

STUDIA
RELIGIOSA



ТАЛАЛ АСАД

ВОЗНИКНОВЕНИЕ
СЕКУЛЯРНОГО

ХРИСТИАНСТВО,
ИСЛАМ,
МОДЕРНОСТЬ



Studia religiosa

Талал Асад

**Возникновение секулярного:
христианство, ислам, модерность**

«НЛО»

2020

Асад Т.

Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность /
Т. Асад — «НЛО», 2020 — (Studia religiosa)

ISBN 978-5-44-481408-6

Последние десятилетия показывают, что религия не только пережила XX век, но и остается важным фактором политической и социальной жизни во всем мире. Актуальность религии ставит вопрос о соотношении светского и религиозного в дискурсивных практиках, задающих траектории развития современных обществ. Как могла бы выглядеть антропология секуляризма? Этим вопросом Талал Асад – антрополог религии и классик постколониальных исследований – открывает работу, посвященную концепциям и практикам секуляризма на Западе и Ближнем Востоке. Будучи уникальным медиатором для культур Востока и Запада, Асад одним из первых занялся антропологией ислама и предложил рассматривать ее с помощью концепта исламской дискурсивной традиции. Обращаясь к истории реформирования шариатских судов, автор предлагает альтернативный взгляд на историю процесса секуляризации в исламском мире. Критика Асадом привычной оппозиции светского и религиозного заставляет взглянуть на секулярное как на концепт, который связывает в себе определенные типы поведения, знания и эмоциональности современного мира. Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, by Talal Asad Published in English by Stanford University Press. Copyright © 2003 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University. Все права защищены. Перевод публикуется по соглашению между НЛО и Stanford University Press, www.sup.org.

ISBN 978-5-44-481408-6

© Асад Т., 2020

© НЛО, 2020

Содержание

Благодарности	6
Введение: мысли о секуляризме	7
Секулярное	19
Глава 1	19
Глава 2	50
Конец ознакомительного фрагмента.	59

Талал Асад

Возникновение секулярного: христианство, ислам, модерность

Благодарности

Ранние версии некоторых глав этой книги уже публиковались. Значительная часть главы 4 была опубликована в статье «What Do Human Rights Do?» (Что делают права человека?) в журнале «Theory and Event» (vol. 4, no. 4, December 2000). Глава 2 представляет исправленную версию статьи «Агентность и боль: исследование» (Agency and Pain: An Exploration), вышедшей в журнале «Culture and Religion» (vol. 1, no. 1, May 2000). Глава 3 – переработанная и расширенная версия статьи «On Torture, or Cruel, Inhuman, and Degrading Treatment» (О пытках, или о жестоком, бесчеловечном и унижительном обращении), опубликованной в журнале «Social Research» (vol. 63, no. 4, Winter 1996). Глава 5 впервые появилась под заголовком «Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?» (Мусульмане и европейская идентичность: может ли Европа представлять ислам?) в сборнике «Cultural Encounters» под редакцией Элизабет Халлам и Брайана Стрита. Глава 6 впервые появилась в сборнике «Nation and Religion» под редакцией Питера ван дер Веера и Гельмута Лемана. Оставшиеся части ранее опубликованы не были, хотя глава 1 основывается на ежегодной почетной лекции по антропологии религии в честь Роя Раппапорта, прочитанной на секции по религии в Американской антропологической ассоциации в марте 2000 года, а глава 7 основывается на ежегодной лекции в Международном институте по изучению ислама в современном мире в Лейденском университете в октябре 2000 года.

Кроме того, я бы хотел выразить признательность многим друзьям и коллегам, которые прочли книгу как частями, так и целиком: Хусейну Аграме, Энгину Акарли, Стивену Кейтону, Уильяму Коннолли, Вине Дас, Чарльзу Хиршкинду, Баберу Йохансену, Уэббу Кину, Борису Николу, Сабе Махмуд, Джону Милбэнку, Дэвиду Скотту, Джорджу Шульману, Хему де Фризу, Джереми Уолдрону и Майклу Уорнеру. Я многое получил от письменного и устного общения с ними. При этом признаюсь, что не смог ответить им на множество их критических замечаний и наводящих вопросов.

Введение: мысли о секуляризме

I

Какова связь «секулярного» как эпистемической категории и «секуляризма» как политической доктрины? Могут ли они стать предметами антропологического исследования? В чем бы могла заключаться антропология секуляризма? Данная книга представляет попытку предварительного обращения к этим вопросам.

Актуальность религиозных движений по всему миру и лавина комментариев о них, продуцируемая исследователями и журналистами, с очевидностью показали, что в современном мире религия ни в коем случае не исчезает. «Возвращение религии» многие приветствовали как средство обеспечения необходимого, с их точки зрения, морального измерения секулярной политики и беспокойства об окружающей среде. Другие отнеслись к этой ситуации с тревогой и восприняли ее как симптом роста иррациональности и нетерпимости в повседневной жизни. Вопрос секуляризма стал предметом академических споров и практических разногласий. Если и существует согласие, то только в том, что прямолинейное повествование о прогрессе от религиозного к секулярному больше неприемлемо. Однако следует ли из этого, что секуляризм актуален не повсеместно?

Секуляризм как политическая доктрина возникает в современном евро-американском контексте. Его очень просто считать только требованием разделения религиозных и светских институтов на уровне государственного управления, но это не все. Говоря абстрактно, примеры такого разделения можно найти уже в средневековых христианских и мусульманских империях, и, без сомнения, не только в них. Характерной чертой секуляризма является то, что он предполагает наличие новых концепций «религии», «этики» и «политики» и связанных с ними новых императивов. Многие почувствовали эти новшества и разными способами отреагировали на них. Так, оппоненты секуляризма на Среднем Востоке и в других регионах отвергли его как специфически западное явление, а защитники настаивали на том, что факт его происхождения никоим образом не затрагивает вопрос о его глобальной актуальности в современном мире. Выдающийся философ Чарльз Тейлор также настаивает, что, хотя секуляризм и возникает как ответ на политические проблемы западного христианского общества в начале Нового времени, которое знаменуют разрушительные религиозные войны, эта концепция применима и к тем не-христианским обществам, которые становятся модерными¹. Этот элегантный и привлекательный аргумент от влиятельного социального философа требует внимания каждого, кто интересуется данным вопросом².

Тейлор считает само собой разумеющимся, что возникновение секуляризма непосредственно связано со становлением современного национального государства, и указывает на два способа, которыми секуляризм легитимизировал это становление. Во-первых, это была попытка найти наименьший общий знаменатель в учениях конфликтующих религиозных сект, а во-вторых – попытка зафиксировать совершенно независимую от религиозных взглядов политическую этику. Именно последняя модель применяется сегодня по всему миру, но это стало возможным только после того, как мы адаптировали к ней идею Ролза о перекрывающем

¹ Термин «modernity» в английском языке в обиходном использовании может означать «современный». Тем не менее, в профессиональной литературе этот термин означает «относящийся к модерну», «относящийся к Новому времени». В книге Т. Асада в абсолютном большинстве случаев имеется в виду именно второй смысл. По этой причине при переводе на русский язык используются термины «модерный» или «относящийся к Новому времени». – *Примеч. пер.*

² Taylor C. *Modes of Secularism // Secularism and Its Critics* / Ed. by R. Bhargava. Delhi, 1998.

консенсусе, основывающуюся на предположении, что не может существовать универсально принимаемого базиса, как светского, так и религиозного, для политических принципов, которые принимаются в современном гетерогенном обществе. Тейлор согласен с Ролзом, что политическая этика будет основываться на том или ином понимании блага, но выступает против в том, что фоновое понимание и существующие на переднем плане политические принципы необязательно должны быть связаны, на что и указывает вторая модель секуляризма. Последняя не только интеллектуально привлекательна, но, по мнению Тейлора, и необходима для существования современного демократического государства.

Тейлор опирается на идею Бенедикта Андерсона, что современная нация – это «воображаемое сообщество», поскольку это позволяет автору акцентировать внимание на двух особенностях демократического государства. Это, во-первых, горизонтальный характер, характер прямого доступа современного общества, а во-вторых, его укорененность в секулярном, гомогенном времени. Прямой доступ раскрывается в нескольких процессах: росте объема публичной сферы (предоставление равных прав всем участникам общенациональных обсуждений), расширении рыночного принципа (все контракты совершаются между равными в правовом отношении сторонами), возникновении института гражданства (основанного на принципе индивидуализма). Кроме идеи общества прямого доступа, гомогенное время является необходимым условием, чтобы представить тотальность жизни индивидов, составляющих (национальное) сообщество, в котором не существует привилегированных персон или событий и, следовательно, посредничества. Это делает источники политической легитимации в современном государстве прямого доступа и гомогенного времени совершенно отличными от таковых в традиционном государстве, опосредованном политически и с точки зрения времени. «Традиционный деспотический режим мог требовать от людей только того, чтобы они оставались пассивными и соблюдали законы, – пишет Тейлор. – Демократия, древняя или современная, должна просить большего. Она требует, чтобы люди были мотивированными принимать определенное участие: сокровищами (посредством налогов), иногда кровью (из-за войн) и всегда определенным уровнем вовлеченности в процесс управления. Свободное общество должно замещать деспотическое принуждение определенным уровнем самопринуждения. Если этого не происходит, вся система оказывается в опасности»³.

Убедительна ли эта позиция? Здесь возникают некоторые сомнения. На самом ли деле основным мотиватором уплаты налогов и призыва на военную службу является не самопринуждение, а принуждение государства? «Определенный уровень вовлеченности» в управление (под которым Тейлор понимает участие в выборах каждые четыре или пять лет), очевидно, соотносится со статистическим измерением, относящимся ко всему населению, а не к измерению того, насколько сильными являются индивидуальные мотивации. Вовлеченность зависит, следовательно, от политического умения обращаться с большими числами – включая организацию и финансирование избирательных кампаний, – а не от этики собственной дисциплины индивида. Я бы сказал, что отличительной чертой современного либерального управления является не принуждение (сила) или согласование (одобрение), а искусство управлять государством, которое использует «самодисциплину» и «участие», «право» и «экономику» как элементы политической стратегии. Несмотря на отсылку к «демократии, древней или современной», которая подразумевает совместимость политических категорий, проблемы и ресурсы современного общества являются совершенно отличными от таковых в греческом полисе. Действительно, утверждения Тейлора по поводу участия совсем не совпадают с тем, как большинство в современных администрируемых государством обществах оправдывает подчинение. Именно так спикеры-идеологи размышляют о «политической легитимации». Если система в опасности, то не из-за отсутствия самопринуждения у граждан. Большинство политиков осо-

³ Taylor C. Modes of Secularism // Secularism and Its Critics / Ed. by R. Bhargava. Delhi, 1998. P. 43.

знают, что «система в опасности», когда чувство достатка больше не приносит простым гражданам удовольствие, когда начинает ощущаться, что режим совершенно безразличен к тем, кем он управляет, и когда системы государственной безопасности чрезвычайно неэффективны. Технологии контроля и экономика, благодаря которым удается избежать разочарования слишком большого числа простых граждан, более важны, чем самодисциплина как независимый фактор.

В современных либеральных демократиях многое может быть сказано в защиту тезиса о том, что прямая связь между электоратом и его представителями в парламенте все менее очевидна, что последние все меньше и меньше представляют социально-экономические интересы, самобытность и стремления культурно дифференцированного и экономически поляризованного электората. Подобное отсутствие прямого отражения гражданина в политическом представительстве не компенсируется через различные внепарламентские, связанные с управлением институты. Напротив, лоббирование *группами влияния* решений правительства случается более часто, но не является более значимым, чем гарантируется пропорцией электората, интересы которого эти группы продвигают (например, Союз фермеров в Британии и АПАС и нефтяное лобби в Соединенных Штатах). Опросы общественного мнения постоянно отслеживают хрупкие коллективные взгляды граждан, информируют правительство о климате в обществе в период между выборами и помогают ему предупреждать или влиять на общественное мнение независимо от избирательного мандата. В конце концов *средства массовой информации*, которыми все чаще владеют корпорации и которые часто сотрудничают с государством, опосредуют политические реакции общественности и ее восприятие безопасности и угрозы. Таким образом, описанное общество не может считаться обществом прямого доступа⁴. Пространства, в котором все граждане смогут свободно и равно общаться друг с другом, нет. Согласование в общественной жизни существует и ограничено сферой представителей элиты: партийных боссов, чиновников-администраторов, законодателей в парламентах и бизнес-лидеров. Простой гражданин не принимает участия в процессах формулирования вариантов политического курса, в отличие от этих элит. Его или ее участие в происходящих периодически выборах даже не гарантирует, что политика будет следовать именно тому курсу, за который человек голосовал.

Современная нация как воображаемое сообщество всегда опосредуется сконструированными представлениями. Когда Тейлор говорит, что современная демократия должна содержать здоровую дозу националистических чувств⁵, он имеет в виду национальные медиа – включая национальное образование, – которым поручена их культивация. Ведь средства информации не просто являются механизмами, с помощью которых индивиды одновременно представляют себе национальное сообщество, они *опосредуют* представление, конструируют чувства, лежащие в его основе⁶. Когда Тейлор говорит, что современное государство должно сделать гражданство основным принципом идентификации, он имеет в виду способ преодолеть различные идентичности, построенные на классе, гендере и религии, заменяя конфликтующие интересы объединяющим опытом. Во многом это трансцендентное опосредование и есть секуляризм. Секуляризм – не просто умный ответ на вопрос о сохраняющемся социальном спокойствии и терпимости. Это решение, при помощи которого *политическое опосредование* (гражданское представительство) заново определяет и преодолевает отдельные различные практики себя,

⁴ См. интересную статью: *Manin B.* The Metamorphoses of Representative Government // *Economy and Society*. May 1994. Vol. 23. № 2.

⁵ Иными словами, современное демократическое государство должно обладать здоровым уровнем того, что раньше называлось патриотизмом, сильным чувством идентификации с политическим курсом и готовностью отдать себя за него (*Taylor C.* Modes of Secularism // *Secularism and Its Critics* / Ed. by R. Bhargava. Delhi, 1998. P. 44).

⁶ См.: *de Vries H.* In Media Res: Global Religion, Public Spheres, and the Task of Contemporary Comparative Religious Studies // *Religion and Media* / Ed. by H. de Vries, S. Weber. Stanford, 2001.

выражающиеся через класс, гендер и религию. Напротив, процесс опосредования, сложившийся в домодерных обществах, включает способы, при помощи которых государство опосредует локальные идентичности, не стремясь к преодолению.

Вот все, что можно сказать относительно пространства в современном секулярном обществе: утверждаемое отсутствие иерархии и предполагаемая зависимость от горизонтальной солидарности. А что можно сказать о времени? Здесь реальность снова представляется более сложной, чем ее описывает модель Тейлора. Гомогенное время государственных бюрократических систем и рыночных отношений, конечно, является центральным для вычислений современной политической экономии. Оно позволяет точно рассчитать скорость и направление. Тем не менее существуют и темпоральности иного типа – непосредственные и опосредованные, обратимые и необратимые, – сообразно с которыми индивиды в гетерогенном обществе живут и при помощи которых формируются их политические реакции.

Коротко говоря, предположение, что либеральная демократия приводит к обществу прямого доступа, мне кажется спорным. Формы опосредования, характеризующие современное общество, определенно отличаются от форм, существовавших в средневековых христианских и мусульманских обществах. Дело не просто в отсутствии «религии» в общественной жизни современного национального государства. Даже в современных секулярных странах место религии не одинаково. Так, во Франции и высокоцентрализованное государство, и граждане являются светскими, в Британии государство связано с официальной церковью, а население в большинстве своем не религиозно, а Америке население по большей части религиозно, но государство на федеральном уровне светское. «Религия» всегда присутствовала в общественном измерении как в Британии, так и в Америке. Следовательно, хотя в характере секуляризма этих трех стран имеется много общего, то, каким образом опосредуются современные представления в каждом из них, значительно различается. Понятие о терпимости между определяющимися через религию группами в каждом из них выстраивается по-разному. Во всех трех странах религиозные меньшинства придерживаются различных взглядов на участие в жизни нации и доступ к государству.

Какую же роль идея *перекрывающего консенсуса* играет в доктрине секуляризма? Тейлор утверждает, что в разнородном в религиозном смысле обществе он позволяет людям иметь различные (и даже взаимоисключающие) обоснования того, что они следуют независимой, светской этике. Например, право на жизнь может обосновываться светскими или религиозными взглядами, а последние могут представлять несколько вариантов из разных традиций. Это означает, что политические разногласия будут непрерывны, поскольку они не могут разрешаться авторитарно, и что временные решения должны будут основываться на достигнутом в результате переговоров компромиссе. Однако, учитывая, что споры будут вестись также и о том, что считать *базовыми политическими принципами*, как их можно урегулировать в качестве *фоновых обоснований*? Тейлор считает, что путем убеждения и переговоров. Конечно же, этот ответ указывает на благородный порыв, однако национальное государство не является благородным актором, и его законы не должны убеждать. Представьте, что произойдет, если стороны конфликта не будут хотеть идти на компромиссы по принципиальным для них вопросам (имеются в виду те принципы, которые относятся к деятельности и существованию, а не те, что обосновываются положениями веры). Если граждане не могут договориться о вопросах, которые правительство и поддерживающее его большинство считает важными для нации, это может привести к угрозам возбуждения судебных исков (и, предположительно, к насилию). В этой ситуации переговоры будут сведены только к обмену неравными уступками в ситуации, когда у более слабой стороны просто нет иного выбора⁷. Что же происходит, спрашивает граж-

⁷ Это принуждение, естественно, может принимать различные формы. Как это выразил граф Кромер (Ивлин Бэринг), генеральный консул, агент британского правительства и неформальный правитель Египта, «совет всегда может стать по сути,

данин, с принципами равенства и свободы с секулярной точки зрения, если они подчиняются неотвратимости права? В таком случае получается, что хотя гражданин и имеет возможность выбрать, что для него хорошо, но ему не позволено определить, что для него плохо.

Иначе говоря, когда государство пытается силой установить и защитить «базовые политические ценности», когда суды навязывают *конкретное* разграничение между «базовыми принципами» и «фоновыми обоснованиями» (поскольку закон всегда *работает* через принуждение), общее недовольство может нарастать. Способен ли секуляризм в таком случае гарантировать мир, который он, как утверждается, обеспечил на ранних этапах евро-американской истории, превратив жестокость религиозных войн в жестокость национальных и колониальных войн? Сложность с секуляризмом как с доктриной о войне и мире на земле состоит не в том, что это европейская концепция (и потому она является чуждой не-Западу), а в том, что она очень близко связана с развитием системы капиталистических национальных государств, подозрительно относящихся друг к другу и чрезвычайно неравных по силе и богатству, причем каждое формирует коллективную личность, которая опосредуется различными способами и, следовательно, по-разному воспринимает, в чем состоят гарантии и угрозы.

Многие историки отмечают тенденцию официальных спикеров американской нации, которая вновь отчетливо проявилась после трагедии 11 сентября 2001 года, определять ее как «хорошую» через оппозицию ее «плохим» врагам дома и за границей. «Эта точка зрения укоренена в двух различных американских традициях, – говорит Эрик Фонер, историк из Колумбийского университета. – Религиозные основания государства и традиционно высокий уровень религиозности приводят к тому, что американцы будут рассматривать своих врагов не как оппонентов, а как зло. С этой мыслью связано убеждение, что Америка представляет главную надежду на свободу, поэтому те, кто противостоит ей, становятся врагами свободы»⁸. Историки говорят, что в этот паттерн включена склонность обвинять инакомыслие в предательстве и подвергать различные иммигрантские группы легализованным притеснениям. Историки прослеживают этот повторяющийся паттерн американского национализма (где внутреннее различие, особенно когда оно идентифицируется как «внешнее», становится центром нетерпимости) с конца XVIII века, то есть от основания республики по настоящее время. Нужно ли его рассматривать в соотношении с его религиозными основаниями? Однако в XX веке политическая риторика и репрессивные меры были направлены на реальных и воображаемых светских оппонентов. Несмотря на религиозные корни и высокий уровень религиозности, которые исследователи считают объяснением подобных явлений, Америка обладает – как справедливо замечает Тейлор – образцовой светской конституцией. Я утверждаю, что, какими бы ни были причины повторяющихся взрывов нетерпимости в американской истории – чем бы их ни объясняли, – они вполне укладываются в паттерн секуляризма (в действительности переплетаясь с ним) в современном обществе. Соответственно, мне кажется, что практически не возникало длительных общественных *дебатов* о значении трагедии 11 сентября 2001 года для мира, в котором господствует сверхдержава. Медиа в целом обратились к двум вопросам: с одной стороны, необходимости системы национальной безопасности и опасности «войны против терроризма» для гражданских свобод, с другой – ответственности ислама как религии и арабов как людей за террористические акты. (О трагедии вышло множество глубоких статей, но они не оказали явного влияния на господствующий интеллектуальный дискурс.) Это отсутствие общественных дебатов в либеральном демократическом обществе необходимо объяснять через опосредующие представления, которые определяют национальный характер и дискурсы, которые ему угрожают.

если и не формально, командой». Цит. по: *al-Sayyid A. L. Egypt and Cromer. London, 1968. P. 66.*

⁸ *Worth R. F. A Nation Defines Itself by Its Evil Enemies: Truth, Right and the American Way // New York Times. 2002. February 14.*

Другим показательным примером является Индия, страна со светской конституцией и выдающейся репутацией работающей либеральной демократии, возможно, наиболее впечатляющей во всем третьем мире. Однако и в Индии «межобщинные столкновения» (между индуистами и различными меньшинствами: мусульманами, христианами и неприкасаемыми) случались достаточно часто после обретения независимости в 1947 году. Как указывают Партха Чаттерджи и другие, определяемый обществом характер нации во многом опосредуется представлениями воссозданной высшей касты индуизма, а те, кто не соответствует этому характеру, неизбежно определяются как религиозные меньшинства. Это часто вынуждает «религиозные меньшинства» занимать оборонительную позицию⁹. Светское государство не гарантирует терпимость, оно выводит на сцену разного типа конструкции из амбиций и страха. Закон не стремится устранить жестокость, поскольку его цель всегда *регулировать* жестокость.

II

Если секуляризм как доктрина предусматривает разделение частного разума и общественного принципа, он также требует замещения «секулярным» «религиозного» в частном разуме. Частный *разум* – это не то же самое, что личное пространство, это разрешение на отличие, иммунитет к воздействию общественного разума. Теоретические и практические проблемы выражают необходимость определения каждой из этих категорий. Что именно делает дискурс или действие «религиозным» или «светским»?

Книга «Библия, предназначенная для литературного чтения», опубликованная в Англии перед Второй мировой войной¹⁰, отходит от традиционного формата двух колонок и нумерации стихов и посредством современной верстки и полиграфии пытается породить эффект непрерывного нарратива, время от времени прерывающегося поэтическими строками. Как говорится в предисловии: «Хотя большую часть Библии составляет поэзия, поэзия издана как проза. Проза, со своей стороны, напечатана не сплошным текстом, а разбита на короткие „стихи“ и произвольно поделена на „главы“. Библия содержит практически все традиционные виды литературного повествования: лирическую поэзию, драматическую или элегическую поэзию, историю, легенды, философские трактаты, собрание поговорок, письма, а также жанры, характерные только для нее, которые называются пророческими книгами. Тем не менее при напечатании все это представлено так, как будто изначально принадлежало к одной литературной форме» (страница vii). Изменения в верстке, конечно, призваны поспособствовать чтению Библии как «литературы». Однако, как указывает процитированный отрывок, «литература» может пониматься в нескольких смыслах: как «искусство», как «набор текстов по определенному вопросу» и просто как «напечатанное».

Если Библию можно воспринимать как произведение искусства (как поэзию, как миф или как философию), это происходит потому, что сложное историческое развитие дисциплин и способности чувствовать сделали это возможным. Отсюда и возникающий в предисловии протест создает впечатление, что стремление к литературному прочтению не является умалением ее сакрального статуса («В самом деле, проводить строгое различие между священным и светским – значит обеднить и то и другое»), что само по себе является светским выражением податливости текста. Атеист не будет читать его так же, как христианин. Является ли текст прежде всего «религиозным», поскольку он касается вопросов сверхъестественного, в которое верят христиане, или же текстом, которое явило божество, или который записан под божественным вдохновением? Или текст на самом деле «литература», поскольку его может прочесть атеист как созданное человеком произведение искусства? Или всего этого не существует

⁹ См.: Chatterjee P. History and the Nationalization of Hinduism // Social Research. Vol. 59. 1992. № 1.

¹⁰ The Bible Designed to Be Read as Literature / Ed. by E. S. Bates. London, нет датировки.

