этой катастрофы, описанная Франческой, а именно совместное чтение романа о Ланселоте: «Романтический и индивидуалистический читатель не осознает той роли, которую играет подражание книге, потому что он тоже верит в абсолютную страсть», но сам Данте «подчеркивает, что именно *чье-то* слово – письменное или устное всегда вызывает желание. Роман занимает в судьбе Франчески место Слова в четвертом евангелии. Слово человека становится словом дьявола, если оно узурпирует в наших душах место, которое отведено Слову божественному» [6, с. 172]. Справедливо подчеркивая слепоту романтических комментариев, игнорирующих пагубное посредничество книги и превращающих Данте в автора «нового рыцарского романа», Жиран показывает, что роман рождается из преодоления этой слепоты, а в Данте видит того, кто видит адскую опасность миметического внушения и «разоблачает посредничество». Феноменология романа, по Жирану, включает в себя *обращение* героя, «представляющее собой отказ от опосредованного желания – то есть смерть романтического Я и воскрешение в истине романа» [6, с. 175], а топологически такое обращение, такое «существование в мире, нисхождение по спирали предстают *нисхождением в Ад*, то есть необходимым этапом на пути к окончательному откровению. Движение по нисходящей в конечном итоге превращается в движение по восходящей, не становясь при этом возвращением назад. Очевидно, что такова структура «Божественной комедии»» [6, с. 176]. Такую же романную форму Жиран находит и в «Исповеди» блаженного Августина и делает вывод, важный для его антропологии литературы: «Признать связи, объединяющие размышления Отцов Церкви с наиболее передовыми элементами современного мышления, – значит, возможно, на более глубоком уровне, чем раньше, поставить проблему единства западного мышления» [6, с. 179]. Однако, в своей полемике с романтической позицией он остается в пространстве прочтения «Божественной комедии», сформированном самой романтической традицией, читая лишь «Ад», и никогда не обращаясь к «Чистилицу» и «Раю».

Нужно сделать еще один шаг и исследовать то обогащение антропологии литературы, которое привносит Данте, если мы прочитываем «Комедию», исходя из перспективы «Рая» и тем самым преодолевая романтическую оптику. Примером подобного рода чтения является исследовательская, переводческая и комментаторская работа О. А. Седаковой, исходящая из такой задачи: «Почему Первая Кантика, «Ад», века напролет на всех языках больше читается, больше нравится, больше обсуждается, больше влияет на других поэтов, объяснить нетрудно. Так же

ясно, увы, почему две другие, «Чистилище» и «Рай», остаются, по существу, непрочитанными и представляются читателю более «бледными», «схоластическими» и «абстрактными». Обиднее другое: и сам этот «Ад», оторванный от своего центра и замысла, читается превратно. Как заметил Поль Клодель, дантовский «Ад» начинается в Раю» [16, с. 315]. Но если «Ад» начинается в «Раю», то сам «Рай» начинается в «Чистилище»: «вопреки распространенному недоразумению, Чистилище не представляет собой «средней зоны» между адским осуждением и блаженством рая. Дантовское загробье не троично [...], в существенном смысле оно делится на две части: гибель – и спасение, или смерть – и жизнь» [17, с. 22]. Предваряя свой перевод первой песни «Чистилища» и ее комментарий, О. А. Седакова представляет человеческий путь во второй кантике следующим образом: «В Чистилище происходит освобождение от грехов, «распутывание их узлов», расплата за них, исцеление от ран греха, смывание грязи грехов, выпрямление от унижения, в которое ввергает грех. Унижение – постоянный мотив мук Чистилища; но это не унижение, которое наложено на души извне какой-то карающей силой: это ставшее наглядным унижение человеческого достоинства в себе, которое совершает грешник». Более того, «вся эта отрицательная работа – не цель Чистилища. Это только первоначальное и необходимое, *sine qua non*, условие спасения. Само же спасение состоит в том, чтобы в душе воскресла или освободилась другая воля, «воля к лучшему порогу» (я пересказываю Данте), то есть желание быть с Богом, и «желание это доставляло бы радость». Чистилище – пространство трудного обретения свободы и самоопределения» [18]. Другим примером такого «райского» чтения Данте является работа итальянского педагога Ф. Нембрини «Данте, поэт желаний», в которой предлагается новая педагогическая антропология, следующая из дантовской антропологии литературы [13; 14; 15].

