

ТАЛАЛ АСАД

## Что могла бы представлять собой антропология секуляризма?

Социологи, политические теоретики и историки написали о секуляризме немало работ. Эти работы — часть продолжающихся общественных дискуссий, идущих во многих частях света, особенно на Ближнем Востоке. Является ли секуляризм плодом колониализма, целостным мировоззрением, ставящим материальное выше духовного, современной культурой отчуждения и неограниченного удовольствия? Или же секуляризм — необходимое условие универсального гуманизма, рациональный принцип, который способствует подавлению (или ограничению) религиозных страстей, так что опасный источник нетерпимости и иллюзий оказывается под контролем и политическому единству, миру и прогрессу уже больше ничего не угрожает?<sup>1</sup> Очевидно, что на кону стоит вопрос о том, как именно секуляризм, то есть политическая доктрина, связан с секулярным как онтологией и эпистемологией.

Несмотря на столь жаркие дискуссии, антропологи не уделяли идее секулярного практически никакого внимания, хотя изучение религии и было одним из основополагающих занятий данной дисциплины начиная с XIX в. Недавно подготовленный для Американской антропологической ассоциации сборник университетских программ и курсов по антропологии религии<sup>2</sup> содержит обилие таких тем, как миф, магия, ведьмы, использование галлюциногенов, ритуалы как психотерапия, одержимость и табу. Данные темы в своем единстве заставляют нас предположить, что религия, чьим объектом является сакральное, относится к сфере нерационального. Секулярное, в пространстве которого располагаются современные политика и наука, никак в данном

<sup>1</sup> Эти позиции недавно были изложены в дискуссии между Абдел Вахабом ал-Мессирри и Азизом ал-Азмехом, опубликованной как *Al'almdniyya taht al-mijhar*. — Damascus: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 2000.

<sup>2</sup> *Buckser A.*, comp. *Course Syllabi in the Anthropology of Religion, Anthropology of Religion Section*. — American Anthropological Association, December 1998.

сборнике не упоминается. Секулярное вообще никак не рассматривается ни в одной из популярных вводных работ<sup>3</sup>. Но одновременно общеизвестно, что религия и секулярное тесно взаимосвязаны, причем как в нашем мышлении, так и в своем историческом генезисе. Любая дисциплина, пытающаяся понять религию, должна одновременно понять и ее другое. Антропология как дисциплина, которая пытается изучить странности неевропейского мира, особо нуждается в том, чтобы максимально полно ухватить, что же именно подразумевается в ее бытии одновременно и современной, и секулярной.

Целый ряд антропологов занялся проблемой секулярного, они стремятся демистифицировать современные политические институты. Там, где прежние теоретики видели мирской разум, связанный с толерантностью, новые разоблачители видят миф и насилие. Так, Майкл Тауссиг сетует на то, что веберовское понятие рационально-легальной государственной монополии на насилие неспособно ухватить «мистические, таинственные сокрытые пугающие мифические культурные аспекты насилия, а также его притягательность, приводящую к тому, что оно становится самоцелью — знаком существования богов, как писал Бенъямин». Согласно Тауссигу, «институциональная пронизанность разума насилием не просто умеряет притязания разума, превращая его в идеологию, маску, функцию власти, но еще и указывает — ... именно скрещивание разума-и-насилия в государстве создает — в секулярном современном мире — Государство с большой буквы, то есть не просто видимое единство, подкрепленное фикцией воли и ума, вдохновленной этим единством, но именно ауратическое, квазисакральное качество этого самого вдохновения... которое отныне становится самой почвой нашего бытия в качестве граждан мира»<sup>4</sup>. В рамках такого подхода предполагается, что как только рационально-легальная маска будет сорвана, современное государство окажется отнюдь не секулярным. Здесь главный вопрос, является ли вера в секулярный характер государства — или общества — оправданной или нет. Сама же категория секулярного вновь ускользает от исследователей.

Антропологи, стремящиеся вскрыть сакральный характер современного государства, для обострения собственных тезисов нередко прибе-

<sup>3</sup> В качестве примера можно взять работу Брайана Морриса (*Morris B. Anthropological Studies of Religion. — Cambridge: Cambridge University Press, 1987*), а также Роя Раппапорта (*Rappaport R. Ritual and Religion in the Making of Humanity. — Cambridge: Cambridge University Press, 1999*). Ни в одной из этих работ не упоминается ни секулярное, ни секуляризм, ни секуляризация, однако как в одной, так и в другой работе присутствуют обширные ссылки на концепцию сакрального. Исследование Бенсона Салера (*Saler B. Conceptualizing Religion — Leiden: E. J. Brill, 1993*) лишь эпизодически — и симптоматически — отсылает к «секулярному гуманизму как к религии», то есть к секулярному, являющемуся одновременно религиозным. Интерес антропологов к секуляризму, наблюдающийся в последние годы, отчасти нашел свое отражение в нескольких кратких заметках на данную тему в специальном разделе журнала *Social Anthropology* (2001. Vol. 9. No. 3),.

<sup>4</sup> *Taussig M. The Nervous System. — N. Y.: Routledge, 1992. P. 116.* Курсив в оригинале.

гают к рационалистской концепции мифа. Они полагают, что миф — это сакральная доктрина, в этом смысле они солидаризируются с антропологами XIX в., теоретизировавшими миф как выражение верований в сверхъестественный мир, в сакральные времена, существа и места, — короче говоря, верований, противоположных разуму. Слово «миф» в современном мире используется как синоним иррационального и нерационального, как синоним приверженности традициям, политическим безумствам и опасным идеологиям. В таком понимании миф противоположен секулярному, причем даже для тех, кто считает миф чем-то положительным.

В тексте я буду часто пользоваться словом «миф», однако у меня нет никакого желания теоретизировать относительно него. На эту тему существует целый ряд общедоступных работ<sup>5</sup>. Вместо этого я хотел бы исследовать практические следствия использования данного понятия в XVIII, XIX и XX вв. для выявления различных путей конституирования секулярного. Слово «миф», унаследованное современными людьми из античности, питается целым рядом хорошо знакомых оппозиций — *вера/знание, разум/воображение, история/вымысел, символ/аллегория, естественное/сверхъестественное, сакральное/профанное*. Данные бинарные оппозиции пронизывают собой современный секулярный дискурс, особенно в его полярном измерении. Меня интересует меняющаяся сетка понятий, составляющих секулярное, поэтому я собираюсь рассмотреть некоторые из этих бинарных оппозиций.

Понятия «секуляризм» и «секулярист» вошли в английский язык в середине XIX в. стараниями свободомыслящих, старавшихся избежать обвинений в «атеизме» и «неверии», что во все еще христианском обществе несло на себе отпечаток аморальности<sup>6</sup>. Подобные детали имели значение не потому, что свободомыслящие сильно беспокоились о своей личной безопасности, скорее они пытались возглавить набирающую оборот массовую политику социальных реформ в быстро индустриализующемся обществе<sup>7</sup>. Вошедшие в привычку безразличие, неверие, враждебность

<sup>5</sup> Например: *Strenski I. Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski.* — Iowa City: University of Iowa Press, 1987; *Segal R. Theorizing About Myth.* — Amherst: University of Massachusetts Press, 1999; *Lincoln B. Theorizing Myth.* — Chicago: University of Chicago Press, 2000.

<sup>6</sup> Слово «секуляризм» было отчеканено Джорджем Джейкобом Холиоуком в 1851 г. «Понятие „секуляризм“ было призвано отделить антиатеистическую позицию Холиоука от атеистических суждений Брэдлоу, хотя Брэдлоу, Чарльз Уоттс, Дж. У. Фут и прочие атеисты и идентифицировались с секулярным движением, Холиоук пытался сделать так, чтобы социальные, политические и этические цели секуляризма необязательно вели к атеистическим убеждениям, он надеялся, что либерально мыслящие теисты смогут без всякого ущерба для своего теизма также начать способствовать этим целям — это позиция, за которую он продолжал цепляться, даже учитывая тот небольшой успех, который она имела». *Eric S. Secularism // Encyclopedia of Religion and Ethics / J. Hastings (Ed.).* Vol. n. P. 348. Waterhouse.

<sup>7</sup> *Chadwick O. The Secularization of the European Mind in the XIXth Century.* — Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

по отношению к христианским ритуалам и властям отныне переплетались с проектами тотальной социальной реконструкции посредством законодательных актов. Ключевое реструктурирование касалось государственного права и личной нравственности<sup>8</sup>. Данный поворот предполагал новую идею общества как совокупности индивидов, обладающих субъективными правами, неприкосновенностью и нравственной дееспособностью, но также наделенных полномочиями избирать своих политических представителей — этот переход случился в революционной Франции одновременно (но он пока еще исключал женщин и слуг), в Англии XIX в. он происходил постепенно. Расширение всеобщего избирательного права, в свою очередь, — как отмечал Фуко — было связано с появлением новых методов управления, основанных на новых стилях классификации и калькуляции, а также с новыми формами субъективности. Эти принципы управления являются секулярными в том смысле, что они касаются исключительно мирских дел; данный режим заметно отличается от средневековой концепции социального тела христианских душ, каждая из которых — будучи одновременно частью как Града Божия, так и сотворенного Богом человеческого общества — наделена равным достоинством. Дискурсивный переход от мышления в понятиях фиксированной человеческой природы к рассмотрению человека в понятиях конституированной нормальности, произошедший в XIX в., облегчил упрочение секулярной идеи нравственного прогресса, определяемого и направляемого автономным человеческим действием. Короче говоря, секуляризм как политическую и государственную доктрину, уходящую корнями в либеральное общество XIX в., ухватить куда легче, чем секулярное. И все же оба понятия взаимозависимы.

Ниже я собираюсь представить не социальную историю секуляризации и даже не ее историю как идеи, я собираюсь провести исследование эпистемологических допущений секулярного, которые помогут обрести чуть больше ясности относительно того, что же подразумевается под антропологией секуляризма. Я утверждаю, что секулярное не является ни продолжением религиозного, которое ему предшествовало (то есть это не позднейшая стадия развития неких сакральных истоков), ни простым отрывом от него (то есть это не оппозиция религиозного, не сущность, исключаящая сакральное). Секулярное — это концепт, который сводит воедино поведенческие паттерны, формы знания и чувственности современной жизни. Для осмысления секулярного недостаточно просто показать, что нечто, кажущееся необходимым, на самом деле является случайным, что в ряде отношений секулярное очевидно переплетается

<sup>8</sup> Это реструктурирование было частью более масштабного процесса. См. анализ постепенного — от Средних веков до XIX в. — уменьшения правовой юрисдикции над тем, что ретроспективно стало называться сферой частой этики: *Fitzjames J. Stephen. A History of the Criminal Law of England. — L.: MacMillan, 1883. Vol. 2. Ch. 25. «Offences Against Religion».*

с религиозным. Необходимо показать, как случайности связаны с изменениями в грамматике концептов, то есть как изменения в концептах отражают изменения в практиках<sup>9</sup>. Моя цель не представить некий набросок исторического нарратива, но провести серию исследований разных аспектов того, что сегодня мы все называем секулярным. Так что, хотя я и собираюсь акцентироваться на одних связях в противовес другим, это не значит, что я уверен в существовании единой родовой линии формирования секулярного. На мой взгляд, секулярное не является ни сингулярным по своим истокам, ни стабильным в своей исторической идентичности, пусть при этом оно и работает через набор особых оппозиций.

Почти все материалы моих исследований ограничиваются западно-европейской историей. Дело в том, что именно она оказала существенное влияние на то, как доктрина секуляризма была понята и распространена по остальному модернизирующемуся миру. Я пытаюсь понять секулярное — то, как оно было конституировано, воплощено в жизнь, а также связано с особыми историческими условиями или, наоборот, отделено от них.

Предлагаемый мной анализ призван стать противовесом триумфалистской истории секулярного. Я полагаю — и тут следую за целым рядом исследователей, — что религиозное и секулярное не являются раз и навсегда фиксированными категориями. Но при этом я не утверждаю, что если сорвать покров видимости, то некий с виду секулярный институт окажется *в своей основе* религиозным. Напротив, я утверждаю, что нет ничего религиозного *по своей природе*, нет никакой универсальной сущности, определяющей сакральный язык или сакральный опыт. Однако я полагаю, что между христианской и секулярной формами жизни были разрывы, в которых слова и практики оказались перетасованы, а новые дискурсивные грамматики заменили старые. Мне кажется, нам следует подробнее изучить все импликации данных поворотов. Так что в тексте я концентрируюсь на фрагментах истории дискурса, которые нередко провозглашаются сущностной частью религии или, как минимум, чем-то, имеющим с ней тесную связь, и пытаюсь показать, как сакральное и секулярное зависят друг от друга. Я кратко рассматриваю то, как религиозный миф поспособствовал формированию современного исторического знания, а также современной поэтической чувственности (например, я исследую то, как она была заимствована некоторыми современными арабскими поэтами), однако я утверждаю, что ничего из этого не делает историю или поэзию религиозными по своей сути.

То же верно и в отношении недавних заявлений либеральных мыслителей о том, что либерализм — это своего рода искупительный миф. Я указываю на присущее данному мифу насилие, но предупреждаю, что секу-

<sup>9</sup> Используемое здесь понятие «грамматики» уходит своими корнями в идею грамматических исследований Витгенштейна. Данное понятие изобилует во всех его поздних работах. Однако особенно см.: *Витгенштейн Л.* Философские исследования. Разд. 90.

лярный миф либерализма не следует путать с искупительным мифом христианства, несмотря на всю схожесть между ними. Можно не упоминать о том, что моей целью не является ни критика мифа, ни его принятие. В целом, у меня нет никакого желания атаковать либерализм ни как политическую систему, ни как этическую доктрину. Здесь, равно как и во всех иных случаях, я попросту пытаюсь избавиться от идеи о том, что секулярное якобы является маской для религии и что секулярные политические практики зачастую симулируют практики религиозные. В конце работы я предлагаю краткий обзор двух концепций секулярного, доступных современной антропологии, посредством рассмотрения текстов Поля де Мана и Вальтера Беньямина.

### Интерпретация истоков: миф, истина и власть

В западноевропейские языки слово «миф» пришло из Греции, рассказы о греческих богах стали парадигмальной темой для критических размышлений в тот момент, когда мифология на заре современности становилась особой дисциплиной. Краткая история данного понятия представляется как никогда кстати.

Книга Брюса Линкольна «Теоретизируя миф» начинается с восхитительной истории греческих понятий *mýthos* и *lógos*. В частности, он сообщает, что в работе «Труды и дни» Гесиода речи на основе мифа ассоциируются с истиной (*ἀλήθεια*), а речи на основе логоса — с ложью и утаиванием. Миф — это могучая речь, речь героев, привыкших побеждать. Как указывает Линкольн, у Гомера логос является синонимом речи, призванной умиротворить адресата, а также отговорить воинов от сражения.

