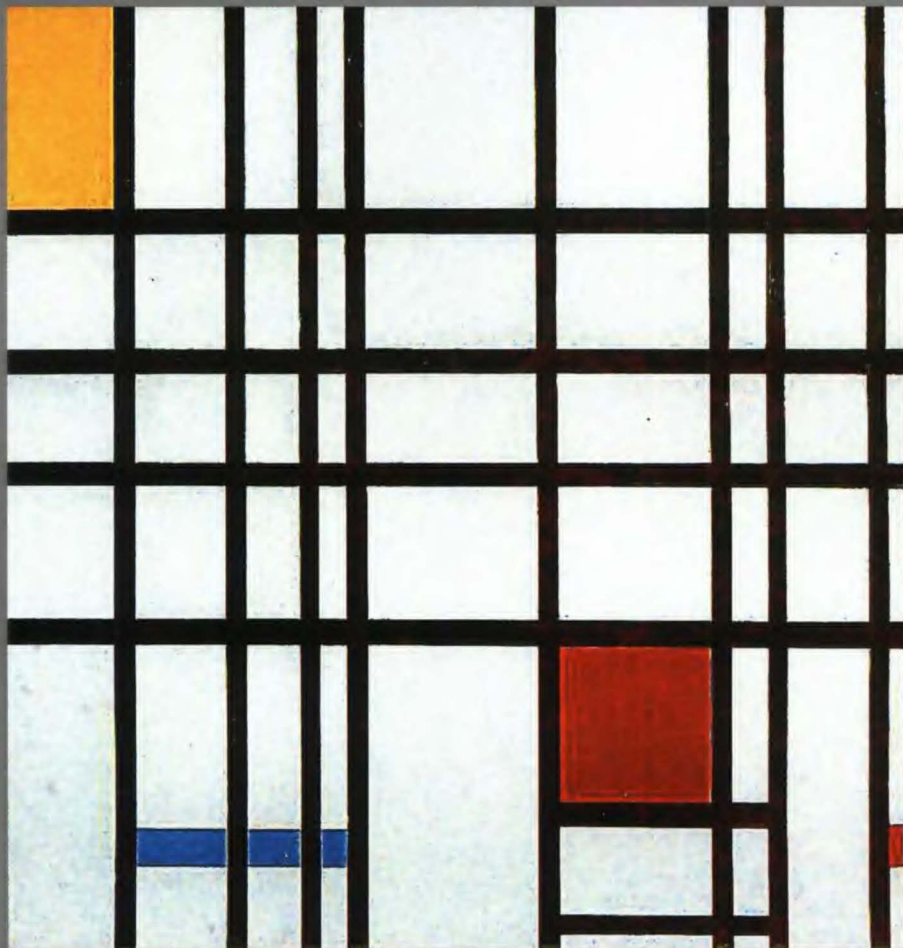


ФИЛОСОФИЯ  
И  
БОГОСЛОВИЕ



ЧАРЛЬЗ ТЕЙЛОР

# Секулярный век



«Это одна из самых важных книг, написанных кем-либо за все время моей жизни. Я давно восхищаюсь Тейлором. Однако я думаю, эта его книга — настоящий прорыв, это труд чрезвычайной важности, потому что ему удалось придать новую форму спорам о секуляризме. Тейлор фокусирует внимание на «условиях опыта и поиска духовного», позволяющих говорить о нашей эпохе как «секулярном веке». Трудно найти книгу в этой области, столь мало полемичную, столь щедрую на понимание всех возможных точек зрения, включая и самые далекие от позиции самого Тейлора, и столь же мало озабоченную демонстрацией того, что какая-то сторона в этом многогранном процессе изменений более добродетельна, чем любая другая».