Кантика преодоления насилия и очищения, милосердия и прощения является той непрочитанной Жираром частью «Божественной комедии», в которой сам Данте «комментирует» концепцию Жирара.

Приступим к 13–15 песням «Чистилища», которые специально посвящены милости, преодолевающей зависть. Именно эти песни могут быть прочитаны как дантовский комментарий к миметической антропологии Жирара. Так Вергилий описывает *зависть* как следствие *мимесиса присвоения*: «Богатства, вас влекущие, тем плохи, / Что, чем вас больше, тем скуднее часть, / И зависть мехом раздувает вздохи. / А если бы вы устремляли страсть / К верховной сфере, беспокойство ваше / Должно бы неминуемо отпасть. / Ведь там – чем больше говорящих «наше», / Тем большей долей каждый наделен, / И тем любовь горит светлей и краше»

(Чист. 15: 49–57). Зависть, по Вергилию, рождается от сознания того, что благо прекрасно, но его на всех не хватит, но небесное благо обращено к людям противоположным образом: чем больше людей им обладает, тем лучше. Поэтому бессмысленно соревноваться и конфликтовать из-за небесного блага. Если рождается тревога из-за нехватки и ограниченности блага, то нужно смотреть наверх. Но Данте не понимает Вергилия: «Ведь если достоянье общим стало / И совладельцев много, почему / Они богаче, чем когда их мало?» (Чист. 15: 61–63). Вергилий отвечает, ссылаясь на Боговоплощение: «Как луч бежит на световое тело, / Так нескончаемая благодать / Спешит к любви из горного предела, / Даря ей то, что та способна взять; / И чем сильнее пыл, в душе зажженный, / Тем большей славой ей дано сиять. / Чем больше сонм, любовью озаренный, / Тем больше в нем благой любви горит, / Как в зеркалах взаимно отраженной» (Чист. 15: 67–75). Любопытно, что Вергилий не настаивает на интеллектуальном понимании, но обещает опытное открытие этого во встрече с Беатриче и в *следовании* за ней. Итак, песня 15 исключительно точно воспроизводит аксиоматику Жирара: рождение насилия происходит из страха, что существующего блага не хватит, и мы начинаем его присваивать, *сравнивать* и завидовать, конфликтовать до двойничества и выходить из конфликта через жертвоприношения, приносящего временное перемирие, а потом все повторяется.

Уместно обратиться к суждению Патриарха Константинопольского Афинагора в разговоре с О. Клеманом о радикальности требования преодоления зависти, рождающейся из сравнения: «... то, что у Христа были друзья, то, что для Него существовали различия между людьми, не означает, что кого-то Он любил меньше. Ибо Он каждому оказывает предпочтение. На этом, мне кажется, строится и глубинный принцип духовной жизни людей – *не следует сравнивать*. Всякий человек неизмерим. Кто может измерить человека, кроме любви, которая как раз ничего не мерит? Человек несравним. Христос не сравнивает. Он безмерно любит каждого. Поучимся этому, отправляясь к людям» [12, с. 170]. Христианство освобождает нас от сравнения, но сравнение есть работа разума. Преодоление зависти возможно через *новую рациональность*, когда разум не сравнивает, а устанавливает *отношение* с милостью Божьей, преодолевая тем самым насилие. Персонаж, воплощающий зависть у Данте – Сапия из Сиены. Само ее имя указывает на «разумность», но о себе она говорит: «Не мудрая, хотя меня и звали / Сапия, меньше радовалась я / Своим удачам, чем чужой печали» (Чист. 13: 109–111). Зависть, порождающая мир двойничества, ответственна за отношение к другому, напоминающее «детские качели, на которых оказывается выше или ниже

то один, то другой играющий». Жирар констатирует, что в таком отношении человеку, подобно Сапии, «трудно не радоваться тому, что печалит соперника, не печалиться о том, что его радует» [19, с. 357–358].