В контексте политических собраний *mýthoi* бывает двух видов — «откровенной» и «нечестивой». *Mýthoi* в контексте права действует также, как *lógoi* в контексте войны. *Mýthoi* у Гомера — «это речевой акт, свидетельствующий об авторитете, он разворачивается во всей своей длине — особенно на публике — с полным вниманием к каждой детали»<sup>10</sup>. Данный акт никогда не является символической историей, требующей своей расшифровки, не является он и вымыслом. В «Одиссее» главный герой хвалит поэзию, подчеркивая ее правоту: она влияет на эмоции аудитории, позволяет разрешать трудности. Свой поэтический нарратив Одиссей заканчивает словами о том, что он «изложил *mýthos*»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *Martin R.* The Language of Heroes. — Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989. P.12. Цит. по: *Lincoln B.* Theorizing Myth. — Chicago: University of Chicago Press, 2000.

<sup>11</sup> Марсель Детьен обращает внимание на то, что Геродот называет свои истории именно *lógoi* или *íeroi*, но никогда *mýthoi*. «„Сакральный дискурс“, который в нашем использовании легко интерпретируется как „миф“, так как он зачастую связан с ритуальными жестами и действиями, никогда не назывался *mýthoi*». *Detienne M.* Rethinking Mythology // *Between Belief and Transgression* / M. Izard, P. Smith (Eds.). — Chicago: University of Chicago Press, 1982. P.49.

Поначалу поэты пытались придать своей речи вес, называя ее *μῦθος*, то есть вдохновением богов (эту сферу современные люди, расставившие новые акценты, называют сверхъестественным миром); позднее софисты стали учить о том, что источник всякой речи — люди (живущие в *этом мире*). Как пишет Ян Бреммер, «тогда как христианское мировоззрение все больше отдаляет Бога от мира, боги греков не были трансцендентными, они напрямую участвовали в природных и социальных процессах... Именно за эту связь между божественными и человеческими сферами греческое мировоззрение в недавнем исследовании было названо „взаимосвязанной“ космологией в противовес космологии „обособленной“, свойственной современному миру»<sup>12</sup>. Но на кону здесь стоит нечто большее, чем просто имманентность или трансцендентность божественного в его связи с природным миром. Сама идея «природы» подвергается внутренним трансформациям<sup>13</sup>. Представление о христианском боге как находящемся в стороне, в некоем «сверхъестественном» мире знаменует собой начало процесса конституирования секулярного пространства, возникающего в ранней современности. Подобное пространство позволяет природе быть переосмысленной как манипулятивное, детерминированное, гомогенное пространство, подчиненное законам механики. Все, что оказывается по ту сторону данного пространства, относится к «сверхъестественному», то есть к месту, которое для многих является причудливым расширением реального мира, населенным иррациональными событиями и воображаемыми сущностями<sup>14</sup>. Данная трансформация оказала существенное влияние на смысл «мифа».

Как утверждают софисты, *μῦθοι* поэтов есть не только нечто эмоционально волнующее, это еще и ложь в той степени, в какой в них ведется речь о богах. Но, даже являясь ложью, *μῦθοι* все же могут оказывать нравственное влияние на аудиторию. Данная линия подхватывается и получает новый поворот вместе с Платоном, который утверждает, что именно философы, а не поэты должны нести ответственность за нравственное совершенствование. В ходе своей атаки на поэзию Платон изменил сам смысл слова «миф»: отныне он означает социально полезную ложь<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Jan Bremmer, *Greek Religion* (Classical Oxford University Press, 1994). P. 5.

<sup>13</sup> Более ранний анализ подобных трансформаций см.: *Collingwood R. G. The Idea of Nature*. — Oxford: Clarendon, 1945. В данной работе греческая космология противопоставляется позднейшим взглядам на природу.

<sup>14</sup> *Funkhstein A. Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*. — Princeton: Princeton University Press, 1986. В данном исследовании рассматриваются становление нового научного мировоззрения с его идеалами однозначности знаков, гомогенности природы, а также математизации и механизации, выработанными в XVII в. Функенштейн показывает, особенно во второй главе, которая называется «Вездесущность Бога, тело Бога и четыре идеала науки», какие изменения произошли в теологии в связи с этой новой онтологией и эпистемологией божества.

<sup>15</sup> *Lincoln*. P. 42.

Основатели мифологии времен Просвещения, например, Фонтенель, переняли подобное отношение античности к верованиям в богов. Подобно многим другим образованным людям своего времени, Фонтенель рассматривал изучение мифа как повод поразмыслить над человеческими ошибками. В частности, он писал: «хотя мы и являемся куда более просвященными, чем те, грубые, но честные, умы которых изобрели басни, мы все же прекрасно понимаем тот настрой ума, который делал эти басни столь привлекательными. Они жадно поглощали басни, так как верили в них, мы поглощаем их с не меньшим удовольствием, хотя при этом не имеем в них ни малейшей веры. Это лучшее доказательство того, что воображение и разум не имеют друг с другом практически ничего общего, так что вещи, в которых разум разочаровался, для воображения не теряют ни грамма своей привлекательности»<sup>16</sup>. Фонтенель — это великий натурализатор сверхъестественных событий того периода, когда природа возникала как особое пространство для опыта и изучения<sup>17</sup>.

Однако в эпоху Просвещения мифы не были объектами исключительно веры и рационального исследования. Будучи элементом высокой культуры в раннесовременной Европе они были существенной частью ее характерной чувственности, представлявшей собой изысканную способность к деликатным чувствам, особенно к симпатии, а также умение быть тронутым патетикой в искусстве и в литературе. Поэмы, живопись, памятники, частные украшения в домах богачей изображали характеры или приключения греческих богов, богинь, монстров и героев. Знание мифологических историй, а также персонажей было неотъемлемой частью образования представителей высшего класса. Мифы позволяли писателям и художникам отразить современные события и эмоции с помощью того, что мы, современные люди, называем вымыслом. Дистанцированная идеализация профанной любви, преувеличенное восхваление суверена, — все это в равной степени удавалось передавать за счет мифологического стиля. Подобный стиль облегчал складывание жанра своеобразной сатиры, призванной разоблачить тот или иной порок или литературно его описать. Таким образом, появлялась возможность косвенной критики церковных властей, которая была свободна от подозрений в богохульстве. В целом, литературное покушение на мифические фигуры и события отражало предпочтение чувственной счастливой жизни героическому идеалу, который рассматривался как все менее и менее разумный в буржуазном обществе. Но, как напоминает нам Жан Старобински, миф представлял нечто большее, чем просто декоративный сатирический язык, призванный помочь сохранить дистанцию

<sup>16</sup> Цит. по: *Starobinski J.* Blessings in Disguise; or, The Morality of Evil. — Cambridge, MA: Harvard University Press. P. 186.

<sup>17</sup> Разоблачающая работа Фонтенеля «Histoire des oracles» («История пророков») (1686) была очень быстро опубликована на английском как «The History of Oracles, and the Cheats of Pagan Priests». — L., 1688.



с героическим как социальным идеалом. В великих трагедиях и операх XVII–XVIII вв. мифы были материалом, благодаря которому могла быть исследована психология людских страстей<sup>18</sup>.

Таким образом, вопрос о том, *верили* ли люди в эти древние нарративы — или делало ли воображение эти неистины привлекательными, как предполагает Фонтенель, — не совсем соответствует тому пространству, которую эти мифические дискурсы занимали в культуре того времени. Миф был не просто (неправильным) представлением *реальности*. Это был материал, формировавший возможности и границы действия. Миф выполнял свою функцию, удовлетворяя желание современников говорить об актуальном; удовлетворять это желание становилось все труднее по мере того, как экспериментальные возможности современности умножались.

Некоторые современные исследователи обратили внимание на следующее обстоятельство: высказывания в духе тех, что делает Фонтенель, знаменуют собой мутацию прежней оппозиции сакральное / профанное в новую оппозицию воображение / разум, то есть в принципы, знаменующие начало секулярного Просвещения<sup>19</sup>. Как полагают эти исследователи, данное изменение должно рассматриваться как замещение религиозной гегемонии гегемонией секулярной. Однако, на мой взгляд, мы сталкиваемся здесь с чем-то более сложным.

Прежде всего хочется отметить, что в этой новой бинарной оппозиции разум наделяется основными полномочиями по определению, оценке и регулированию человеческого воображения, к которому относится в том числе и «миф». Марсель Детьен комментирует это следующим образом: «процедуры исключения умножаются в научном дискурсе о мифах, данный дискурс основывается на словаре скандала, запрещающем все фигуры инаковости. Мифология находится на стороне примитивного, низших рас, естественных народов, языка истоков, детства, дикости и сумасшествия — она всегда относится к *другому* как исключаемой фигуре»<sup>20</sup>. Однако сакральное в прошлом никогда не выполняло подобных функций, не существовало единого пространства социальной жизни и мысли, которое бы было организовано понятием «сакрального». Вместо этого существовали обособленные места, объекты и времена, причем каждый из них был связан с соответствующими способами поведения и говорения. Данный момент нуждается в некоторой проработке, так что я позволю себе несколько отклониться от основного сюжета и рассмотреть дихотомию сакральное / профанное. Затем я вновь вернусь к теме мифа.

<sup>18</sup> *Starobinski*. P. 182.

<sup>19</sup> Среди прочих Старобински.

<sup>20</sup> *Detienne*. P. 46–47. Курсив в оригинале.

## Небольшой экскурс о «сакральном» и «профанном»

В латинском языке времен Римской республики слово *sacer* относилось ко всему, что находилось в собственности божества после того, как оно было «действием государства изъято из области профанного и передано в область сакрального»<sup>21</sup>. Однако даже тогда существовало одно интригующее исключение: понятие *homo sacer*. Данное понятие использовалось в отношении человека, который в результате проклятия (*sacer esto*) оказывался человеком вне закона, отныне его безнаказанно мог убить каждый. Таким образом, хотя сакральность собственности, посвященной богу, и делала ее неприкосновенной, сакральность *homo sacer'a* превращало его в неминуемую жертву насилия. Подобное противоречие классики (при помощи коллег-антропологов) объясняют через понятие «табу», то есть примитивного понятия, в котором происходило смешение идей сакрального с идеями нечистого; эти идеи более развитая «духовная» религия должна была позднее вычленивать и начать использовать более логически<sup>22</sup>. Теория, согласно которой табу — это исток сакрального, имеет долгую историю в антропологии, отсюда она была заимствована не только классиками, пытавшимися понять античную религию, но и христианскими теологами, стремившимися реконструировать истинную сакральность. Антропологическая составляющая данной истории была критически исследована Францом Штайнером, показавшим, что понятие «табу» выстроено на очень шатких этнографических и лингвистических основаниях<sup>23</sup>.

Согласно Оксфордскому словарю английского языка, слово «сакральное» в раннесовременном английском языке обычно обозначало индивидуальные предметы, конкретных людей и конкретные поводы, которые были отделены от всех остальных и предназначены для почитания. Однако если мы рассмотрим примеры, предлагаемые в словаре — поэтическую строчку «сакральный фрукт, предназначенный к умеренности», надпись — «посвящено памяти Самуэля Батлера» (*sacred to the memory*),

<sup>21</sup> Fowler W. W. The Original Meaning of the Word 'Sacer' // Roman Essays and Interpretations. — Oxford: Clarendon Press, 1920. P. 15.

<sup>22</sup> «Если это правильный смысл слова „сакральное“ в фразе *sacer esto*, то мы, я думаю, можем возвести его к прежней стадии, когда оно обозначало попросту „табу“ без всякой отсылки к божеству: похоже, именно так данное слово и использовалось в одном или двух античных законах» (Fowler, p. 21). Однако эволюционное объяснение, предлагаемое здесь, представляется как сомнительным, так и не необходимым. Джордžo Агамбен высказал куда более интересную гипотезу: «сакральный человек», объект проклятия *sacer esto*, должен пониматься в соотношении с логикой суверенности, которую Агамбен трактует как абсолютную власть над жизнью и смертью. См.: *Agamben G. Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. — Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

<sup>23</sup> По сути, Штайнер утверждает, что проблема табу была викторианским изобретением, вызванным к жизни идеологическими и социальными веяниями самого викторианского общества. См.: *Steiner F. Taboo*. — L.: Cohen & West, 1956.

обращение «ваше святейшее превосходство», словосочетание «сакральная гармония», то мы не сможем вычлениить из них некий единый для всех случаев акт отделения и почитания. Субъект, по отношению к которому подобные предметы, события или люди должны быть сакральными, не находится к ним в таком же отношении. Только в конце XIX в. антропологическая и теологическая мысль превратила множество перекрывающихся использований, коренящихся в меняющихся и гетерогенных формах жизни, в единую неизменную сущность, и объявила ее аспектом универсального человеческого опыта, называемого религиозным<sup>24</sup>. Псевдоуниверсальная оппозиция сакрального и профанного не обнаруживается ни в одном из досовременных источников. В средневековой теологии ключевая антиномия касалась противопоставления божественного и сатанинского (две трансцендентные силы) или духовного и временного (два мирских института), но никак не сверхъестественного сакрального и естественного профанного.

Например, во Франции в Средние века и в эпоху ранней современности понятие *sacre* не было частью повседневной христианской жизни<sup>25</sup>. Оно имело хождение лишь в среде образованных людей и отсы-

<sup>24</sup> Данная классическая формулировка принадлежит Дюркгейму. Как пишет Дюркгейм: «Все известные религиозные верования, как простые, так и сложные, обладают одной схожей характеристикой. Они предполагают классификацию всех вещей, реальных и идеальных, о которых думают люди, на два класса или две противоположные группы, обычно обозначаемые двумя отличными терминами, которые достаточно хорошо переводятся как профанное и сакральное (*profane, sacre*). Разделение мира на две сферы, одну, которая содержит все сакральное, и другую, которая объемлет все профанное, — это отличительная черта религиозной мысли; верования, мифы, догмы и легенды являются либо репрезентациями, либо системами репрезентаций, которые выражают природу сакральных вещей, а также добродетелей и сил, которые с ними ассоциируются или же их связи друг с другом, а также с профанными вещами. Однако под сакральными вещами не следует понимать лишь те персональные сущности, которые называются богами или духами; скала, дерево, весна, галька, кусок дерева, дом — другими словами, все может быть сакральным. Ритуал также может называться сакральным; не существует в природе ритуала, который хотя бы в какой-то степени не был бы причастен данной характеристике. Существуют слова, выражения и формулы, которые могут произносить лишь посвященные; существуют жесты и движения, которые может делать каждый» (*Elementary Forms of the Religious Life*. 1915. P. 37). Критики Дюркгейма подчеркивали, что он был не прав, когда утверждал, что профанное и сакральное — взаимоисключающие сферы: профанные вещи вполне могут становиться сакральными, и наоборот. (См. *Paden W. Before «The Secular» Became Theological: Rereading The Durkheimian Legacy // Method and Theory in the Study of Religion*. 1991. Vol. 3, No. 1. Паден защищает Дюркгейма от подобных обвинений.) Совсем недавно критики начали писать о том, что в повседневной жизни сакральное и профанное обычно смешаны воедино. Однако даже эти критики признают универсальность сакрального, представляемого в качестве особого вида силы. Они возражают только против его жесткого противопоставления материальности каждодневной жизни (см. *McDannell C. Material Christianity*. — New Haven, CT: Yale University Press, 1995. Ch. 1).

<sup>25</sup> См. *Despland M. The Sacred: The French Evidence // Method and Theory in the Study of Religion*. 1991. Vol. 3. No. 1. P. 43.