в самом тексте, и его можно назвать или религиозным, или литературным, или, возможно, как считают современные христиане, религиозным и литературным одновременно? За последние два-три столетия стало возможным использовать сравнительно новый концепт «*литературы*» для выражения религиозного чувства. Тем не менее, пока кто-либо авторитарно не решит вопрос, что именно принадлежит сфере частного разума, а что – «независимой от религиозной веры политической этике» (общественная этика, принимаемая якобы благодаря различным личным причинам, которые таким образом становятся чем-то большим, чем просто *рационализациями*), ответить на него невозможно.

Разрешите мне несколько подробнее остановиться на этом со ссылками на медиа, которые вместе со многими публичными интеллектуалами пишут об «исламских корнях насилия», особенно после 11 сентября 2001 года. Религия давно рассматривается как источник насилия¹¹, и (по идеологическим причинам) ислам был представлен на современном Западе в особенности таковым (недисциплинированным, невыдержанным, исключительно деспотическим). Эксперты по «исламу», «современному миру» и «политической философии» снова рассказывают мусульманскому миру, что он не смог принять секуляризм и войти в современность, а также что он не смог оторваться от своих жестоких истоков. Однако, если немного подумать, можно увидеть, что насилие не *нуждается* в оправдании Кораном или любым другим писанием. Когда сирийский генерал Али Хайдар, исполняя приказы светского президента Хафеза ал-Асада, уничтожил от 30 до 40 тысяч мирных жителей в мятежном городе Хаме в 1982 году, он не обращался к Корану, не обращался к нему и сторонник секуляризации Саддам Хусейн, когда травил газом тысячи курдов и устраивал резню шиитского населения Южного Ирака. Ариэль Шарон, беспорядочно убивая и терроризируя мирное население Палестины, не обращался, насколько известно из открытых источников, к пассажам из Торы, в которых говорится об уничтожении Иисусом Навином всего живого в Иерихоне¹². Ни одно правительство (или группа мятежников) на Западе или вне его не *нуждалось* в оправдании беспорядочной жестокости против мирного населения, апеллируя к авторитету Священного Писания. В некоторых случаях они могут это делать, поскольку это может показаться им справедливым или целесообразным, однако констатировать это – не то же самое, что утверждать, что они *вынуждены* это делать. Необходимо только напоминать себе банальный факт, что несметное число благочестивых мусульман, евреев и христиан читают свои писания и при этом не испытывают потребность убивать неверующих. Здесь я просто хочу подчеркнуть, что то, каким образом люди контактируют с такими сложными и разноплановыми текстами, транслируя их смысл и значимость, представляет собой сложный процесс с привлечением различных дисциплин и традиций чтения, личных привычек, темперамента, а равно и требований конкретной социальной ситуации.

Текущий дискурс об основаниях «исламского терроризма» в исламских текстах развивается с опорой на две интригующие посылки: а) что текст Корана вынуждает мусульман жить в соответствии с ним и б) что христиане и иудеи свободны интерпретировать Библию как им угодно. Без всякой причины эти посылки противоречат друг другу с точки зрения текста и с точки зрения читателя: с одной стороны, религиозный *текст* считается определенным, его смыслы – фиксированными, считается, что он обладает силой вызывать определенные верования (что в свою очередь порождает определенное поведение) среди подверженных его влиянию, то есть отводит читателю пассивную роль. С другой стороны, предполагается,

¹¹ «Что касается Библии, то согласно средневековой традиции она считалась собранием текстов, каждый из которых можно было извлечь из группы остальных и использовать, невзирая на обстоятельства его написания или на личность произносившего, в качестве божественного руководства к поведению; часто (как мы знаем) с разрушительными последствиями. Тексты считались идолами и с обычной жесткостью почитались дикими идолопоклонниками» (The Bible Designed to Be Read as Literature / Ed. by E. S. Bates. London, без года. P. viii).

¹² Тора, конечно, изобилует обращениями к избранному народу предписаниями Господа уничтожать исконное население Земли обетованной, тем не менее будет крайне наивным предполагать, что читающие эти тексты иудеи тем самым настраиваются на жестокость.

что религиозный *читатель* активно стремится к конструированию смысла текста в соответствии с изменяющимися социальными обстоятельствами и потому пассивными являются тексты. Эти противоречивые послышки помогают объяснить позиции, которые занимают ориенталисты и другие в спорах о религии и политике в исламе. Мусульманским религиозным текстам приписываются магические качества, поскольку они одновременно по сути однозначны (их смысл *не может* быть предметом обсуждения, как и настаивают «фундаменталисты») и контрагиозны (исключая, конечно, ориенталистов, которые, к счастью, имеют иммунитет к опасной силе этих текстов). В действительности в исламе, как и в христианстве, существует сложная история изменяющихся интерпретаций, а также разграничение между божественным текстом и различными подходами к нему.

Те, кто думает, что *мотив* жестокости кроется в «религиозной идеологии», утверждают, что обеспокоенность последующими страданиями подразумевает поддержку цензурирования религиозного дискурса или по меньшей мере наложения ограничений на вхождение религиозного дискурса в область, где формулируется общественная политика. Тем не менее не всегда понятно, приверженец секуляризма заботится о боли и страданиях как таковых или о боли и страданиях, которые можно отнести к религиозному насилию, поскольку боль сама по себе переживается современным человеком как незаслуженная. Также не всегда понятно, каким образом «религиозный мотив» должен однозначно идентифицироваться в современном обществе. Является ли мотивированное поведение, которое объясняет себя, прибегая к религиозному дискурсу, религиозным в силу этого факта или только тогда, когда делает это *искренно*? При этом неискренность сама по себе может быть сконструирована религиозным языком. Предполагается ли, что всегда существует *бессознательный* мотив того или иного религиозного акта, мотив, который, следовательно, является светским, как это предполагали Фрейд и др.? Но такой способ просто дает иллюзорное решение вопроса, как отличить религиозное от светского, по сути не решая его. Коротко говоря, чтобы идентифицировать (религиозный) мотив жестокости, необходимо иметь теорию мотивации, которая имеет дело с представлениями о личности, склонностях, внутренним духовным, с одной стороны, и внешним, осознанным и неосознанным – с другой¹³. Современное светское общество подразумевает *авторитарные* теории и методы, как, например, в суде, в рамках господствующего дискурса национальных медиа или на парламентских форумах, где оцениваются намерения иноземных друзей и врагов, а также формулируется политический курс.

Очень просто указать на бессчетное количество «светских» субъектов, совершивших акты великой жестокости, но такие попытки защиты «религии» менее интересны, чем вопрошание, что именно мы делаем, когда приписываем ответственность за «насилие и жестокость» конкретным субъектам. Одним из ответов может стать указание на ситуации, когда ЦРУ совместно с пакистанской разведкой воодушевляли, вооружали и тренировали религиозных моджахедов для борьбы против Советского Союза в Афганистане или когда правительство Саудовской Аравии посодействовало перемещению добровольцев из Аравии в Афганистан. В этом случае мы имеем действие с несколькими участниками-субъектами или сетью субъектов в развивающейся интриге. Для этого сложного действия не существовало единственного или устойчивого мотива не только потому, что в нем принимало участие несколько участников-субъектов, но и потому, что в дело были вовлечены различные желания, чувства и образы себя. Кроме признания этой сложности, говоря об акторах, мы также можем поставить еще один вопрос: «Когда мы ищем чистый мотив?». Когда мы видим необычный результат, требующий, как нам кажется, оправдания или реабилитации и, следовательно, моральной или правовой

¹³ Два замечательных концептуальных исследования появились в 1958 году: *Anscombe G. E. M. Intention*. Oxford, 1958; и *Peters R. S. The Concept of Motivation*. London, 1958. В книге (*Morris H. On Guilt and Innocence*. Berkeley, 1976) вопрос мотивации рассматривается исходя исключительно из юридической перспективы.

ответственности. Как я уже говорил, существуют теории о том, каким образом должна происходить эта атрибуция (право здесь рассматривается как парадигма), и очень важно понимать эти теории и обстоятельства, в которых они применяются в современном мире. Коротко говоря, хотя в различных традициях «религиозные» намерения совершенно отличаются от «светских», идентификация этих *намерений* как таковых особенно важна для периода, который исследователи называют современным, чтобы иметь возможность локализовать моральную и правовую ответственность.

III

Многие критики сегодня занимают позицию, что «модерность» (в которой секуляризм занимает центральное место) не является верифицируемым объектом¹⁴. Они утверждают, что современные общества являются гетерогенными и пересекающимися, что их специфика, происхождение, контексты и т. д. являются несопоставимыми и даже противоречащими. С моей точки зрения, в некотором смысле эти критики правы (хотя и не нужно забывать об эвристической ценности поиска необходимых связей), хотя то, с чем мы здесь имеем дело, не является простой когнитивной ошибкой. Гипотезы об объединяющем характере «модерности» сами по себе являются частью практической и политической реальности. Они направляют то, каким образом люди, принимающие эту реальность, действуют в критических ситуациях. Эти люди *стремятся* к «модерности» и ожидают от других (особенно от «не-Запада») того же. Этот факт не исчезает даже в том случае, если мы указываем, что «Запад» не является объединяющей общностью, что многие западные люди оспаривают секуляризм или интерпретируют его в другом ключе, что современная эпоха на Западе свидетельствует о существовании множества споров и нескольких непримиримых стремлений. Те, кто считает модерность проектом, уже об этом знают. (Один из аспектов современного колониализма состоит в следующем: хотя Запад и предстает многоликим у себя дома, но за границей он представлен одним.)¹⁵ Важный вопрос, следовательно, состоит не в том, чтобы определить, почему идея «модерности» (или «Запада») является неверным описанием, а в том, чтобы понять, почему она стала главенствующей как политическая цель, какие практические следствия следуют из этой гегемонии и какие социальные условия ее поддерживают.

Можно сказать, что «модерность» является и не полностью согласованным, и не четко очерченным объектом и что многие ее элементы коренятся в отношениях с историей неевропейских народов. Модерность – это проект или, скорее, серия связанных проектов, которые стремятся выполнить определенные обладающие властью люди. Проект стремится к институционализации ряда (иногда конфликтующих и часто развивающихся) принципов: конституционализма, моральной автономии, демократии, прав человека, гражданского равенства, промышленности, консюмеризма, свободы рыночных отношений и секуляризма. Проект задействует быстро распространяющиеся технологии (производства, ведения войны, перемещения, развлечения, медицины), которые порождают новый опыт переживания пространства и времени, жестокости и здоровья, потребления и приобретения знаний. Идея о том, что все это создает эффект «расколдовывания» – здесь подразумевается прямой доступ к реальности, удаление от мифа, магии и священного – и это представляет собой выдающуюся особенность

¹⁴ См., например: *Yacks B. The Fetishism of Modernities: Epochal Self Consciousness in Contemporary Social and Political Thought. Notre Dame, 1997.*

¹⁵ «Одновременно и несмотря на зашоренность правительства дома, – писал граф Карло Сфорца, – что-то похожее на международное единство медленно развивалось в колониях... Исходя из интереса или из доброжелательности, европейское взаимопонимание в зачаточном состоянии возникло в Африке. Мы можем ненавидеть друг друга в Европе, но мы почувствовали, что между соседними колониями заинтересованность в общем была такой же, как между двумя встретившимися в пустыне белыми людьми» (*Europe and Europeans, 1936*).

эпохи модерна. Эта идея, хотя и спорно, является порождением романтизма XIX века и отчасти связана с распространенной привычкой читать художественную литературу¹⁶ – быть заключенным в ней и ограниченным только ее рамками таким образом, что картины «древнего» (pre-modern) прошлого приобретают при взгляде на них заколдованные черты.

Модерные проекты не существуют вместе как интегрированная общность, но они обеспечивают характерные чувства, эстетику, мораль. Не всегда понятно, что имеют в виду критики, когда утверждают, что не существует «Запада», поскольку его современная культура имеет разнообразную генеалогию, помещающую ее вне Европы. Но если у Европы есть географически «внешняя» сторона, разве сам этот факт не предполагает идею пространства – одновременно когерентного и разрушимого, – в котором можно локализовать Запад? Мне кажется, что это не лучший способ подходить к решению вопроса. Модерность – это совсем не о том, как познавать реальность, а о том, как существовать-в-мире. Это утверждение справедливо для любой эпохи, следовательно, то, что отличает модерность как *историческую эпоху*, включает модерность как политико-экономический проект. В особенности меня интересует попытка сконструировать категории светского и религиозного в терминах, соответствующих современному укладу жизни, согласно которым не-модерные народы могут проверить, насколько они соответствуют этому укладу. Дело в том, что образы «светского» и «религиозного» в современных и модернизирующихся государствах опосредуют идентичность людей, помогают сформировать их чувства и обеспечивают переживаемый ими опыт.

Какое доказательство можно предоставить тому, что этот «модерный проект» существует? В рецензии на новое издание «Манифеста Коммунистической партии» политолог Стивен Холмс заявил, что «конец коммунизма обозначил крах последней мировой державы, формально основанной на гегелевской вере в Историю с заглавной буквы, шумным эхом которой и стал „Манифест“». Конец холодной войны означает, что сегодня нет глобальной схватки¹⁷. Тем не менее это отнесение исторической телеологии только к побежденному коммунизму выглядит совсем неубедительным. Оставляя в стороне таких неогегельянских апологетов нового мирового порядка, как, например, Фрэнсис Фукуяма, пренебрежение Холмса попытками США по продвижению одной социальной модели не поддается объяснению. В особенности за последние пятнадцать лет анализ и рекомендации международных организаций, в которых преобладают США (Организация экономического сотрудничества и развития, Международный валютный фонд, Всемирный банк), остаются удивительно однотипными независимо от страны, к которой они относятся. «Никогда еще, – замечает Серж Халими, – развитие человечества в целом не формулировалось в терминах настолько близких к американской модели и по большей части вдохновленных ею». Как отмечает Халими, эта модель не ограничена вопросами свободной торговли и частного предпринимательства, а распространяется на моральную и политическую сферы, важное место в которых занимает доктрина секуляризма¹⁸. Если этот проект не достиг финальной цели на глобальном уровне – если его результатом часто является большая нестабильность, нежели однородность, – то это совсем не потому, что обладающие возможностью принимать масштабные решения о состоянии дел в мире отвергают доктрину одинакового будущего – трансцендентная истина? – для всех стран. (То, что оппоненты этого проекта часто сами бывают движимы тоталитарными идеологиями и занимают нетолерантные позиции, без сомнения правда. Тем не менее, и это также необходимо подчерк-

¹⁶ Идея Бенедикта Андерсона о «печатном капитализме» акцентирует внимание на значимости факта чтения газет для понимания нации как сообщества (1983), однако он не придает значения одновременному росту числа публикаций романов, которые публикуются в периодических изданиях, и громадному росту рынка художественной «литературы» – как прозы, так и поэзии, – которая опосредовала понимание людьми «реального» и «воображаемого». См.: *Gedin P. Literature in the Marketplace*. London, 1982. (Оригинал на шведском 1975.)

¹⁷ Holmes S. The End of Idiocy on a Planetary Scale // London Review of Books. 1998. Vol. 20. № 21. October 29. P. 13.

¹⁸ См.: Halimi S. Liberal Dogma Shipwrecked // Le Monde diplomatique. Supplement to The Guardian Weekly. October 1998.

нуть после трагедии 11 сентября 2001 года, я здесь не стремлюсь сказать, что «во всем виновата Америка», и не стремлюсь оправдать ее врагов, моя цель – указать, что в качестве единственной мировой сверхдержавы защита ее интересов и приверженность «свободе» требуют от Америки глобального вмешательства и оказания помощи по изменению местных условий в соответствии с тем, что считается универсальными ценностями. Измененные местные условия включают новые способы потребления и выражения. Являются они результатом «свободного выбора» или «навязывания» – это совсем другая проблема.)

Следовательно, мы должны рассмотреть *политику* национального прогресса, включая политику секуляризма, которая изливается из многомерной концепции модерности, воплощенной в «Западе» (и в особенности в Америке как лидере и страны, которая является примером наибольшего развития. Но не должны ли мы также обратиться к политике противоположных взглядов? Какой политике следует нация, которая *не утверждает*, что мир разделен на современный и не современный, на Запад и не-Запад? Какие практические следствия открываются или закрываются из-за понимания, что мир *не выражается* через значимые бинарные черты, но что он, напротив, составлен из пересекающихся, фрагментированных культур, гибридных «я», постоянно возникающих и исчезающих социальных структур? В качестве части такого рода объяснения, мне кажется, мы должны попытаться раскрыть смысл различных допущений, на которых базируется секуляризм как современная доктрина мира в мире. Именно этот процесс, благодаря которому возникали и разрушались упомянутые бинарные концепты, показывает нам, как люди проживают секулярное: как они отстаивают неотъемлемую свободу и ответственность суверенного «я» перед ограничениями, которые налагает на это «я» религиозный дискурс.

IV

Главное исходное условие данного исследования в том, что «секулярное» концептуально существует до политической доктрины «секуляризма» и что постепенно целый ряд концептов, подходов и чувств, соединившись, сформировали «секулярное». Следовательно, я начну с неполной генеалогии этого концепта, попробую поставить под вопрос его самоочевидный характер и одновременно покажу, что он символизирует нечто реальное. Мое обращение к генеалогии основывается на подходах Фуко и Ницше, хотя я и не следую им слепо. Генеалогия здесь не является альтернативой социальной истории («настоящей истории», как ее называют многие), но является одним из способов перейти от нашего настоящего к ситуациям, которые совокупно дали нам то, что мы считаем достоверным.

Но именно по этой причине, поскольку является неотъемлемой частью нашей современной жизни, осмыслить его как таковое очень непросто. Мне кажется, что наиболее адекватно это можно делать через, так сказать, вторичные презентации. Именно поэтому в главе 1 я обращаю особое внимание на понятие мифа (оно является центральным для современной идеи «околдовывания») и некоторые маски, которые оно примеряло в ходе истории, и затем в главах 2 и 3 я обращаюсь к вопросам агентности, боли и жестокости в отношении воплощения секулярного. От этого исследования секулярного я двигаюсь к рассмотрению аспектов секуляризма: концепциям человека, которые подчеркивают субъективные права (глава 4), понятию «религиозных меньшинств» в Европе и вопросу, является ли национализм по сути светским или религиозным (глава 6). В последней главе я подробно рассматриваю вопрос о трансформации религиозной власти, права и этики в колониальном Египте и аспекты секуляризации, на которые обычно не обращают внимания.

Может ли антропология каким-то образом прояснить вопросы о секуляризме? Большинству антропологов преподается, что их дисциплина, по сути, определяется методикой исследования (включенным наблюдением), применяемой на ограниченном поле, и таким образом она

описывает специфику: это Клиффорд Гирц вслед за философом Гилбертом Райлом называет насыщенным описанием. Разве секуляризм не является универсальной концепцией, которую можно применять где угодно в современном мире и которая моментально способна объяснить и смягчить непредсказуемость многообразия культур?

С моей точки зрения, антропология больше, чем метод, и ее не нужно уравнивать, как это сегодня распространено, с направлением, которое придало этой дисциплине псевдонаучное представление о «полевой работе». Мэри Дуглас однажды предположила, что, хотя обычный взгляд на развитие современной антропологии связывает ее с переходом от работы кабинетных ученых к интенсивной полевой работе (с апелляцией к Боасу, Риверсу и Малиновскому), реальная история была совершенно иной. Современная антропология в ее понимании началась с Марселя Мосса, первопроходца систематических исследований культурных концепций (предисловие к книге: Mauss M. *The Gift*. London, 1990. Р. х). Сама Дуглас была важной участницей этой традиции в антропологии. Тем не менее концептуальный анализ как таковой так же стар, как сама философия. Современную антропологию отличает сравнение интегрированных концепций (представлений) в обществах, существовавших в разных местах и в разное время. Важным в этом компаративном анализе является не происхождение (западное или не-западное), а те формы жизни, которые их связывают, силы, которые они высвобождают или блокируют. Секуляризм, как и религия, является таким концептом.

Антропология секуляризма, таким образом, должна начинаться с интереса к доктрине и практике секуляризма безотносительно того, где они возникли. Антропология могла бы задать вопрос: каким образом отношение к человеческому телу (боль, физические повреждения, разложение, смерть, физическая целостность, рост тела, сексуальное удовольствие) отличаются в различных формах жизни? На каких чувствах – слухе, зрении, осязании – это отношение основывается? Каким образом право определяет и упорядочивает подходы и доктрины на основании того, что они «истинно человеческие»? Какие дискурсивные пространства эта работа по определению и упорядочиванию открывает для грамматик «секулярного» и «религиозного»? Как все эти чувства, отношения, предположения и типы поведения сходятся вместе, чтобы поддержать или подорвать доктрину секуляризма?

Попытка сформулировать каждый вопрос во всех подробностях – это более важная задача для антропологии, чем поспешные заявления о достоинствах или недостатках секуляризма.

Секулярное

Глава 1

Как бы могла выглядеть антропология секуляризма?

Социологи, политологи и историки написали великое множество работ о секуляризме. Он является частью бурных общественных дискуссий во многих частях света, особенно на Ближнем Востоке. Навязан ли секуляризм колониализмом в качестве целой мировоззренческой системы, которая отдает предпочтение материальному перед духовным, современной культурой отчуждения и неограниченного удовольствия? Или он является необходимым элементом общего гуманизма, рациональным принципом, который выступает за подавление – или во всяком случае за ограничение – религиозного чувства, чтобы таким образом контролировать опасный источник нетерпимости и заблуждения, охраняя тем самым политическое единение, мир и прогресс?¹⁹ Здесь, очевидно, на карту поставлен вопрос о том, как секуляризм в виде политической доктрины связан с секулярным в онтологическом и эпистемологическом смыслах.

Несмотря на резкость этих споров, антропологи почти не обращали внимания на идею секулярного, хотя исследование религии было центральной темой дисциплины с XIX века. Собрание программ курсов по антропологии религии для университетов и колледжей, недавно подготовленное для Американской антропологической ассоциации²⁰, указывает на неослабевающее внимание к темам мифа, магии, колдовства, использования галлюциногенов, ритуала как психотерапии, одержимости и табу. Вместе эти темы намекают, что «религия», объектом которой является священное, принадлежит области нерационального. Секулярное, в котором укоренены современная политика и наука, в этом сборнике не упоминается. К нему не обращаются ни в одном из известных пособий²¹. При этом знание о том, что религия и секулярное близко связаны, остается общеизвестным фактом как с нашей точки зрения, так и с точки зрения истории их возникновения. Любая дисциплина, которая пытается осмыслить «религию», должна также осмыслить ее иное. Антропология – дисциплина, которая пыталась понять странности неевропейского мира, – также должна более полно осмыслить, чем по сути она является, будучи одновременно и современной, и секулярной.

Большое число антропологов начали обращаться к секуляризму, стремясь к упрощенному пониманию современных политических институтов. Там, где другие исследователи видели связанный с терпимостью светский разум, эти разоблачители находили миф и насилие. Так, Майкл Тауссиг возмущается, что веберовское понимание рационально-правовой монопо-

¹⁹ Эти точки зрения представлены в недавнем споре между 'Абд ал-Ваххабом ал-Мессир и Азизом ал-Азме: Ал-'алмā-ниййа тахт ал-мджхар («Секуляризм под микроскопом»). Дамаск, 2000. [Арабоязычные термины и названия передаются в книге в кириллической транслитерации Крачковского–Ромаскевича. – *Примеч. ред.*]. Я обращаюсь к теме секуляризма и права в Египте под управлением Британии в главе 7.

²⁰ Buckser A. comp. Course Syllabi in the Anthropology of Religion. Anthropology of Religion Section. American Anthropological Association. December, 1998.

²¹ См., например: Morris B. Anthropological Studies of Religion. Cambridge, 1987, и Rappaport R. Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge, 1999. Ни в одной из работ «секулярное», «секуляризм» или «секуляризация» даже не упоминаются, но, естественно, обе работы постоянно обращаются к концепции «сакрального». Обзор Бенсона Салера (Saler B. Conceptualizing Religion. Leiden, 1993) обращается только к – что весьма симптоматично – «секулярному гуманизму как религии», то есть к секулярному, которое также является религиозным. Недавний интерес антропологов к секуляризму отчасти отражен в специальном разделе в журнале Social Anthropology (Vol. 9. 2001. № 3).

лии государства на насилие оказывается неспособным обратиться к «мистическим по природе, таинственным, скручивающим, просто пугающим, мифическим и тайным культурным свойствам и могуществу насилия, когда насилие как таковое становится самоцелью, что является индикатором, как об этом писал Вальтер Беньямин, существования богов». С точки зрения Тауссига, «институциональное проникновение насилия в разум не только уменьшает запросы, отбрасывая его к идеологии, маскировке и влиянию силы, но и... именно встреча разума-и-насилия в Государстве создает в секулярном и современном мире значимость, выраженную заглавной „Г“ – не только очевидное единение функций воли и разума вдохновляется таким образом, но и тончайшие и квазисвященные качества самого вдохновения... сегодня формируют основание нашего бытия как граждан мира»²². Как только эта рационально-правовая маска исчезнет, как и предлагается, современное государство предстанет совсем не светским. Для критиков основная проблема выражается в вопросе, является ли оправданной наша вера в светский характер государства или общества. Сама по себе категория секулярного остается неисследованной.