Но Данте не просто фиксирует «жираровскую» динамику зависти, но помогает понять, как преодолеть кризис насилия, через включение истории об очищении от зависти в более широкую перспективу общего пути очищения, который проводит человека через семь кругов: гордыни, зависти, гнева, уныния, скупости и расточительства, чревоугодия, сладострастия. Причем первые три круга исцеляют любовь ко злу ближнего, последние – чрезмерную любовь к вторичным благам, а между ними исцеляется уныние как недостаточная любовь к благу. Круги связываются единым путем очищения: невозможно преодолеть последствия зависти, не справившись с гордыней, но побежденные гордыня и зависть становятся условием преодоления гнева. В песне 17 Вергилий описывает все стадии восхождения, но обратимся к трем первым кругам исцеления зложелательства, проявляющегося как *гордыня*: «Иной надеется подняться вдвое, / Поправ соседа, – этот должен пасть, / И лишь тогда он будет жить в покое», *зависть*: «Иной боится славу, милость, власть / Утратить, если ближний вознесется; / И неприязнь томит его, как страсть», *гнев*: «Иной же от обиды так зажжется, / Что голоден, пока не отомстит, / И мыслями к чужой невзгоде рвется» (Чист. 17: 115–123). На каждом круге поется определенная молитва: круг гордыни – «Отче наш» (Чист. 11: 1–24), круг зависти – «Моли о нас!» обращенная к Марии, Михаилу, Петру и святым (Чист. 13: 50–51), круг гнева – «Agnus Dei» (Чист. 16: 16–19). При преодолении каждого круга звучит определенная заповедь блаженства: после круга гордыни – «Beati / Pauperes spiritu» (Чист., 12: 109–110) («Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3)), после круга зависти – «Beati / Misericordes!» (Чист. 15: 37–38) («Блаженны милостливые, ибо они помилованы будут» (Мф, 5:7)), после круга гнева – «Beati, – чей-то голос возгласил, – / Pacifici» (Чист. 17: 68–69) («Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5:9)). Гордыня и индивидуализм преодолеваются через установление отношения с Отцом, из которого начинается новая рациональность, а само отношение рождается из духовной нищеты и благодарности. На этом круге вспоминается Благовещение (Чист. 10: 40–45) Зависть преодолевается через обращение к общине святых и открытие милости и щедрости. Вспоминается Богородица в Кане: «Vinum non habent!» (Чист. 13: 28–30) «Вина у них нет» (Ин, 2: 3). Гнев преодолевается через дарование мира Христового и примирения-миротворчества. Вспоминается Богородица, нашедшая пропавшего Христа-ребенка: «И я увидел сборище во храме; /

И женщина, переступив порог, / С заботой материнской говорила, / «Зачем ты это сделал нам, сынок? / Отцу и мне так беспокойно было / Тебя искать!» (Чист. 15: 87–92).

Каждому греху отвечает определенное действие милосердия, связанное с определенным Богородичным сюжетом: гордыне – созерцание красоты (визуальное), вызывающей благодарность, зависти – слышание невидимых для глаз духов, сзывающих «на вечерю любви» (аудиальное), гневу – видения и прикосновения (тактильное). Гордыня преодолевается видением, для преодоления зависти глаза зашиваются железной проволокой в помощь обостряющемуся слуху, гнев, ярость по отношению к грехам другого, окружает дымом и преодолевается через доверие. Но милосердие как блаженство милостливых связано с преодолением именно зависти. Порядки зависти преодолеваются порядками милости, через встречу с Богородицей и святыми. Такая дантовская аналитика пути очищения позволяет увидеть *путь примирения*, особенно важный в ситуации войны: невозможно примириться, не решив предварительно задач преодоления гордыни и зависти через смирение и милость, из которых прорастает примирение. Но запускает, инициирует это восхождение по горе Чистилища не сам человек, но *благодать*, которая не воспринимается человеком, потому что он смотрит под ноги и не поднимает головы. Вергилий выражает это так: «Вкруг вас, взывая, небеса кружат, / Где все, что зримо, – вечно и прекрасно, / А вы на землю устремили взгляд» (Чист. 14: 148–150). Дело разума – не поиски примирения через круги аргументации, а *обращение к отношению* с «кружащими и зовущими небесами», с милосердием Божиим.