лало к конкретным вещам (сосуды), институтам (Коллегия кардиналов) и людям (тело короля), однако в отношении тех объектов, к которым данное слово относилось, не предполагалось никакого особого опыта, кроме того, эти объекты не обособлялись от всех прочих каким-то однообразным образом. Слово и понятие, которое имело особое значение для народной религии, то есть для практик и чувственности, того периода, было понятие *saintete*, означавшее благотворные качества некоторых лиц и их мощей, тесно связанные с простым народом и их повседневным миром. Во времена Революции слово *sacre* получило широкое хождение, в нем начали звучать пугающие нотки секулярной власти. Так Преамбула к «Декларации прав человека» (1789) повествует о «естественных правах, неотчуждаемых и сакральных». В 17-й статье сакральным провозглашается право на собственность. «Сакральная любовь к родине» — это общераспространенное выражение XIX в.<sup>26</sup> Не стоит даже пояснять, что индивидуальный опыт, передаваемый через подобные использования, а также поведение, ожидаемое от граждан, притязавших на обладание этим опытом, сильно отличались от всего того, что понятие «сакральное» означало в Средневековье. Отныне секулярное было частью дискурса, интегрального для функций и чаяний современного секулярного государства, в котором сакрализация индивидов и народов выражала форму натурализованной власти<sup>27</sup>.

Франсуа Изамбер подробно описывает то, как школа Дюркгейма, опираясь на понятие «табу» Робертсона Смита как типичной формы первобытной религии, пришло к академическому понятию «сакрального» в смысле некоей универсальной сущности<sup>28</sup>. Сакральное стало обозначать все, имеющее отношение к общественным интересам, то есть коллективные состояния, традиции, чувства, которые общество вырабатывало в качестве собственных представлений; более того, оно даже стало постулироваться в качестве эволюционного источника когнитивных категорий<sup>29</sup>. Сконструированное антропологами сакральное позднее было подхвачено теологами, в руках которых оно превратилось в универсальное качество, запрятанное в вещах, кроме того, оно стало объективным пределом любого мирского действия. Сакральное превратилось одновременно в трансцендентную силу, навязывавшую себя субъекту, а также в пространство, которое под страхом самых ужасных последствий

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> См. великолепно написанную историю утверждения всеобщего избирательного права во Франции: *Rosanvallon P. Le sacre du citoyen.* — Paris: Gallimard, 1992.

<sup>28</sup> *Isambert F. Le sens du sacré.* — Paris: Les Éditions de Minuit, 1982.

<sup>29</sup> Как отмечает Изамбер, эта изначальная инклюзивность была именно тем, что сделало поиск специфики религии бессмысленным. «Таким образом, можно увидеть, что подобное выражение сферы сакрального прекрасно подходило для того, чтобы породить идею эволюции различных направлений мысли, начиная с религии. Но в то же время данное понятие не позволяло определить специфику сферы религии» (op. cit., p. 221).

никогда не могло быть нарушено, то есть профанировано. Короче говоря, сакральное стало конституироваться как мистическая, мифологическая вещь<sup>30</sup>, средоточие нравственной и административной дисциплины.

Именно в контексте возникающей дисциплины сравнительного религиоведения антропология и разработала трансцендентное понятие сакрального. Интересная иллюстрация этого присутствует в работе Р. Р. Маретта<sup>31</sup>. Маретт утверждает, что ритуал следует рассматривать как то, что осуществляет функцию регулирования эмоций, особенно в критических жизненных ситуациях; данная идея позволила ему дать известное антропологическое определение таинств: «В антропологических целях давайте определим таинство как любой ритуал, направленный на освящение чего-либо или на наделение его сакральным статусом. Если чуть расширить, то это значит любой ритуал, который посредством одобрения или позитивного благословения наделяет некоторую естественную функцию собственной сверхъестественной властью»<sup>32</sup>.

Понятие «таинства» как института, призванного наделять жизненные кризисы (спаривание, умирание и т. д.) сверхъестественной властью, как чего-то, имеющего отношение к религиозной психотерапии, позиционируется в качестве универсального понятия, которое может быть использовано для сравнительного анализа. Однако подобное понимание вступает в разительное противоречие со средневековой христианской концепцией таинства. Так, теолог XII в. Гуго Сен-Викторский, отвечая на вопрос «что такое таинство?», сначала рассматривает принятое определение: «Таинство — это знак сакральной вещи». Это определение его не устраивает, так как различные статуи и картины, равно как и разные слова Писания так или иначе являются знаками сакральных вещей, не будучи при этом таинствами. Поэтому Гуго Сен-Викторский предлагает более адекватное определение: «Таинство представляет телесный или материальный элемент [звуки, жесты, одеяния, инструменты], который предстает перед нашими чувствами, представляя по подобию, обозначая по институту и содержа по благословию некую невидимую и духовную благодать». Так, например, вода во время крещения представляет смывание грехов с души по аналогии со смыванием грязи с тела, она наделяется подобным смыслом для верующего в силу инаугурационной практики Иисуса, наконец, она передает — благодаря словам и действиям исполняющего свои обязанности священника — духовную благодать. Данные три функции не являются самоочевидными, они должны быть идентифицированы и изложены теми, кто обладает соответствующей властью (средневе-

<sup>30</sup> «Именно так сакральное стало конституироваться как мифологический объект» (ор. cit., p. 256).

<sup>31</sup> Маретт знаменит следующим тезисом: «Дикарские религии — это не то, что мыслится, но скорее то, что вытанцовывается» (*Marett R. R. The Threshold of Religion*. 2nd ed. — Oxford: Clarendon Press, 1914. P. xxxi). Маретт стал основным источником для Фаулера в его исследованиях эволюционной антропологии (см. выше p. 30, n. 22).

<sup>32</sup> *Marett R. R. Sacraments of Simple Folk*. — Oxford: Clarendon Press, 1933. P. 4.

ковые христиане узнавали смыслы утонченных аллегорий, используемых во время мессы, через авторитетные комментарии). Так, согласно Гуго, таинство — с момента своего авторитетного основания — представляло комплексную сеть означаемого и означающего, которое, подобно иконе, действует мемориально. Икона является собой и одновременно знаком того, что уже присутствует в умах должным образом вышколенных участников; она отсылает в прошлое к их памяти и в будущее к их ожиданиям как христиан<sup>33</sup>. В соответствии с теми ссылками, которые дает Гуго, нет никакого смысла утверждать, что в таинствах естественные функции наделяются сверхъестественной властью (то есть трансцендентным даром), еще менее осмысленным представляется тезис о том, что таинства — это психотерапия, призванная помочь людям в ситуациях жизненных кризисов (так сказать, полезный миф). Гуго настаивает, что в некоторых условиях таинства не признаются за то, чем они являются: «Именно поэтому неверующие, глаза которых видят исключительно внешнюю сторону вещей, презирают благоговение перед таинствами спасения. В таинствах они видят лишь внешнюю часть, которую считают достойной презрения. Будучи лишены невидимых Святых даров, они не распознают невидимую внутреннюю добродетель, им чужды плоды послушания»<sup>34</sup>. Авторитет таинств есть результат вовлеченности христианина в то, что его глаза видят как воплощение божественной благодати<sup>35</sup>. Благодать понимается как особое состояние неосознанности в рамках отношений, но отнюдь не как божественная плата за ритуальное прилежание.

Что же позволило осуществить эссенциализацию сакрального, что превратило его во внешнюю трансцендентную силу? Мой предварительный ответ таков: новое теоретизирование о сакральном было связано со встречей Европы с неевропейским миром в условиях просвещенного пространства и времени, которые стали свидетелями конструирования религии и природы как универсальных категорий. Начиная с ранней современности — через то, что ретроспективно было названо секулярным Просвещением и что затем перетекло в долгий XIX в. — в Европе, а также в ее заморских владениях, вещи, слова и практики, вычленяемые или отгораживаемые естественными народами, конструировались европейцами как фетиш и табу<sup>36</sup>. То, что на теологическом языке

<sup>33</sup> Более подробно концепцию таинств у Гуго Сен-Викторского я рассматриваю в своей работе «Генеалогии религии»: *Asad T. Genealogies of Religion*. — Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993. P. 153–158.

<sup>34</sup> Hugh of St. Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith* / R. J. Defarrari (Ed.). — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951. P. 156.

<sup>35</sup> Согласно Джону Милбанку, в позднем Средневековье произошла существенная трансформация в понимании таинства: оно превратилось во внешнее облачение духовной власти. Данный семантический поворот имел далеко идущие последствия для современной религиозности (личная переписка). Также см.: *de Certeau M. The Mystic Fable*. — Chicago: University of Chicago Press, 1992, особенно гл. 3.

<sup>36</sup> *Pietz W. The problem of the fetish, I* // *Res*. 1985. No. 9; *Steiner*. Op. cit.

XVI–XVII вв. рассматривалось как идолопоклонничество и дьяволопоклонничество<sup>37</sup> (почитание ложных богов) на фоне эволюционистской мысли XVIII–XIX вв. превратилось в секулярное понятие предрассудка (бессмысленный пережиток)<sup>38</sup>. Предрассудок — это объекты и отношения, ложно наделенные статусом истины и ложно связываемые с добродетельной силой. Их надо было осмыслить в категориях иллюзии и притеснения, прежде чем люди смогли бы от них освободиться: это понимал Фрейд, использовавший понятия «фетиш» и «табу» для вычленения симптомов первобытных подавлений в психопатологии современных людей.

Таким образом, можно предположить, что профанация является своего рода насильственной эмансипацией от ошибок и деспотизма. Разум предписывает: ложные вещи должны быть или объявлены вне закона, или уничтожены, или переописаны и превращены в объекты, которые можно увидеть, услышать и потрогать при условии наличия должным образом вышколенных чувств. Через успешное разоблачение лицемерной власти (путем ее профанации) универсальный разум подтверждает собственный статус в качестве источника легитимной власти. Данный статус лишь только упрочивается, когда разум начинает заниматься уполномочиванием новых вещей. Так сакральное право собственности стало универсальным лишь после того, как были освобождены церковные владения и общинные земли. А неприкосновенность совести превратилось в универсальный принцип в качестве противовеса церковной власти и правилам, навязанным казуистикой. В самый момент своего становления секулярными данные тезисы были наделены трансцендентным статусом, затем с целью своей защиты (если нужно, то и при помощи насилия) они привели в действие правовую и нравственную дисциплину в качестве чего-то универсального<sup>39</sup>. Хотя профанация, на первый взгляд, и переключает внимание с трансцендентного на земное, на самом деле, она всего лишь изменяет барьеры между иллюзорным и наличным.

В духе Дюркгейма Ричард Комсток отмечает, что «сакральное, будучи особым видом поведения, представляет собой не просто ряд непосредственных манифестаций, но скорее набор правил — предписаний, объявлений вне закона, запретов, — которые определяют форму поведения, а также то, должно ли оно считаться примером категории, находящейся под вопросом»<sup>40</sup>. Это полезное замечание, но, на мой взгляд, необходимо

<sup>37</sup> *Hodgen M. T. Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* — Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1964.

<sup>38</sup> См. *Belmont N. Superstition and Popular Religion in Western Societies // Between Belief and Transgression / M. Izard, P. Smith (Eds.).* — Chicago: Chicago University Press, 1982.

<sup>39</sup> Так Дюркгейм отзывается о секулярной нравственности: «Таким образом, сфера морали как будто бы окружена мистическим барьером, который ограждает ее от осквернителей, точно так же, как сфера религиозного предохранивается от профанного. Это сфера сакрального». Цит. по: *Isambert*. P. 234.

<sup>40</sup> *A Behavioral Approach to the Sacred: Category Formation in Religious Studies // J. Am. Acad. Religion.* 1981. Vol. XLIX. No. 4. P. 632.

учесть еще и следующий тройственный факт: (1) всякое ориентированное на правила поведение влечет за собой социальные санкции, но (2) суровость социальных санкций зависит от той опасности, которой нарушение правил грозит для конкретной структуры общества, а (3) способы оценки этой опасности не остаются в историческом плане неизменными. Учет данного факта должен переключить наше внимание с определенных сакрального как объекта переживания на более широкий вопрос о том, как конституируются гетерогенные ландшафты власти (нравственной, политической, экономической) и какие дисциплины (индивидуальные и коллективные) для этого необходимы. Отсюда не следует необходимость рассматривать сакральное как маску власти, отсюда следует, что нам пристало изучать условия, которые делают некоторые практики концептуально возможными, желательными и даже принудительными, включая в том числе и каждодневные практики, посредством которых дисциплинируется опыт субъектов<sup>41</sup>. На мой взгляд, данный подход позволит нам получить лучшее понимание того, как сакральное (и, следовательно, профанное) может стать объектом не просто религиозной мысли, но и секулярной практики.

### Миф и писания

Выше я указал на некоторые функции мифа как секулярного дискурса в искусстве и манерах Просвещения. Роль, которую миф как сакральный дискурс играл в религии и поэзии XIX–XX вв., куда более сложна. Ниже мне неизбежно придется выбирать сюжеты и упрощать их.

Уже отмечалось, что немецкая критическая школа освободила Библию от статуса «буквы, продиктованной божественным вдохновением» и позволила ей стать «системой, обусловленной человеческим контекстом»<sup>42</sup>. Однако следует отметить, что данное освобождение знаменовало собой далеко идущее изменение самого смысла слова «вдохновение»: из уполномоченной свыше переориентацией жизни в сторону *телоса* оно стало элементом психологии художественного творчества, исток которого скрыт, — тем самым оно стало объектом спекуляций (вера/знание)<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Интересен тот факт, что попытки внедрения универсальной концепции «сакрального» в неевропейские языки столкнулись с очевидными проблемами перевода. Так, хотя арабское слово *qadasa* и передается на английском как сакральность, тем не менее оно ни коим образом не подходит для всех случаев, когда используется это английское слово. Перевод слова «сакральное» вызывает ассоциации с целым рядом слов (*muharram*, *mutahhar*, *mukhtass 'bi-l-'ibdda* и т. д.), каждое из этих слов связано с различными видами поведения. (См. чуть ниже мой анализ сознательного использования мифа в арабской поэзии.)

<sup>42</sup> Shaffer E. S. «Kubla Khan» and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770–1880. — Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 10.

<sup>43</sup> В середине XX в. Т. С. Элиот попытался предложить формулировку, которая бы включала как религиозные, так и сакральные смыслы данного понятия: «Если слово



То была примечательная трансформация. В первом случае божественное слово, как устное, так и письменное, было материальным. Вдохновенные слова как таковые были объектами почтения со стороны конкретного человека, средством ее или его практической набожности в конкретные периоды и в конкретных местах. Со временем тело обучалось слушать, цитировать по памяти, двигаться, сохранять покой в ритме акустики слов, их звучания, чувственного посыла, наконец, просто их облика. Практики набожности углубляли звуки, образы и ощущения в чувствилище набожного человека. Когда богомолец слышал, как говорит Бог, в нем чувственно сочленилось внутреннее и внешнее, смешивалось означающее и означаемое. Должное прочтение писаний, позволяющее слышать божественную речь, зависело от подобающей дисциплины чувств (слуха, речи и зрения).