Антропологи, которые фиксируют священный характер современного государства, обычно прибегают к рационалистическому пониманию мифа, чтобы заострить собственные критические атаки. Они заявляют, что миф – это «священный дискурс», и соглашаются с антропологами XIX века, которые считали мифы выражением верований в сверхъестественный мир, священные время, существа и места, верований, которые, следовательно, находились в оппозиции к разуму. В целом слово «миф» использовалось как синоним иррационального или нерационального, для обозначения связи с традицией в современном мире, для политических фантазий и опасной идеологии. В такой манере размышления миф представляет собой противоположность светскому даже для тех, кто применяет это понятие в позитивном смысле.

Далее я буду часто обращаться к понятию мифа, но мне неинтересно развивать теорию этого понятия. На этот счет существует несколько книг²³. Здесь я хочу проследить практические результаты использования этого термина в XVIII, XIX и XX веках, чтобы рассмотреть некоторые варианты возникновения светского. Слово «миф», которое современность унаследовала от Античности, питает множество знакомых оппозиций: *вера и знание, разум и фантазия, история и вымысел, символ и аллегория, естественное и сверхъестественное, священное и профанное* – бинарные оппозиции, пронизывающие дискурс светского, особенно в его полемическом модусе. Поскольку мне интересна изменяющаяся сеть концептов, образующая светское, я обращусь к некоторым из этих оппозиций.

Термины «секуляризм» и «приверженец секуляризма»²⁴ появились в английском языке благодаря свободомыслящим авторам середины XIX века, чтобы избежать обвинений в «атеизме» и «безбожии», что в обществе по большинству все еще христианском фактически было созвучно обвинению в безнравственности²⁵. Эти эпитеты имеют значение не потому, что свободомыслящие беспокоились за свою личную безопасность, а потому, что они пытались придать направление зарождающейся политике массовых социальных реформ в быстро индустриали-

²² Taussig M. The Nervous System. New York, 1992. P. 116. Фрагмент выделен курсивом в оригинальном тексте.

²³ См., например: Strenski I. Four Theories of Myth in Twentieth-Century History. Iowa City, 1987; Segal R. Theorizing About Myth. Amherst, 1999; и Lincoln B. Theorizing Myth. Chicago, 2000.

²⁴ В оригинальном тексте использован термин *secularist*, однако в русском языке термина «секулярист» не существует. – Примеч. пер.

²⁵ Слово «секуляризм» ввел в употребление Джордж Якоб Холиок в 1851 году. «Предполагалось, что секуляризм станет отличительной чертой антиатеистической позиции самого Холиока по отношению к атеистическим заявлениям Ч. Брэдлоу. При этом, хотя Ч. Брэдлоу, Ч. Воттс и Дж. В. Фут и другие атеисты воспринимались как часть секуляристского движения, сам Холиок всегда стремился показать, что социальные, политические и этические цели секуляризма не обязательно подразумевают приверженность атеизму, надеясь этим привлечь на свою сторону либерально настроенных теистов, относящихся без предубеждений к собственному теизму, – этого взгляда Холиок придерживался очень жестко, хотя распространения эта позиция так и не получила. (Waterhouse E. S. Secularism // Encyclopedia of Religion and Ethics / Ed. James Hastings. Vol. II. P. 348).

зирующемся обществе²⁶. Существовавшие долгое время индифферентность, неверие и враждебность по отношению к христианским ритуалам и учреждениям теперь начинали связываться с проектами полной реконструкции общества средствами законодательства. Начинался процесс критического переформирования отношений между государственной законодательной системой и личными моральными принципами²⁷. Этот сдвиг стал предпосылкой нового понимания общества как совокупности индивидов, обладающих не только субъективными правами и привилегиями и наделенных чувством морали, но также обладающих способностью выбирать собственных политических представителей. Этот сдвиг совершился одновременно в революционной Франции (исключение составили женщины и прислуга) и постепенно происходил в Англии XIX века. Повсеместное распространение суффражистского движения было, в свою очередь, связано, как показал М. Фуко, с новыми методами управления, которые основывались на новых способах классификации и оценки и новых формах субъектности. Эти принципы управления были секулярными в том смысле, что имели дело исключительно с мирскими отношениями, что в корне отличалось от средневековой концепции социального организма, который составляют христианские души, наделенные равным достоинством, существующие одновременно и в Граде Божьем, и в сотворенном Богом человеческом обществе. Совершенный в XIX веке дискурсивный переход от идеи о неизменности «человеческой природы» к пониманию человека в терминах установленной «нормальности» содействовал развитию секулярной идеи морального прогресса, определяемого и направляемого самим человеком. Коротко говоря, секуляризм как политическая доктрина и доктрина управления рождается в либеральном обществе XIX века, что понять гораздо проще, нежели идею секулярного. При этом оба понятия являются взаимообуславливающими.

Далее будет представлена не социальная история секуляризации и даже не история идеи. Мы занимаемся исследованием эпистемологических гипотез секулярного, что поможет нам более ясно увидеть, что именно может войти в антропологию секуляризма. Я утверждаю, что секулярное не является неотделимым от религиозного, которое предположительно ему предшествовало (то есть не является позднейшей формой развития священного), и не представляет просто разрыв с религиозным (то есть не является противоположностью, сущностью, которая исключает священное). Мне представляется, что светское является концепцией, которая связывает определенные типы поведения, знания и эмоциональности, существующие в современном мире. Недостаточно показать, что кажущееся необходимым на самом деле случайно, что в некоторых аспектах «секулярное» очевидно пересекается с «религиозным». Задача состоит в том, чтобы показать, как случайность соотносится с изменением грамматики концептов, то есть, как изменение концепта формирует изменения в поведении²⁸. Моей целью в этой главе, следовательно, является не обзор исторического нарратива, а проведение серии исследований аспектов явления, называемого нами «секулярное» (светское). С моей точки зрения, секулярное не едино с точки зрения происхождения и не стабильно с точки зрения исторической идентичности, хотя и функционирует в рамках целого ряда оппозиций.

Материал я почти полностью черпаю из истории Западной Европы, ведь именно она оказала определяющее влияние на способы осмысления и претворения в жизнь доктрины секуляризма по всему модернизирующемуся миру. Я пытаюсь понять секулярное, осмыслить, как

²⁶ Chadwick O. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Cambridge, 1975.

²⁷ Этот исторический момент представляет важную часть более длительного процесса. Стоит обратиться к описанию постепенного уменьшения – со Средних веков по XIX век – правовой регуляции отношений, которые теперь стали рассматриваться как часть личной морали, в книге Джеймса Стивена «История криминального права Англии» (*Stephen J. F. A History of the Criminal Law of England*. London, 1883. Vol. 2. Ch. 25. Offences Against Religion).

²⁸ Понятие «грамматика» здесь, безусловно, основывается на идее Л. Витгенштейна о грамматических исследованиях. Это понятие часто встречается в его поздних работах, особенно раздел 90 в: *Витгенштейн Л. Философские исследования*. М., 2018.

именно оно возникло, стало реальным, было сопряжено и оторвано от конкретных исторических условий.

Предлагаемый мной анализ представляет собой противоположность триумфалистской истории секулярного. Я принимаю взгляд, как до меня делали и другие, что «религиозное» и «светское» по своей сути не являются фиксированными. Тем не менее, я не считаю, что если убрать все наносное, то можно увидеть, что некоторые очевидно светские институты *на самом деле* являются религиозными. Напротив, я предполагаю, что *сущностно* религиозного просто не существует, как не существует универсальной сущности, определяющей «священный язык» или «опыт священного». Я также предполагаю, что имели место разрывы между христианской и светской жизнью, когда слова и действия были реструктурированы, а новые дискурсивные грамматики сменили старые. Мне кажется, что необходимо предпринять более подробное исследование результатов этих сдвигов. Поэтому я рассматриваю фрагменты истории дискурса, о которых часто говорится, что они являются неотъемлемой частью «религии» – или по меньшей мере близко с ней связаны, – чтобы показать, как сакральное и светское зависят друг от друга. Я коротко останавливаюсь на вопросе о том, как именно религиозный миф содействовал формированию современного исторического знания и современной поэтической эмоциональности (вскользь также показывая, как эта эмоциональность была воспринята некоторыми современными арабскими поэтами), но, с моей точки зрения, это не сделало ни историю, ни поэзию по сути «религиозными».

Сказанное верно и в отношении недавних заявлений либеральных мыслителей, для которых либерализм – это своего рода искупительный миф. Я указываю на присущую ему жестокость, но необходимо быть очень осторожным, чтобы не спутать его с искупительным мифом христианства, несмотря на их сходство. Само собой разумеется, моей целью не является ни критика, ни поддержка этого мифа. В более широком смысле, я не намерен атаковать либерализм ни как политическую систему, ни как этическую доктрину. Здесь, как и в других случаях, я только хочу избавиться от идеи, что секулярное – это маска для религии, что секулярные политические действия часто имитируют религиозные. Я завершаю кратким обзором двух концепций «секулярного», которые, мне кажется, доступны антропологии сегодня, а делаю я это, дискутируя с текстами Поля де Мана и Вальтера Беньямина.

Чтение об истоках: миф, истина и власть

В западноевропейские языки слово «миф» пришло из древнегреческого, а истории о греческих богах были парадигматическими объектами критических размышлений, когда мифология стала академической дисциплиной в раннее Новое время. По этой причине необходимо привести короткую историю термина и концепции.

Брюс Линкольн открывает книгу «Теория мифа» замечательной историей греческих терминов «миф» (μῦθος) и «логос» (λόγος). Мы читаем, что Гесиод в «Трудах и днях» связывает речь-миф с истиной (ἀλήθεια), а речь-логос с ложью и лицемерием. Речь-миф – это мощная речь, речь героев, привыкших побеждать. У Гомера, как указывает Линкольн, λόγος обычно относится к речи, целью которой является или успокоить кого-либо, или отговорить воинов от поединка.

В контексте политических собраний μῦθοι предстают в двух видах: «правильном» и «испорченном». Μῦθοι функционируют в контексте права так же, как λόγοι в контексте войны. Μῦθος у Гомера «это обозначающее власть речь-действие, совершаемое обстоятельно, обычно на публике, с полным вниманием к каждой детали»²⁹. Оно никогда не обозначает символическую историю, которую необходимо расшифровывать, или, если уж на то пошло, ложную историю. В «Одиссее» Одиссей превозносит поэзию, утверждая, что она истинна,

²⁹ Martin R. The Language of Heroes. Ithaca, 1989. P. 12; цит. по: Lincoln B. Theorizing Myth. Chicago, 2000.

воздействует на эмоции слушателей, способна улаживать разногласия, и заканчивает он свой поэтический рассказ, заявляя, что он только что «изложил мῦθος»³⁰.

Первоначально поэты приписывали собственные речи божественному вдохновению, называя их мῦθος (что современные люди называют на новый манер *сверхъестественным миром*), позже софисты учили, что любая речь рождается у человека (который живет в *этом мире*). «В то время как христианское мировоззрение совершенно отделяет Бога от мира, — пишет Ян Бреммер, — греческие боги не были трансцендентны и напрямую участвовали в природных и социальных процессах... Именно эти связи между человеческим и божественным мирами в недавнем исследовании греческого мировоззрения назывались „взаимосвязанными“ относительно нашей собственной „разделительной“ космологии»³¹. Однако здесь поставлено на карту гораздо больше, чем вопрос об имманентности или трансцендентности божества относительно мира природы. Само понятие «природа» внутренне трансформируется³². Представления о христианском Боге, помещенном в отдельный мир «сверхъестественного», указывают на возникновение светского пространства, которое начинает появляться в раннее Новое время. Это пространство позволяет переосмыслить «природу» в качестве поддающегося воздействию материала, детерминированного, гомогенного и подчиняющегося законам механики. Все за пределами этого пространства, следовательно, является «сверхъестественным» — местом, которое многие считают фантастическим продолжением реального мира, населенным бессмысленными событиями и воображаемыми существами³³. Эта трансформация оказала значительное влияние на значение слова «миф».

Мῦθοι поэтов, как говорили софисты, не только негативно воздействуют на эмоции, но еще и лживы, поскольку говорят о богах, хотя даже в качестве лжи они могут оказывать благотворительный эффект на аудиторию. Эта мысль была развита Платоном, который придал ей новое звучание: с его точки зрения, прежде всего философы, а не поэты ответственны за моральное развитие. Атакуя поэзию, Платон изменил смысл слова «миф»: оно стало означать социально полезную ложь³⁴.

Основатели мифологии как дисциплины в эпоху Просвещения, например Фонтенель, перенесли представления Античности на собственных богов. Как и для многих образованных людей своего времени, исследование мифа представлялось ему возможностью поразмышлять об ошибках человека. Он писал: «Хотя мы являемся несравненно более просвещенными, нежели те люди, грубый разум которых из лучших побуждений сочинил Мифы, мы легко понимаем то направление ума, которое делало Мифы настолько привлекательными. Люди поглощали Мифы, поскольку в них верили, мы поглощаем их с не меньшим удовольствием, хотя в них и не верим. Не существует лучшего доказательства того, что воображение и разум мало связаны и что вещи, относительно которых разум лишился всяких иллюзий, при этом не теряют привлекательности для воображения»³⁵. Фонтенель проделал большую работу, прида

³⁰ Бельгийский антиковед и антрополог Марсель Детьен замечает, что Геродот называет свои истории λόγοι или ἱερόι, но никогда мῦθοι. «Известные „священные речи“, которые в нашем обиходе очень просто интерпретируются как „мифы“, особенно принимая во внимание, что эти традиции часто связаны с ритуальными жестами и действиями, никогда не называются мῦθοι» (Detienne M. Rethinking Mythology // Between Belief and Transgression / Ed. by M. Izard and P. Smith. Chicago, 1982. P. 49).

³¹ Bremmer J. Greek Religion. Oxford University Press, 1994. P. 5.

³² О самых ранних трансформациях такого рода см.: Collingwood R. G. The Idea of Nature. Oxford, 1945. В этой книге греческая космология противопоставляется тому, как на природу смотрели в более позднее время.

³³ См.: Funkenstein A. Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century. Princeton, 1986. Книга прослеживает становление нового научного мировоззрения с присущими ему идеями соответствия знака и значения и гомогенности природы, а также математизации и механизации, появившимися в XVII веке. А. Функенштейн показывает, особенно в главе 2 «Вездесущность Бога, тело Бога и четыре идеала науки», как в связи с этим теологии потребовалось создать новую онтологию и эпистемологию божества.

³⁴ Lincoln B. Theorizing Myth. Chicago, 2000. P. 42.

³⁵ Цит. по: Starobinski J. Blessings in Disguise; or, The Morality of Evil. Cambridge, 1993. P. 186.

к выводу о возможности естественного, природного объяснения «сверхъестественных» явлений во время, когда «природа» возникла как отдельная сфера опыта и исследования³⁶.

При этом в целом в эпоху Просвещения мифы не были исключительно объектами «веры» (belief) и «рационального исследования». В качестве элементов высокой культуры в раннее Новое время в Европе они были неотъемлемой частью характерной для этой культуры эмоциональности: культивируемой способности к тонким чувствам, особенно симпатии, и способности взволноваться от трогательного в изобразительном искусстве и литературе. Стихи, картины, театр, общественные памятники и убранство частных домов богатых людей впрямую изображали или намекали на качества или приключения греческих богов, богинь, чудовищ и героев. Знание этих историй и фигур было необходимой частью образования высшего класса. Мифы позволяли писателям и художникам представлять современные события и чувства, как мы бы сказали сегодня, в виде беллетристики. Мифологический стиль в равной степени способствовал идеализации земной любви и преувеличенному восхвалению суверена, что в свою очередь способствовало появлению сатиры, стремившейся к разоблачению или удалению символического смысла. Таким образом обходными путями можно было критиковать церковные власти, не опасаясь сразу же быть обвиненным в богохульстве. В целом резкая критика мифических фигур и событий в литературе продемонстрировала, что люди предпочли разумную жизнь счастья героическому идеалу, который с течением времени воспринимался все менее и менее приемлемым в буржуазном обществе. Однако, как нам напоминает Жан Старобинский, миф был больше чем декоративным или сатирическим языком, который использовался для отдаления от героического социального идеала. Для великих трагедий и опер XVII и XVIII веков мифы предоставляли материал, на основании которого можно было исследовать человеческие страсти³⁷.

По этой причине вопрос, *верили* ли люди в эти древние нарративы, или, как предполагает Фонтенель, воображение сделало их не-истины привлекательными, не вполне касается сферы, в которой мифический дискурс существовал в этой культуре. Миф был не просто представлением/искажением *реальности*. Он был материалом, формирующим возможности и границы действия. В целом можно сказать, что миф достиг этого, удовлетворяя желание людей обнаруживать реальное: желание, которое стало все сложнее удовлетворять с ростом числа эмпирических возможностей, предоставляемых модерностью.

Некоторые современные комментаторы заметили, что высказывания в духе Фонтенеля обозначили смену старой оппозиции между сакральным и профанным на оппозицию между воображением и разумом, то есть принципы, которые ознаменовали начало секулярного Просвещения³⁸. По их мнению, это изменение необходимо рассматривать как смену религиозной гегемонии секулярной. С моей точки зрения, здесь мы сталкиваемся с чем-то более сложным.

Прежде всего, в новой оппозиции Разум наделяется основными функциями по защите, оценке и регуляции воображения человека, к которому и был приписан «миф». Марсель Детьен пишет об этом так: «Процедуры исключения множатся в дискурсе науки о мифах, языке сплетен, который осуждает любое проявление инаковости. Мифология находится на стороне примитивных, низших рас, народов природы, языка начала, детства, первобытности, сумасшествия — всегда в качестве исключаемой фигуры представляет *иное*»³⁹. Однако *священное* не было наделено такими функциями в прошлом, и не существовало единой сферы социальной

³⁶ Сделанные Фонтенелем разоблачения в «Истории оракулов» (Histoire des oracles (1686)) были вскоре опубликованы в Англии под названием «История оракулов, или Обман языческих жрецов» (The History of Oracles, and the Cheats of Pagan Priests. London, 1688).

³⁷ Starobinski J. Blessings in Disguise. P. 182.

³⁸ Среди них и Старобинский.

³⁹ Detienne M. Rethinking Mythology // Between Belief and Transgression / Ed. by M. Izard and P. Smith. Chicago, 1982. P. 46–47. Курсив оригинала.

жизни и мысли, которую организовывала бы концепция «сакрального». Вместо этого были хаотичные места, объекты, время, каждое со своими качествами и требованиями определенного поведения и слов по отношению к нему. На этом необходимо остановиться подробнее, поэтому я обращаюсь к анализу оппозиции сакральное/профанное, а затем вернусь к теме мифа.

Отступление о «сакральном» и «профанном»

В латинском языке времен Римской республики слово *sacer* относилось к любому объекту в собственности божества, который был «изъят из сферы *профанного* действием Государства и переведен в сферу *сакрального*»⁴⁰. Однако даже тогда существовало интересное исключение: термин *homo sacer* использовался в отношении любого, кто в результате проклятия (*sacer esto*) становился вне закона и которого можно было безнаказанно убить. В то время, пока священность отданной богу собственности делала ее неприкосновенной, священность *homo sacer* неминуемо делала его жертвой насилия. Это противоречие классицисты (с благодарностью за помощь коллегам-антропологам) объясняют через «табу», которое представляется как примитивное понятие, смешивающее идеи сакрального с идеями нечистого, идеи, которые «духовная» религия позже должна была различить и использовать более последовательно⁴¹. Концепция, что «табу» является первичным источником «сакрального», имеет долгую историю в антропологии, где ее позаимствовали не только антиковеды для понимания античной религии, но и христианская теология для реконструкции «истинной» религии. Антропологическая часть этой истории критически рассмотрена в работе Франца Штайнера, где он показывает, что понятие «табу» выстраивается на весьма шатких этнографических и лингвистических основаниях⁴².

Согласно Оксфордскому словарю английского языка, «священное» в английском языке раннего Нового времени относилось к индивидуальным вещам, людям и событиям, которые были отделены и получили право на почитание. При этом, если мы рассмотрим примеры из словаря, в строке «Как могла священный, заповедный плод сорвать кощунственно?»⁴³, посвящении «священной памяти Самюэля Батлера» (*sacred to the memory of Samuel Butler*), формальном обращении «ваше святейшество» (*your sacred majesty*), фразе «концерт духовной музыки» (*sacred concert*) практически невозможно сказать, что отделение или почитание во всех этих случаях направлено на один и тот же акт. Субъект, по отношению к которому эти вещи, события или люди заявляются как священные, не находится в одном и том же отношении к ним. Именно в конце XIX века антропологическая и теологическая мысль свела множество пересекающихся контекстов использования понятия, укорененного в меняющихся и неоднородных формах жизни, в единую неизменную сущность и заявила, что она является универсальным объектом человеческого опыта, называемым «религиозное»⁴⁴. Представляемой как

⁴⁰ Fowler W. W. The Original Meaning of the Word Sacer? // Roman Essays and Interpretations. Oxford, 1920. P. 15.

⁴¹ «Если в выражении *sacer esto* значение слова *sacer* установлено верно, то, мне кажется, мы можем отследить его более древний пласт, когда оно означало просто „табу“ без отсылки к божеству; мы уже выяснили, что, по-видимому, оно именно так использовалось в одном или двух древних законах» (Fowler W. W. The Original Meaning of the Word Sacer? // Roman Essays and Interpretations. Oxford, 1920. P. 21). Предложенное здесь эволюционное объяснение на первый взгляд сомнительно и неуместно. Джордж Агамбен высказал более интересную мысль, что «священный человек» как объект проклятия *sacer esto* должен рассматриваться через отношение с логикой суверенной власти, которую исследователь считает абсолютной властью над жизнью и смертью в книге «Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь» (Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011).

⁴² Штайнер, собственно, утверждает, что табу – это викторианское изобретение, вызванное к жизни идеологическими и социальными реалиями самого викторианского общества (см.: Steiner F. Taboo. London, 1956).

⁴³ Строка «That sacred Fruit, sacred to abstinence» – строка из «Потерянного Рая» Д. Мильтона. Русский вариант дается по переводу А. Штейнберга. – Примеч. пер.

⁴⁴ Классическая формулировка принадлежит Э. Дюркгейму: «Все известные религиозные верования, простые или сложные, содержат одну и ту же общую черту: разделение всех реальных или идеальных вещей, которые могут представить себе люди, на два класса, два противоположных рода, обычно обозначаемые двумя различными терминами, которые достаточно

универсальной оппозиции «сакрального» и «профанного» не существует в книгах, написанных до начала Нового времени. В средневековой теологии преобладающие антиномии заключались в «божественном» (divine) и дьявольском (satanic) (оба представляют трансцендентные силы) или духовном (spiritual) и мирском (temporal) (оба представляют земные институты), а не в сверхъестественном священном и естественном профанном.

Во Франции, например, слово *sacré* не использовалось в языке простых христиан в Средние века и раннее Новое время⁴⁵. Оно использовалось только в среде образованных людей и могло отсылать к определенным вещам (сосудам), институтам (Коллегии кардиналов) или людям (телу короля), однако никакого уникального опыта в отношении объектов, к которым это понятие отсылало, не предполагалось, а сами вещи не отделялись одинаковым способом. *Sainteté* – это слово и концепт, который был значим для народной религии всего исторического периода – как относительно практической, так и эмоциональной стороны – и который характеризует способность делать добро, присущую некоторым людям и их реликвиям, близко связанным с простым народом и их обыденным миром. Слово *sacré* становится актуальным во время революции и приобретает пугающие отзвуки секулярной власти. Так, в преамбуле «Декларации прав человека» (1789) говорится о «естественных, неотчуждаемых и священных (*sacrés*) правах человека». Право собственности также называется *sacré* в статье 17. Фраза «священная любовь к отечеству» (*L'amour sacré de la patrie*) имела всеобщее распространение в XIX веке⁴⁶. Очевидно, личный опыт, на который указывают приведенные значения, и поведение, которое ожидается от гражданина, заявляющего, что он имеет этот опыт, являются совершенно отличными от того, что обозначал термин «священное» в Средние века. Теперь он стал частью дискурса, неотделимого от функций и стремлений современного секулярного государства, в котором сакрализация отдельных граждан и коллективов выражает форму ассимилированной власти⁴⁷.