*Роберт Н. Белла*, автор книги «Религия в эволюции человека», заслуженный профессор социологии Калифорнийского университета, Беркли

«Чарльз Тейлор писал о секуляризме и раньше. Но ничто не предполагало, что он даст нам нечто столь же замечательное, как эта книга. Он преследовал в ней двойную цель: дать исторический обзор секуляризации западного культурного и социального строя и определить, что значит быть секулярным и жить в секулярном обществе. Никакое резюме не может передать необычайное умение Тейлора добавлять одну деталь к другой таким образом, чтобы возникла поразительная всеобъемлющая картина. ... Книга Тейлора — самый весомый и в высшей степени оригинальный вклад в дискуссию о секуляризации, продолжающуюся в течение последнего столетия. Нет ни одной книги, хоть в чем-то подобной этой. Она существеннейшая из всех».

*Аласдер Макинтайр*, автор книги «После добродетели», заслуженный профессор философии Университета Нотр-Дам

«Это не только итог невероятно впечатляющей работы всей жизни Чарльза Тейлора, но и итог всего, о чем велись дискуссии и о чем есть документальные свидетельства в различных областях науки, занятых вопросами возникновения секуляризма и смысла индивидуального «Я» по отношению к «общине». История, рассказываемая Тейлором, выстраивается неспешно, ясно и тщательно, шаг за шагом, убеждая читателя четким и лаконичным изложением путешествия вплоть до настоящего времени. В результате получилась книга, сама по себе просветительская, и одна из немногих ныне избранных, которые просто необходимо прочитать, если вы задумываетесь о социальной и интеллектуальной составляющей западного отношения к «миру». Ее должны прочитать богословы. Биологам, генетикам и их смежникам также следует прочитать ее, чтобы понять исключительную сложность дискуссий о природе религии и того, что им необходимо знать, прежде чем они поведают миру о своих выводах».

*Дэвид Мартин*, автор книги «О секуляризации», заслуженный профессор социологии Лондонской школы экономики

# A Secular Age

CHARLES TAYLOR

The Belknap Press of Harvard University Press  
Cambridge, Massachusetts, and London, England 2007

---

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ

---

ЧАРЛЬЗ ТЕЙЛОР

# СЕКУЛЯРНЫЙ ВЕК

ИЗДАТЕЛЬСТВО



МОСКВА

*Перевод:* Алексей Васильев (введение, гл. 1–11),  
Леонид Колкер (гл. 15–20, эпилог), Андрей Лукьянов (гл. 12–14)  
под редакцией Алексея Бодрова

*Научный редактор:* Алексей Бодров

*Консультант:* Катя Толстая

Данный перевод книги Чарльза Тейлора *A Secular Age*  
публикуется с согласия издательства  
*Harvard University Press*

## **Тейлор Чарльз**

**Секулярный век** / Пер. с англ. (Серия «Философия и богословие»). – М.: ББИ, 2017. – xiv + 967 с.

ISBN 978-5-89647-307-7

В этой знаменательной для нашего времени книге Чарльз Тейлор поднимает вопрос о том, что именно происходит, когда общество, в котором практически невозможно не верить в Бога, превращается в такое, где вера, даже для самых убежденных верующих, – это лишь одна из человеческих возможностей наряду с другими. Тейлор, один из самых пронизательных мыслителей в этой области, предлагает нам историческую перспективу. Он исследует развитие тех аспектов эпохи модерна в «западном христианстве», которые мы называем секулярными. То, что он описывает, – это не единое непрерывное преобразование, а серия новых направлений, в которых прежние формы религиозной жизни растворились или дестабилизировались, а на их месте были созданы новые.

Что это значит для мира, включая новые формы коллективной религиозной жизни, которые он поддерживает, с их тенденцией к мобилизации масс, порождающей насилие, – это то, что Чарльз Тейлор пытается понять в своей книге, настолько же своевременной, насколько стоящей вне времени.