В противовес этому мифический метод, использованный критической школой изучения Библии, превратил материальность звуков и знаков Писания в *духовную* поэму, чей эффект порождался внутри субъекта как верующего независимо от его чувств. Данной трансформации способствовало одно изменение, случившееся чуть раньше. Как указывает Джон Монтэг, понятие «откровения», обозначающее утверждение, источником которого является сверхъестественное существо и которое требует ментального согласия со стороны верующего, ведет свой отсчет лишь с периода ранней современности. Как пишет Монтэг, для средневековых теологов «откровение было связано прежде всего с видением вещи в свете ее высшего предназначения. Иначе говоря, это отнюдь не дополнительный набор „фактов“, безумных, с точки зрения рационального понимания или физического наблюдения»<sup>44</sup>. Согласно Фоме Аквинскому, пророческий дар откровения — это страсть, которую необходимо прожить, это не способность, которую можно использовать; среди слов, которые он использует для ее обозначения, можно встретить слово *inspiratio*<sup>45</sup>. Неоплатоническая иерархия опосредований связывала божественное со всеми существами, позволяя языку как посреднику облегчать единение божественного с человеческим.

Вместе с Реформацией (и Контрреформацией) непосредственная божественность стала раскрываться через Писание, а ее откровения указывали одновременно на ее присутствие и на ее намерения. Так язык

„вдохновение“ и имеет какой-то смысл, оно должно означать именно это: говорящий или пишущий произносит нечто, что он сам до конца не понимает — или начинает понимать неправильно, сразу как только вдохновение покидает его. Это точное описание поэтического вдохновения... [Поэт] может не догадываться, что именно его поэзия будет значить для окружающих, а пророк необязательно должен понимать смысл собственных пророческих фраз» (Virgil and the Christian World [1951] // On Poetry and Poets. — NY: Farrar, Straus and Cudahy, 1957. P. 137).

<sup>44</sup> Montag J. Revelation: The False Legacy of Suarez // Radical Orthodoxy // J. Milbank, C. Pickstock, G. Ward (Eds.). — NY: Roudedge, 1999. P. 43.

<sup>45</sup> Ibid. P. 46.

приобрел статус чего-то сверхреального, статус средства, способного представлять и отражать, и, следовательно, маскировать реальное. Как указывает Мишель де Серто, «эксперимент в современном смысле этого слова появился вместе с деонтологизацией языка, которая по времени совпадает с появлением лингвистики. У Бэкона, равно как и у многих других, эксперимент стал чем-то противоположным языку — тем, что могло гарантировать и верифицировать последний. Данный разрыв между непосредственно доказывающим языком (он доказывает и /или организует) и ссылочным экспериментированием (оно ускользает и /или гарантирует) структурирует современную науку, в том числе и науку „мистическую“»<sup>46</sup>. Там, где *вера* была добродетелью, она приобрела эпистемологический статус. Вера стала способом познания сверхъестественных объектов, параллельным знанию природы (*реального* мира), которое обеспечивается разумом и наблюдением. Данное различие в экономии вдохновения нуждается в более детальном рассмотрении, однако уже сейчас вполне можно предположить, что современная поэтическая концепция вдохновения является субъективированным приспособлением к тем трансформациям, которые были указаны выше.

Я ни коим образом не стремлюсь сделать общее историческое обобщение. Ведь, с одной стороны, идея внутреннего диалога с Богом в христианской мистической традиции (равно как и в нехристианских традициях) имеет достаточно глубокие корни, с другой стороны, смешение физического и символического звучания — часть евангелического религиозного опыта как минимум с XVIII в.<sup>47</sup> Мне интересна генеалогическая подопле-

<sup>46</sup> de Certeau M. The Mystic Fable; Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries. — Chicago: Chicago University Press, 1992. P. 123.

<sup>47</sup> Однако для противников евангелического движения (будь то христиане, деисты или атеисты) потребность в указании на обманчивость чувственных воздействий была как никогда актуальна. «Для либерально мыслящих оппонентов, например, для Чонси, вокальная непосредственность евангелической набожности не гармонировала с отцами пуританами и аутентичным реформатским богочитанием; она имела привкус квакерства и французских пророков. Как писал Чонси: „Духовность христианина не заключается в тайных шепотах или слышимых голосах“. Если у поборников евангелизма не было столь же всеобъемлющей ясности, то у них рождались схожие подозрения. Многие священники-евангелисты, осведомленные об опасностях энтузиазма и притязаний на непосредственное откровение, были готовы согласиться с англиканским пастором Бенджамином Бейли, который в 1708 г., будучи взбешен вдохновленными сектантами, отверг „данный способ откровения через призывы и голоса“ как „наиболее низкий и наиболее сомнительный“. „На мой взгляд, образованный и набожный человек... не станет опирать свою веру на такую бесполезную вещь, как *глухой голос* или же *некий шум*, исходящий из стены или вообще не понятно откуда“. Хотя Бейли и хотел защитить убедительность божественных голосов, которые говорили с пророками, он делал все, что можно, чтобы делегитимизировать странные и неуловимые звуки, которые слышали его современники» (Schmidt L. E. Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. P. 71). Шмидт описывает, как поиск практического знания о звуках в эпоху Просвещения оказал

ка. Я не утверждаю, что протестантская культура была уникальной в своем интересе к внутренним духовным состояниям, как если бы средневековая христианская традиция с ее богатым мистическим опытом была полностью к ним глуха. Мной движет стремление ответить на концептуальный вопрос: в чем именно заключались эпистемологические импликации тех различных способов, какими разные представители христианства и свободомыслия взаимодействовали с Писанием, задействуя разные паттерны чувственности? (Преуменьшение, подавление, маргинализация одного чувства или многих — тоже способ иметь дело с их материальностью.) Как Писание из средства переживания божественного превратилось в источник информация о сверхъестественном? Или, иначе говоря, каким именно образом новая заостренная оппозиция между просто материальным знаком и истинным духовным смыслом стала основой для переосмысления вдохновения?

Робертсон Смит, теолог, антрополог и приверженец критической школы, — прекрасный пример того, как изменяются направление и характер понимания вдохновения. В своем эссе о Ветхом Завете он пишет о нем как о поэзии, различая поэзию как силу и поэзию как искусство. Это позволяет ему говорить о всякой *истинной* поэзии, будь то поэзия секулярная или религиозная, как о поэзии духовной. Ведь когда поэзия переходит «от сердца к сердцу»<sup>48</sup>, она становится проявлением трансцен-

ся связан с разоблачением религиозного надувательства, а также с построением причудливых звуковых аппаратов, посредством которых, как утверждали секулярные критики, священники в древности сопровождали свои выступления «сверхъестественными» эффектами.

<sup>48</sup> Противопоставляя Иоанна Готфрида Гердера Роберту Лоуту, первому, кто начал рассматривать Ветхий завет как поэзию, Робертсон Смит отмечает: «Тогда как Лоут занимается прежде всего *искусством* еврейской поэзии, веймарский теолог явно говорит о *духе*. Если первый пытается лишь отобрать избранные куски поэзии для обучающихся классической литературе, ... то второй пытается ввести своих читателей через эстетические формы в самые глубины духа Ветхого Завета.... Лоут предлагает скользить по волнам сакральной поэзии, не поднимаясь к мистическим истокам. Сила Гердера заключается в том, что он показывает, как благородная поэзия Израиля струится естественной неудержимой силой из глубин духа, затронутого вдохновенными божеством эмоциями. Лоут обнаруживает в Библии обилие поэтического материала, он как бы говорит: „Я бы хотел оценить возвышенность и иные добродетели данной литературы, то есть ее *власть влиять на умы людей*, власть, которая будет пропорциональна ее соответствию истинным правилам поэтического искусства“. Гердер бы возразил ему: истинная сила поэзии в том, что она идет от сердца к сердцу. Истинная критика заключается не в классификации поэтического воздействия в соответствии с принципами риторики, но в развертывании живительных сил, которые двигают душу поэта. Наслаждаться поэмой — значит разделять эмоции, которые вдохновляли ее автора» (Smith W. R. «Poetry of the Old Testament» in *Lectures and Essays*. — L.: Adam and Charles Black, 1912. P. 405. Курсив в оригинале). Как указывает Робертсон Смит, все прежние поэты объединяли внутреннее чувство с внешней природой, это единство по-разному отражается в религиях древних греков и семитов-язычников. У последних «мы всегда обнаруживаем религию страстных эмоций, поклонение не внешним силам или природным явле-

дентной силы, которую секулярный литературный критик привык обозначать теологическим термином «эпифания».

По мере того как скептицизм относительно *источника* вдохновения, понимаемого как особая коммуникация, привел к сомнению в идее о том, что у писания божественный источник, вопрос о его исторической аутентичности, о его истинных истоках стал как никогда актуальным. Если Бог не был непосредственным вдохновителем Евангелий, тогда христианская *вера* просто обязана была настаивать на том, что содержащиеся в Завете описания Иисуса надежны. Ведь лишь в этом случае они смогут удостоверить жизнь и смерть Иисуса Христа, а значит, и свидетельствовать об истине Воплощения<sup>49</sup>.

Уже написано достаточно много работ о том, как протестантские историки помогли сформировать понятие истории как коллективного сингулярного предмета. Как замечает Джон Строуп: «Если новое понимание истории и историка секуляризировало религию откровения, оно позволило сакрализовать профанные события и универсального историка... К концу Просвещения сакральная и профанная история переплелись настолько, что развести их стало крайне сложно»<sup>50</sup>. В том же ключе Старобински писал о мифологизации современной истории как прогресса: «Не достаточно, как делали многие, просто указать на существование процесса „секуляризации“ в философии Просвещения, процесса, посредством которого человек притязает на полномочия разума, ранее принадлежавшие божественному *логосу*. Существовала и противоположная тенденция: миф, поначалу исключаемый и провозглашаемый абсурдом, отныне наделяется полноценным и глубоким смыслом, он начинает цениться как откровенная истина»<sup>51</sup>.

ниям в их чувственной красоте, но внутренним силам, ужасным, ибо невидимым; внешние вещи являются лишь их символическим выражением» (Ibid. P. 425). Эволюционный характер данной мысли заключается в том, что поклонение внутренним (духовным) силам у семитов в противовес внешним (материальным) формам позволило им стать реципиентами божественного откровения (коммуникации, идущей *от* божества), хотя переход евреев от формальной религии к духовной постоянно сдерживался периодическими скачками к идолопоклонничеству.

<sup>49</sup> Как заметил теолог XVIII в. Иоанн Давид Махаэльс, «если вопрос в том, является ли христианская религия боговдохновенной, то тогда аутентичность — или отсутствие оной — Писания оказывается проблемой более важной, чем можно допустить на первый взгляд.... Даже если допустить, что Бог не был вдохновителем ни одной из книг Нового Завета, что он просто предоставил Матвею, Марку, Луке, Иоанну и Павлу свободу писать то, что им было известно, при условии, что их сочинения являются аутентичными надежными древними источниками, то христианская религия по-прежнему остается истинной» (Цит. по: *Bietenholz P. Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age.* — Leiden: Brill, 1994. P. 315–316).

<sup>50</sup> *Stroup J. Protestant Church Historians in the German Enlightenment* // H. E. Bodeker et al. (Eds.). *Aufklärung und Geschichte.* — Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. S. 172.

<sup>51</sup> Starobinski. P. 192.

Однако я позволю себе закрыть тему исторической телеологии и сакрализации истории и перейти к вопросу, касающемуся проекта исторической аутентичности. В этой связи следует отметить, что дисциплина секулярной истории была наделена сакральностью отнюдь не после своего окончательного оформления. Наоборот, именно христианское беспокойство и забота<sup>52</sup> — неоднородность христианской жизни — толкали исследователей-библеистов к совершенствованию текстуальных техник, с тех пор уже успевших превратиться в фундамент современной секулярной историографии<sup>53</sup>. Герберт Баттерфильд в своей истории современной историографии пишет следующее: «Истинность религии была такой важной проблемой, а споры вокруг нее столь интенсивными, что это привело к развитию критических методов применительно к церковным исследованиям задолго до того, как возникла сама идея использовать их для изучения современной истории»<sup>54</sup>. Однако не следует мыслить данный процесс как простое заимствование методов. Секулярная критика развивалась сама собой, движимая беспокойством о явной неправдоподобности традиционной христианской практики, *само это* уже в немалой степени способствовало конституированию пространства письменной секулярной истории. Результатом стал четкий раскол

<sup>52</sup> Были и иные условия. Как пишет Строуп: «Подъем централизованного государства подразумевал появление образованных групп, горизонты которых не были ограничены идеями партикуляристского общества. Этой логике вполне соответствует возникновение пиетистского и просвещенческого христианства, которое уделяло большое внимание публичной терпимости и частной религиозности: институциональная церковь и ее догмы приобретали вторичную значимость. Первоочередной задачей было достижение такого христианства, которое бы возвышалось над всеми существующими фракциями: христианства, которое было бы защищено от махинаций клерикального сословия. Связанная с этим атака на божественную легитимацию, апостольское основание и юридические привилегии существующей институциональной церкви, а также ее догм и священников, использовала апелляцию к истории. Была предпринята попытка переформировать христианство с целью сгладить все острые углы, препятствующие централизованному государству и его союзникам в обществе» (Op. cit. P. 170). Однако меня интересуют не столько приписываемые мотивы теологов, сколько придуманные ими техники (например, критика источников) которые помогли им выработать пространство современной секулярной истории.

<sup>53</sup> Были, естественно, и более ранние попытки — вычленимые ретроспективно — конструирования современной истории. Так, существенные шаги в этом направлении были предприняты во время Контрреформации доминиканским теологом Мельхиором Кано, когда тот пытался защитить традиционные властные полномочия от критики (см. *Franklin J. Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*. — NY: Columbia, 1963. Ch. VII. «Melchior Cano: The Foundations of Historical Belief»). Однако меня здесь интересует именно события XVIII–XIX вв., когда идея секулярной истории четко обособила себя от истории религиозной.

<sup>54</sup> *Butterfield H. Man on His Past: The Study of the History of Historical Scholarship*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1955. P. 15–16. Баттерфильд суммирует позицию лорда Актона.

на «научную» историю (в том числе и историю церковную)<sup>55</sup>, которая зависела от скептического исследования, стремящегося к аутентичному пониманию, и воображаемую литературу (или религию и искусство в целом), которая отодвигала вопрос о достоверности на второй план. Именно этот углубляющийся раскол и консолидировал секулярную историю, то есть историю как запись того, что на самом деле случилось в этом мире; одновременно он же сформировал современное понимание мифа, сакрального дискурса и символизма. Секулярная история как текстуализованная память, вне всякого сомнения, стала неотъемлемой частью современной жизни в национальном государстве. Линейная темпоральность секулярной истории, хотя и являясь, подобно любому запоминаемому времени, субъектом постоянных реформирований, реинвестирований и все новых апелляций, стала привилегированной мерой времени. Перепрочтение писаний через решетку мифа не только отделило сакральное от секулярного, но и позволило конституировать секулярное как эпистемологическое пространство, в котором история существует как история и как антропология.