Французский социолог Франсуа Исамбер детально описал, как дюркгеймианская школа, основываясь на идее Робертсона Смита, что «табу» является типичной формой примитивной религии, пришла к концепции «священного» как всеобщей сущности⁴⁸. Священное стало отсылкой ко всему, что вызывало интерес общества – коллективным состояниям, традициям, эмоциям, – которые последнее развивало как представления, было даже заявлено, что священное – это источник развития когнитивных категорий⁴⁹. Священное, первоначально сформиро-

хорошо передаются словами „профанное“ и „сакральное“. Разделение мира на две области, одна из которых включает в себя все то, что священно, а другая – все то, что является профанным, – вот отличительная черта религиозного мышления. Верования, мифы, догмы и легенды – это представления или системы представлений, выражающие природу священных вещей, свойств и способностей, которые им приписываются, их историю, отношения между собой и с профанными вещами. Но под священными вещами не следует понимать только те личностные существа, которые называются богами или духами; гора, дерево, источник, булыжник, кусок дерева, дом – словом, любая вещь может быть священной. Обряд также может обладать этой характеристикой. Фактически не существует обряда, которому она не была бы присуща хоть в какой-то степени. Есть слова, выражения и формулы, которые могут исходить только из уст посвященных лиц; есть жесты и действия, которые не могут совершаться всеми (Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М.: Элементарные формы, 2018. С. 80–81). Критики протестовали против идеи Э. Дюркгейма о том, что профанное и священное являются взаимоисключающими сферами, поскольку профанные вещи могут становиться священными и наоборот (см. статью, где автор защищает позицию Дюркгейма: *Paden W. Before «The Secular» Became Theological: Rereading The Durkheimian Legacy // Method and Theory in the Study of Religion. 1991. Vol. 3. № 1*). Позднее критики стали утверждать, что священное и профанное обычно «смешаны воедино». Тем не менее даже эти критики принимают тезис об универсальности сакрального, которое они представляют как особый тип власти. Идея, против которой они протестуют, состоит в утверждении жесткого отделения сакрального от «материальности повседневной жизни» (см.: *McDannell C. Material Christianity. New Haven, 1995. Ch. 1*).

⁴⁵ Despland M. The Sacred: The French Evidence // Method and Theory in the Study of Religion. 1991. Vol. 3. № 1. P. 43.

⁴⁶ См.: Ibid.

⁴⁷ См. великолепно выполненную историю введения всеобщего избирательного права во Франции: *Rosanvallon P. Le sacré du citoyen. Paris, 1992*.

⁴⁸ Isambert F. Le sens du sacré. Fête et religion populaire. Paris, 1982.

⁴⁹ Исамбер указывает, что именно из-за этой изначальной инклюзивности поиск того, что определяет особенность религии, стал бессмысленным: «Итак, мы видим, что данное выражение сферы сакрального весьма удачно послужило обоснованию

ванное антропологами и затем захваченное теологами, стало скрытым в вещах универсальным качеством и объективным пределом мирских действий. Священное сразу же стало трансцендентной силой, навязывающей себя субъекту, и пространством, которое ни при каких обстоятельствах и под страхом катастрофических последствий не могло быть нарушено, то есть подвергнуто профанации. Коротко говоря, «священное» было сформировано как таинственная, мистическая сущность⁵⁰, фокус моральной и административной дисциплин.

Именно в контексте новой рождающейся дисциплины – сравнительного религиоведения – антропология развивала понятие трансцендентного священного. Интересную версию этого процесса можно найти в работе Р. Маретта⁵¹, который предложил считать, что ритуал обладает функцией регулирования эмоций, особенно в критических для жизни ситуациях. Из этой идеи выросло его хорошо известное антропологическое определение таинств: «В антропологических целях определим таинство как любой обряд, конкретной целью которого является освящение или наделение священным статусом. Или более однозначно: подразумевается любой обряд, который посредством утверждения или положительного благословения наделяет прирдную функцию собственной сверхъестественной властью»⁵².

Такое понятие о таинствах как об институте, призванном облечь жизненные кризисы («брак», «смерть» и т. д.) «сверхъестественной властью», которая, как пишет Маретт, фактически являясь «религиозной психотерапией», в целом может применяться для сравнения. Однако в обозначенной сфере оно совершенно контрастирует со средневековым христианским пониманием таинства. Теолог XII века Гуго Сен-Викторский, отвечая на вопрос, что такое таинство, первоначально предлагает обратиться к общепринятому определению: «Таинство – это знак священной вещи», но затем замечает, что это определение не хорошо, поскольку многие статуи и картины, а также слова Священного Писания являются по-своему знаками священного, не будучи священными. Далее он предлагает более качественное определение: «Таинство – это телесный или материальный элемент [звуки, жесты, облачения, инструменты], представленный нашим чувствам вовне, обозначающий по схожести, символизирующий через институцию и содержащий по освящению некоторую незримую и духовную благодать». Например, вода крещения обозначает очищение души от грехов по аналогии с очищением тела от грязи, имеет символическое значение для верующего, отсылая к жизни Христа, открывающей новые вехи, и передает – посредством слов и действий проводящего обряд крещения священника – духовную благодать. Все три функции не являются самоочевидными, но они должны быть установлены и истолкованы обладающими властью. (Христиане Средних веков понимали смысл используемых в мессе сложных аллегорий из авторизованных комментариев.) Таким образом, согласно Гуго, таинство с момента его освященного авторитетом возникновения представляло сложную сеть означаемых и означающих, которая, подобно иконе, работает как памятный знак. Икона одновременно является и самой собой, и представлением того, что уже присутствует в должном образом дисциплинированном сознании участников, она отсылает и назад, к воспоминаниям, и вперед, к ожиданиям христиан⁵³. Не имеет смысла высказывание с отсылкой на мнение Гуго, что в таинствах «естественные» функции наделены «сверхъестественной» силой (то есть трансцендентным даром); еще меньше смысла в утверждении, что таинства – это вид психотерапии, помогающей людям в периоды кризисов (полезный миф).

идеи эволюции различных областей мысли из религии. Однако это понятие в то же время стало непригодным для определения специфики религиозной сферы» (Op. cit. P. 221).

⁵⁰ «Таким образом сакральное стало представлять собой мифологический объект» (Op. cit. P. 256).

⁵¹ Маретт известен высказыванием, что «религия дикарей скорее не выдумывается, а вытанцовывается» (savage religion is something not so much thought out as danced out). См.: *Marett R. R. The Threshold of Religion*. Oxford, 1914. P. xxxi. Он также стал авторитетным источником для Э. Фаулера в его авантюре с эволюционной антропологией (см. прим. 2 на с. 49).

⁵² *Marett R. R. Sacraments of Simple Folk*. Oxford, 1933. P. 4.

⁵³ Подробнее вопрос о таинствах у Гуго Сен-Викторского я разбираю в книге «Генеалогии религии»: *Asad T. Genealogies of Religion*. Baltimore, 1993. P. 153–158.

Гуго настаивает, что в жизни существуют ситуации, когда таинства не считаются таковыми: «Именно поэтому безбожники видят только видимые вещи и гнушаются почитать таинства спасения, видя только низкое без невидимых образов, они не могут распознать невидимой добродетели внутри и плодов послушания»⁵⁴. Авторитет таинств уже сам по себе является соприкосновением христианина с тем, что он понимает как воплощение божественной благодати⁵⁵. Благодать воспринимается как состояние неосознанности в отношениях с богом, а не как плата за ритуальное усердие.

Что поспособствовало эссенциализации «священного» как внешней трансцендентной силы? Предварительно я бы сказал, что новые теоретические построения были связаны с фактами столкновений европейского и неевропейского миров, что в просвещенном времени и пространстве было засвидетельствовано созданием «религии» и «природы» как универсальных категорий. Начиная с раннего Нового времени, в течение периода, который затем ретроспективно стал называться эпохой Просвещения, и весь долгий XIX век как в самой христианской Европе, так и в ее владениях по всему миру вещи, слова и деятельность, отличающие и ставшие специфическими для «естественных народов», рассматривались европейцами как «фетиш» и «табу»⁵⁶. Что называлось в XVI и XVII веках в теологических терминах «идолопоклонством» и «культом сатаны»⁵⁷ (служением ложным богам), в рамках обращенной к эволюционизму мысли XVII–XVIII веков стало секулярной концепцией «суеверия» (бессмысленного выживания)⁵⁸, однако продолжило восприниматься как объекты и отношения, ошибочно наделенные статусом реальных и имеющих действенную силу. Перед тем как освободить людей от своего влияния, они должны были стать категориями иллюзии и угнетения, как это зафиксировал Фрейд, используя категории «фетиш» и «табу» для определения симптомов примитивного вытеснения в психопатологии современного человека.

Можно, таким образом, предположить, что «профанация» – это вид насильственной эмансипации от ошибок и деспотизма. Разум требует, чтобы ложные вещи были запрещены и уничтожены или же перефразированы и перемещены как объекты, которые нужно рассмотреть, увидеть или потрогать правильно сформированными органами чувств. Успешно срывая маски с мнимой власти (профанируя ее), универсальный разум демонстрирует собственный легитимный статус. При наделении властью новых вещей этот статус только укрепляется. Таким образом, «священное право собственности» стало универсальным после того, как церковная собственность и общинная земля потеряли особый статус. «Неприкосновенность совести» стала означать универсальный принцип в противовес церковной власти и казуистически получившим одобрение правилам. В тот самый момент, когда они могли стать секулярными, эти притязания стали восприниматься как трансцендентные и породили правовые и моральные дисциплины для защиты себя (с применением жестокости там, где это необходимо) в качестве универсальных понятий⁵⁹. Хотя и может казаться, что профанация смещает фокус с трансцен-

⁵⁴ Hugh of St. Victor. *On the Sacraments of the Christian Faith* / Ed. by R. J. Defarrari. Cambridge, 1951. P. 156.

⁵⁵ Согласно Джону Милбанку, в поздние Средние века произошел серьезный сдвиг в понимании того, что такое «таинство», оно стало восприниматься как внешнее проявление. Этот семантический сдвиг имел далеко идущие последствия для современной религиозности (личная переписка). См. также: *de Certeau M. The Mystic Fable*. Chicago, 1992. Особенно см. главу 3.

⁵⁶ Pietz W. *The Problem of the Fetish*, I // *Res*. No. 9, 1985; *Steiner F. Taboo*. London, 1956.

⁵⁷ *Hodgen M. T. Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia, 1964.

⁵⁸ См.: *Belmont N. Superstition and Popular Religion in Western Societies* // *Between Belief and Transgression* / Ed. by M. Izard and P. Smith. Chicago, 1982.

⁵⁹ Дюркгейм о светской морали: «Так, сфера морали будто бы окружена таинственной преградой, удерживающей профанаторов, так же, как сфера религии избавлена от посягательств профанного. Эта сфера сакральна» (*Ainsi le domaine de la morale est comme entouré d'une barrière mystérieuse qui en tient à l'écart les profanateurs, tout comme le domaine religieux est soustrait aux atteintes du profane. C'est un domaine sacré*). Цит. по: *Isambert F. Le sens du sacré. Fête et religion populaire*. P. 234.

дентального на повседневное, на самом деле она реконструирует барьеры между иллюзорным и реальным.

Развивая идеи Дюркгейма, Ричард Камсток выразил идею, что «священное как тип поведения – это не просто ряд внешних признаков, но и набор правил: предписаний, разного рода запретов, которые определяют форму поведения и решают вопрос, попадает ли ситуация под действие рассматриваемой категории»⁶⁰. Это замечание полезно, хотя, мне кажется, также необходимо принимать во внимание следующие три момента: 1) любое управляемое правилами поведение несет в себе социальные санкции, однако 2) жесткость этих санкций варьируется в соответствии с той опасностью, которую нарушение правила представляет для определенного общественного порядка, при этом 3) оценка опасности не остается одинаковой и исторически изменяется. Это должно переключить нашу поглощенность определениями «священного» как объекта опыта на более широкие вопросы, каким образом формируется гетерогенный ландшафт власти (морали, политики, экономики), какие дисциплины (индивидуальные и коллективные) для этого необходимы. Сказанное не означает, что «священное» нужно рассматривать как маску власти, однако мы должны обратить внимание на то, что именно делает определенные практики концептуально возможными, желательными и обязательными, включая повседневные практики, которые упорядочивают опыт субъекта⁶¹. Я заявляю, что такой подход поможет нам лучше понять, как священное (и, следовательно, профанное) может стать объектом не только религиозной мысли, но и секулярного подхода.

Миф и священные писания

Выше я указал на некоторые функции мифа как секулярного дискурса в искусстве и нравах эпохи Просвещения. Роль, которую играл миф как в качестве дискурса о священном в религии и поэзии XIX и XX веков, является более сложной. Ниже мне неизбежно придется выбирать и упрощать.

Уже было указано, что немецкая библейская критика освободила Библию от «буквы божественного вдохновения» и дала ей возможность стать «системой человеческих смыслов»⁶². Тем не менее необходимо заметить, что освобождение знаменует кардинальное изменение в чувстве «вдохновения»: от разрешенной переориентации жизни к телосу, к психологии творчества, *источник* которой таинственен, – и, следовательно, становится объектом размышления (вера/знание)⁶³. Это была замечательная трансформация, поскольку в ранее

⁶⁰ Comstock R. A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies // The Journal of the American Academy of Religion. 1981. Vol. XLIX. № 4. P. 632.

⁶¹ Интересно, что попытки ввести унифицированную концепцию «священного» в неевропейские языки столк-

нулось с показательными проблемами перевода. Так, хотя арабское слово **қадāса** в англий-ском обычно толкуется как «святость» (sacredness), дело состоит в том, что его нельзя использовать во всех контекстах, в которых используется английское слово. Перевести слово «священное» (the sacred) воз-

муҳаррам муṭаххар

можно несколькими способами (

мухтāсṣ

би ал-‘ибāда и т. д.), и каждое из этих слов отсылает к разным типам поведения. (См. ниже мой комментарий о стремящемся произвести определенное впечатление обращении к мифу в арабской поэзии.)

⁶² Shaffer E. S. «Kubla Khan» and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770–1880. Cambridge, 1975. P. 10.

⁶³ В середине XX века Т. С. Элиот попытался дать формулировку, которая бы объединила религиозный и светский смыслы термина: «Но если слово „вдохновение“ имеет хоть какое-то значение, то смысл его заключается именно в том, что от говорящего или пишущего исходит нечто такое, что сам он полностью не понимает и даже может неправильно интерпретировать, когда вдохновение его покинет. Все сказанное относится и к поэтическому вдохновению... [Поэту] не обязательно знать, чем

существовавшем понимании божественное слово, как письменное, так и устное, также было по необходимости материальным. Вдохновенные слова сами по себе были объектом почитания определенных людей, средством практического почитания в определенном месте или времени. Тело, которое со временем обучили слушать, декламировать, двигаться, оставаться неподвижным, быть безмолвным, вступило в контакт с акустикой слов, с их звуками, чувствами и внешним видом. Практика почитания углубляла впечатления от звуков, зрительных образов и других ощущений в чувствах человека. Когда богомолец слышал, что Бог говорит, существовала чувственная связь между внутренним и внешним, происходило слияние означающего и означаемого. Надлежащее чтение писаний, которое позволило *слышать*, как говорит божество, основывалось на должной дисциплине чувств (особенно слуха, речи и зрения).

Напротив, мифологический метод, которым пользовалась немецкая библейская критика, превратил материальность звуков и знаков писания в *духовную* (spiritual) поэму, влияние которой рождалось внутри верующего субъекта независимо от чувств. Более раннее изменение содействовало этому сдвигу. Как писал теолог Джон Монтэг, понятие «откровение», обозначающее утверждение, которое исходит от сверхъестественного существа и тем самым требует разумного согласия со стороны верующего, возникает только в раннее Новое время. Он пишет, что для средневековых теологов «откровение прежде всего имело отношение к перспективе взгляда человека на объект в свете предельного смысла собственного существования. Оно не было дополнительным пакетом информации о, если угодно, сумасшедших с рациональной точки зрения или физического наблюдения „фактах“»⁶⁴. Согласно Фоме Аквинскому, пророческий дар откровения – это страсть, которую нужно пережить, а не возможность, которую нужно использовать, а среди слов, которые он использует для описания этого дара, встречается слово *inspiratio*⁶⁵. Неоплатоническая система посредничества связывала божественное со всеми созданиями, позволяя посредством языка содействовать соединению божественного и человеческого.

Во время Реформации и Контрреформации божественное, у которого не было посредника, приобрело способность к раскрытию в духовном плане, и его откровения одновременно указывали и на его существование, и на его намерения. Таким образом, язык приобрел сверхреальный статус и способность «представлять» или «отражать» и, следовательно, также и «маскировать» реальное. Мишель де Серто указывает, что «эксперимент в современном смысле этого слова появился вместе с деонтологизацией языка, что также совпадает со временем появления лингвистики. У Бэкона и многих других эксперимент был чем-то противоположным языку, как система, которая язык гарантировала и проверяла. Этот разрыв между дейктическим языком (который показывает и/или организует) и использующим ссылки экспериментом (который освобождает и/или гарантирует) структурирует современную науку, включая „мистическую науку“»⁶⁶. Там, где «вера» (faith) когда-то была добродетелью, теперь она приобрела эпистемологический смысл. Вера стала способом познания сверхъестественных объектов, существующих параллельно знанию природы (реального мира), которое обеспечивали разум и наблюдение. Это различие в организации «вдохновения» нуждается в более глубоком рассмотрении, однако можно предположить, что современная поэтическая концепция «вдохновения» – это субъективированное приспособление к изменениям, о которых здесь говорилось.

Конечно, я не хочу делать простое историческое обобщение, поскольку, с одной стороны, идея внутреннего диалога с Богом глубоко укоренена в христианской мистической традиции

отзовется его поэзия в душах других людей, пророку нет нужды понимать значения собственных пророчеств» (Элиот Т. С. Вергилий и христианский мир // Элиот Т. С. Избранное. Т. I–II. Религия, культура, литература. М., 2004. С. 283–284).

⁶⁴ Montag J. Revelation: The False Legacy of Suarez // Radical Orthodoxy / Ed. by J. Milbank, C. Pickstock, and G. Ward. New York, 1999. P. 43.

⁶⁵ Ibid. P. 46.

⁶⁶ De Certeau M. The Mystic Fable; Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. Chicago, 1992. P. 123.

(как и в нехристианских традициях), а с другой – поскольку слияние звука как такового и звука, имеющего смысл, было частью евангелического опыта по крайней мере с XVIII века⁶⁷. Мой интерес лежит в области генеалогии. Я не утверждаю, что протестантская культура интересовалась исключительно внутренними душевными состояниями, а средневековое христианство с его богатой традицией мистического опыта вовсе ими не интересовалось. Мне интересен прежде всего концептуальный вопрос: в чем состояли эпистемологические следствия различных способов взаимодействия через чувства с писаниями различного толка христиан и свободомыслящих? (Отрицание, подавление, маргинализация одного или нескольких чувств – это, естественно, тоже способы взаимодействия с материальностью чувств). Каким образом Писание как посредник, через которого можно пережить опыт общения с божеством, стало рассматриваться как информация о сверхъестественном или информация, исходящая от него? Или же: каким образом недавно вышедшая на первый план оппозиция между простым «материальным» знаком и истинным «духовным» (spiritual) значением стала ключевой для реконструирования «вдохновения»?

Робертсон Смит – теолог, антрополог и приверженец библейской критики – приводит пример изменения направления и характера вдохновения в статье о Ветхом Завете как поэзии, где он различает поэзию как силу и поэзию как искусство. Это позволяет ему говорить о любой *истинной* поэзии (как секулярной, так и религиозной) как о «духовной» (spiritual). Когда поэзия идет «от сердца к сердцу»⁶⁸, она становится манифестацией трансцендентной

⁶⁷ Однако для оппонентов евангелического движения (как христиан, так и деистов, и атеистов) существовала настоятельная необходимость идентифицировать ложные воздействия чувств. «Для оппонентов-либералов, таких как Чонси, речевая непосредственность евангелического благочестия не была по нраву отцам-пуританам и истинному благочестию реформаторов; она нравилась квакерам и „французским пророкам“». [«Французские пророки» – милленаристская группа лангедокских гугенотов, которая, бежав в Англию в 1706 году после подавления Людовиком XIV протестантского восстания на юге Франции, заявила о собственном даре пророчества, совершении чудес и скором Втором пришествии. – *Примеч. ред.*]. «Духовность христиан не заключается в тайных шепотах или слышимых голосах», – с уверенностью провозглашает Чонси. Если у стойких приверженцев евангелизма не было такой совершенной ясности, у них рождались похожие сомнения. Всегда опасаясь угроз, исходящих от страстей и заявлений о прямых откровениях, многие евангелисты-священники могли бы согласиться с англиканским священником Бенджамином Бейли, который в 1708 году, взбешенный воодушевленными сектантами, развещал «такой вид откровения через крики и голоса» как «наиболее низкий и наиболее сомнительный из всех». «Я полагаю, что признак ученого и благочестивого мужа... не в том, чтобы обосновывать свою веру (belief) на такой пустой вещи как простой голос или небольшой шум, исходящий из-за стены или вообще непонятно откуда». Принимая во внимание, что Бейли хотел защитить исключительную убедительность божественного голоса, который обращался к библейским пророкам, он сделал все, что мог, чтобы делегитимизировать эти не внушающие доверия бесплотные звуки среди современников» (*Schmidt L. E. Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment. Cambridge, 2000. P. 71*). Шмидт описывает, как стремление получить практические знания о звуке и слухе в эпоху Просвещения было связано с попытками раскрыть религиозный обман и как это стремление было связано с созданием искусных акустических приборов, при помощи которых (как об этом заявляли секулярные критики) жрецы древности производили «сверхъестественные» эффекты.

⁶⁸ Противопоставляя Роберта Лоута, который одним из первых стал рассматривать Ветхий Завет как поэзию, Иоанну Готфриду Гердеру, Робертсон Смит пишет: «Пока Лоут занимается искусством еврейской поэзии, веймарский теолог открыто говорит об ее духе. Если последний занимался этим только чтобы порекомендовать избранную поэзию исследователям изящной литературы... первый стремился познакомить читателей через эстетическую форму с подлинным духом Ветхого Завета... Лоут предложил обозреть потоки священной поэзии, не поднимаясь к мистическому истоку. Сила Гердера заключалась в демонстрации того, как благородная поэзия Израиля фонтанирует неограниченной природной силой из глубин духа, которого коснулась вдохновенная божеством эмоция. Лоут находит в Библии целый массив поэтического материала и говорит: „Я желаю оценить величие и другие достоинства этой литературы, например, ее *сила оказывать влияние на разум человека*, сила, которая пропорциональна способности следовать истинным правилам поэтического искусства“. Нет, говорит Гердер, истинная сила поэзии в том, что она говорит из сердца к сердцу. Истинная критика – это не классификация поэтических средств в соответствии с принципами риторики, но открытие живой силы, которая движет душой поэта. Испытать удовольствие от стихотворения – это значит разделить эмоцию, которую испытал автор» (*Smith W. R. Poetry of the Old Testament // Lectures and Essays. London, 1912. P. 405*. Курсив оригинального текста). Все ранние поэты, пишет Робертсон Смит, соединяли внутреннее чувство с внешней природой, у древних греков и у неевреев-семитов это единение по-разному отразилось на религии. В последней «мы всегда обнаруживаем религию страстных эмоций, не поклонение внешним силам и природным феноменам в их чувственной красоте, а тем внутренним силам, устрашающим, ибо невидимым, внешние вещи для которых являются всего лишь их символами» (*Smith W. R. Poetry of the Old Testament. P. 425*). Эволюционный характер мысли здесь состоит в том, что поклонение семитов внутренним (духовным) (spiritual) силам в противовес внешним (материальным) формам позволило им стать обладателями божественного откровения (послание от божества), хотя это движение евреев от фор-

силы, которую секулярные литературные критики сегодня называют теологическим термином «богоявление» (*epiphany*)⁶⁹.

Скептицизм относительно *источника* вдохновения – понимаемого как вид коммуникации – привел к сомнению в идее, что писания имеют божественное происхождение, и потому значительно возрос интерес к вопросу их исторической достоверности, их реального происхождения. Если Господь напрямую не является источником Евангелий, то христианская *вера* (*belief*) требует, чтобы хотя бы рассказ об Иисусе, который в них содержится, был «правдоподобным», поскольку только в этом случае они гарантированно описывают жизнь и смерть Христа в нашем мире и таким образом являют собой свидетельство об истине Воплощения⁷⁰.

Много было написано о том, как историки-протестанты помогли сформировать понимание истории как коллективного самобытного субъекта. По словам теолога Джона Струпа, «если новые взгляды на Историю и историков секуляризовали религию откровения, они также имеют тенденцию сакрализовать профанные события и фигуру вселенского историка... К концу века Просвещения священная и светская истории были настолько взаимосвязаны, что стало невозможно их разделить»⁷¹. Продолжая эту мысль, Старобинский пишет о мифологизации современной истории как прогрессивного процесса: «Недостаточно указать, что уже было сделано многими, на существование „секуляризующего“ процесса в философии эпохи Просвещения, процесса, в котором человек заявляет права собственного разума, которые раньше принадлежали только божественному *логосу*. Одновременно существовала и обратная тенденция: миф, первоначально исключенный и объявленный абсурдным, теперь наделен глубоким смыслом и оценивается как данная в откровении истина»⁷².