Для Жирара проблема насилия связана с двойственностью мимесиса, заключенного между двумя Логосами, Логосом Гераклита и Логосом Иоанна, двумя порядками – порядком войны – полемоса и перемирия и порядком мира и примирения [9, с. 309–328]. Для Данте мимесис – это не дуальность, а путь преодоления порядка войны порядком мира через следование без присвоения за милосердием Божиим, которому принадлежит инициатива на этом пути. Для Жирара решение в том, чтобы последовать за Христом, выводящим нас из Логоса войны, но важно присмотреться и к тому, куда Христос нас вводит, а именно в Логос мира, важно не только остановить мимесис присвоения, но и присмотреться к мимесису следования вне присвоения, присмотреться к тому порядку, который возникает из такого следования. Именно это приглашает сделать нас Данте в своей антропологии литературы: присмотреться, последовать и исполнить.

Таково предложение культуры присутствия к нашему

максималистскому ожиданию от литературы, связанному с преобразованием человека. Его мы находим у некоторых современных филологов. Так, например, Т. А. Касаткина, исследовательница творчества Достоевского, определяет прагматику христианского искусства следующим образом: «Великое христианское искусство, ярчайшим представителем которого является Достоевский, создавало произведения, которые позволяли встретиться человеку не с торжествующим и всевластным, но со *страдающим* Богом, с Богом – человеком в пространстве Его земной жизни. Встретиться в художественном произведении – и научиться встречаться с Ним в повседневности, узнавать Его в рабском облики. Научиться узнавать Его в каждом человеке. Христианская этика для читателя Достоевского перестает быть внешней догмой, налагаемым извне императивом, но становится частью внутреннего опыта, индивидуальной перспективой восприятия мира» [11, с. 507]. Такое предложение «встретиться в художественном произведении – и научиться встречаться с Ним в повседневности», как мы стремились показать, не только соответствует литературной прагматике Данте, но и позволяет исследовать «Божественную комедию» в теодраматическом контексте, предложенном Бальтазаром, который сам этого не сделал и ограничился представлением богословия Данте в пространстве теозетики. Жирар назвал свою работу о Шекспире «Театр зависти». «Божественная комедия» может быть названа *театром милости*, и не только потому, что первым словом ее героя является *Miserere, смилуйся*, а заканчивается она гимном милующей Богородице, но из-за своей прагматики надежды, предлагающей не созерцание, а преобразующее действие, способное привести *каждого* своего читателя «к состоянию счастья» и включить его в драму Божьего милосердия за пределами литературного текста.

Список использованной литературы

1. Алигьери Данте. К Кан Гранде делла Скала // Алигьери Данте. Малые произведения.– М.: Наука, 1968.– С. 629–632.
2. Бальтазар Х. У., фон. Теология. I. Истина мира.– М.: Изд-во ББИ, 2013.– xxiv+301 с.
3. Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания.– Черкассы: Коллоквиум, 2007.– 736 с.
4. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение.– М.: Новое литературное обозрение, 2006.– 184 с.
5. Жирар Р. Насилие и священное.– М.: Новое литературное обозрение, 2000.– 400 с.
6. Жирар Р. От «Божественной комедии» к социологии романа // Жирар Р. Критика из подполья.– М.: Новое литературное обозрение, 2012.– С. 171–179.

7. Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству.– М.: Изд-во ББИ, 2013.– vi+162 с.
8. Жирар Р. Козел отпущения.– СПб: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.– 336 с.
9. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира.– М.: Изд-во ББИ, 2016.– xiv+518 с.
10. Жирар Р. Театр зависти. Уильям Шекспир.– М.: Изд-во ББИ, 2017.– 432 с.
11. Касаткина Т. А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского.– М.: ИМЛИ РАН, 2015.– 528 с.
12. Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором.– Брюссель: Жизнь с Богом, 1993.– 693 с.
13. Нембрини Ф. Данте, поэт желаний. Комментарии к «Божественной комедии». Ад.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014.– 264 с.
14. Нембрини Ф. Данте, поэт желаний. Комментарии к «Божественной комедии». Чистилище.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016.– 216 с.
15. Нембрини Ф. Данте, поэт желаний. Комментарии к «Божественной комедии». Рай.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017.– 256 с.
16. Седакова О. А. Мудрость надежды: Данте // Седакова О. А. Moralia.– М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010.– С. 310–322.
17. Седакова О. А. Земной Рай в Божественной комедии Данте (о природе поэзии) // Седакова О. А. Апология разума.– М.: МГИУ, 2009.– С. 4–42.
18. Седакова О. А. Перевести Данте. Чистилище. Песнь первая // Знамя.– 2017.– № 2.– URL: <http://znamlit.ru/publication.php?id=6521>.
19. Balthasar H. U., von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol I. Seeng the form.– San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1982.– 691 p.
20. Balthasar H. U., von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol II. Studies in theological style: clerical styles.– San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1984.– 366 p.
21. Balthasar H. U., von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol III. Studies in theological style: lay styles.– San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1986.– 524 p.
22. Girard R. Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure.– Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.– 328 p.
23. Steiner G. Real presences.– Chicago: University of Chicago Press, 1991.– 236 p.

Олександр Філоненко

МИЛІСТЬ І ЗАЗДРІСТЬ: ДАНТЕ ВІДПОВІДАЄ РЕНЕ ЖИРАРУ

У статті доводиться, що згідно з Жираром заздрість є найважливішою властивістю людини, що визначає порядок насильства і жертв. Показується, що в світлі антропологічної значущості заздрості Жирар прочитусь «Божественну комедію» Данте. Виявлено, що згідно з Данте згубні наслідки заздрості можуть бути подолані завдяки милості. Саме милість розриває логіку, що вимагає постійних жертв заради підтримки священного порядку. Розуміння милосердя як шляху подолання заздрості

вимагає богословського і релігійно-філософського осмислення прийняття дару порятунку без насильства по відношенню до Іншого.

Ключові слова: священне, насильство, жертва, милосердя, антропологія.

Alexander Filonenko

GRACE AND ENVY: DANTE RESPONDS TO RENE GIRARD

The article proves that according to Girard envy is the most important property of a person, determining the order of violence and victims. It is shown that, in the light of the anthropological significance of envy, Girard reads Dante's Divine Comedy. It is revealed that, according to Dante, the harmful effects of envy can be overcome by grace. It is mercy that breaks the logic that requires constant sacrifices in order to maintain the sacred order. Understanding charity as a way to overcome envy requires a theological and religious-philosophical understanding of accepting the gift of salvation without violence towards the Other. "Divine Comedy" can be called a theater of mercy, and not only because the first word of its hero is Miserere, have mercy, and it ends with the anthem of the merciful Virgin, but because of its pragmatics of hope, which offers not contemplation, but a transformative action capable of leading each of his readers "to the state of happiness" and include it in the drama of God's mercy beyond the literary text. Dante not only records the dynamics of envy, but helps to understand how to overcome the crisis of violence, by including the story of purification from envy in a broader perspective of the general path of purification.

Keywords: sacred, violence, victim, charity, anthropology.