В мифическом перепрочтении Писания страдания, смерть и воскресение Христа все еще могли представляться в качестве основополагающих событий. Однако по ходу этой реконструкции христианская вера искала пути пересмотра вопроса о вдохновении. Бог мог и не нашептывать ничего ни ветхозаветным пророкам, ни апостолам Нового Завета, но праведные христиане все же искали некий смысл, который мог бы позволить назвать эти писания вдохновенными, то есть внушенными Святым Духом. Гердер дал свой ответ на этот вопрос, приписав ветхозаветным пророкам способность выражать власть духа, за ним последовал Эйхорн, который дал этой мысли систематическое изложение. Именно Эйхорн смог предложить способ разрешить непримиримые противоречия скептиков и верующих. Он предложил парадоксальный тезис: пророки, с одной стороны, были шарлатанами, но с другой — глашатаями божественного. Эйхорн выдвинул обезоруживающую идею: пророки были вдохновенными художниками. Однако один нюанс оказался все же упущен: тогда как пророки были *призваны*, художники — нет. Художники могут коммуницировать с божественными творениями, однако не могут слышать его голос. По крайней мере, не в качестве поэтов.

Учитывая, что вдохновение более не мыслилось как прямое сообщение с богом, романтические поэты дали ему такое определение, которое могло быть одновременно принято и скептиками, и верующими. Элейн Шаффер заметила, что Кольридж использовал сон, сны наяву и опиум (который он принимал для облегчения боли), чтобы временно отключать нормальное восприятие и погружаться в состояние, которое мож-

<sup>55</sup> Превращение церковной истории в общую историю человечества было ключевым шагом на пути конституирования сравнительного изучения религии (см. *Stroup*. P. 191).

но было бы описать как просвещенный транс<sup>56</sup>. В этом, а также во многих других случаях имела место не просто наивная попытка переубедить скептика путем приписывания фрагментированным состояниям сознания доступа к радикально иным формам опыта, новый поворот получил вопрос о едином, самосознающем субъекте<sup>57</sup>.

Согласно теории воображения Кольриджа, поэтическое видение предполагает изменение повседневного восприятия вне зависимости от того, как именно оно достигается<sup>58</sup>. Воображение, которое уже более не противопоставляется разуму, как то было в эпоху Просвещения, отныне берет на себя некоторые функции разума и начинает выступать в качестве противоположности иллюзии<sup>59</sup>. Согласно Кольриджу, хорошо знакомому с немецким библейским критицизмом, пророки не были людьми, пытавшимися предсказать будущее, они были поэтами-творцами, которые выражали видение прошлого своего сообщества — прошлого как одновременно обновления настоящего и обещания будущего. А обновление, как гораздо позже указывал дюркгеймианец Анри Юбер, есть повторение, участие в мифическом времени<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> У Уильяма Джеймса можно найти интересное рассмотрение «анестезирующего откровения» (*Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Лекции XVI и XVII*). Джеймс занимает агностическую позицию в том, что касается истоков мистического опыта, о которых рассказывают многие подвергшиеся полной анестезии во время хирургических операций. Однако, комментируя экстазы Св. Терезы, он замечает: «Врачи видят в подобных состояниях экстаза не 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 отнимается у состояния сознания, вызванного экстазом, та ценность, какую оно может иметь для нас, как расширение границ нашего познания» (*Джеймс В. Многообразие религиозного опыта*. — СПб.: Андреев и сыновья, 1993. С. 328). Религиозная философия Джеймса требует удержания идеи руководящего сознания, так чтобы действия, приписываемые единому субъекту, могли оцениваться на прагматической основе. В своей предпосылке о существовании единого субъекта Джеймс ближе скорее к Фрейд с его концепцией сознания, которое неправильно интерпретирует язык подавленного бессознательного, это бессознательное нуждается в разоблачении посредством практики анализа, чем к понятию децентрированного Я, последовательность переживаний которого никогда не может быть восстановлена. Да, Фрейд со временем усложнил свою раннюю картину, в которой Оно и Я занимали, соответственно, бессознательные и сознательные пласты психики, так что Я само начало рассматриваться как отчасти бессознательное. Однако это не меняет следующего: терапевтическая работа анализа не может состояться, если Я полагается децентрированным на горизонтальном уровне.

<sup>57</sup> По своему это начала делать сенсуалистская психология XVIII в. Кондилляка и Хартли.

<sup>58</sup> *Shaffer E. S. P.* 90.

<sup>59</sup> Coleridge S. T. *Biographia Literaria*. — 1817.

<sup>60</sup> 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 / P. Besnard (Ed.)*. — Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Было признано не только то, что пророки и апостолы не были сверхлюдьми, более того, утверждалось, что они сами прекрасно понимали свою непригодность в качестве проводников откровения. В романтической концепции поэзии напряжение между аутентичным вдохновением и человеческой слабостью делало возможным моменты субъективной иллюзии, что вполне объясняло факты преувеличения и неполноты изложения. Пророки и апостолы тут не составляли исключения. Значила не аутентичность фактов о прошлом, но сила духовных идей, транслируемая ими как одаренными людьми<sup>61</sup>.

Теперь от истории христианской теологии я собираюсь перейти к краткой истории этнографии, в которой мы обнаруживаем меняющиеся концепции вдохновения, переплетенные с возникающей экспериментальной физиологией и концепциями художественного гения.

### **Шаманизм: вдохновение и чувственность**

Накопление этнографических данных о шаманах в XVIII в. позволило переосмыслить идею вдохновения в секулярных понятиях. Данное переосмысление подразумевало не просто переключение всех причинно-следственных связей с мира, потустороннего миру материальных тел, на сам этот мир, но и реформатирование внутреннего измерения, которое нуждалось в постепенном переосмыслении. Этот поворот позволил отделить здоровые состояния ума и поведения от нездоровых, кроме того, он привел — в соответствии с концепцией просвещенческого рационализма — к представлению о том, что нравственность должна основываться на медицинской науке, а не наоборот, как то следовало из традиционного христианского учения.

В момент первого знакомства европейцев с аборигенами христи-

<sup>61</sup> Как писал Давид Штраус в предисловии к своему эпохальному труду «Жизнь Иисуса» (1835): «Как ортодоксы, так и рационалисты исходят из ложного допущения о том, что в Евангелиях мы имеем дело со свидетельствами, нередко непосредственными, о некоем факте. Следовательно, они начинают задаваться вопросами о том, что же это за такой реальный и естественный факт, о котором здесь повествуется столь необычным образом. Мы же должны понять, что повествователи нередко свидетельствуют не о фактах внешнего мира, но об идеях, нередко идеях практических и красивых, о конструкциях, которые даже непосредственный свидетель помещает выше фактов, воображение, касающееся их, размышления, касающиеся их, да и вообще подобные размышления были вполне свойственны для того времени и для уровня культурного развития автора. Мы сталкиваемся здесь не с ложью, но с искажением истины. Это пластическое, наивное и одновременно фундаментальное схватывание истины в пределах религиозного чувства и поэтического инсайта. Оно приводит к нарративному легендарному мифологическому по природе иллюстративному изложению духовной истины, которого не способно достичь никакое тяжеловесное прозаическое суждение» (Цит. по: *Neil W. The Criticism and Theological Use of the Bible, 1700–1950 // The Cambridge History of the Bible.* — Cambridge: Cambridge University Press. Vol. 3. P. 276).



анское учение, равно как и рационалистический скептицизм, склонялись к описанию шаманов<sup>62</sup> как демонопоклонников, магов, шарлатанов и мошенников, а шаманские позы с их барабанным боем, вычурными жестами и кривляниями и странными криками как гротескные попытки усилить обман. Притязания шаманов на способность предсказывать и видеть будущее отвергались, шаманы ставились в один ряд с пророками и прорицателями античности, которые тоже делали вид, будто бы им удается коммуницировать с богами и духами. Однако демистификация, осуществленная Просвещением, не мешала, по крайней мере некоторым исследователям, интересоваться целительными способностями шаманов. Большое внимание уделялось театральной составляющей сеансов, признававшихся первоклассными шоу, в которых музыка и ритм помогали восхищать аудиторию и умиротворять страдающего человека. Кроме того, интересовали естественные субстанции, которые шаманы использовали для излечения болезни и облегчения боли<sup>63</sup>. И все же подобный интерес исходил от людей культуры, для которой боль все больше рассматривалась как нечто, имеющее сугубо внутренние корни, относящиеся к механическому устройству миру. Соответственно, на эту боль можно было воздействовать лишь с помощью элементов этого мира. Шаман был впечатляющим примером оккультных сил, которые, как казалось, не вмешались в мир природы. Феномен шаманизма как артефакт сверхъестественного нуждался в объяснении — или редуцировании.

В Европе в XVIII в. понимание боли претерпело важные изменения, ретроспективно названные секуляризацией<sup>64</sup>. Розалин Рей в своей медицинской истории боли описывает эту ключевую трансформацию со ссылками на размышления врачей, представляющих школу виталистов. Последние перевели миф о наказании за первородный грех на язык мифа о нарушении законов природы (например, следование ложной диете или отсутствие упражнений)<sup>65</sup>. Это был метафорический перевод, бла-

<sup>62</sup> Майкл Тауссиг провел интересное исследование, отчасти историческое, отчасти этнографическое: *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. — Chicago: Chicago University Press, 1987. Его книга вдохновила работу Каролайн Хамфриз: *Humphreys C. Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power Among the Daur Mongols*. — Oxford: Clarendon Press, 1996.

<sup>63</sup> *Flaherty G. Shamanism and the Eighteenth Century*. — Princeton: Princeton University Press, 1992.

<sup>64</sup> Триумфалистская история секуляризации боли описывает данный процесс как отход от досовременного смирения перед страданиями и жестокостью, оправданного или допущенного религиозными верованиями, к накоплению научного знания, а также к распространению гуманных установок, которые в XIX в. привели к открытию и использованию анестезии. См. *Caton D., M. D. The Secularization of Pain // Anesthesiology*. 1985. Vol. 62. No. 4.

<sup>65</sup> «Их боль стала совершенно секулярной, так как боль и заболевания рассматривались отныне как наказания природы за изъяды в образе жизни человека; что касается душевных заболеваний, то они рассматривались как знак конфликта между запросами каждой конкретной души и ограничениями социального порядка; дан-

годаря которому природа персонифицировалась и наделялась действенным началом, ранее приписываемым Богу<sup>66</sup>. Однако можно было наблюдать и иной, более интересный сдвиг, также подмеченный Рей: данный сдвиг подразумевал не просто метафорическую замену, но изменение самой грамматики концепта.

Цитируя атаку философов на христианское оправдание боли (прославление боли, начинающееся с мифа о страстях Христовых), она отмечает, что отныне дискурс греха и наказания уходит на второй план, уступая место другому дискурсу<sup>67</sup>. В этом новом дискурсе боль объективируется, встраивается в парадигму механистической философии и помещается внутрь контекста накопления знаний о живом теле, получаемых посредством вивисекции. Так, Рей пишет об одном из величайших ранних экспериментаторов: «Даже такой религиозный и набожный человек, как Галлер, мог размышлять о боли, не привнося в свои размышления ни толики религиозности; подобная установка была куда проще для того, кто экспериментировал над животными, но никак не для врача [т. е. для того, кто культивировал в самом себе искусство исцеления и утешения]. Вместе с Галлером и зарождением экспериментального метода определение чувствительности и соответствующих функций нервов и мышц получило более научное обоснование»<sup>68</sup>. Таким образом, *активность* и *пассивность* в эмпирических понятиях начинают различаться: способность *чувствовать* приписывается первой и отрицается за второй.

Данный пример секуляризации боли свидетельствует не просто об отказе от языка трансцендентного (религиозность), но и об абсолютно новой установке — отказе от индивидуальных попыток утешения и исцеления (т. е. действий в рамках социальных отношений) в пользу дистанцированных попыток исследовать функции и чувства живого тела. Боль причиняется животным систематически, чтобы понять ее физиологический базис<sup>69</sup>. Таким образом, с одной стороны, боль — это часть дискурса

ная интерпретация потребовала фундаментального общественного переустройства, как только оказалось, что стандарты общества (например, целомудрие) входят в противоречие с требованиями природы. Это объясняет, почему лейтмотивом врачей эпохи Просвещения стало утверждение о том, что нравственный человек должен быть хорошим врачом. Это было переворачивание традиционного соотношения между медициной и нравственностью» (*Rey R. The History of Pain.* — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. P. 107).

<sup>66</sup> См. *Willey B. The XVII Century Background: Studies on the Idea of Nature in the Thought of the Period.* — L.: Chatto & Windus, 1940.

<sup>67</sup> Рей утверждает, что «основное изменение произошло в несколько иной области... Это изменение заключалось именно в том факте, что для врачей или физиологов проблематика боли отныне могла быть абстрагирована от проблем греха, зла и наказания» (*Rey. P. 90*). Строго говоря, отныне вопрос боли стал человеческим злом — секулярной концепцией, лишенной какой-либо поддерживающей ее теологии.

<sup>68</sup> *Ibid.* P. 91.

<sup>69</sup> Как отмечает Рей, «в работе Галлера боль животных становится инструментом физиологического исследования, позволившем ему установить, что чувствительными

между пациентом и врачом, с другой — это чтение посредством экспериментального наблюдения в контексте, в котором, как указывает де Серто, язык деонтологизирован. Последняя модель обуславливает скептицизм Просвещения в отношении притязаний шамана на исцеление (смешанными с экстатическими представлениями и вдохновением *невидимыми* духами), а также помогает конституировать секулярную сферу физиологического знания, получаемого с помощью сообщений о результатах экспериментов<sup>70</sup>. Понятие расколдовывания не очень точно ухватывает контраст двух моделей: здесь речь идет о различных паттернах чувствования боли, а также о разных способах ее объективизации. Так, Галлера в его экспериментах с животными занимал следующий вопрос: боль является производной от стимулов или же от той части тела, которой она причинялась: «Именно с целью разрешения данной проблемы Галлер в своих экспериментах умножал и диверсифицировал типы реагентов и средств, используемых для стимулирования конкретной части: для каждого органа он успешно применял тепловые, механические (разрывы, надрезы и т. д.) и химические стимулы (серная кислота, спирт). Феномены электричества, особенно гальвинизм, после своего открытия тоже позволили измерять раздражительность органов, а также их остаточную витальность после смерти. Исследовалось все тело — от головы до пальцев ноги: мембраны, клетчатка, сухожилия, апоневрозы, кости и хрящи, мышцы, железы, нервы и т. д.». Понятие опыта, изначально обозначавшее испытание чего бы то ни было, отныне использовалось для определения внутреннего состояния посредством внешних манипуляций (эксперимент)<sup>71</sup>.

Однако заявления шарлатанов (с которыми нередко сравнивали шаманов) отвергались отнюдь не всегда. Джером Гауб, член Королевского сообщества и профессор медицины, рассматривал их риторику и лежковерие, к которому они апеллировали, как ценные факторы, от которых зависит излечение: «Именно этого лежковерия и жаждут врачи, так как если бы они знали, как добиться ее от больного, то последние стали бы более послушными и врачи смогли бы с помощью одних только слов вдохнуть в них новую жизнь; более того, врачи обнаружили бы, что их лекарства более действенны, а воздействия более точны». Экстравагантные представления шутов, обещающих исцеление, рождают удивление, а удивление ведет к надежде. «Возбуждение телесных органов иногда таково, что эта витальность устраняет онемелость органов, тонус нерв-

являются лишь нервы и иннервированные части тела, тогда как раздражительными являются лишь мышечные волокна» (Ibid. P. 110).