Я не буду заниматься старыми темами исторической теологии и секуляризации истории, а сфокусируюсь на проекте исторической аутентичности. В связи с этим необходимо заметить, что не существовало отдельной дисциплины секулярной истории, которая была наделена священными характеристиками. Напротив, именно сомнение и беспокойство⁷³ христиан – неоднородность жизни христианина – и привели библеистов к разработке техник исследования текста, которые заложили основу современной светской историографии⁷⁴. Герберт Баттерфилд

мальной к духовной религии постоянно сдерживалось отпадениями к идолопоклонству.

⁶⁹ Слово «*epiphany*» в английском языке также означает «озарение» или «просветление». В русском языке игра слов утрачивается. – *Прим. перев.*

⁷⁰ «Если вопрос состоит в том, является ли христианство боговдохновенным, – писал теолог XVIII века Иоанн Давид Михаэлис, – то аутентичность Писания или отсутствие таковой становится более важным вопросом, чем можно было бы изначально предположить... Даже если предположить, что Бог не был вдохновителем ни одной книги Нового Завета, а только предоставил Матфею, Марку, Луке, Иоанну и Павлу свободу описать то, что они знали, с условием, что их труды будут аутентичными, достоверными и древними, христианство по-прежнему останется истинным» (цит. по: *Bietenholz P. Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age. Leiden, 1994. P. 315–316*).

⁷¹ *Stroup J. Protestant Church Historians in the German Enlightenment // Aufklärung und Geschichte / Ed. by H. E. Bodeker et al. Göttingen, 1986. S. 172.*

⁷² *Starobinski J. Blessings in Disguise; or, The Morality of Evil. P. 192.*

⁷³ Существовали также и другие условия. Струп пишет: «Возникновение централизованного государства предполагало возникновение группы грамотных людей, взгляды которых не определялись идеями партикуляристского общества. В соответствии с этим процессом в эпоху Просвещения возникало и христианство пиетистского толка, которое акцентировало внимание на терпимости в обществе и личной религиозности: институциональная церковь и ее догмы воспринимались как вторичные. Важным считалось придание христианству независимого от любых существующих в нем фракций облика: христианство, устойчивое к махинациям священнического сословия. Подобная атака на божественную легитимацию, апостольское основание и правовые привилегии существующей институциональной церкви, ее догмы и священников использовала апелляции к истории. Была сделана попытка переформатировать христианство, чтобы удалить острые углы, беспокоившие центральную власть и ее союзников в обществе» (*Stroup J. Protestant Church Historians in the German Enlightenment // Aufklärung und Geschichte / Ed. by H. E. Bodeker et al. Göttingen, 1986. S. 170*). Тем не менее меня интересуют не мотивы теологов, а техники, которые они разработали, такие как «критика источников», и которые помогли создать современную светскую историю.

⁷⁴ В создании современной истории, конечно же, существовали и более ранние эпизоды, которые можно увидеть ретроспективно. Так, значительные шаги в этом направлении были предприняты во времена Контрреформации доминиканским теологом Мельхиором Кано, когда он пытался защитить от нападков традиционные учреждения (см.: *Franklin J. Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History. New York, 1963. Ch. VII. Melchior Cano: The Foundations*

в работе о современной историографии говорит об этом следующим образом: «Истина религии была таким эпохальным вопросом, а полемика вокруг него была такой оживленной, что критические методы стали развиваться в церковных исследованиях еще до того, как кому-то пришла мысль применить их в сфере современной истории»⁷⁵. Это движение, строго говоря, не следует воспринимать как перенос методов. Светская критика фактически случайно развивалась благодаря озабоченности относительно очевидной нецелесообразности традиционных практик христианства, *что само по себе* помогло создать область письменной секулярной истории. Результатом стало четкое разграничение на «научную» историю (включая историю церкви)⁷⁶, которая полагалась на скептическое отношение в исследовании в погоне за аутентичностью, и «художественную» литературу (или в общем религию и искусство), которая перестала обращаться к вопросу об обоснованности сделанных суждений. Именно это растущее разграничение закрепило «секулярную историю» – историю как запись того, что «на самом деле произошло» в мире, – и в то же время оно придало форму современному пониманию «мифа», «священного дискурса» и «символизма». Как превращенная в текст память секулярная история, естественно, стала интегральной частью жизни в современном национальном государстве. Хотя она и подвержена, как и все время, о котором есть воспоминания, постоянному переформатированию, реинвестированию и воздействию повторных апелляций, линейность времени секулярной истории стала исключительной мерой любого времени. Перечитывание писаний через призму мифа не только отделило священное от светского, но и помогло создать секулярное как *такую* эпистемологическую область, в которой история существует как история и как антропология.

В мистическом перечитывании Писания страдания Христа, смерть и воскресение могли быть представлены как основополагающие, но в процессе этой реконструкции христианская вера искала возможности пересмотреть вопрос о вдохновении. Господь, может быть, буквально и не диктовал пророкам Ветхого Завета и апостолам Нового, но верующие христиане искали то, в каком смысле можно было бы сказать, что пророки были «вдохновлены», то есть буквально окутаны дыханием Святого Духа. Гердер начал строить ответ, приписывая пророкам Ветхого Завета дар выражать силу Духа, но именно его последователь Эйхгорн выразил эту идею систематически. Именно он, кроме того, смог по-новому примирить непримиримые заявления скептиков и верующих, что, с одной стороны, пророки являются шарлатанами, а с другой – что они говорили от лица божества. Эйхгорн выдвинул обезоруживающий аргумент, что пророки были вдохновленными художниками. Тем не менее обычно не обращают внимания на тот факт, что пророки были *призваны*, а художники нет. Художники могут общаться с созданиями Божьими, но не способны слышать его голос, по крайней мере не будучи поэтами.

Принимая во внимание, что вдохновение больше не рассматривалось как общение с божеством напрямую, поэты-романтики стали понимать его так, как его могли бы принять и скептики, и верующие. Элейн Шаффер замечает, что Кольридж использовал сон, галлюцинации и опиум (который он принимал для облегчения боли), чтобы выйти из нормального состояния и достичь того, которое можно было бы назвать просветленным трансом⁷⁷. Этот и другие

of Historical Belief). Меня, однако, здесь интересуют XVII и XVIII века, когда идея «секулярной» истории четко отделилась от «религиозной».

⁷⁵ Butterfield H. Man on His Past: The Study of the History of Historical Scholarship. Cambridge, 1955. P. 15–16. Бартерфилд резюмирует позицию лорда Актона.

⁷⁶ Скатывание церковной истории к общей истории человечества было ключевым моментом для возникновения сравнительного религиоведения (см.: Stroup J. Protestant Church Historians in the German Enlightenment // Aufklärung und Geschichte / Ed. by H. E. Bodeker et al. Göttingen, 1986. P. 191).

⁷⁷ Существует интересная дискуссия об «анестезическом откровении» в «Многообразии религиозного опыта» У. Джеймса (Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 2017. С. 305–306), лекции XVI и XVII. Джеймс является агностиком в отношении вопроса источника мистического опыта, о котором сообщают многие люди, перенесшие анестезию во время операций. Относительно экстазов Терезы Авильской он пишет следующее: «Врачи видят в подобных состояниях экстаза не

случаи представляют более чем простую попытку убедить скептика: новый поворот еще более проблематизирует представление о едином обладающем самосознанием субъекте, утверждая, что фрагментированные части сознания имеют доступ к радикально иному опыту⁷⁸.

Согласно теории воображения Кольриджа, поэтический образ допускает изменение обычного восприятия независимо от того, как оно достигается⁷⁹. Не являясь больше оппозицией разуму, как для секулярного Просвещения, «воображение» теперь приобретает некоторые функции разума и выступает противоположностью «фантазии»⁸⁰. Для Кольриджа, хорошо знавшего немецкую библейскую критику, пророки не были людьми, которые пытались предсказать будущее, но были творцами, выражавшими видение прошлого их обществом, прошлого и как обновления прошлого, и как обещания будущего. «Обновление», как гораздо позднее покажет дюркгеймианец Анри Юбер, – это повторение, участие в мифическом времени⁸¹.

Стало признаваться не только то, что пророки и апостолы не были сверхлюдьми, им даже приписывалось осознание собственной непригодности в качестве каналов откровения. Романтическое понимание поэта предполагает, что напряжение между подлинным вдохновением и человеческой слабостью возможно в моменты субъективных иллюзий, и таким образом объясняется возможность преувеличения и несоответствия. В этом отношении пророки и апостолы не отличаются от остальных. Важна не аутентичность фактов о прошлом, а сила духовной идеи, которую они пытались транслировать как одаренные люди⁸².

Теперь я перейду от истории христианской теологии к краткой истории этнографии, где существуют изменяющиеся концепции вдохновения, связанные с возникающей экспериментальной физиологией и концепциями художественного гения.

Шаманизм: вдохновение и чувственность

что иное, как гипнотическое состояние, вызванное внушением или подражанием, и считают, что интеллектуальное основание их возможности кроется в суеверии, физическое же – в вырождении и истерии. Возможно, что патологические условия играют немалую роль во многих, быть может, даже во всех случаях экстаза. Но этим еще не отрицается у состояния сознания, вызванного экстазом, та ценность, какую оно может иметь для нас, как расширение границ нашего познания. Чтобы судить об этих состояниях, мы должны, не довольствуясь поверхностными замечаниями медицины, рассмотреть внимательно, какие плоды для жизни приносят подобные состояния» (Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 2017. С. 324). Религиозная философия Джеймса требует сохранения идеи руководящего сознания, чтобы иметь возможность оценивать все приписываемые единому субъекту действия, исходя из прагматики. В этой оценке единого субъекта Джеймс очень близок Фрейду (с его концепцией сознания, которое неверно понимает язык подавленного бессознательного, бессознательного, которое необходимо разоблачить посредством анализа), чем к идее децентрализованного «я», последовательность опыта которого не поддается восстановлению. Да, Фрейд серьезно усложнил свое прежнее представление о том, что «id» (оно) и «ego» (я) занимают соответственно сферы сознательного и бессознательного, так что со временем само «ego» стало рассматриваться как отчасти бессознательное. Однако проблема остается в том, что совершиться терапевтический анализ не может, если «я» воспринимается как горизонтально децентрализованное.

⁷⁸ По-своему это уже начало отмечаться в сенсуалистской психологии Кондильяка и Хартли.

⁷⁹ Shaffer E. S. «Kubla Khan» and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770–1880. Cambridge, 1975. P. 90.

⁸⁰ Coleridge S. T. Biographia Literaria. 1817.

⁸¹ См.: Isambert F. At the Frontier of Folklore and Sociology: Hubert, Hertz and Czarnowski, Founders of a Sociology of Religion // The Sociological Domain: The Durkheimians and the Founding of French Sociology / Ed. by P. Besnard. Cambridge, 1983.

⁸² Как писал гегельянец Давид Штраус в предисловии к эпохальному труду «Жизнь Иисуса» (1835): «И консерваторы, и рационалисты исходят из ложной посылки, что в Евангелиях мы всегда имеем дело со свидетельством о фактах, в некоторых случаях даже переданных очевидцами. Следовательно, у них все сводится к обращенному к себе же вопросу, в чем мог состоять реальный и естественный факт, который засвидетельствован здесь таким неординарным способом. Мы должны понять, что рассказчики иногда представляют (не по отношению к фактам, а по отношению к идеям) наиболее практические и прекрасные идеи, конструкции, которые даже реальные свидетели бессознательно навязывают фактам, воображение о них, размышления о них, размышления, которые были естественными в то время и естественными для культурного уровня самих авторов. Здесь имеем дело не с ложью, а с неверной интерпретацией истины. Это пластичное, наивное и в то же время часто наиболее основательное понимание истины в сфере религиозного чувства и поэтической интуиции. Его результатом является нарратив, легендарный, мифический по природе, иллюстрирующий в большей степени духовную истину более совершенно, нежели любое тяжелое прозаическое утверждение» (цит. по: Neil W. The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700–1950 // The Cambridge History of the Bible. Cambridge. Vol. 3. P. 276).

Накопление этнографического материала о шаманах в XVIII веке сыграло свою роль в воссоздании идеи «вдохновения» в секулярных терминах. Этот материал подразумевал не только смещение причинности с пространства, внешнего по отношению к миру материальных объектов, в сам этот мир, но и необходимость постепенной переоценки «внутреннего». Это смещение также использовалось для различения здоровых состояний сознания и поведения от нездоровых и привело в рационализме Просвещения к учению, что мораль базируется на медицинских науках, а не наоборот, как это рассматривалось со старой христианской точки зрения.

С самых первых встреч европейцев с аборигенами христианское учение и рационалистический скептицизм были склонны описывать шаманов⁸³ как слуг демонов, магов, шарлатанов или мошенников, а шаманские камлания с бубнами, ломаными жестами и странными криками как гротескные попытки обмануть. Заявления самого шамана о способности прорицать и предрекать неизбежно отвергались и сам он попадал в одну категорию со жрецами и волхвами древности, симулировавшими общение с богами и духами. Но и век Просвещения не смог изжить любопытство, по крайней мере в некоторых аспектах, относительно способности шаманов к лечению. Еще более пристальное внимание было обращено на театральность камланий, которые в некоторых случаях признавали замечательными представлениями, в которых музыка и ритм захватывали аудиторию и смягчали страдания болящего. Также некоторый интерес вызывали вещества, которыми пользовались шаманы для излечения или облегчения боли или болезни⁸⁴. Тем не менее этот интерес исходил от культуры, в которой считалось все более очевидным, что боль целиком и полностью возникает в механистическом мире и, следовательно, уязвима только для элементов этого мира. Шаман был эффективным примером оккультных сил, исчезающих из природного мира. Как обитатели сверхъестественного они нуждались в объяснении или обосновании.

В Европе XVIII века понимание того, что такое боль, претерпевало значительные изменения, которые затем ретроспективно получили название «секуляризация»⁸⁵. Розалин Рей в своей медицинской истории боли описывает серьезную трансформацию в дискуссиях врачей, которые принадлежали к школе виталистов. Миф о наказании за первородный грех был их усилиями превращен в миф о наказании за нарушение законов природы (например, следование неправильной диете или отсутствие физических упражнений)⁸⁶. Это было простое изменение в метафорическом смысле, в результате которого Природа была персонифицирована и наделена способностями, которыми изначально обладал Бог⁸⁷. Тем не менее существовал и другой, более интересный, сдвиг, на который Рей также обращает внимание, сдвиг, который означал не просто метафорическую замену, а изменение грамматики концепта.

⁸³ Майкл Тауссиг написал интересную отчасти историческую, отчасти этнографическую работу (см.: *Taussig M. Shamanism, Colonialism and the Wild Man. Chicago, 1987*). Его книга стала одним из источников вдохновения для Каролайн Хамфри (см.: *Humphrey C. Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power Among the Daur Mongols Oxford, 1996*).

⁸⁴ *Flaherty G. Shamanism and the Eighteenth Century. Princeton, 1992*.

⁸⁵ Триумфалистская история секуляризации боли описывает этот процесс как движение от смирения перед страданием и жестокостью в древности, обоснованными или оправданными религиозными верованиями, к накоплению научных знаний и гуманизации, что затем в XIX веке привело к открытию и использованию анестезии (см.: *Caton D. The Secularization of Pain // Anesthesiology. 1985. Vol. 62. № 4*).

⁸⁶ «Их боль стала совершенно секулярной, поскольку как боль, так и болезнь рассматривались как природные наказания за недоработки образа жизни, а психические заболевания рассматривались как отражение конфликта между потребностями каждого конкретного человека и ограничениями, которые вносит социальный порядок; эта интерпретация требовала фундаментального социального переустройства там, где стандарты общества (и в особенности целомудрие) шли вразрез с природой. Все это объясняет, почему у врачей века Просвещения лейтмотивом стало следующее утверждение: чтобы быть нравственным, нужно быть хорошим врачом, что переворачивало традиционные отношения между медициной и моралью» (*Rey R. The History of Pain. Cambridge, 1993. P. 107*).

⁸⁷ См.: *Willey B. The XVII Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period. London, 1940*.

Цитируя философов, нападающих на оправдание боли христианством (чувствование боли, которое начинается вместе с мифом о страданиях Христа), она указывает, что риторика греха и наказания была отложена в угоду другой⁸⁸. В этой новой риторике боль объективируется, ее начинают укладывать в рамки механистической философии и накапливающихся знаний о живом теле, полученных посредством вивисекции. Р. Рей пишет об одном из важных ранних экспериментов: «Даже такой религиозный и действительно благочестивый человек, как Галлер, мог подходить к вопросу о боли, не прибегая к религиозным идеям; так было проще сделать тому, чья работа связана с экспериментами на животных, чем врачу [то есть тому, кто культивировал в себе искусство лечения и утешения]. Благодаря Галлеру и началам экспериментального метода определение чувствительности и соответствующих функций нервов и мышц получило более научное основание»⁸⁹. То есть *активность* и *пассивность* стали различаться в эмпирической терминологии, которой *чувство* приписывается за первой и отрицается за второй.

В этом примере секуляризация боли сигнализирует не просто об упразднении трансцендентального языка (религиозных идей), но и о сдвиге к новой заинтересованности: от личных попыток утешения и лечения (то есть через проживание социальных отношений) к отстраненным попыткам обследования функций и ощущений живого тела. Боль систематически причиняется животным, чтобы понять ее физиологическое основание⁹⁰. Таким образом, с одной стороны мы имеем боль как тему разговора между пациентом и врачом, с другой стороны, боль – это показатель, появившийся благодаря экспериментальному исследованию в контексте, где, как заметил де Серто, язык был деонтологизирован. Именно последняя модель направляет скептицизм Просвещения против притязаний шамана на способность лечить (фактически смешанную с готовностью впасть в экстатические состояния и «вдохновением» *невидимыми* духами) и помогает установить секулярную сферу знаний о физиологии на основе письменных отчетов о результатах экспериментов⁹¹. Термин «расколдовывание» должным образом не описывает изложенный контраст, когда на кону стоят различные модели чувствования боли и различные способы ее объективации. Основной вопрос, занимавший Галлера в его экспериментах с животными, состоял в том, является ли боль результатом стимулирования или производной той части тела, которой ее причиняли: «Именно для решения этой проблемы Галлер в экспериментах преумножил и разнообразил типы веществ и способов для стимулирования той или иной части тела, пользуясь методом исключения: так, он успешно применял тепловые, механические (разрывание, разрезание и т. д.) и химические стимулы. Электричество и особенно гальванизм, когда это явление было открыто, также предоставили способы измерения раздражимости частей тела и их остаточной жизненной силы после смерти. Все тело с головы до пят было скрупулезно исследовано: оболочки, клеточные ткани, сухожилия, апоневрозы, кости, хрящи, мускулы, железы, нервы и т. д.». Концепт «опыта», который издавна обозначал

⁸⁸ Р. Рей утверждает, что «по сути, основное изменение произошло не здесь... Это изменение основывается на факте, что для врача или физиолога проблемный вопрос боли может быть поставлен вне проблемы греха, зла и наказания» (Rey R. *The History of Pain*. Cambridge, 1993. P. 90). Строго говоря, вопрос боли теперь становится «человеческим злом» – секулярным концептом, в котором нет поддерживающей его теологии.

⁸⁹ Rey R. *The History of Pain*. Cambridge, 1993. P. 91.

⁹⁰ Р. Рей замечает: «В работе Галлера боль животных стала инструментом физиологического исследования, который позволил определить, что только нервы и иннервированные части тела обладают чувствительностью, в то время как только мышечные волокна обладают раздражительностью» (Rey R. *The History of Pain*. Cambridge, 1993. P. 110).

⁹¹ Rey R. *The History of Pain*. Cambridge, 1993. P. 109. В рецензии на историю медицины Роя Портера (Roy Porter) Томас Лакер с сожалением отмечает жестокость – боль, которую причиняли в экспериментах животным и людям, – которая сопровождает триумфальную историю современной медицины (Laqueur T. *Even Immortality* // *London Review of Books*. 1999. July 29).

возможность проверки чего-либо, теперь использовался для определения внутреннего состояния через внешние манипуляции (эксперимент)⁹².

Тем не менее притязания шарлатанов (к которым часто относили шаманов) отменялись не всегда. Иероним Гаубий, член Королевского общества и профессор медицины, рассматривал их риторику и лежкость, на которой она базировалась, как значимые для процесса лечения: «Врачи в значительной степени стремятся именно к такой вере, поскольку, если они знают, каким образом ее можно добиться по отношению к ним самим со стороны больных, последние делаются более покорными, а врачи получают возможность вдохнуть в больных новую жизнь простыми словами, более того, врачи обнаруживают, что сила их лечебных средств увеличивается, а результаты лечения просматриваются более определенно». Экстравагантные представления лекарей-шарлатанов, которые обещали избавление от недугов, подстегивали любопытство, а любопытство вело к надежде. «Возбуждение органов тела иногда таково, что жизненные силы изгоняют их инертность, тонус нервной системы восстанавливается, движение жидкостей ускоряется и сама природа уже начинает атаковать и бороться с болезнью, продолжительное лечение которой не приносило результатов, собственными силами. Поздравим же тех счастливых, которые поправились быстрее благодаря этому пустому искусству, чем посредством принятой системы лечения, с выздоровлением, независимо от причины!»⁹³ Для Гаубия лечение представляло собой социальный процесс, в котором воодушевление целителя было оправданно не благодаря сверхъестественному *источнику*, а благодаря благотворному *результату*.

Интерес к используемым шаманами субстанциям, вызывающим измененное состояние сознания, разовьется гораздо позже⁹⁴. В XVIII же веке вызывал интерес другой аспект фигуры шамана: шаман как поэт, мифотворец и артист. Глория Флаэрти обобщает данные Иоганна Георги, который описывал шаманизм в Центральной Азии и считал его источником народного творчества. «Как и оракулы Античности, современные шаманы – мужчины и женщины – говорят необычайно витиеватым и непонятным языком, чтобы сказанное ими можно было применить к любому случаю, независимо от результата. На самом деле совершенно необходимо, чтобы они поступали именно так, поскольку верящие в них пользовались только иероглифами, а не алфавитом, и сами имели представление только о том, как коммуницировать посредством образов и чувств. Резонирующее и повторяющееся пение было одной из самых любимых форм, поскольку его ритмы и звуки оказывали прямое влияние на тело, не обращаясь к высшим способностям разума...» Георги утверждает, что причиной является определенный тип нервной системы: «Люди такого склада и такой возбудимости должны иметь много фантазий, видений, суеверий и сказок. Так, собственно, и происходит»⁹⁵. Шаманы, не будучи простыми шарлатанами, были, согласно известной фразе Гердера, поэтами, священными музыкантами и актерами-целителями, которые своими многочисленными трюками делали так, что аудитория смогла почувствовать в собственной душе силу, большую, чем она сама⁹⁶.

Если риторику и поведение шамана рассматривать как искусство, то некоторых художников также можно считать шаманами. Если бы экстаз был знаком пророческого вдохновения, то он бы стал показателем художественного гения. Флаэрти пишет о развивающейся в Европе XVIII века теории гения, которая основывалась на классическом мифе об Орфее и этнографии-

⁹² О концепции новой грамматики «опыта» в естественных науках XVII века см.: Dear P. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago, 1995.

⁹³ Цит. по: Flaherty G. *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton, 1992. P. 99.

⁹⁴ В работе о шаманизме и поэтическом вдохновении Нора Чедвик ссылается на свидетельство этнографа XIX века о жизни в Сибири: «Согласно Немцовскому, детей, посвященных шаману, обучали старики, которые, без сомнения, сами были шаманами. Дети изучали не только убранство и церемонии, но и получали знания о медицинских свойствах растений и трав, о различных способах предсказывать погоду по поведению и миграции животных» (Chadwick N. *Poetry and Prophecy*. Cambridge, 1952. P. 53).

⁹⁵ Flaherty G. *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton, 1992. P. 74–75.

⁹⁶ Ibid. Ch. 6.

ческих описаниях шаманов, теории, которая в итоге обратила внимание на экстраординарный феномен Моцарта⁹⁷. Тот факт, что публика его часто называла Орфеем, утверждает Флаэрти, был частью мифологизации великого артиста, его целительных и «окультурирующих» способностей, полученных через вдохновение. Она также, среди других современников, цитирует врача Самюэля Тиссо, описывающего «печать гения», о которой свидетельствовал процесс сочинения музыки Моцартом: «Иногда его бессознательно тянуло к клавишам, как будто посредством некоей силы, и он извлекал из инструмента звуки, которые были живым выражением захватившей его идеи. Можно даже сказать, что в такие моменты он сам является инструментом, которым управляет музыка, его можно было представить набором струн, гармонично настроенных с таким искусством, что одну нельзя было тронуть, не коснувшись других; он может сыграть любые образы, как Поэт может сложить о них стихи, а Художник – написать»⁹⁸. Таким образом, эта идея вдохновения выводилась из экстраординарного *представления*, которое давал художник, и наилучшим образом описывалась как следствие того, что он был захвачен внешней силой.