References

1. Alig'yeri Dante. (1968) K Kan Grande della Scala [To Can Grande della Scala]. *Alig'yeri Dante. Malyye proizvedeniya* [Small works], Moskva, Nauka, pp. 629–632.
2. Baltazar H. U., fon. (2013) Teologika. I. Istina mira [Theologik. I. The Truth of the World]. Moskva, Izd-vo BBI, xxiv+301 p.
3. Vankhuzer K. (2007) Iskusstvo ponimaniya teksta. Literaturovedcheskaya etika i tolkovaniye Pisaniya [The art of understanding the text. Literary and ethical ethics and interpretation of Scripture]. Cherkassy, Kollokvium, 736 p.
4. Gumbrekht H. U. (2006) Proizvodstvo prisutstviya: Chego ne mozhet peredat' znacheniyе [Production of the presence: What can not convey the meaning]. Moskva, Novoye literaturnoye obozreniye, 184 p.
5. Zhirar R. (2000) Nasiliye i svyashchennoye [Violence and sacred]. Moskva, Novoye literaturnoye obozreniye, 400 p.
6. Zhirar R. (2012) Ot «Bozhestvennoy komedii» k sotsiologii romana [From the "Divine Comedy" to the sociology of the novel]. *Zhirar R. Kritika iz podpol'ya* [Criticism from the Underground]. Moskva, Novoye literaturnoye obozreniye, pp. 171–179.
7. Zhirar R. (2013) Dostoyevskiy: ot dvoystvennosti k yedinstvu [Dostoyevsky: from duality to unity]. Moskva, Izd-vo BBI, vi+162 p.
8. Zhirar R. (2010) Kozel otpushcheniya [The scapegoat]. Spb, Izd-vo Ivana Limbakha, 336 p.
9. Zhirar R. (2016) Veshchi, sokrytyye ot sozdaniya mira [Things hidden from the creation of the world]. Moskva, Izd-vo BBI, xiv+518 p.
10. Zhirar R. (2017) Teatr zavisti. Uil'yam Shekspir [Theater of Envy. William Shakespeare]. Moskva, Izd-vo BBI, 432 p.
11. Kasatkina T. A. (2015) Svyashchennoye v povsednevnom: dvusostavnyy obraz v proizvedeniyakh F. M. Dostoyevskogo [Sacred in everyday: a two-part image in the works of F. M. Dostoyevsky]. Moskva, IMLI RAN, 528 p.
12. Kleman O. (1993) Besedy s Patriarkhom Afinagorom [Conversations with Patriarch Athenagoras]. Bryussel', Zhizn' s Bogom, 693 p.
13. Nembrini F. (2014) Dante, poet zhelaniya. Kommentarii k «Bozhestvennoy komedii». Ad [Dante, the poet of desire. Comments on "The Divine Comedy". Hell]. Kyiv, DUKH Í LÍTERA, 264 p.
14. Nembrini F. (2016) Dante, poet zhelaniya. Kommentarii k «Bozhestvennoy komedii». Chistolishche [Dante, the poet of desire. Comments on "The Divine Comedy." Purgatory]. Kyiv, DUKH Í LÍTERA, 216 p.
15. Nembrini F. (2017) Dante, poet zhelaniya. Kommentarii k «Bozhestvennoy komedii». Ray [Dante, the poet of desire. Comments on "The Divine Comedy." Paradise]. Kyiv, DUKH Í LÍTERA, 256 p.
16. Sedakova O. A. (2010) Mudrost' nadezhdy: Dante [Wisdom of Hope: Dante]. *Sedakova O. A. Moralia*. Moskva, Russkiy Fond Sodeystviya Obrazovaniyu i Nauke, pp. 310–322.
17. Sedakova O. A. (2009) Zemnoy Ray v Bozhestvennoy komedii Dante (o prirode poezii) [Earthly Paradise in the Divine Comedy of Dante (on the Nature of Poetry)]. *Sedakova O. A. Apologiya razuma* [The Apology of Reason]. Moskva, MGIU, pp. 4–42.
18. Sedakova O. A. (2017) Perevesti Dante. Chistolishche. Pesn' pervaya [Translate to Dante. Purgatory. Canto the First]. *Znanya, ! 2*. URL. <http://znamlit.ru/publication.php?id=6521>.

-
19. Balthasar H. U., von. (1982) *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol I. Seeng the form. San Francisco*, T & T Clark, Ignatius Press, 691 p.
 20. Balthasar H. U., von. (1984) *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol II. Studies in theological style: clerical styles. San Francisco*, T & T Clark, Ignatius Press, 366 p.
 21. Balthasar H. U., von. (1986) *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol III. Studies in theological style: lay styles. San Francisco*, T & T Clark, Ignatius Press, 524 p.
 22. Girard R. (1976) *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure. Baltimore*, Johns Hopkins University Press, 328 p.
 23. Steiner G. (1991) *Real presences. Chicago*, University of Chicago Press, 236 p.

Стаття надійшла до редакції 12.10.2017.

Стаття прийнята 14.11.2017.