<sup>70</sup> Ibid. P. 109. Томас Лакер в обзорной статье, посвященной истории медицины Роя Портера, с сожалением отмечает насилие — боль, которая причинялась испытуемым животным и людям — сопровождавшее триумфалистскую историю современной медицины. (*Laqueur T. Even Immortality // London Review of Books. 1999. July 29*).

<sup>71</sup> Концепцию новой грамматики «опыта» в естественной науке XVII в. см.: *Dear P. Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution.* — Chicago: University of Chicago Press, 1995.

ной системы восстанавливается, движения жидкостей ускоряется, а природа, опираясь на собственную силу, атакует и преодолевает болезнь, с которой тщетно боролся долгий курс лечения. Пусть счастливицы, которым удалось выздороветь за счет этих дурачеств, а не за счет одобренных методов лечения, поздравят себя, каковыми бы ни были причины их исцеления!»<sup>72</sup>. Для Гауба лечение было социальным процессом, в котором вдохновение целителя оправдывается не его оккультным источником, но тем спасительным воздействием, которое оно оказывает.

Интерес к изменяющим сознание средствам, используемым шаманами, развился чуть позже<sup>73</sup>. В XVIII в. еще один аспект шаманизма привлекал всеобщее внимание: шаман как поэт, рассказчик мифа и артист-исполнитель. Глория Флаэрти суммирует сведения Иоанна Джорджи, описывавшего шаманизм Центральной Азии и связывавшего его с зарождением вербальных искусств. «Он пишет о том, что современные шаманы и шаманки, подобно оракулам древности, используют чрезвычайно цветастый и неясный язык – все, говоримое ими, может быть применено ко всем случаям, каковым бы ни был результат. Он добавляет, что это было неизбежно, так как верующие в шаманов, имели лишь иероглифы, но никак не алфавит, поэтому лишь они знали, как именно коммуницировать путем обмена образами и впечатлениями. Литания была излюбленной формой, так как ее ритмы и тона напрямую влияли на тело, не апеллируя к высшим способностям разума... В качестве причины Джорджи упоминает особый тип нервной системы, присущий этим людям: „Люди подобного склада и возбудимости должны были быть исполнены красочными снами, суевериями и сказками. И это действительно было так“»<sup>74</sup>. Согласно известному высказыванию Гердера, «шаманы были не просто шарлатанами, они были поэтами, сакральными музыкантами и артистами-целителями, которые – благодаря своим многочисленным трюкам – позволяли аудитории почувствовать в своих собственных душах силу, большую, чем они сами»<sup>75</sup>.

Если шаманскую риторику и поведение можно считать искусством, то тогда некоторых художников тоже можно считать шаманами. Если экстаз – знак божественного вдохновения, значит, он – индикатор художественного гения. Флаэрти пишет о развивающейся в Европе XVIII в. теории гения, опирающейся на классические мифы об Орфее, а также на этно-

<sup>72</sup> Цит. по: Flaherty. P. 99.

<sup>73</sup> В своем исследовании шаманизма и поэтического вдохновения Нора Чэдвик ссылается на этнографа Сибири XIX в.: «Согласно Немоевски, дети, избранные для обучения шаманскому искусству, обучаются пожилыми людьми, которые, естественно, сами являются шаманами, не только внешним формам и церемониям, но и медицинским свойствам растений и трав, умению предсказывать погоду по поведению и передвижению животных» (Poetry and Prophecy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1952. P. 53).

<sup>74</sup> Flaherty. P. 74–75.

<sup>75</sup> Ibid. Ch. 6.

графические описания шаманов; в конечном счете эта теория сконцентрировала свое внимание на экстраординарном международном феномене Моцарта<sup>76</sup>. Тот факт, что слушатели сравнивали его с Орфеем, было, согласно Флаэрти, частью мифологизации великого артиста, его целительных и цивилизирующих сил, обретаемых посредством вдохновения. Среди прочих современников Флаэрти цитирует врача Саймона Тиссо, который описывает ту печать гения, которую несла в себе музыка Моцарта: «Иногда он невольно влекся к своему клавесину, как будто бы ведомый некой внезапной силой, и он извлекал из него звуки, бывшие живым выражением той идеи, которая только что его охватила. Можно сказать, что в подобные моменты он был инструментом в руках музыки, неким набором струн, гармонично упорядоченным с такой искусностью, что нельзя было коснуться одной струны без того, чтобы не привести все остальные струны в движение; он играет образы подобно тому, как поэт их вербализует, а художник зарисовывает»<sup>77</sup>. Таким образом, идея вдохновения выводилась из экстраординарного *исполнения* художника, которое лучше всего могло быть описано как следствие охваченности внешней силой.

Йохан Сульцер, теоретик изящных искусств, озвучил данную мысль более полно: «Все художники, какой бы ни была степень их гениальности, время от времени испытывают состояние необычайной психической приподнятости, делающей работу необыкновенно легкой: образы возникают без всяких усилий, а прекрасные идеи выплывают в таком изобилии, как если бы они были даром некоей высшей силы. Нет никакого сомнения, что это именно вдохновение. Когда художник переживает это состояние, объекты предстают перед ним в необычном свете; его гений творит без всяких усилий, как если бы его вела божественная сила, он облекает свои изобретения в наиболее подходящую для них форму; вдохновенного поэта переполняют самые изумительные идеи и образы; оратор судит с величайшей пронизательностью, чувствует с максимальной интенсивностью, самые сильные и яркие по своей выразительности слова слетают с его языка»<sup>78</sup>. Как указывает Флаэрти, подобные описания очень напоминают описания шаманов — в данном случае шамана описывают не скептически, но с некоторым чувством удивления. Идея вдохновения используется здесь метафорически — как контроль «инструмента» со стороны силы, внешней по отношению к человеку, или же как «дар» «высшей силы». Однако все это именно метафоры, прикрывающие неспособность объяснить посюсторонний феномен в сугубо естественных понятиях.

Однако, когда врач Мельхиор Уэйкард попытался ограничить свои объяснения исключительно понятиями человеческой физиологии, произошло настоящее изменение языка. Как пишет Уэйкард: «Гений, то есть человек с экзальтированной способностью к воображению, должен обла-

<sup>76</sup> Ibid. P. 150.

<sup>77</sup> Цит. по: Ibid. P. 159.

<sup>78</sup> Цит. по: Ibid. P. 151–152.

дать более возбудимыми мозговыми фибрами, чем все прочие люди. Эти фибры должны приводиться в движения более быстро и с большей легкостью, результатом становится возникновение живых и частых образов»<sup>79</sup>.

Независимо от того, насколько адекватны подобные объяснения с точки зрения последующего столетия, секулярный дискурс вдохновения отныне отсылал исключительно к возможностям «естественного тела», а также к его социальной демонстрации. Гений, подобно шаману, одновременно являлся объектом, исполнителем и репродуктором мифа. Согласно Иммануилу Канту, гений — это тот, кто может естественным образом практиковать свои когнитивные способности в наилучшем виде без необходимости обучаться у кого бы то ни было. «Того, кто обладает этими способностями в превосходной степени, называют светлой головой (einen Kopf); 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 себя создает то, что обычно необходимо изучить только под руководством других), называют гением»<sup>80</sup>. Гений — детище природы, то, что он производит, является «природным», хотя и сингулярным. Именно по этой причине он может быть оценен образованной аудиторией, практикующей суждения вкуса.

### **Миф, поэзия и секулярная чувственность**

Множество поэтов — от Блэйка до Кольриджа, то есть «гении» романтической традиции — в своей религиозной поэзии много экспериментировали с мифическим методом<sup>81</sup>. В ранней романтической мысли миф рассматривался как оригинальный способ достижения духовной истины. Если библейские пророки и апостолы — равно как и шаманы «первобытного мира», — согласно новым взглядам, оказываются исполнителями поэтической функции в ее мифологической форме, то современные гении точно также могут заглянуть внутрь себя и выразить духовные истины, используя все тот же метод. Для этого не требуются добродетели веры; все, что требуется, — это искренность намерений: человек должен верно отражать свои внутренние чувства во внешней речи. Данный факт может объяснить преобладание среди неверующих викторианской эпохи того, что Стефан Коллини называет «риторикой искренности»<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Цит. по: Ibid. P. 153.

<sup>80</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения в 6 тт. — М.: Мысль, 1966. — 743 с (Философ. наследие). Т. 6. С. 369–370.

<sup>81</sup> Как блестяще показала Элейн Шаффер, незаконченный эпос Кольриджа «Кубла Хан» был своего рода рубежом в развитии современной религиозной поэзии. Однако Блэйк (который случайно оказался вдохновителем Кольриджа) здесь также важен, хотя его работа никак не обсуждается Шаффер.

<sup>82</sup> Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1030. — Oxford: Clarendon, 1991. P. 276.

Идея верности самому себе понималась не просто как моральный долг, она подразумевала существование секулярного «Я», суверенность которого должна доказываться посредством актов искренности. Секулярность «Я» заключалась в том, что оно было предпосылкой трансцендентного (поэтического или религиозного), но никак не его продуктом.

Поэты типа Браунинга, стремившиеся сохранить свои религиозные убеждения при усилении скептицизма, видели в мифических паттернах способ гармонизировать выводы психологии и истории, то есть гармонизировать внутреннюю реальность и внешнюю. Согласно Роберту Лангбауму, именно Браунинг первым отметил «то, что стало основополагающей теорией поэзии XX в.: поэзия работает за счет ассоциирования в разуме читателя несопоставимых элементов, этот процесс ассоциирования приводит к узнаванию статического паттерна в том, что было представлено последовательно. Узнавание в XX в. нередко называется „эпифанией“»<sup>83</sup>, то есть неожиданным проявлением духовного в наличном.

Мифический метод сохранил свою важность даже среди писателей XX в., отвергавших всякую религиозную веру. Вспомним Джеймса Джойса. Вот что написал Т. С. Элиот в своем хвалебном отзыве на «Улисс»: «Используя миф, манипулируя сохраняющимися параллелями между современностью и античностью, мистер Джойс практикует метод, который должны практиковать и все остальные писатели после него... [Мифический метод] — это просто способ контролировать, упорядочивать и придавать форму и значение той безмерной панораме тщетности и анархии, коей является современная история. Данный метод уже был описан мистером Йейтсом... Психология ... этнология и „Золотая ветвь“ слились, чтобы сделать возможным то, что было невозможно еще пару лет назад. Вместо нарративного метода, мы теперь можем использовать мифический метод. Я серьезно верю в то, что это серьезный шаг на пути превращения современного мира в нечто доступное для искусства, это серьезный шаг в сторону... порядка и формы»<sup>84</sup>.

Т. С. Элиот, как известно, использовал то, что он называл мифологическим методом, в своей поэзии. Однако его использование мифа не следует путать с тем подходом, который Старобински в цитате, приведенной выше, называет мифологизацией современной истории. В подобной литературе нет ни малейшего намека на тоску по утраченной полноте. Здесь миф открыто используется как вымышленный фундамент для секулярных ценностей, которые, по общему ощущению, полностью лишены всякого фундамента<sup>85</sup>. Миф здесь знаменует собой совсем другую форму чувственности, отличную от той, что можно встретить в использова-

<sup>83</sup> Langbaum R. *The Modern Spirit: Essays on the Continuity of Nineteenth and Twentieth-Century Literature*. — Oxford: Oxford University Press, 1970. P. 87.

<sup>84</sup> Цит. по: Ibid. P. 82.

<sup>85</sup> Также см. Frank J. *Spatial Form in Modern Literature // The Idea of Spatial Form*. — Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1991.

нии мифа Кольриджем и прочими романтиками. (Иронично, но вымышленный характер мифа, заставлявший писателей времен Просвещения, например, Дидро, относить миф к традиции, оказывается причиной, по которой писатели XX в. связывают измышление мифов именно с «современностью»<sup>86</sup>.)

Важность мифа как литературной техники, призванной помочь придать эстетическое единство разрозненному и эфемерному характеру индивидуального опыта поэта в современной жизни, уже неоднократно подчеркивалась<sup>87</sup>. Путем любопытной инверсии новые арабские поэты, бывшие под сильным влиянием со стороны европейской модернистской поэзии, использовали древнюю ближневосточную мифологию для выражения чего-то по-настоящему современного. Тем самым они обозначали свое желание избежать того, что они считали удушающими традициями современного исламского мира. Наиболее известным поэтом такого плана был Адонис, финикийский псевдоним одного из наиболее заметных членов группы «шир» [то есть поэзия. — *Примеч. перев.*]<sup>88</sup>, самопровозглашенный атеист и модернист. Используя средства, заимствуемые из западной символистской и сюрреалистической поэзии, Адонис отсылал к мифическим фигурам в осознанной попытке разрушить исламские эстетические и нравственные формы чувственности, атаковать то, что считалось сакральной традицией, во имя нового, то есть западного<sup>89</sup>. (Так получилось, что эти мифы должны были переводиться на арабский с сочинений современных европейских исследователей, которые транскрибировали и пересказывали их.) Однако в этом отношении техника Адониса является скорее фигуральной, чем структурной; она направлена на смещение устоявшихся чувств, а не на навязывание ощущения порядка и формы там, где ничего подобного нет и в помине. Подобное использование мифа в современной арабской поэзии — часть реакции на осозна-

<sup>86</sup> Энциклопедические статьи начинаются с традиции в теологическом смысле, переходят к традиции в религиозном смысле (христианском и иудейском), далее к мифологическим традициям и заканчиваются все традицией в юридическом смысле (действие по передаче, уступке некой вещи).

<sup>87</sup> См. *Myth and the Making of Modernity: The Problem of Grounding in Early Twentieth-Century Literature* / M. Bell, P. Poellner (Eds.). — Amsterdam / Atlanta, GA: Rodopi, 1998.

<sup>88</sup> Группа была названа по названию журнала, который был основан в 1956 г. в Бейруте.

<sup>89</sup> См. подробное интервью, которое взял Сакр Абу Факр (A Dialogue with Adunis: Childhood, Poetry, Exile, особенно часть 9 // *al-Quds al-'Arabi Daily*. 2000. Friday. July 14. P. 13). В интервью речь идет о просвещении, секуляризме, религии и традиции, а также о роли мифа (*astura*) в связи со всем этим. В одном из фрагментов беседы, касавшемся трехтомной работы о доисламских мифах, которая вышла под редакцией Адониса, интервьюер поинтересовался, почему в исламе отсутствуют мифы и эпосы. Адонис ответил, что ислам отверг прежние тексты как выражение идолопоклонничества, суеверия и магии, но тем не менее он перенял многие мифы, связанные с иудаизмом (например, истории о чудесном происхождении Моисея, о раступившемся Красном море и т. д.), которые сами являются переложением более ранних мифов этого региона.



ваемый провал секуляризации исламских обществ, оно опирается на восприятие Запада в качестве объекта для подражания.