Теоретик изобразительного искусства Иоганн Зюльцер писал более обобщенно: «Все художники любой степени гениальности утверждают, что время от времени переживали состояние необычайной психической силы, которое делает работу чрезвычайно легкой, образы возникают без каких-либо усилий, и блестящие идеи приходят в таком изобилии, как будто они являются дарами некоей высшей силы. Это состояние, без сомнения, и называется вдохновением. Если художник переживает такое состояние, объект его творчества предстает перед ним в необычном свете; его гений, как будто ведомый божественной силой, творит без усилий, придавая своим созданиям наиболее подходящую форму без какого-либо напряжения; самые замечательные идеи и образы возникают непроизвольно и подобно приливу у вдохновленного поэта; оратор выносит суждения с выдающейся проницательностью, чувствует с величайшей интенсивностью, и самые сильные и наиболее живые и выразительные слова слетают из его уст»⁹⁹. Флаэрти считает, что такие утверждения очень напоминают описания шаманов, только в этом случае шаман описывается не скептически, а с изумлением. Такие утверждения работают с идеей вдохновения метафорически как контроль «инструмента» извне или как «подарок» «высшей силы». Тем не менее, все эти метафоры скрывают неспособность естественным образом объяснить посюсторонний феномен.

Когда врач Мельхиор Вейкард пытается все объяснить исключительно в терминах физиологии человека, возникает реальное изменение в языке. Он пишет: «Гений, человек с огромной силой воображения, должно быть, наделен более возбудимыми мозговыми волокнами, чем другие люди. Чтобы выдавать более живые и подвижные образы, эти волокна должны быстрее и проще приводиться в возбуждение»¹⁰⁰.

Независимо от адекватности таких объяснений с точки зрения следующего столетия, секулярный дискурс вдохновения целиком обращается сегодня к способностям «естественного тела» и к их социальной демонстрации. Гений, как, например, шаман, сразу же становится объектом, исполнителем и воспроизводителем мифа. У Иммануила Канта гений – это просто человек, который имеет естественную способность удивительного проявления собственных когнитивных качеств без необходимости у кого-нибудь учиться: «Того, кто обладает этими способностями в превосходной степени, называют светлой головой; кто одарен ими в очень малой мере – тупицей (так как его всегда должны вести за собой другие); а того, кто в применении этой способности обнаруживает даже оригинальность (в силу которой он сам из

⁹⁷ Ibid. P. 150.

⁹⁸ Flaherty G. Shamanism and the Eighteenth Century. P. 159.

⁹⁹ Ibid. P. 151–152.

¹⁰⁰ Ibid. P. 153.

себя создает то, что обычно необходимо изучить только под руководством других), называют гением»¹⁰¹. Гений был продуктом природы, и то, что делал он сам, также было «естественным», хотя и единичным. По этой причине результаты его трудов могла высоко оценить изощренная публика, упражняющаяся в суждениях вкуса.

Миф, поэзия и секулярная чувственность

Поэты от Блейка до Кольриджа, считающиеся «гениями» романтической традицией, экспериментировали с мифологией в собственной религиозной поэзии¹⁰². Миф рассматривался в более ранней романтической мысли как оригинальный способ схватывания духовной истины. В то время как библейские пророки и апостолы – как и шаманы «примитивного» мира – теперь стали рассматриваться как исполнители (в мифической форме) поэтической функции, современные гении могли заглянуть в себя и выразить духовную истину при помощи этого же метода. Для этого не нужна добродетель веры, все, что требовалось – это иметь искренние намерения, искренно выражать самые глубокие чувства в речи. Таким образом объясняется распространение среди неверующих Викторианской эпохи «риторики искренности»¹⁰³, как ее называет Стефан Коллини. Ведь идея верности самому себе не только воспринималась как моральный долг, она еще и предполагала существование секулярного «я», суверенитет которого и необходимо демонстрировать актами искренности. Секулярность «я» заключается в том, что «я» было условием трансцендентного опыта (поэтического или религиозного), а не его продуктом.

Поэты, например Браунинг, которые боролись за сохранение собственных религиозных убеждений в мире растущего скептицизма, видели в мифических образах способ согласовать выводы психологии и истории, или, иначе говоря, согласовать внутреннюю реальность с внешней. Роберт Лангбаум замечает, что именно Браунинг первым отметил следующее: «главной теорией XX века относительно поэзии стало признание, что она – поэзия – добивается своей цели, связывая в сознании читателя несопоставимые элементы, и что этот процесс ведет к формулировке статического паттерна на основании существующей последовательности. Понимание в XX веке часто называют „озарением“»¹⁰⁴ – внезапным прорывом духовного в фактическое.

Мифический метод продолжал оставаться важным даже для писателей XX века, которые отвергали религиозную веру в любом виде, таких как Джеймс Джойс. Т. С. Элиот в хвалебном обзоре «Улисса» пишет, что «используя миф, манипулируя постоянными параллелями между современностью и Античностью, Джойс следует методу, которому после него должны последовать и другие... [Метод мифа] – это просто способ контролировать, упорядочивать, придавать форму и значимость необозримой панораме безрезультатности и анархии, которую представляет собой современная история. Контуры этого метода уже обрисовал Йейтс... Психология... этнология и „Золотая ветвь“ сошлись вместе, чтобы сделать возможным то, что не было возможно еще несколько лет назад. Вместо метода повествовательного изложения мы можем теперь использовать метод мифа. В этом – я в этом убежден – и состоит шаг к тому, чтобы сделать современный мир открытым для искусства, к порядку и форме»¹⁰⁵.

¹⁰¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 369–370.

¹⁰² Незавершенная эпопея Кольриджа «Кубла Хан» стала поворотным моментом – как это убедительно показала Элейн Шаффер – в развитии современной религиозной поэзии. Но роль Блейка (который, кстати говоря, стал вдохновителем Кольриджа) в данном случае также важна, хотя Шаффер и не рассматривает его работу.

¹⁰³ Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930. Oxford, 1991. P. 276.

¹⁰⁴ Langbaum R. The Modern Spirit: Essays on the Continuity of Nineteenth and Twentieth Century Literature. Oxford, 1970. P. 87. Снова игра словами «epiphany» оригинала переводится одновременно и как «озарение», и как «богоявление». – Примеч. перев.

¹⁰⁵ Ibid. P. 82.

Хорошо известно, что Т. С. Элиот использовал метод мифа (который он сам так называл) в собственной поэзии. Однако это использование мифа не нужно путать с мифологизацией современной истории, о которой пишет Старобинский в приведенной ранее цитате. В этих работах не существует томления по утраченному изобилию. Здесь миф открыто применяется в качестве вымышленного основания секулярных ценностей, которые ощущаются как лишенные всяческого основания¹⁰⁶. Таким образом, миф начинает обозначать совершенно иные чувства, нежели те, которые возникают, когда миф используют Кольридж и другие романтики. (Ирония здесь в том, что именно вымышленный характер мифа, который побудил писателей эпохи, таких как Дидро, поместить «миф» вместе с «традицией», побуждает писателей начала XX века связывать мифоделание с «современностью»¹⁰⁷.)

Важность мифа как литературной техники для придания эстетического единства раздробленности и эфемерности индивидуального опыта, с которыми в современной жизни сталкивается поэт, была отмечена множеством раз¹⁰⁸. Благодаря интересной инверсии «новые» арабские поэты, испытавшие сильное влияние модернистской европейской поэзии, обратились к древней ближневосточной мифологии, чтобы показаться подлинно современными. Таким образом они указывали на собственное желание избежать того, что они называли удушающей традицией в современном исламском мире. Наиболее знаменитым среди этих поэтов был Адонис (финикийский псевдоним наиболее значимого члена группы «ши'р»¹⁰⁹, провозгласивший себя атеистом и модернистом). Пользуясь средствами, которые были знакомы по западной символистской и сюрреалистической поэзии, Адонис создавал аллюзии на мифические фигуры в неловкой попытке разрушить исламские эстетические и моральные формы чувственности, атакуя то, что считалось священной традицией в угоду новому, то есть западному¹¹⁰. (К слову, эти мифы, должно быть, были переведены на арабский с работ современных европейских ученых, которые записывали и пересказывали их.) В этом отношении техника Адониса является в большей степени фигуральной, нежели структурной, ее основной целью является расстроить устоявшиеся чувства, а не придать чувство порядка и формы тому, у чего его нет. Такое использование мифа в современной арабской поэзии является одной из реакций на осознаваемый провал секуляризации в мусульманских обществах, ответа, неотъемлемой частью которого является осознание «Запада» как объекта для подражания.

С точки зрения Адониса, миф появляется, когда разум человека наталкивается на затруднительные вопросы относительно существования и попытки ответить на них исключительно нерационально

¹⁰⁶ Также см.: *Frank J. Spatial Form in Modern Literature // The Idea of Spatial Form*. Brunswick, 1991.

¹⁰⁷ Статьи «Энциклопедии» начинаются с «Традиции» в теологическом смысле, затем переходят к «Традиции» в религиозном смысле (христианской и иудейской), затем – к «Мифологической традиции» (*Tradition Mythologique*) и завершают «Традицией» в юридическом смысле (как акте передачи, уступки вещи).

¹⁰⁸ См.: *Myth and the Making of Modernity: The Problem of Grounding in Early Twentieth Century Literature*. / Ed. by M. Bell, P. Poellner. Amsterdam, 1998.

¹⁰⁹ Адонис получил это имя по названию журнала, основанного в 1956 году в Бейруте. Ши'р в переводе с арабского языка означает «поэзия». – *Примеч. пер.*

¹¹⁰ См. пространное интервью, проведенное Сакром Абу Фахром (Saqr Abu Fakhr) «Диалог с Адонисом: детство, поэзия, ссылка», особенно часть 9, в газете *al-Quds al-'Arabi Daily* (пятница, 14 июля 2000, С. 13), где идет речь о просвещении,

(‘астūrа)

секуляризме, религии и традиции и роли мифа в их отношении. В одном месте, говоря о трехтомнике, посвященном доисламским мифам, который редактировал Адонис, собеседник задает вопрос, почему в исламе не сложились ни система мифов, ни эпос. Адонис отвечает, что ислам отверг тексты, которые существовали до него, как выражение идолопоклонничества или суеверия и магии, тем не менее усвоил множество мифов, связанных с иудаизмом, например, о чудесном жезле Моисея, о расступившемся Красном море и т. д., которые, в свою очередь, были переделками более ранних мифов этого региона.

(би тарйқа лā'ақлāниййа)

производя таким образом соединение поэзии, истории и изумления. Свобода думать таким образом, открыто признавать, что миф – это необходимый продукт секулярного сознания, является для Адониса неотъемлемой частью современности. Как следствие, в его поэзии экзистенциальные и исторические вопросы решаются в мифических терминах. В частности, его желание освобождения арабов, которые в течение тысячелетия находятся в плену «священного языка», претворяется в жизнь через мифы разочарования, воскрешения и искупления¹¹¹. Тем не менее в классическом исламском дискурсе, в отличие от современного секулярного, арабский язык Корана никогда не называется «освящающим языком»

(луға муқаддиса)

. Идея секулярного дискурса предполагает существование абстракции, называемой «язык», которая затем может соединиться со случайным качеством, называемым «священное» (sacredness).

Обычно Адонис пользуется термином «миф», чтобы и почтить творческую актив-

(ибдā')

ность человека, и развенчать авторитет божественных текстов. Его заботит Разум, а также стремление вернуть человечеству его неотъемлемую святость

(қадāса)

. Отзываясь на более ранний европейский (фейербаховский)

(илхāд)

дискурс, Адонис заявляет: «Здесь логика атеизма означает вос- становление в человеке его истинной природы, к вере в нее постольку, поскольку она явля-

¹¹¹ Мифы (как греческие, так и библейские) также появлялись у так называемых романтических поэтов 1930–1940-х годов, таких как Абу Шади, Наджи, Абу Шабака и др. Их имитативная в отношении западных поэтических стилей поглощенность собой не оставила им места, чтобы поразмышлять о проблеме спасения культуры (см.: *Badawi M. M. Convention and Revolt in Modern Arabic Poetry // Modern Arabic Literature and the West. London, 1985*). Именно озабоченность последней проблемой и мотивирует «новых» поэтов к обращению к мифу. Так, в своей знаменитой «Декларации о современности» 1992 года Адонис неправомерно сравнивает «Я» арабов (Arab Self) с «Другим» Запада и находит все, что имеет хоть какую-то ценность, во втором. Он приходит к выводу, что «у арабов отсутствует не только современность

(modernity), но и схожим образом не хватает поэзии» (цит. по: *ал-Йусйфй М. Л.*

Алқасйда
ал-му'āсйра Сāлих

//

Ф. (ред.) Ал-му'ассарāt ал-'аджнабиййа

ал-му'āсйр

(мукаддас)

ется человеческой... Священным для атеизма является само человеческое существо, разумный человек, и нет ничего более великого, чем он. Этот атеизм заменяет откровение разумом, а Бога – человечеством»¹¹². По иронии, атеизм, обожествляющий человека, стоит очень близко к доктрине воплощения. Идея, что существует единичная, ясная «логика атеизма», сама является продуктом современной бинарной оппозиции: веры или неверия в сверхъестественное Существо.

(’асулийй)

Он утверждает, что хотя фундаменталистская форма исламской мысли, которая превалирует сегодня, сама является мифической, она представляет собой такую форму мифа, которая приобрела для верующих признаки закона, заповеди, и поэтому не кажется им мифом. Для Адониса миф множественен, даже архаичен, тогда как религиозный закон монотеистичен и тоталитарен. Выделяя бессознательную истину современного религиозного дискурса, миф, очевидно, выполняет функцию отличную от той, которую ему придали современные европейские поэты, когда они используют его для обоснования секулярного опыта¹¹³.

Демократический либерализм и миф

Я начал эту главу с рассмотрения взглядов радикальных антропологов, критикующих современное либеральное государство за то, что оно притворяется светским и рациональным, хотя на самом деле значительное место в нем занимают миф и жестокость. Затем я предложил проблематизировать светское как категорию, рассматривая его исторические трансформации. Завершу я главу обращением к идеям современного либерального политического мыслителя, который утверждает, что светское либеральное государство в отношении поддерживаемых обществом добродетелей (равенство, толерантность, свобода) во многом основывается на политическом мифе о базовых нарративах, которые обеспечивают основание его политических ценностей и согласованную среду для его системы общественной и личной морали. Эта мысль возвращает нас к секуляризму как политической доктрине и его связям со «священным» и «профанным».

Маргарет Канован придерживается взгляда, что если либерализм откажется от иллюзии, что представляет партию разума, то он сможет гораздо лучше защищать собственные политические ценности перед консерваторами и радикальными критиками¹¹⁴. Она напоминает,

ва-л-мутахаввал

¹¹² Адонис (Али Ахмад Са’ид). *Ас-сабит* рут, 1983. 4-е изд. Т. 1. С. 89.

¹¹³ В последние годы западные исследователи ислама опубликовали несколько примечательных работ с анализом мифа в исламе. Так, Ярослав Стеткевич утверждает, что Коран – это фрагментарное воспроизведение арабского национального мифа, который обосновывает власть Мухаммада как власть архетипического короля-жреца. Я нахожу его попытки перенести викторианские гипотезы о священном и национализме в совершенно иную культурную традицию остроумными, но неубедительными (см.: *Stetkevych J. Muhammad and the Golden Bough*. Bloomington, 1996). Совершенно иной подход к проблеме мифа в Коране, и с моей точки зрения, более плодотворный, был предпринят Ангеликой Нойвирт. В отличие от Стеткевича и Адониса Нойвирт прежде всего рассматривает не мифические нарративы, а темпоральные структуры коранической риторики. Она подробно описывает, как стиль этой риторики пробуждает и возобновляет мифическое время, как она его называет. Делая это, она подчеркивает важность Корана для практики декламирования, но не просто в качестве текста, который читается для получения информации, но текста, который читается и выслушивается в полном погружении в божественное (см.: *Neuwirth A. Quranic Literary Structure Revisited: Surat al-Rahman between Mythic Account and Decodation of Myth // Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature / Ed. by S. Leder. Wiesbaden, 1998*).

¹¹⁴ *Canovan M. On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections // Political Studies*. 1990. Vol. 38. P. 9.

что основные принципы либерализма основываются на постоянно подвергаемым сомнению предположениях относительно природы человека и общества: «Все люди созданы равными», «Каждый обладает правами человека» и т. д. Тем не менее Канован считает, что любой беспристрастный наблюдатель за условиями существования человека назовет эти утверждения затруднительными. Например, мужчины и женщины на деле не равны и не все они пользуются правами человека в нашем мире.

Канован указывает, что в XVIII веке идеи, которые затем сформировали ядро либеральной мысли, были связаны со специфической концепцией природы как базовой реальности. В следующем столетии либералы стали считать природу более реальным миром, чем социальный, это понимание давало основания для оптимизма относительно политических изменений. Терминология естественных прав обращается не просто к тому, чем мужчины (а позднее и женщины) *должны* обладать, но к тому, чем мужчины *фактически* обладают, если мы говорим о реальности человеческой природы, лежащей в основании искаженного мира, который мы видим перед собой. Тем не менее для консервативных оппонентов либерализма неравенство и несправедливость мира были прямым отражением человеческой природы, упорствуящей в заблуждениях.

Почему отцы либерализма использовали эту терминологию именно таким образом? Просто потому, что для них идея «природы» служила объяснением и обоснованием порядка вещей. Настаивать на том, что очевидные социальное неравенство и ограничения являются «нестественными», – это, в сущности, породить к жизни альтернативный мир – мифический мир, – являющийся «естественным», поскольку в нем господствуют свобода и равенство. С течением времени их предположения относительно природы «человека» сделали либералов мишенью для жесткой критики. Эта слабость наиболее полно раскрылась в самом конце XIX века в связи с подъемом социологического реализма и одновременным появлением взгляда на природу как на изначально жестокую и конфликтную силу. Позднее либеральная идея естественных прав перед лицом изначально жестокой природы была возрождена не благодаря более эффективным подходам к построению теории, а ужасным событиям, которые пережила Европа из-за фашизма и сталинизма в первой половине XX века. Таким образом, либеральный миф способствовал развитию проекта прав человека, который является неотъемлемой частью современного мира и приносит с собой морализм; о последнем существует ошибочное мнение, что он чужд секуляризму как системе политической власти.

Канован признаёт, что существуют либералы-скептики, признающие хрупкость либеральных институтов и подчеркивающие важность института гражданства и необходимость сознательного следования светскому политическому порядку, в котором религия остается отделенной от государства. Для них миф может казаться менее важным. Нет сомнений в том, считает Канован, что у истоков того явления, которой мы называем либерализмом, миф о природе был вдохновляющей силой и в этом качестве позволил провести все те великие изменения. Однако сегодня либеральный политический дискурс снова открыт атакам. Она считает, что такие либеральные принципы, как универсальность прав человека, тяжело защищать перед лицом социологизированной природы, поскольку когда природу интерпретируют позитивистски в терминах статистических норм, то различные нормы поведения и переживания могут притязать на то, чтобы быть в равной степени естественными. Результат, как мы знаем, – это разрушающий релятивизм.

Канован считает, что защита либеральных принципов в современном мире не может быть эффективной, если отвлеченную аргументацию сделать более строгой, как это пытался делать Дж. Ролз. Эта мысль предвосхищает, хотя и в совершенно в другом ключе, недоверие Стюарта Хэмпшира к тому, как Ролз использовал термины «разум» и «разумный» в своем описании политического либерализма. Хэмпшир пишет следующее: «Почему пересекающийся консенсус относительно базовых либеральных ценностей считается либо необходимым, либо ожидае-

мым у „разумных“ людей? Ответ кроется в истории мифа о самом разуме. Платон в обсуждении справедливости в „Государстве“ обронил блестящую и занимательную идею, что душа состоит из трех частей, как и город-государство; в душе справедливого человека высшая часть – разумная – обеспечивает гармонию и стабильность, а в справедливом городе высший класс – обученные математике философы – будут следить за порядком в хорошо организованном обществе... Следствие этой мысли, если говорить простым языком, состоит в том, что желания и эмоции людей происходят от склочных и непокорных низших частей души и что они должны занимать свое место и близко не подходить к серьезной задаче самоконтроля»¹¹⁵. Хэмпшир утверждает, что для представления о человеческой природе, которое подкрепляло либерализм с самого начала, центральными являются именно понятия страсти и борьбы, а не разума и порядка. Таким образом, пока Хэмпшир хочет избавиться от мифа о Разуме в современной либеральной теории, Канован апеллирует к разумности мифа.

Канован считает, что либерализм можно защитить, только признав существование и опираясь на его великий миф. Она пишет: «Либерализм никогда не был описанием мира, а был требующим осуществления проектом. О „природе“ раннего либерализма или о современном „человечестве“ можно говорить как об уже существующих вещах, однако создание смыслов, которые возникают при разговоре на эти темы, все еще дело будущего. Суть мифа о либерализме – его выдуманная конструкция – в отстаивании прав человека как раз потому, что они *не встроены* в структуру вселенной. Следовательно, пугающая правда, скрытая либеральным мифом, состоит в том, что либеральные принципы выступают против сути природы человека и общества. Либерализм – это не попытка избавиться от нескольких случайных препятствий и позволить человечеству раскрыть его природную сущность. Он больше напоминает *выращивание сада в постоянно наступающих джунглях*... Но именно элемент истины в мрачных картинах общества и политики, нарисованных критиками либерализма, делает проект по осуществлению принципов либерализма еще более неотложным. *Мир – это темное место, которое нуждается в искуплении светом мифа*»¹¹⁶. Либеральный проект избавления мира от несправедливости и страдания, который Канован побуждает нас признать в качестве мифического, снова позволяет засвидетельствовать священный характер человечества и воодушевить либеральный проект. Он позволяет говорить о «политике определенности»¹¹⁷ и реабилитирует использование языка пророчества (вместо морального релятивизма) в политической сфере. Таким образом, то, что часто описывалось как политическое отсутствие женщин, людей, не обладающих собственностью, жителей колоний, в истории либерализма может быть описано как постепенное распространение незавершенного либерального проекта всеобщей эмансипации.

Образ, который использует Канован, чтобы представить и защитить либерализм, очень эффектен: «*выращивание сада в постоянно наступающих джунглях*» и «*мир – это темное место, которое нуждается в искуплении светом мифа*». Этот образ не только является приглашением задействовать мифологический подход, он сам уже является частью мифа. Он фиксируется (объясняет и оправдывает) на насилии, лежащем в самом сердце политического учения, которое отрицает жестокость в принципе. Этим я не хочу сказать, что насилие является «по сути загадочным, мистическим, запутанным, просто пугающим, мифическим» и «знаком существования богов», как пишет Тауссиг. Либеральное насилие, о котором говорю я (противопоставленное насилию нелиберальных режимов), является прозрачным. Это насилие самого универсализирующего разума. Чтобы создать просвещенное пространство, либерал должен

¹¹⁵ Hampshire S. Liberalism: The New Twist // The New York Review of Books. 1993. August 12. Vol. 40. P. 45–46.

¹¹⁶ Canovan M. On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections // Political Studies. 1990. Vol. 38. P. 16. Курсив добавлен.

¹¹⁷ Politics of certainty – способность предсказывать события в определенной сфере. – Примеч. перев.

постоянно атаковать тьму внешнего мира, которая угрожает поглотить это пространство¹¹⁸. Следовательно, не только это внешнее пространство должно быть завоевано, но и в самом саду всегда будут существовать растения для уничтожения и непослушные ветви, предназначенные на усекновение. Насилие, которое требуется для культивации просвещения, следовательно, отделяется от насилия темных джунглей. Первое должно рассматриваться как проявление закона, второе – как проявление трансгрессии. Миф гарантирует политические и правовые меры, которые силовым путем защищают священные вещи (индивидуальное сознание, собственность, свободу, опыт) от всего, что их оскверняет. Либерализм – это не только страсть к цивилизованности, как заявляют Хэмпшир и др. Он заявляет право на применение власти через угрозы и фактическое применение насилия, когда спасает мир и наказывает упорствующих в неподчинении. Во всем сказанном нет ничего фатального, как заявляли Адорно и Хоркхаймер, и нет необходимости обращаться к базовым ценностям эпохи Просвещения. Это всего лишь способ аргументации и действия некоторых либералов.