Согласно Адонису, миф возникает всякий раз, когда человеческий разум сталкивается со сложными вопросами существования и старается дать на них ответ, могущий быть лишь нерациональным. В нем сочетаются поэзия, история и удивление. Свобода мыслить подобным образом, то есть публично признавать, что миф — это необходимый продукт секулярного разума, для Адониса — интегральная часть современности. Следовательно, в его поэзии экзистенциальные вопросы и вопросы истории рассматриваются именно в мифологических понятиях. Если точнее, то его желание спасти арабский народ, вот уже тысячу лет заключенный в тиски сакрального языка, реализуется через миф отчуждения, воскрешения и искупления<sup>90</sup>. Однако отметим, что в классическом исламском дискурсе арабский язык Корана никогда не называется сакральным, это делается лишь в современном секулярном дискурсе. Дело в том, что последняя идея предполагает абстракцию под названием «язык», которая затем может сочленяться со случайным качеством под названием «сакральность».

Обычно Адонис использует понятие «миф» для того, чтобы прославить человеческую креативность и разоблачить авторитет сакральных текстов. Он заботится о Разуме и восстановлении сущностной сакральности человечества. Отражая европейский (фейербахианский) дискурс минувших лет, Адонис провозглашает: «Здесь логика атеизма обозначает реставрацию истинной природы человечества, веру в эту природу именно потому, что она является природой человека... Для атеизма сакрален сам человек, разумный человек, и нет ничего более великого, чем человек. Он замещает откровение разумом, а Бога человечеством»<sup>91</sup>. Иронично, но атеизм, который обоготворяет человека, более близок учению о воплощении. Идея о том, что существует единая ясная «логика атеизма», сама является продуктом современной бинарной оппозиции — веры или неверия в сверхъестественное Бытие.

<sup>90</sup> Миф (греческий и библейский) также фигурировал в творчестве так называемого движения поэтов-романтиков 1930–1940-х гг., например, в творчестве Абу Шади, Абу Шабак и прочих. Их поглощенность собственным внутренним миром, скопированная с западных поэтических стилей, оставляла мало простора для размышлений над проблемой культурного спасения (см. *Badawi M. M. Convention and Revolt in Modern Arabic Poetry // Modern Arabic Literature and the West.* — L.: Ithaca Press, 1985). Для новых поэтов именно проблема культурного спасения стимулировала интерес к мифу и его мотивирующей силе. Так, в своей знаменитой работе 1992 г. «Декларация о современности» Адонис завистливо сравнивает арабское Я с западным Другим и находит во втором все, что достойно восхищения. Он признает: «В арабской жизни отсутствует не только современность, но и сама поэзия» (цит. по: *Muhammad Lutfi al-Yusufi. al-Qasida al-mu'asira // Fandi Salih (Ed.). al-Mu'aththardt al-ajnabiyya fi al-shi'r al-'arabialmu'asir.* — Beirut, 1995. P. 57).

<sup>91</sup> *Adonis (Ali Ahmad Sa'id). al-Thdbit wa-l-mutahawtval.* — Beirut: Dar alAwda, 1983. — 4th ed. Vol. 1. P. 89.

Хотя та фундаменталистская форма исламской мысли, которая преобладает сегодня, и является по своей сущности мифологической, она, согласно Адонису, есть форма мифа, превратившаяся для верующих в закон, в заповеди, тем самым она уже больше не является мифом. Для Адониса миф — нечто органичное, даже анархическое, тогда как религиозный закон — нечто монотеистическое и тоталитарное. Маркируя неосознаваемую истину современного религиозного дискурса, миф, очевидно, выполняет совершенно иную функцию, отличную от той, что задействуется европейскими модернистскими поэтами, когда они используют миф для обоснования секулярного опыта<sup>92</sup>.

### Демократический либерализм и миф

В начале статьи я рассматривал позицию радикальных антропологов, критикующих современное либеральное государство за то, что оно прикидывается секулярным и рациональным, на самом деле опираясь на миф и насилие. Затем я проблематизировал секулярное как категорию, рассмотрев его различные трансформации. Мне бы хотелось закончить анализом современных либеральных политических теоретиков, утверждающих, что общественные добродетели (равенство, терпимость, свобода) секулярного либерального государства зависят от политического мифа, то есть от нарративов об истоках, обеспечивающих фундамент для его политических ценностей и согласованную рамку для его публичной и частной морали. Тем самым мы вновь возвращаемся к секулярному либерализму как политической доктрине, а также к его связям с сакральным и профанным.

Маргарет Канован утверждает, что либерализм несказанно выигрывает, если откажется от иллюзии, согласно которой он есть пиршество разума;

<sup>92</sup> В последние годы на Западе вышло несколько примечательных исследований, посвященных анализу мифа в исламе. Так, Ярослав Стеткевич утверждает, что Коран — это фрагментарное изложение арабского национального мифа, который обосновывает власть Мухаммеда как власть архетипического священника-короля. Я полагаю, что подобные попытки ввести викторианские допущения о сакральности и национализме в совершенно иную культурную традицию достаточно искусны, но все же неубедительны (см. *Stetkevych J. Muhammad and the Golden Bough.* — Bloomington: Indiana University Press, 1996). Совершенно иной подход к мифу в Коране — на мой взгляд, более плодотворный — был предложен Анжеликой Ньювирт. В отличие от Стеткевича и Адониса, Ньювирт не сосредотачивается преимущественно на мифологических нарративах, ее интересует темпоральные структуры риторики Корана. Она подробно описывает, как его стиль пробуждает, равно как и реактивирует то, что она называет мифическим временем. Тем самым она подчеркивает важность следующего обстоятельства: Коран — это повествование, а не просто текст; его не просто читают во имя некоей информации, его читают вслух и слушают в условиях полной поглощенности божественным (см. *Newirth 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 / S. Leder (Ed.).* — Wiesbaden: Harrassowitz, 1998).

в этом случае либерализм сможет куда лучше отстаивать свои политические ценности в противостоянии с консервативными и радикальными хулиителями<sup>93</sup>. Она напоминает, что основополагающие принципы либерализма покоятся на достаточно спорных допущениях о природе человека и общества: «все люди равны», «каждый обладает правами человека» и т.д. Ни один беспристрастный наблюдатель не рискнет утверждать, что эти тезисы само собой разумеющиеся. По факту люди не равны, а мир, в котором мы живем, отнюдь не приспособлен для того, чтобы каждый мог реализовывать свои права.

Канован напоминает, что в XVIII в. идеи, легшие в основу либерального мышления, были частью совсем иной концепции природы как глубинной реальности. Весь следующий век либералы апеллировали к природе как к чему-то более реальному, чем социум; эта интуиция давала им основания для оптимизма относительно будущего политических изменений. Сама терминология прав человека подразумевала не просто то, что мужчины (и позднее женщины) *должны* иметь, но то, чем они *уже обладают* с точки зрения человеческой природы, лежащей по ту сторону искаженного мира современного общества. Однако для консервативных оппонентов либерализма неравенство и несправедливость мира являлись прямым отражением неискупленной природы человечества.

Почему прародители либерализма оперировали терминологией природы именно таким образом? Ответ прост: в их мысли идея «природы» была призвана объяснить и оправдать целый ряд вещей. Настаивать, что наличное социальное неравенство и наличные ограничения неестественны, значит апеллировать к альтернативному — мифическому миру, — естественному именно потому, что там преобладают свобода и равенство. Однако со временем подобные допущения о природе человека стали доставлять либерализму массу неудобств. Становление социологического реализма вкупе с одновременным складыванием нового образа природы как чего-то по своей сути насильственного и исполненного конфликтами пошатнуло положение либерализма. Либеральная идея естественных прав в столкновении с идеей безжалостной природы была спасена отнюдь не более эффективным теоретизированием, но ужасами нацизма и сталинизма, пережитыми Европой в первой половине XX в. Таким образом, либеральный миф облегчил упрочение проекта прав человека, сегодня ставшего неотъемлемой частью современного мира. Отсюда неминуемо вытекает морализм, про который ошибочно утверждают, будто бы он чужд секуляризму как системе политического управления.

Канован согласна с тем, что существуют либералы-скептики, признающие хрупкость либеральных институтов и подчеркивающие важность секулярного гражданства, а также нужду в сознательной приверженности секулярным политическим установлениям, в которых религия

<sup>93</sup> *Canovan M. On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections // Political Studies. 1990. Vol. 38. P. 9.*

держится отдельно от государства. Для таких либералов миф имеет куда меньшее значение. Однако — как настаивает Канован — у истоков либерализма лежит именно миф, служивший колоссальным источником вдохновения и в конечном счете позволивший осуществить все те значительные трансформации, которые характеризуют современный мир. Однако сегодня либеральный политический дискурс вновь под угрозой. По мнению Канован, либеральные принципы, например, универсальность прав человека, достаточно трудно отстаивать перед лицом все более ясного понимания социального измерения природы. Ведь когда природа интерпретируется на позитивистский манер в понятиях статистических норм, различные нормы поведения и чувства могут в равной степени притязать на свою естественность. В результате мы оказываемся перед лицом ущербного релятивизма.

Как утверждает Канован, защита либеральных принципов в современном мире уже больше не может опираться на более детальную проработку абстрактных суждений, как то пытался делать Ролз. В этом замечании, пусть и в несколько ином плане, предвосхищается то недоверие, которое Стюарт Хэмпшир испытывал к использованию разума и разумности в ролзовской версии политического либерализма. Хэмпшир вопрошает: «Почему перекрывающий консенсус в отношении базовых либеральных ценностей вообще должен быть востребован со стороны „разумных“ людей?» «Ответ следует искать в истории мифа о самом разуме. Платон, рассматривая в „Государстве“ справедливость, обронил блестящую и провокационную идею о том, что душа разделена на три части, подобно тому, как и город-государство должен быть разделен на три социальных класса; раз в каждом человеке есть высшая часть, разум, которая обеспечивает гармонию и стабильность, то значит и в справедливом полисе высший класс, философы, обученные математике, должны навязывать порядок и следить за должной упорядоченностью общества... Его вывод, если пересказывать Платона в простых и доступных словах, таков: желания и эмоции людей проистекают из вздорных и непокорных низших частей души, эти части должны знать свое место и близко не подпускаться к серьезной задаче по самоконтролю»<sup>94</sup>. Как утверждает Хэмпшир, либерализм с момента своего зарождения отстаивает концепцию человеческой природы, в которой самое важное — страсть и борьба, но никак не разум и контроль. Получается, что если Хэмпшир желает разделить с мифом о разумности современной либеральной теории, то Канован, наоборот, апеллирует к разумности мифа.

Канован считает, что либерализм имеет шансы лишь в том случае, если он обопрется на великий миф, лежащий в его основе. Как пишет Канован: «Либерализм никогда не был концепцией мира, он был проектом, который нуждается в реализации. Понятие „природы“ из раннего либерализ-

<sup>94</sup> Hampshire S. Liberalism: The New Twist // The New York Review of Books. 1993. Vol. 40. August 12. P. 45–46.

ма, понятие „человечества“ из сегодняшнего дня, вполне могут рассматриваться так, как если бы они уже существовали изначально, однако суть в том, что они должны быть реализованы. Сущность мифа либерализма—его воображаемая конституция—это утверждение прав человека именно потому, что они *не* встроены в структуру вселенной. Пугающая истина, скрываемая либеральным мифом, заключается в том, что либеральные принципы противоречат самой сути человеческой природы и природы общества. Суть либерализма отнюдь не в стремлении устранить некоторые случайные препятствия и позволить человечеству реализовать свою естественную сущность. Утверждение либерализма скорее напоминает *выращивание сада в диких, все время зарастающих джунглях...* Именно доля истины, содержащаяся в мрачных картинах общества и политики, рисуемых критиками либерализма, делает задачу реализации либеральных принципов еще более актуальной задачей. Мир—*мрачное место, которое нуждается в искуплении через свет мифа*<sup>95</sup>. Либеральный проект искупления мира, полного несправедливости и страдания, который, по мнению Канован, должен описываться именно через мифологические понятия, позволяет вновь поднять на щит сакральный характер человечества и вновь вдохнуть жизнь в либеральный проект как таковой. Отсюда появляется возможность реабилитировать политику определенности и вернуть язык пророчества туда, где плотно засел нравственный релятивизм. Так, например, то, что в истории либерализма часто изображается как исключение женщин из политики, лишение населения собственности, создание колониальных субъектов, может быть переописано как постепенное расширение незавершенного либерального проекта универсальной эмансипации.

Образы, используемые Канован для описания и защиты либерализма, потрясают: «*выращивание сада в диких все время зарастающих джунглях*» и «*мир—мрачное место, которое нуждается в искуплении через свет мифа*». Данные образы представляют собой не просто приглашение принять мифологический подход; они сами являются частью мифа. Он фиксируется на насилии (объясняя его и оправдывая), которое лежит в самой основе политической доктрины, принципиально отрекающейся от этого самого насилия. Однако отсюда не следует утверждение, будто бы насилие «по своей сути есть нечто мистическое, таинственное, запутанное, пугающее, мифологическое», «знак существования богов», как то предлагает Таусиг. Либеральное насилие, к которому я отсылаю (в противовес насилию нелиберальных режимов), является насилием просвещающим. Это насилие самого универсализующего разума. Ведь для того чтобы создать просвещенное пространство, либерал должен постоянно атаковать тьму внешнего мира, которая угрожает поглотить это пространство<sup>96</sup>. Таким образом, речь идет не просто о завоевании внешнего

<sup>95</sup> *Canovan*. P. 16. Курсив добавлен.

<sup>96</sup> Метафора с садом может быть обнаружена в том числе и в колониальном дискурсе XIX в. Так, лорд Кромер, фактический британский правитель Египтом с 1883

пространства, в самом саду всегда есть сорняки, нуждающиеся в прополке, а также непослушные ветви, подлежащие спиливанию. Получается, что насилие, необходимое для культивирования просвещения, отличается от насилия темных джунглей. Первое следует рассматривать как выражение закона, второе — как его нарушение. Политические и правовые меры дисциплинирования, призванные защитить сакральное (индивидуальное сознание, собственность, свободу, опыт) от всего того, что на него покушается, гарантированы мифом. Либерализм — это не просто страсть к цивилизованности, как утверждают Хэмпшир и многие другие исследователи. Он притязает на власть и полномочия использовать угрозы и силу во имя искупления мира и наказания непокорных. В этом нет фатальности — вопреки утверждениям Адорно и Хоркхаймер, — в этом нет никакого необходимого разворачивания сущности Просвещения. Это всего лишь то, как аргументировали и действовали некоторые либералы.