Политолог либерального толка и специалист по Ближнему Востоку Леонард Байндер приходит к такому же, как и Канован, заключению относительно необходимости насилия, но делает он это посредством ряда тезисов о возможностях и границах рационального дискурса, а не через привлечение мифа: «1. Либеральное правительство является продуктом непрекращающегося рационального дискурса. 2. Рациональный дискурс возможен даже между людьми, которые не разделяют одну культуру или одного типа массовое сознание. 3. На основании рационального дискурса может возникнуть взаимопонимание и культурное согласие, так же как может возникнуть согласие в частностях. 4. Согласие позволяет достигать стабильности в политических отношениях. 5. Рациональный стратегический выбор является основанием для улучшения условий человеческого существования через совместные действия. 6. Политический либерализм в этом смысле является невидимым. Он либо победит по всему миру, либо его придется защищать недискурсивными способами»¹¹⁹. То, что Канован называет либеральным мифом, я бы сказал, является частью глубинной структуры аргументации Байндера. Либеральная политика основывается на культурном консенсусе и направлена на прогресс. Она является продуктом рационального дискурса, так же как и его предпосылкой. Чтобы выжить, она должна доминировать в пока еще не идеальном мире – если не благодаря разуму, то, увы, благодаря силе.

На самом деле либеральная демократия в данном случае выражает два секулярных мифа, о которых известно, что они конфликтуют: просвещенческий миф о политике как о дискурсе общественного сознания, связи которого со *знанием* позволяют элите находиться во главе образовательных процессов, и революционный миф о всеобщем избирательном праве, политике больших чисел, в которой представительство «коллективной воли» возникает на основании подсчетов *мнений* и *фантазий* конкретных граждан-избирателей. Секулярная теория терпимости в государстве основывается на этих противоречивых основаниях: с одной стороны, элитарная либеральная ясность стремится сдерживать религиозный пыл, с другой – цифры позволяют большинству подавлять меньшинство, даже если оба базируются на религиозных основаниях.

¹¹⁸ Метафора сада также используется в колониальном дискурсе XIX века. Так, лорд Кромер, фактически британский правитель Египта с 1883 по 1907 год, подводя итог реформам, проведенным под его началом, с имперской самонадеянностью заключает: «Там, где однажды семена истинной западной цивилизации укоренились так глубоко, как сегодня в Египте, ни одна ретроградная сила, какой бы пагубной она ни была, в конце концов не сможет воспрепятствовать появлению всходов и росту. Посаженные семена [правители Египта до британской оккупации] произвели небольшие, но буйные растения. Посаженные теперь – это семена истинной цивилизации. Они несомненно принесут урожай вовремя. Пристрастный антагонизм, невежество, религиозные предрассудки и иные силы, которые скопились вокруг архаичной и прогнившей социальной системы, могут сделать все, что только могут. Они не достигнут цели. Мы нанесли удар по реакционным силам Египта, от которого они никогда не смогут оправиться и от которого, если Англия выполнит свой долг по отношению к себе, народу Египта и цивилизованному миру, у них нет ни одного шанса оправиться» (Modern Egypt. London, 1908. Vol. II. P. 558–559). Этой метафоре о выращивании сада во время расцвета империализма, очевидно, не хватает меланхолии постимперского мифа о саде Канован.

¹¹⁹ Binder L. Islamic Liberalism. Chicago, 1988. P. I.

Мысль, что миру необходимо искупление, является больше чем просто идеей. Начиная с XVIII века она воодушевляла целый ряд интеллектуальных и социальных проектов в европейских мировых империях как в рамках христианства, так и за его пределами. В практическом смысле они различались в разных странах и объединялись только в стремлении к современности, в которой доминирует либеральная идея. Но сходство этих проектов с христианской идеей искупления не должна, как мне кажется, приводить нас к мысли, что они являются всего лишь вариантом священного мифа, что проекты только кажутся светскими, но в действительности религиозны. Хотя миф Нового Завета участвовал в формировании этих светских проектов, из этого не следует, что сами проекты являются по сути христианскими. Они проводят специфическую политику (демократическую, антиклерикальную), предполагают мораль другого типа (основанную на священности индивидуального сознания и права индивида), и считают страдания всецело субъективными и случайными (как телесные повреждения, они подлежат лечению при помощи медицины или существуют как коррекционные наказания в случае совершения преступления либо как незавершенные дела по глобальному расширению влияния).

В светской политике искупления нет места для идеи об искупителе, спасающем грешников посредством *собственных* страданий. Нет в ней места и для теологии зла, которая определяет различные виды страданий. («Зло» – это всего лишь кульминационная точка плохого и шокирующего.) Вместо этого существует готовность причинять боль тем, кто предназначен к спасению посредством гуманизации. Дело не просто в том, что объект насилия иной, а в том, что именно секулярный миф использует элементы насилия, чтобы соединить оптимистический проект по глобальному расширению влияния с пессимистической оценкой мотивации человека, в которой инерция и неисправимость играют очень заметную роль. Если мир – это темное место, которое нуждается в искуплении, то искупитель как житель *этого мира* должен сначала искупить себя. Тот факт, что мирской проект искупления требует самоискупления, в итоге означает, что джунгли – это часть души садовника. По этой причине структура секулярного мифа отличается от структуры мифа, артикулирующего историю искупления через жертву Христа, и понимание этого различия может быть затруднено использованием термина «священный» в обоих случаях. Каждая из структур, о которых я здесь говорю, артикулирует различные типы субъективности, мобилизует различные типы социальной активности и прибегает к различным модальностям времени.

И при этом история христианского миссионерства смогла соединить эти проекты, сделать духовное обещание («Христос умер, чтобы всех нас спасти») частью политического проекта («Мир нужно изменить во имя Христа»), что и сделало современный концепт искупления возможным.

Нечто вроде заключения: читая два современных текста о секулярном

В конце концов, удалось ли теперь нам показать антропологический смысл секулярного? Очень сложно ответить коротко. Вместо этого я хочу закончить двумя примерами, в которых определения секулярного связаны с понятиями «миф», «символ» и «аллегория»: из эссе Поля де Мана «Риторика темпоральности»¹²⁰ и из книги Вальтера Беньямина «Происхождение немецкой барочной драмы»¹²¹. Вместе они показывают, что даже секулярные взгляды на секулярное неодинаковы.

Известное эссе де Мана в основном посвящено романтическому движению и способам его описания в современной литературе. Де Ман пишет, что романтический образ обычно понимается как отношение между «я» и природой (или субъектом и объектом), однако такое понимание ошибочно. Вначале романтики заново открыли старую средневековую аллегорическую

¹²⁰ В кн.: de Man P. Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. Minneapolis, 1983.

¹²¹ Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002.

традицию, но это открытие случилось в мире, где религиозная вера начала рушиться, столкнувшись с открытиями современного знания. Это был, по словам Вебера, совершенно расколдованный мир. В средневековом мире аллегория была просто одной из ряда фигур, значения которых были закреплены учением церкви для интерпретации библейского текста и потому обладали определенным авторитетом. Поскольку церковные дисциплины уже не были непрекращаемыми, а вера в священное начала дискредитироваться, де Ман показывает, что романтики стали снова использовать аллегорию в иных условиях. Благодаря общепринятому пониманию, что означающее следует за означаемым, аллегорию, по сути, ждала неизбежная мирская доля, где «я» и «не-я» никогда не могут совпадать. Созданные ранними романтиками образы, следовательно, сформировали пространство, в котором осуществляется вынужденное примирение с секулярным миром, в котором нет скрытых глубин, нет естественной связи между эмоциями субъекта и объектом этих эмоций, нет полноты времени. Можно *увидеть*, что реальность не была сакральной, заколдованной. Тем не менее эта, как об этом пишет де Ман, тягостная ясность *реального* мира, присущая ранним романтикам (в отличие от мистифицированного сознания религиозных верующих), долго не просуществовала. Достаточно быстро повсеместно в европейской литературе и живописи XIX и XX веков возникла символическая (или мифическая) концепция языка, позволившая снова обрести бесконечное богатство смыслов. В очередной раз, как замечает де Ман, символическое воображение (или мифическая интерпретация) стало затуманивать реальность этого мира.

В исследовании, посвященном немецкой барочной драме, называемой *Trauerspiel*, Вальтер Беньямин описывает иную траекторию: она направляет читателя в сторону секулярного мира, который не просто открыт (посредством отчетливого знания реальности), но основание которого шатко и который весьма противоречиво проживается. Хотя у де Мана также присутствует указание на шаткость секулярной жизни, он сохраняет отношение к секулярному как к «реальности», которого нет у Беньямина.

Таким образом, когда Беньямин разделяет субъект и объект, он начинает не с противоречия между «я» и природой (как это делает де Ман), но с оппозиции между людьми. Именно туманность намерений, а не объектов порождает подозрение, желание и обман во время осуществления власти, что делает простой возврат к искренности невозможным. Барокко Беньямина – это социальный мир, для которого центром является аллегория, а не символ. Пьесы XVI и XVII веков, которые рассматривает Беньямин, – в основном немецкие, но также английские и испанские – отражают концепцию истории, которая больше не интегрирована в христианский миф об искуплении. В этом состоит один аспект их секулярности. Другой, менее очевидный аспект отражен в символическом характере смерти Сократа. Беньямин утверждает, что легенда о Сократе, совершающем самоубийство по решению суда, проводит секуляризацию классической трагедии, а следовательно, и мифа, поскольку подменяет обоснованной и назидательной смертью Сократа жертвенную смерть героя мифа. Хотя барочная драма не вполне показывает триумф просвещенного разума, она обозначает невозможность классической трагедии и мифа в современном мире. Она стремится *учить* зрителя. Весь ее сюжет обычно вращается вокруг личности монарха, одновременно и тирана, и мученика, фигуры, экстравагантные страсти которого иллюстрируют волюнтаризм власти. Ее темой является не трагическая судьба (от которой ничему научиться невозможно), а горе и скорбь, сопровождающие опасные предприятия социального оправдания и социальной власти.

В связи с социальной нестабильностью и политической жестокостью раннего Нового времени в барочной драме присутствует постоянное напряжение между идеалом реставрации и страхом катастрофы. Акцент на *посюсторонность* – следствие этого напряжения. Скептическая отчужденность от всех конкурирующих верований содействовала самосохранению. В резких фразах Беньямин замечает, что даже «религиозный человек барокко настолько привязан

к миру потому, что чувствует, как его вместе с миром несет к водопаду»¹²². Таким образом, Бенъямин представляет повышающуюся значимость светского мира в раннее Новое время, не говоря о триумфе «здорового смысла» и не следуя критериям, приемлемым для его светских читателей и при помощи которых они определяют, во что стоит верить. Он показывает правителей провинций в отчаянных попытках контролировать непокорный мир как аллегорических акторов.

Почему аллегория – это подходящий способ для понимания этого мира? Поскольку, отвечает Бенъямин, в отличие от романтического *символа* (вневременного, унифицированного и одухотворенного), барочная *аллегория* подвержена временным изменениям, всегда фрагментирована и материальна. Аллегория хорошо выражает неконтролируемый, неопределяемый и все же материальный мир барочного княжеского двора с его интригами, предательствами и убийствами. Коротко говоря, этот мир является «секулярным» не потому, что научное знание заменило религиозную веру (это случилось, поскольку «реальное» стало наконец очевидным), а потому, что, напротив, его нужно проживать в неопределенности, без возможности зайти в гавань даже для верующего, это мир, в котором реальное и воображаемое отражают друг друга. В этом мире политика определенности совершенно невозможна.

Тот факт, что де Ман приписывает секулярную позицию ранним романтикам, а Бенъямин относит ее к более раннему барочному периоду, совершенно не важно. Здесь важно подчеркнуть, что через объяснение барочной аллегии Бенъямин приходит к другому пониманию «секулярного», нежели де Ман в своих размышлениях о романтическом символизме. Бенъямин понимает аллегорию не просто как традиционное отношение между образом и его смыслом, а как «форму выражения». Цитируя источники Ренессанса, Бенъямин утверждает, что эмблемы и иероглифы не просто показывают что-то, но еще и инструктируют. (Язык не является абстракцией, существующей вне «реальности», он воплощает и опосредует жизнь человека, жесты, вещи окружающего мира.) То, чему учат эмблемы, более авторитетно, нежели простые личные предпочтения. Вплетение в такую коммуникацию того, что сегодня многие разделяют на сакральное и профанное, остается для Бенъямина определяющим признаком аллегии.

Эту мысль можно выразить по крайней мере в двух предложениях. Прежде всего, существует *способность* («власть») знака к обозначению, или в аллегорической текстуальности: «Реквизиты означивания через это самое указание на иное всё обретают мощь, в силу которой они представляются несоизмеримыми с профанными вещами и могут подниматься на более высокий уровень, более того – освящаться». Реальность не является прозрачной даже для субъекта, говорит Бенъямин. Она всегда нуждается в истолковании (приблизительном). Репрезентация (или означающее) и то, что оно представляет (означаемое), независимы. Каждое из них является незавершенным, и оба в равной степени реальны.

Кроме того, взаимозависимость религиозного и секулярного элементов в аллегорическом тексте подразумевает «борьбу теологической и художественной интенции в духе не столько примирения, сколько *treuga dei*¹²³ противоборствующих мнений»¹²⁴. Иными словами, именно этот конфликт между двумя полюсами, утверждает Бенъямин, создает пространство для аллегии и тем самым делает возможной определенную форму чувственности, называемую барочной.

И для де Мана, и для Бенъямина секулярное явно противопоставлено мифическому. Для де Мана это означает исключение символизма, для Бенъямина – включение аллегии. Мне

¹²² Бенъямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002. С. 52.

¹²³ В Средние века инициированное и внедрявшееся церковью прекращение военных действий в определенные дни недели, связанные с событиями из жизни Иисуса Христа (с вечера среды до утра понедельника), в дни важнейших праздников включая их вечерами, а также в сочельник и пост. – *Примеч. пер.*

¹²⁴ Бенъямин В. Происхождение немецкой барочной драмы. М., 2002. С. 182, 185.

кажется, что оба подхода приводят к различным последствиям как для исследования, так и для политики. Один призывает к разоблачению коллективной иллюзии, прекращению существования в «заколдованном мире»¹²⁵, предлагает обращать более пристальное внимание на изощренную игру между представлениями и тем, что они представляют, между действиями и порядками, которые стремятся их определять и обосновывать, между языковыми играми и формами жизни. Поскольку Беньямин пытается сохранить постоянное напряжение между моральным суждением и открытым исследованием, между убеждением просвещения и неопределенностью желания, он помогает увидеть двусмысленные связи между священным и современной политикой.

¹²⁵ Я не хочу, чтобы читатель подумал, что де Ман придерживался однозначного взгляда на это разоблачение. Совсем нет. В «Критике и кризисе» (Criticism and Crisis) он пишет: «Таким же образом, как поэтическая лирика берет начало в моментах умиротворенности, в отсутствии реальных эмоций и затем переходит к изобретению вымышленных эмоций, чтобы создать иллюзию воспоминания, вымысел также изобретает мнимые объекты, чтобы создать иллюзию реальности других. Но вымысел – это не миф, поскольку он и называет себя вымыслом, и знает себя в этом качестве. Это не демистификация, поскольку эта процедура проведена изначально. Когда современные критики считают, что они демистифицируют литературу, они сами ею демистифицируются; но поскольку это необходимо происходит только в форме кризиса, они не могут увидеть, что происходит в них самих» (*de Man P. Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism. Minneapolis, 1983. P. 18*). Он также утверждает, что литература занимается присваиванием имен, но то, что она называет, – это не отсутствие, как полагают критики, пытающиеся показать ее идеологическую функцию, а «ничто». Тем не менее мне кажется, что в этой мысли де Мана присутствует желание пробудить эхо сакрального в «расколдованном» мире.

Глава 2

Размышления об агентности и боли

В предыдущей главе я говорил, что к секулярному лучше всего не подходить напрямую. По этой причине я показал некоторые варианты того, как понятие мифа использовалось в течение нескольких веков для придания формы аспектам знания, поведения и чувственности, которые мы называем секулярным. В этой главе я покажу секулярное через концепцию агентности¹²⁶, в особенности агентности, которая связана с болью. Почему агентность? Поскольку секулярное основывается на характерных концепциях *действия* и *страсти*. Почему боль? По двум причинам. Во-первых, поскольку, если понимать ее как страсть, боль связана с религиозной субъективностью и часто считается враждебной разуму; во-вторых, если понимать ее как страдание, она считается таким состоянием человека, которое секулярная агентность должна совершенно устранить.¹²⁷ В последних частях этой главы я обращаюсь к примерам агентности из христианства, ислама и дохристианской истории, в которых боль является центральной характеристикой. Но я это делаю не столько для понимания обоснований, которые некоторые религиозные люди выдвигают, чтобы объяснить существование страданий, сколько для исследования различных аспектов секулярности. Если боль – это симптом страдающего тела, то она прежде всего является ограничителем способности тела действовать эффективно в «реальном мире». Она также является наиболее очевидным знаком посюстороннего мира, чувств, через которые проявляется его материальность, внешняя и внутренняя, и потому она представляет определенный способ оправдания секулярного. Ключевой момент, касающийся боли, заключается в том, что она делает возможной секулярную идею, что «созидание истории» и «самосовершенствование» могут постепенно заменить боль удовольствием или по меньшей мере поисками того, что приходится по душе.

Антропологической литературе по предмету, как мне кажется, не хватает должного внимания к ограниченности человеческого тела как конкретного приложения агентности, но она наполнена странными переживаниями того, какими способами актор соприкасался с болью и страданиями. Когда пользуются словом «тело», оно в большей части случаев не является синонимом индивида, желание и способности которого к действию принимаются как неоспоримые¹²⁸. С теми, кто испытал влияние Фрейда, дело обстоит совершенно по-другому. На самом деле, хотя утверждение Фрейда породило всестороннюю, универсально применимую и справедливо оспариваемую многими теорию описываемой проблемы, его интерес к нашему неполному знанию и ограниченному владению телом и сознанием остается в высшей степени поучительным. Так, в отличном исследовании, посвященном теориям эмоций раннего Нового времени, Сюзан Джеймс описывает, каким образом «желание» стало восприниматься как главная сила, управляющая всеми действиями. Она замечает, что «как и в большинстве слу-

¹²⁶ Английское слово «agency» можно перевести как «способность к совершению действия» или «воля к совершению действия». В переводе мы будем пользоваться словом «агентность», чтобы не перегружать и без того непростой текст. – *Примеч. пер.*

¹²⁷ Американский культуролог Лоуренс Гроссберг замечает, что «агентность – способность, что называется, делать историю – не присуща ни субъективности, ни субъектам. Людей от другого типа существ отличает совсем не онтологический принцип. Агентность определяется постановкой субъекта в определенном положении в конкретное место (области применения усилий) и пространство (область деятельности) на охраняемой социумом территории территориальности. Агентность – это потенциал, который раскрывается в определенном месте и по определенным векторам» (Grossberg L. *Cultural Studies and/in New Worlds // Critical Studies in Mass Communication*. 1993. Vol. 10. P. 15). Я согласен с Гроссбергом, что агентность и субъективность необходимо разделять аналитически, но не согласен, что агентность должна отождествляться с «созиданием истории» и «самосовершенствованием», как будет понятно из текста этой главы.

¹²⁸ Относящийся к делу сборник, который заслуживает более серьезного критического рассмотрения: *Other Intentions: Cultural Contexts and the Attribution of Inner States* / Ed. by Lawrence Rosen. Santa Fe, 1995.

чаев с такого типа реорганизациями, за это также пришлось заплатить. С одной стороны, крайне общая концепция желания прокладывает путь для общепринятых взглядов современной эпохи, полагающей, что верования и желания предшествуют действию. С другой стороны, объяснения действия, основанные на точке зрения, что страсти подвигают нас к действию, только если они являются своего рода желаниями или смешаны с желаниями, часто бывают относительно пустыми. В целом желания не принимают таких форм, которые могли бы сделать их объяснимыми. Как только мы начинаем эти формы расширять, мы снова вступаем в запутанную и иногда обескураживающую сферу страстей». По мнению Джеймса, это противоречие между «желанием» как действием и как страстью в наше время рассматривали только Фрейд и его последователи¹²⁹. Однако необходимо добавить, что, хотя фрейдизму присуще исключительно глубокое понимание внутренней динамики страсти (как медиаторов между сознанием и телом), он выдвигает сомнительное обещание, что страсти можно в конце концов усмирить при помощи разума посредством систематического наблюдения и интерпретации, тем самым давая приоритет в организации современного, секулярного субъекта рациональному.

За последние 10 лет было опубликовано множество работ, посвященных центральному месту эмоций в культурной жизни, что определенно является поддержкой нашего понимания агентности. Тем не менее мой интерес к страданию как страсти немного отличается от того, что пишут в этой литературе. Прежде всего, меня интересует, может ли боль быть не просто *причиной* действия, но *типом* действия.

Между современными исследователями не существует общего мнения, что представляют собой эмоции¹³⁰. Некоторые настаивают, что это импульсы, которые целиком возникают в части тела, называемой мозгом, другие считают, что они интерсубъективны и локализованы в социальном пространстве, которое населяют индивиды. Иногда все эмоции приравниваются к желаниям, иногда желание считается эмоцией в ряду других. Тем не менее многие теории, в отличие от фрейдовской, отмечают бессознательный характер эмоций. При этом все, независимо от того, есть ли у автора теория эмоций, признают, что некоторые эмоции («страсти») способны и фактически разрушают или маскируют намерения¹³¹. Даже в таких условиях сознательное намерение называется главным в концепции агентности в большинстве антропологических работ¹³².

Даже в развивающейся области медицинской антропологии, благодаря инновационной работе, в которой показана возможность рассматривать здоровье и болезнь как явления культуры, стандартное определение агентности принимается как само собой разумеющееся. Часто представляется, что пораженное болезнью тело не отличается от здорового в том смысле, что агентность в каждом случае проявляется как сопротивление силе¹³³.

¹²⁹ *Passion and Action: The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford, 1997. P. 292.

¹³⁰ Полезная дискуссия различных теорий изложена в книге специалиста по нейронауке Джозефа Леду: *Le Doux J. The Emotional Brain*. New York, 1996. Я благодарен Вильяму Конноли за указание на эту книгу.

¹³¹ Р. Коллингвуд считал, что эмоции по сути не противоположны разуму, поскольку весь процесс мышления и, следовательно, любое осмысленное действие «заряжено» эмоциями. См.: *Collingwood R. G. The Principles of Art*. Oxford, 1938. В особенности см. главу о языке, которая предшествует книге 3 («Теория искусства»).

¹³² Американский культурный антрополог Шерри Ортнер жалуется на «отрицание интенционального объекта и агентности в современных работах по социальным наукам (см.: *Ortner S. Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston, 1996. P. 8). Мне же кажется, что разговоры об агентности очень популярны в антропологии, а «интенциональный субъект» неизменно является их частью. Личный и несистемный стиль этнографических работ, популярный сегодня, отражает увлеченность интенциональностью, которая не всегда четко продумана.

¹³³ Эту ситуацию можно проиллюстрировать ссылкой на полезный обзор посвященной телу работы канадского медицинского антрополога Маргарет Лок. Она замечает, что «телесное разнообразие до последнего времени интерпретировалось как маргинальное, патологическое или слишком экзотическое, или же его обходили молчанием, не замечали и не фиксировали. Помещенная в исторический контекст обоснованная этнография, получившая стимул благодаря вниманию, которое впервые уделялось повседневной жизни женщин, детей и других «периферийных» групп, пришла к переформулировке теории. Тело, насыщенное социальным смыслом, теперь стало организованным исторически и стало не только означающим принадлежность и порядка [как в старых антропологических работах], но и деятельным форумом для выражения разногласий и потерь,

Такие взгляды мне кажутся проблематичными, поскольку они приписывают способность к индивидуальной деятельности больному телу, интерпретируя все его состояния и движения сразу как «инаковые». Когда антропологи говорят об обращении к субъективному опыту болезни, они часто ссылаются не только на слова пациента, но и на его или ее поведение, как если бы оно было формой дискурса. Толковать субъективные реакции, которые понятны в такой перспективе, мне кажется неудовлетворительным, пока нам остается неясно, как именно бихевиористский «текст» необходимо декодировать, когда «инаковость» или «сопротивляемость» принимается как самоочевидная. Тем не менее даже для Фрейда «сопротивляемость» – это теоретически определяемая концепция, которая занимает определенное место в аналитической работе. Страдания пораженного болезнью тела не всегда должны читаться как сопротивление силе социального воздействия других, они иногда являются телесным наказанием, направленным на себя, за желание того, чего желать нельзя.

Использование понятия «сопротивляемость» в антропологии по праву критиковалось за недооценку силы и разнообразия властных структур¹³⁴. То, что называется «романтикой сопротивления», меня беспокоит в меньшей степени, чем более общая категория «агентности», которая предполагается романтикой. Безусловно, в повседневном общении термин «сопротивление» появляется постоянно, а факт этого появления необходимо учитывать при оценке результатов. Меня заботит, что само по себе наше увлечение «сопротивлением» основывается на более значимых идеях. Тенденция романтизировать сопротивление происходит от метафизического вопроса, ответом на который и является описываемое понимание «агентности»: получив неотъемлемую свободу или естественный суверенитет индивида и обретя собственные желания и интересы¹³⁵, что именно должен делать человек, чтобы осознать собственную свободу, наделить себя правами и выбирать удовольствия? Посылка здесь в том, что сила – и боль – является внешней и репрессивной по отношению к актору, что она «подчиняет» его или ее и что при этом актор как «активный субъект» обладает как желанием противостоять силе, так и ответственностью стать более сильным, чтобы иметь возможность преодолеть состояние лишения силы – страдания¹³⁶. Я выступаю против такого предположения. Однако в той степени, в которой противостояние силе перестает быть только индивидуальным, оно также

таким образом приписывая ему индивидуальную агентность» (*Lock M. Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge // Annual Review of Anthropology. 1993. Vol. 22. P. 141. Курсив автора; синтаксический пробел в последней части присутствует в оригинале*). Как угнетенный рабочий класс, пораженное болезнью тело рассматривается как инаковое и по этой причине как актор (*agent*), старающийся отстаивать свои интересы. Одна и та же психологическая модель автономии таким образом лежит в основе обоих случаев. Проблема, тем не менее, в следующем: чтобы считывать поведение больного тела как «выражение инаковости», нам нужны иные критерии интерпретации, чем те, которые мы привлекаем, говоря об инаковости рабочего класса.

¹³⁴ См., например: *Abu-Lughod L. The Romance of Resistance // American Ethnologist. 1990. Vol. 17. № 1.*

¹³⁵ Концепция «интереса» (включая «личную заинтересованность»), к которой часто обращаются теоретики агентности, – это пример еще одного термина из психологии, который имеет уникальную историю и который презентует себя в современности как универсальный, естественный и обязательный (см.: *Hirschman A. The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph. Princeton, 1977*). Сложные генеалогии, через которые мы обрели терминологию, чтобы иметь возможность говорить об агентности и субъективности, а также меняющиеся психологические теории, связанные с этими генеалогиями, должны предупредить нас об опасностях применения этих теорий без предварительного обдумывания и применения к любой или ко всем социальным ситуациям.

¹³⁶ Хотя авторы, касаясь темы сопротивления, часто вспоминают Фуко, сам он вполне характерно пользовался этим понятием. Например: «Однако же всегда в общественном теле, в классах, в группах, в самих индивидах есть нечто такое, что некоторым образом ускользает от отношений власти, что-то вовсе не являющееся более или менее податливым или непослушным первичным материалом, а представляющее собой центробежное движение, противоположную силу, просвет. Чернь как таковая, судя по всему, не существует, однако существует что-то от черни. Потому что чернь есть в телах и в душах, есть чернь в индивидах, в пролетариате, что-то от нее есть и в буржуазии, однако же в расширительном смысле имеются самые разные ее формы, энергии, несводимости. Эта часть черни – в меньшей степени внешнее по сравнению с отношениями власти, нежели их предел, их изнанка, их рикошет; это то, что на всякое наступление власти откликается движением, направленным на то, чтобы от нее освободиться» (*Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 307–308*). Такое понимание сопротивления как «ограничения» силы напоминает понятие Клаузевица «трение» (см.: *Клаузевиц К. О войне. М., 1994. С. 105–108*).

определяет исторический проект, целью которого является продвижение триумфа автономии индивида. Факт, что «сопротивление» – это термин, который использовался теоретиками культуры в целом ряде несопоставимых случаев (бессознательное поведение пациентов, студенческие протесты, общее движение за общественные реформы, защитные стратегии профсоюзов, вооруженная борьба против оккупационных сил и т. д.), показывает, что тот или иной тип глубокой мотивации можно приписать ставшему основополагающим субъекту-актору.

Теоретики культуры иногда одновременно утверждали и отвергали существование такой сущности. Поэтому редакторы популярной хрестоматии о современной социальной теории пишут во введении: «С теоретической точки зрения нам нужен субъект, который будет одновременно культурно и исторически сконструирован, но с точки зрения политической перспективы нам бы хотелось, чтобы этот субъект был способен действовать в некотором смысле „автономно“, не исходя из конформистского следования доминирующим культурным нормам и правилам или в рамках шаблонов, которые предписывает власть. Тем не менее нельзя сказать, что этот автономный актер черпает силу из некоего скрытого колодца врожденной „воли“ или сознания, которые каким-то образом избежали формирующего влияния культуры. На самом деле такой актер не только возможен, но „нормален“, по той простой причине, что ни сама „культура“, ни режимы власти, над которыми довлеют логика и опыт культуры, не могут быть целиком согласованными или полностью детерминирующими»¹³⁷. Поскольку авторы мыслят прогрессивно (читай: являются конструктивистами), эти социальные теоретики выступают против любых разговоров о «врожденности». Они также хотят показать, что борьба (сопротивление) и инаковость (девиация) являются нормальными для человеческого поведения. При этом «нормальный» – это печально известный двусмысленный термин, который включает и дескриптивный статистический смысл, где существует *нормальное* распределение, и прескриптивный смысл, для которого быть нормальным означает быть здоровым, то есть в противоположность болезненному¹³⁸. Скользя между этими двумя смыслами, редакторы могут утверждать, что в акторе нет ничего, «что избежало формирования и организации, проводимых культурой», и при этом настаивать, что «культура» не может быть «полностью детерминирующей».

Конечно, привлекает внимание, как антропологи пишут о теле, эмоциях и взаимодействии с миром через чувства. Мой интерес состоит в следующем: поскольку влиять на изменения, происходящие в человеческом теле, само тело не может, поскольку поведение зависит от рутинной работы бессознательного и сформированных привычек, поскольку решение вопроса о том, управляют ли эмоции действиями, не является однозначным, поскольку хронические заболевания и возраст разрушают тело и сознание, мы не должны предполагать, что каждое совершённое действие – это действие компетентного актора с чистыми намерениями. Мы также не должны предполагать, что надлежащее понимание агентности требует помещения ее в рамки секулярной истории свободы от любого принудительного контроля, истории, где может осуществиться что угодно, а удовольствия всегда переживаются с чувством невинности, то есть в рамки, в сфере действия которых нас подвигают считать обычную жизнь как искаженную и незавершенную.

Парадокс здесь в том, что «я», которое освобождается от внешнего контроля, уже должно быть подчинено освобождающемуся «я», и это должно происходить свободно, осознанно и через контроль собственных желаний. Сьюзан Вольф раскрывает эту метафизическую головоломку и неспособность современных систем философии ее решить. Вместо навязчивых попыток определить свободу субъекта как способность создавать собственное я, Вольф предлагает альтернативу, обращаясь к обыденному понятию «*быть нормальным*». Она пишет:

¹³⁷ Culture/Power/History / Ed. by Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, Sherry B. Ortner. Princeton, 1994. P. 18.

¹³⁸ См.: *Hacking I. The Taming of Chance*. Cambridge, 1990. Особенно главу 19.

«Желание быть нормальным, таким образом, – это не желание дополнительной формы контроля, это скорее желание, чтобы „я“ человека было связано определенным образом с миром, можно сказать, что это желание, чтобы „я“ контролировалось определенным образом миром, а не другими людьми»¹³⁹. Такое понимание нормальности предполагает практическое знание мира и практическое знание миром самого «я», миром накапливающихся возможностей, а не постоянной определенности. Оно позволяет нам мыслить моральную агентность как привычное взаимодействие человека с миром, в котором он живет, – таким образом, один из видов морального сумасшествия возникает как раз, когда боль, с которой люди сталкиваются в мире, больше не является объектом практического знания.

Размышление об агентности

Если предполагать, что агентность не нужно концептуализировать в терминах наделения себя властью и сопротивления, а также в терминах утопической истории, возникает вопрос: как же именно ее нужно понимать? Можно начать с поиска того, как используется термин (или эквивалентные термины) в различных исторических контекстах. Это покажет не просто, что агентность не является естественной категорией, но и то, что преобладание использования этого концепта (в различных грамматиках) открыла или закрыла множество возможностей для действия и существования. Секулярное с его акцентом на наделении властью и делании истории является лишь одной из таких возможностей. Я не имею возможности здесь предпринять исследование по истории концепции агентности, но начну с кратких комментариев о современном использовании термина.

Агентность сегодня используется для определения деяния, существующего в рамках бесконечной сети каузальности, приписывая актору восприимчивость к власти. С точки зрения парадигмы это означает *принуждение* человека к тому, чтобы быть подотчетным, отвечать на процессе на вопрос судьи, почему что-то было сделано или что-то сделано не было. В этом смысле агентность построена на идее вины и боли. Мир очевидных случайностей превращается в мир сущностей, приписывающий личности моральную/правовую ответственность, на основании которой определяются вина и невиновность (и, следовательно, наказание или оправдание). Каким образом такая модель агентности стала парадигмальной? В конце концов, человек делает, мыслит и чувствует множество несопоставимых вещей, что именно сводит их воедино? По меньшей мере со времени Джона Локка понятие «личность» было судебным термином, обозначавшим единичного субъекта с целостным сознанием и единичным телом¹⁴⁰. Развитие права собственности в рождающемся капитализме было важным для этой концепции. В равной степени важным был способ, которому приписывалась сущность, что помогло человеку как субъекту стать предметом социальной дисциплины.

Современность обычно мыслит ответственность *как нечто*, основывающееся на связях между деянием и законом, который определяет наказание, следующее за осуществлением или неосуществлением. Намерение (в смысле существования субъективной причины) может не иметь ничего общего с существом вопроса, как в случае если кто-то получает травму, находясь на собственности другого в результате несчастного случая. Актеры не обязательно должны совпадать с индивидуальным биологическим телом и сознанием, которое, считается, существует в нем. Корпорации и подвержены влиянию закона, и обладают способностью решать практиче-

¹³⁹ Wolf S. Sanity and the Metaphysics of Responsibility // Responsibility, Character, and the Emotions / Ed. by in F. Schoeman. Cambridge, 1987. P. 55.

¹⁴⁰ Локк пишет: «Личность – это юридический термин, касающийся действий и их ценности и относящийся поэтому только к разумным существам, знающим, что такое закон, счастье и несчастье. Эта личность простирает себя за пределы настоящего существования, к прошлому только силой сознания; вследствие этого она беспокоится о прошлых действиях, становится ответственной за них, признавая за свои и приписывая их себе совершенно на том же самом основании и по той же причине, что и настоящие действия» (Локк Дж. Сочинения: В 3 т. Т. 1. Опыт о человеческом разумении. М., 1985. С. 400).

ские задачи. При этом корпоративные проекты отличаются от намерений индивидов, которые работают на корпорацию и действуют от ее имени. Поскольку «корпорации не умирают»¹⁴¹, их можно назвать акторами, но нельзя сказать, что они обладают субъективностью.

«Агентность» также может означать «представительство». В этом случае действия актора воспринимаются как действия руководителя, которого актер представляет. Концепт представительства, который является основным для этого значения «агентности», долгое время обсуждался в западной политической теории. Являются ли выбранные представители ответственными перед собой (сами по себе акторами) или перед избирателями (как актеры от их лица)? Чьи желания они должны представлять в представительском собрании? Единого ответа здесь нет. Идея представительства, лежащая в основе агентности, укоренена в парадоксе: кто или что представляется, одновременно отсутствует и присутствует (представляется (re-presented))¹⁴². Театральное представление, в котором тело актера представляет того, кого в данный момент здесь нет, является другим примером того же парадокса.

Даже если здесь есть отсылка к тому, что осталось несделанным, хотя сделано быть должно, ответственность индивида отсылает нас к действию в противоположность чувству. Эта идея стоит за понятием в праве, что «преступления в состоянии аффекта» менее преступны, чем предумышленные преступления, поскольку в первых способность актора мыслить (и, следовательно, способность к моральным суждениям в кантианском смысле) уменьшается из-за вторжения «внешней силы». Как и действие безумца, преступления в состоянии аффекта не рассматриваются как результат *собственных* намерений актора. Теперь, когда эмоции в целом рассматриваются как часть внутренней экономики личности, также укрепляется и понятие, что агентность означает самопринадлежность индивида, для которого внешняя сила всегда является потенциальной угрозой.

В агентности также есть и театральный контекст. Здесь профессиональный актер пытается отдалиться от собственного я и физически прожить в мире своего персонажа: перенять жесты, эмоции и желания. Агентность актера состоит не в конкретных действиях по исполнению роли, но в способности *лишить власти* собственное я ради другого¹⁴³. Действия актера не полностью собственные его действия. Они в то же время являются действиями драматурга, написавшего пьесу, и режиссера, который является посредником между текстом и действием. Они также принадлежат к традиции актерской игры, в которой актер был обучен. Немаловажно, что актер только отчасти является субъектом; его действия не являются собственными в полном смысле слова. Из того, что актер не является автором истории, не следует, что он – пассивный объект.

Говоря об актерских традициях, Эдвард Бёрнс высказал интересную идею, что если актер Елизаветинской эпохи стремился стать инструментом текста, старался слиться с ним, представляя драматический характер явно и открыто, то (современный) актер в эру Станиславского, напротив, конструирует собственный текст, текст того существа, «образ» которого он

¹⁴¹ «Корпорация никогда не умирает. Смерть отдельных членов не производит никакого изменения в совокупном существовании коллективного тела и ни в каком случае не оказывает влияния на его юридические свойства, его правоспособность и обязательства» (Мэйи Г. Древнее право. Его связь с древней историей общества и его отношение к новейшим идеям. М., 2018. С. 147).

¹⁴² Pitkin H. The Concept of Representation. Berkeley, 1967.

¹⁴³ Актриса Алла Назимова говорит об этом так: «Сам актер должен быть созданием из глины, пластилина, которому можно придать другую форму, другую структуру. Актер не должен себя рассматривать в образе. Я изучаю женщину. Я смотрю на нее через увеличительное стекло и спрашиваю себя: „Она права? Она логична? Честна ли она с собой? Смогу ли я ее сыграть? Смогу ли я переделать себя в нее?“ Я ничто. Я никто. Я должна перестроить всю себя в ту женщину, которую мне нужно сыграть: говорить ее голосом, смеяться ее смехом, двигаться ее движениями. Но если вы можете видеть в человеке живое существо, отдельное от вас, вы можете работать объективно, чтобы подготовить себя к роли» (The Actor as an Instrument // Actors on Acting / Ed. by Toby Cole and Helen K. Chinoy. New York, 1949. P. 512). Начинаясь как внешне простое утверждение, что актерская роль должна быть простым инструментом, это рассуждение быстро превращается в требование, что актер должен организовать и уравновесить для себя характер, в отношении которого будет выстраиваться действие.

старается воспроизвести, основываясь на тексте. Бёрнс полагает, что существует напряжение между я актера и я независимого образа, который он создает, напряжение, которое создает для публики эффект реализма (состояния «человеческого» субъекта, доступные для художественного использования) и глубины (скрытые «человеческие» смыслы, доступные для бесконечного открытия)¹⁴⁴. Это два совершенно разных способа, в которых способность актера отречься или опустошить себя ясно выражает его агентность в отношении к определенным актерским традициям. Из представленных традиций вторая не является более «правильной» или «более развитой», просто в субъективизирующей литературной культуре люди воспринимают ее более органично и считают ее «более естественной».

Критик современных актерских стилей (сегодня он ассоциируется скорее со Страсбергом, чем со Станиславским) делает интересное замечание, что их сильный индивидуалистский крен приводит к обесцениванию сюжета: «Способ рассмотрения пьесы как собрания индивидуализированных описаний образов означает, что сюжет, темы, образы, риторические фигуры, стихотворные формы, поэтические мотивы и любое интеллектуальное содержание становится не важным, все это превращается в нечто... внешнее. Как мне честно говорили десятки актеров и режиссеров за последние 30 лет, „невозможно сыграть идею“. Можно сыграть только реального, живого, независимого человека, как утверждает теория, а не литературный конструкт»¹⁴⁵. Предположение, что реальные, живые люди независимы от сюжета, имеет интересные следствия. (Я вернусь к этой мысли ниже.)

Можно возразить, что профессиональные актеры лишают себя власти по собственной воле и на некоторое время, в контексте ограниченного представления, что в «реальной жизни» мы можем и по факту представляем себя. Тем не менее одним ответом на это возражение будет тот факт, что многие, если не все, занятия в рамках социальной деятельности также ограничены рамками. Стремление профессионального актера отшлифовать до совершенства роль для показа на сцене – того же рода, что и восприятие риторических приемов (речь, жесты, отношение, поведение)¹⁴⁶ актерами в других областях, в которых их действия не полностью являются «их собственными». В современном секулярном мире то же происходит в судах и на политической арене – в областях, в которых «я» должно быть дезавуировано (не важно, искренно или нет), пока человек представляет клиента или «закон», избирателей или «группу по интересам», – областях, в которых законы государства *лишают власти* и одновременно мотивируют активных граждан. (Кстати говоря, критики, стоящие на психоаналитической позиции, предложили идею, что *актерская игра* в современном мире может стать отдушиной для болезненных попыток соответствовать собственной идеализированной картине как раз благодаря способности *лишения себя власти*)¹⁴⁷. Во всех таких ситуациях тот факт, что действия актора

¹⁴⁴ Burns E. Character: Acting and Being on the Pre-Modern Stage. New York, 1990.

¹⁴⁵ Hornby R. The End of Acting. New York, 1992. P. 6–7. Книга, кроме прочего, представляет полезный материал об ограничениях сознательного стремления к хорошей актерской игре.

¹⁴⁶ Бёрнс напоминает, что в Европе раннего Нового времени «игра на сцене и риторика никогда не рассматривались в отрыве друг от друга. В теории актерской игры нет необходимости, как и в систематических руководствах по актерским техникам, поскольку первая уже присутствует в теории риторики, а второе может рассматриваться в одном из аспектов как совокупность не поддающихся классификации социальных и развлекательных навыков, а в другом, в свете впечатлений от профессиональных риториков, таких как Эдуард Аллен и Ричард Бербедаж, – как развитие давно существующей риторской традиции. Традиции драматических постановок в университетах, «Судебные инны» (четыре школы барристеров в Лондоне – Inner Temple, Middle Temple, Gray's Inn, Lincoln's Inn) и школы хорового искусства в течение длительного времени занимались актерской игрой и риторикой, не различая их. При этом мы не должны делать ошибку, понимая риторику в ее современном разговорном смысле как занятие натянутое, пустое и почти нелепое. Говорить об актерской игре в терминах риторики – означает рассматривать ее как раздел изучения способов коммуникации, развития навыков „манипулирования“, „утождения“, „убеждения“ и „обучения“ других людей, как классическую, средневековую и ренессансную культуры, порожденные коммуникацией» (Burns E. Character: Acting and Being on the Pre-Modern Stage. New York, 1990. P. 10). Бёрнс мог бы добавить, что риторические традиции Средних веков и раннего Нового времени укоренены в практиках христианской проповеди и выполнения священных ритуалов в той же степени, как и в мистериях, представлявших Страсти Господни.

¹⁴⁷ «В безопасной и социально одобренной ситуации (на вечеринке, в отпуске или на сцене) вам позволительно временно

и их постоянно изменяемая природа принадлежат актору только частично, становится очевидной. Действия часто нелогичны, если их рассматривать только из сюжета драмы, и могут быть описаны непредвиденными способами.

Ритуальная драма, как Страсти Христовы или мученичество Хусейна, имеет еще одно измерение. Участники здесь узаконивают и претерпевают заранее известную агонию фигур христианского и исламского нарративов, отождествляясь с этими фигурами. Подвергая себя страданиям (в некоторых случаях до наносимых себе же ран), они отчасти ищут способ дополнить себя как субъектов¹⁴⁸.

История религий – это дискурсивная область, в которой понятие об агентности широко используется. Так, в Англии XIX века сочетание секулярных идей о стремлении человека к совершенству с христианскими идеями о страданиях Христа вылилось у евангельских христиан в идею о «я» как одновременно активном и пассивном. Американский историк и религиовед Филлис Мак пишет: «Теология Искупления научила мужчин и женщин быть маленькими детьми, пассивно отдыхающими в руках (или ранах) Христа, но теология универсального стремления к совершенству подвигла их к более ясному пониманию автономии личности или самообладанию, из-за которых людям стало сложно воспринимать себя как зависимых от Бога. Методистские навыки самоконтроля: приверженность определенной диете, дисциплина и размышление, которые помогают справляться со страданием, способны угрожать самому ядру их веры и уверенности – силе Искупления смыть грехи и победить смерть. Агентность одновременно и увеличила желание выхода за пределы самого себя, и сделала этот выход еще более сложно достижимым. Для женщин и мужчин проблемой был не поиск полномочий для высказывания и действия, проблемой стала возможность запомнить, что полномочия им не принадлежали»¹⁴⁹. Поскольку это напряженное состояние было нестабильным, по мнению Мак, оно обязательно должно было привести к бесспорной победе реформистского активизма над пассивностью. Этот каузальный дрейф не оставил возможности «предать себя Христу» не задумываясь, как это демонстрирует жизнь многих христиан.

Таким образом, «агентность» – это комплексный термин, смысл которого возникает в семантических и институциональных сетях, определяющих и делающих возможными те или иные способы отношения к людям, вещам и себе. При этом «намерение», которое одновременно понимается как «план», «осознанность», «своеволие», «направленность» или «желание» (термины, антонимы которых грамматически не одинаковы: не иметь желаний – это не то же самое, что не иметь плана или находиться в состоянии неосознанности), часто занимает центральное место в атрибуции агентности. «Наделение властью», правовой термин, обозначающий одновременно и акт наделения кого-то властью, и способность эту власть проявлять, становится метафизическим свойством, определяющим секулярную агентность человека, ее цель, а также ее предпосылки. Хотя различные контексты использования термина «агентность» и не соответствуют друг другу, теория культуры обычно редуцирует их к метафизической идее о сознательном акторе-субъекте, который обладает и способностью, и желанием двигаться в одном историческом направлении: наделении себя все большей властью и уменьшении боли.

Размышление о боли

сбросить боль, связанную со стремлением жить с идеализированным образом себя. Можно даже стать презируемой фигурой: идиотом, негодяем, трусом, и не только быть оскорбленным или высмеянным за это, но даже получить аплодисменты и смех... Герой плачет, а актер чувствует экстаз (от греч. ἔκ-στῆσις, буквально – пребывание вне себя), поскольку он освобожден от своей обычной тесной, неизменной, ограниченной каждодневной личности» (*Hornby R. The End of Acting. New York, 1992. P. 17–18.* Курсив из оригинального текста).

¹⁴⁸ См. интересную статью: *Pinault D. Shia Lamentation Rituals and Reinterpretations of the Doctrine of Intercession: Two Cases from Modern India // History of Religions. 1999. Vol. 38. № 3.*

¹⁴⁹ *Mack Ph. Religious Dissenters in Enlightenment England // History Workshop Journal. 2000. Issue 49. P. 16–17.*

Существует поддерживаемая многими (в том числе антропологами) секулярная точка зрения, которую необходимо принимать во внимание, что в конечном счете возможны только два взаимоисключающих варианта: или агент/актор (представляющий и утверждающий себя), или жертва (пассивный объект случайности или жестокости).

Говоря, что кто-то страдает, мы обычно предполагаем, что он или она в этом случае не является актором. Страдать (физическая или ментальная боль, унижение, лишения) – значит, как мы обычно думаем, находиться в пассивном состоянии, быть объектом, а не субъектом. Человек с готовностью допускает, что боль может стать причиной действия (например, стремление прекратить страдания), но обычно никто не думает о самой боли как о действии. Боль – это то, что иногда происходит с телом или что причиняет страдания сознанию. Обычно мы мыслим примерно таким образом. При этом могут мыслить боль не только как пассивное состояние (хотя она и может быть только таковой), но и как агентное.

Физическая боль – это, конечно, объект чувства, но также и действия. В книге Поля Валери «Господин Тэст» представлено прекрасное описание попыток страдающего субъекта контролировать телесную боль сознанием. Эти попытки включают использование метафор. Наиболее распространенная – это черный образ боли как враждебной и чуждой сущности в теле. Жан Старобинский указывает на то, что Валери использует музыкальные тропы. Он пишет: «Боль обусловлена сопротивлением сознания устройству конкретного тела. Боль, которую мы осознаём ясно и в некотором смысле ограничиваем, станет ощущением без страдания, и, возможно, таким образом мы можем преуспеть в приобретении знаний о нашем глубинном теле, это знание того же типа, которое мы находим в музыке. Боль – очень музыкальное явление, о ней даже можно говорить в музыкальных терминах. Существует глубокая, низкая и высокая боль, анданте и фуриозо, фермата и арпеджио, секвенция, резкое молчание и т. д.». Старобинский замечает, что музыкальная метафора связана с планом по контролю, поскольку «любая метафоризация подразумевает интерпретацию, а любая интерпретация подразумевает дистанцию между интерпретирующим усилием и объектом интерпретации даже в случае, если этот объект – происходящее „в моем теле“ явление... Для Валери „боль не имеет смысла“, а отсюда возникает возможная интерпретация ее природы»¹⁵⁰

¹⁵⁰ *Starobinski J. Monsieur Teste Confronting Pain // Fragment for a History of the Human Body. Part Two / Ed. by M. Feher. New York, 1989. P. 386.*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.