Либеральный политический ученый и специалист по Ближнему Востоку, Леонард Биндер, пришел к схожему с Канован выводу относительно необходимости насилия. Однако Биндер шел несколько иным путем: не через апелляцию к мифу, но через эксплицитный ряд допущений относительно возможностей и пределов *рационального дискурса*. «1. Либеральное правительство — это продукт продолжающегося процесса рационального дискурса. 2. Рациональный дискурс возможен даже среди тех, кто не является носителем ни единой культуры, ни единого сознания. 3. Рациональный дискурс может привести к взаимопониманию и культурному консенсусу, равно как и к согласию по конкретным вопросам. 4. Консенсус делает возможным существование стабильных политических институтов, это рациональная основа для выбора последовательных политических стратегий. 5. Рациональный стратегический выбор — это залог улучшения человеческого состояния посредством коллективных действий. 6. В этом смысле политический либерализм оказывает неделимым: либо он будет преобладать по всему миру, либо его при-

по 1907 г., описывая реформы, осуществленные во время его правления, заключает с имперской уверенностью: «Там, где семена истинной западной цивилизации дали такие глубокие корни, как в Египте, никакие ретроградные силы, какими бы злобными они ни были, не смогут воспрепятствовать прорастанию и последующему росту. Семена, которые [египетские правители до британской оккупации] посеяли, привели к росту лишь нескольких сорняков. Семена, посеянные ныне, — это семена истинной цивилизации. В свое время они обязательно принесут свои плоды. Заинтересованное противодействие, невежество, религиозные предрассудки и все прочие силы, которые гнездятся вокруг архаической, коррумпированной социальной системы, могут стараться вовсю. Они не преуспеют. Мы нанесли силами реакции Египта такой удар, от которого они уже никогда не оправятся и от которого, если Англия исполнит свой долг перед собой, египетским народом и цивилизованным миром, у них никогда не будет даже шанса оправиться» (Modern Egypt. — L.: Macmillan, 1908. Vol. II. P. 558–559). Подобный троп о культивировании сада, относящийся к периоду расцвета империализма, очевидно, лишен меланхолии постимперского садового мифа Канован.

дется защищать недискурсивными методами»<sup>97</sup>. То, что Канован называет либеральным мифом, оказывается частью более глубокой структуры абстрактной аргументации Биндера. Либеральная политика опирается на культурный консенсус, ее цель — человеческий прогресс. Она является продуктом рационального дискурса, равно как и его необходимой предпосылкой. Либеральная политика во имя своего выживания должна доминировать в неискупленном мире — если не за счет разума, то, увы, хотя бы за счет силы.

По сути, либеральная демократия в таком понимании оказывается выражением сразу двух секулярных мифов, которые, как это печально известно, противоречат друг другу: просвещенческий миф политики как дискурса публичного разума, чьи связи со *знанием* позволяют элите возглавлять процесс формирования человечества, и революционный миф всеобщего избирательного права, политики больших чисел, в которых представление коллективной воли определяется путем подсчета *мнений* и *фантазий* индивидуальных граждан-избирателей. Секулярная теория государственной толерантности покоится на этих двух противоречивых основаниях: с одной стороны, элитарная либеральная четкость стремится сдерживать религиозные страсти, с другой — демократические цифры позволяют большинству преобладать над меньшинствами, пусть даже и те, и те сформированы на основе религии.

Мысль о том, что мир нуждается в искуплении — не просто идея. Начиная с XVIII в., она вдохновляла многие интеллектуальные и социальные проекты внутри и вне христианства в границах глобальных империй Европы. Данные проекты варьировались от страны к стране, их объединяло лишь стремление к либеральной современности. Однако их схожесть с христианской идеей искупления, как мне кажется, не должна толкать нас к поспешным выводами, будто бы эти проекты есть простое повторение сакрального мифа, будто бы эти проекты являются секулярными лишь на первый взгляд, на самом деле оставаясь именно религиозными. Хотя миф Нового завета и мог способствовать формированию секулярных проектов, из этого никак не следует, что последние по своей сути носят именно христианский характер. Они подразумевают иную политику (демократическую, антиклерикальную), они предполагают иной тип нравственности (основанной на сакральности индивидуальной совести и индивидуального права), они рассматривают страдание как нечто сугубо субъективное и случайное (например, как телесные повреждения, требующие медицинского решения, как коррективное наказание преступников, или же как незаконченное дело по универсальному расширению собственных полномочий).

В политике секулярного искупления нет места идее искупителя, спасающего грешников через собственную покорность страданиям. Нет там места и для теологии зла, посредством которой вычлняются раз-

<sup>97</sup> *Binder L. Islamic Liberalism. — Chicago: University of Chicago Press, 1988. P. I.*

личные виды страданий. (Зло — крайняя форма плохого и шокирующего.) Зато есть готовность причинять боль тем, кого необходимо спасти посредством очеловечивания. Дело не просто в различии самих объектов насилия, дело в том, что секулярный миф использует элементы насилия для соединения оптимистического проекта универсального расширения полномочий с пессимистическим взглядом на человеческую мотивацию, в которой инерция и несправимость — ключевые понятия. Если мир — это мрачное место, нуждающееся в искуплении, то искупитель как обитатель *этого мира* должен сначала искупить сам себя. Тот факт, что мирской проект искупления требует самоискупления, обозначает, что джунгли, в конечном счете, находятся в душе самого садовника. Таким образом, структура секулярного мифа отличается от структуры, заданной историей искупления через жертву Христа; данное различие может остаться незамеченным в силу того, что понятие «сакральное» используется как в одном, так и в другом случае. Каждая из описанных мной структур выражает различные типы субъективности, она мобилизует разные типы социальной активности и апеллирует к разным модальностям времени.

И все же отметим, что именно в истории христианского миссионерства впервые удалось добиться переплетения двух структур: удалось вогнать духовное обетование ( «Христос умер, чтобы каждый из нас был спасен» ) в политический проект ( «мир должен быть изменен во имя Христа» ). В результате мы получили современную концепцию искупления.

### **Своеобразная концовка: прочтение двух современных текстов о секулярном**

Так как все-таки извлечь антропологический смысл секулярного? Дать ответ на этот вопрос не так-то просто. Вместо ответа мне бы хотелось предложить две контрастирующие друг с другом концепции, связывающие миф, символ и аллегорию с определениями сакрального. Это эссе Поля де Мана «Риторика темпоральности»<sup>98</sup> и работа Вальтера Беньямина «Происхождение немецкой барочной драмы»<sup>99</sup>. Рассмотренные вместе, они свидетельствуют о том, что даже секулярное видение секулярного не является одним и тем же.

Знаменитое эссе де Мана посвящено в первую очередь романтическому движению, а также тому, как о нем пишут в современных историях. Как указывает де Ман, романтический образ принято понимать как отношение между самостью и природой (или субъектом и объектом), однако это ошибка. Ранние романтики действительно открыли для себя старую средневековую аллегорическую традицию, однако это открытие слу-

<sup>98</sup> См. *de Man P. Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism.* — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

<sup>99</sup> *Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы.* — М.: Аграф, 2002.



чилось в мире, в котором религиозные верования уже начали проседать под давлением открытий современного знания. Если воспользоваться словами Вебера, то это был все более расколдованный мир. В средневековом мире аллегория была просто набором образов, значение которых зафиксировано христианским учением в целях интерпретации Библии, а значит и реализации ее власти. Как сообщает де Ман, в силу того, что церковные дисциплины перестали быть непререкаемым авторитетом, а вера в сакральное стала потихоньку размываться, ранние романтики открывали для себя аллeгорию уже в совершенно иных условиях. Благодаря конвенциональной преемственности означаемого и означающего, аллегория разыгрывала неизбежную темпоральность судьбы, в которой Я и не-Я никогда не могли совпасть. Таким образом, романтическое воображение *раннего* периода представляло собой пространство неохотного примирения с секулярным — миром, в котором нет никаких сокрытых глубин, никакой естественной преемственности между эмоциями субъектов и объектами этих эмоций, никакой полноты времен. Можно было видеть, что реальность лишена сакральности, лишена заколдованности. И все же, по мнению де Мана, это болезненно ясное осознание *реального* мира, свойственное первым романтикам, не продлилось долго (в отличие от мистифицированного сознания набожных людей). Очень быстро повсюду в европейской литературе и художественном искусстве XIX–XX вв. утвердилась символическая (или мифологическая) концепция языка, позволившая восстановить бесконечное богатство смыслов. Вновь символическое воображение (или мифологическая интерпретация) закрыло собой реальность этого мира.

В своем исследовании немецкой барочной драмы, известной как *Trauerspiel*<sup>100</sup>, Вальтер Беньямин описывает иную траекторию. Эта траектория выводит читателя в секулярный мир, который не просто открывается (посредством ясного знания реального), но скрупулезно собирается и проживается во всех своих противоречиях. Хотя де Ман в своих сочинениях и пишет об ощущении хрупкости секулярной жизни, он сохраняет приверженность секулярному как реальному, отсутствующую в случае Беньямина.

Так, когда Беньямин проводит разделение между субъектом и объектом, он начинает не с контраста между самостью и природой (как это делает де Ман), но с оппозиции между личностями. Именно неизвестность намерений, а отнюдь не объектов порождает подозрение, желание и обман в практике власти, именно она делает искренность невозможной. Барокко Беньямина — это социальный мир, в котором центральной является именно аллегория, а не символ. Пьесы XVI–XVII вв., которые анализирует Беньямин — прежде всего, немецкие, но также английские и испанские — отражают концепцию истории, уже более не интегрированную в христианский миф об искуплении. Это один аспект секуляр-

<sup>100</sup> Трагедия (нем.). — Примеч. перев.

ности данных пьес. Другой менее явный аспект проявляется в символическом характере смерти Сократа. Как утверждает Беньямин, легенда о юридически навязанном самоубийстве Сократа представляет собой секуляризацию классической трагедии, а значит и мифа: разумная демонстративная смерть подменяет собой жертвенную смерть мифического героя. Хотя барочная драма, по мнению Беньямина, и не может быть названа полным триумфом просвещенческого разума, она символизирует невозможность классической трагедии и мифа в современном мире. Она притязает на *обучение* зрителя. Ее действие обычно строится вокруг личности монарха, одновременно тирана и мученика, фигуры, экстравагантные страсти которой показывают своеволие суверенности. Ее темой является не трагическая судьба (у которой ничему нельзя научиться), но печаль и горе, сопряженные с опасной практикой использования социального разума и социальной власти.

Учитывая социальную нестабильность и политическое насилие ранней современности, в барочной драме существует продолжающееся напряжение между идеалами восстановления и страхом катастрофы. Упор на *посюсторонность* есть следствие этого напряжения. Скептическое дистанцирование от любых спорных верований напрямую вытекает из стремления к самосохранению. У Беньямина есть удивительная много объясняющая фраза: «Религиозный человек барокко так сильно привязан к миру потому, что чувствует, как его вместе с миром несет к водопаду»<sup>101</sup>. Таким образом, Беньямин описывает все большую явленность секулярного мира в эпоху ранней современности не через триумф здравого смысла и не через приемлемые для его секулярных читателей критерии того, что достойно веры. Он показывает провинциальных правителей, отчаянно пытающихся контролировать непокорный мир, в качестве аллегорических представлений.

Почему аллегория — подходящий способ постижения этого мира? Как утверждает Беньямин, отличие барочной *аллегории* от романтического *символа* (бевременного, единого и одухотворенного) в том, что первая имеет текучую темпоральность, она всегда фрагментирована и материальна. Аллегория прекрасно выражает неконтролируемый, неопределимый и все же *материальный* мир барочного королевского двора с его интригами, предательствами и убийствами. Короче говоря, мир является секулярным не потому, что научное знание замещает собой религиозные верования (то есть не потому, что реальное наконец-то стало явным), но потому, что этот новый мир, наоборот, есть мир неопределенности, мир, лишенный фиксированного постоянства даже для верующих; это мир, в котором реальное и воображаемое отражают друг друга. В таком мире политика определенности совершенно невозможна.

Тот факт, что де Ман приписывает секулярное отношение ранним романтикам, тогда как Беньямин относит его к раннему барочному

<sup>101</sup> Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы... С. 52.

периоду — вне зоны моих интересов. Действительно важно следующее: через осмысление барочной аллегории Беньямин предлагает иное понимание секулярного, отличное от того, что предлагает де Ман в своем рассмотрении романтического символизма. Беньямин полагает аллессию не просто конвенциональной связью между образом и его смыслом, но «формой выражения». Цитируя ренессансные источники, Беньямин утверждает, что эмблемы и иероглифы не просто выявляют нечто, они еще и обучают. (Язык — это не просто абстракция, которая стоит в стороне от реального, он воплощает и опосредует жизнь людей, жесты и вещи мира.) Эмблема должна научить чему-то, что гораздо более авторитетно, чем сугубо личные предпочтения. Переплетение в такой коммуникации того, что многие сегодня будут различать как сакральное и профанное, остается для Беньямина существенной чертой аллегории.

Это происходит как минимум в двух смыслах. Прежде всего есть *власть* знака обозначать: для аллегорической текстуальности «реквизиты означивания через это самое указание на иное все обретают мощь, в силу которой они представляются несоизмеримыми с профанными вещами и могут подниматься на более высокий уровень, более того — освящаться»<sup>102</sup>. Действительность, как утверждает Беньямин, никогда не бывает прозрачной даже для самого актора. Она всегда должна быть (предварительно) прочитана. Репрезентация (или означающее) и то, что она репрезентирует (означаемое), взаимозависимы. И первый, и второй элементы остаются незавершенными, они оба в равной степени реальны.

Во-вторых, *взаимозависимость* религиозных и секулярных элементов в аллегорических сочинениях подразумевает «борьбу теологической и художественной интенции в духе не столько примирения, сколько *truga dei* [перемирие, установленное церковью] противоборствующих мнений»<sup>103</sup>. Другими словами, как подчеркивает Беньямин, именно этот конфликт между двумя полюсами создает пространство для аллегории и, таким образом, делает возможным особую форму чувственности, называемую барочной.

И у де Мана, и у Беньямина секулярное находится в явной оппозиции к мифологическому. Для де Мана это означает исключение символизма, для Беньямина — включение аллегории. На мой взгляд, оба подхода имеют разные импликации как для исследования, так и для политики. Один призывает к разоблачению коллективной иллюзии, видению сквозь «заколдованный мир»<sup>104</sup>, другой — к исследованию запутанных перепле-

<sup>102</sup> Там же. С. 182.

<sup>103</sup> Там же. С. 185.

<sup>104</sup> Я не хочу оставить впечатление, будто бы взгляды де Мана на разоблачение настолько просты. Это далеко не так. В частности, в своей работе «Критика и кризис» он пишет: «Подобно тому, как поэтическая лирика вытекает из моментов спокойствия, из моментов отсутствия реальных эмоций, подобно тому, как она изобретает фиктивные эмоции, чтобы создать иллюзию воспоминания, так и работа фантазии изобретает воображаемых субъектов с целью создания иллюзии реальности дру-

тений между репрезентациями и тем, что они представляют, между действиями и дисциплинами, которые призваны их определить и ратифицировать, между языковыми играми и формами жизни. В силу того, что Беньямин пытается поддерживать продолжающееся напряжение между нравственным суждением и открытым исследованием, между заверениями Просвещения и неуверенностями желания, он помогает постигать двусмысленные связи между секулярным и современной политикой.

*Перевод с английского Дмитрия Узланера*

по изданию Asad T. What might an anthropology of secular look like? //

Asad T. Formations of the secular. — Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. P. 21–66.

гих. Однако фантазия не является мифом, так как она знает себя в качестве таковой. Это не демистификация, она демистифицирована уже с самого начала. Когда современные критики полагают, будто бы они демистифицируют литературу, они на самом деле оказываются сами демистифицированы ею, но так как это с необходимостью случается в форме кризиса, они слепы по отношению к тому, что случается внутри них самих» (*de Man*. P. 18). Как утверждает де Ман, литература занимается именовани­ем, однако то, что она имену­ет, не является отсутствием — как утверждают критики, которые стремятся выявить ее идеологическую функцию, — но «ничем». И все же, как мне представляется, во фразе де Мана есть желание про­будить эхо сакрального в «расколдованном» мире.