*Верстка:* Татьяна Дурнова

*Обложка:* Антон Бизяев

В оформлении обложки использована одна из композиций  
с красным, желтым и синим Пита Мондриана

*Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть  
воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети  
интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.*

# СОДЕРЖАНИЕ

<i>От РЕДАКТОРА</i> .....	vii
<i>ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ</i> .....	xi
ПРЕДИСЛОВИЕ.....	xiii
ВВЕДЕНИЕ .....	1
<b>Часть I: Труд реформы</b>	
1 Бастионы веры .....	33
2 Возникновение дисциплинарного общества .....	116
3 Великое Высвобождение .....	187
4 Модерное социальное воображаемое .....	205
5 Призрак идеализма.....	273
<b>Часть II: Поворотный пункт</b>	
6 Провиденциальный деизм .....	285
7 Безличный порядок.....	346
<b>Часть III: Эффект новой звезды</b>	
8 Недуги модерности.....	381
9 Темная бездна времени .....	409
10 Расширяющаяся вселенная неверия.....	444
11 Траектории XIX века .....	473
<b>Часть IV: Нарративы секуляризации</b>	
12 Век мобилизации .....	525
13 Век подлинности.....	585

14	Религия сегодня .....	625
15	Имманентная структура.....	665
16	Противонаправленные влияния .....	731
17	Дилеммы 1.....	759
18	Дилеммы 2.....	828
19	Тревожные рубежи модерна .....	872
20	Обращения.....	892
Эпилог: Множество историй .....		947
УКАЗАТЕЛЬ.....		951

## ОТ РЕДАКТОРА

Представлять *opus magnum* Чарльза Тейлора русскоязычному читателю – дело почти невозможное. Этот фундаментальный труд вызвал огромное количество рецензий и откликов как среди специалистов – философов, социологов, историков, богословов, религиоведов, – так и среди «неискушенных» читателей, хотя сейчас уже очень трудно найти неспециалиста в области секуляризации. Книга Тейлора выделяется среди большого числа работ о сути и истории сложного комплекса процессов, происходящих в мире модерна (или постмодерна), который принято называть секуляризацией (или десекуляризацией). Охват книги кажется необъятным – более 500 лет действия Реформы в различных европейских и североамериканских сообществах, тех, что принято коротко называть Западом или западной цивилизацией. При этом автор обращается к широчайшему спектру источников – от исторических и философских трудов до многочисленных поэтов, которые по своему очень точно могли отразить процессы, происходящие в обществе и душе человека, члена этого общества.

Почти все рецензии, которые мне довелось прочитать, касались того или иного аспекта труда Тейлора, редкая из них поднималась до широкого охвата предлагаемого подхода, тем более, что автор избегает выстраивать четкую парадигму, настаивая на сложности, неоднозначности, многослойности и многовекторности происходящих процессов. И все-таки читатель, вдохновленный авторским Введением, преодолевший искушение использовать для подтверждения каких-то своих собственных мыслей материал одной из глав Тейлора или одну из красок рисуемой им картины современности и дошедший до Эпилога, будет вознагражден возможностью новой перспективы, нового видения, казалось бы, хорошо знакомых привычных вещей. Выход этого труда на других языках неизменно сопровождался интенсивной научной и общественной дискуссией, включающей в себя как верующих, так и неверующих, при этом менялся сам фон дебатов о секуляризации, о



роли веры и неверия в современном обществе. Автор не скрывает своей религиозной принадлежности, но ни в коей мере не занимается апологетикой, предоставляя читателю полную свободу для собственных выводов и расчищая с этой целью широкое пространство для плодотворной самостоятельной интеллектуальной работы.

Чарльз Тейлор пишет в предисловии к русскому изданию, что он не затрагивал в своей книге Россию (хотя, конечно, активно использовал русские источники). Его книга посвящена западной цивилизации. В широком смысле это понятие, конечно, включает в себя Россию, и очень многое из рассматриваемых процессов в западном мире имеет непосредственное отношение к аналогичным процессам на постсоветском пространстве. Но многие особенности нашего развития предлагают другие направления дискуссии. Поэтому публикация знаменательной книги современного западного философа на русском языке особенно важна для корректировки наших размышлений – как на уровне специалистов, так и на уровне широкой публики. Непременным условием здесь является интеллектуальная и культурная открытость и честность по отношению к самим себе. Тейлор замечает: «Именно благодаря сравнениям мы познаем большинство вещей не только друг о друге, но и о самих себе. И именно в надежде побудить к аналогичным размышлениям, уже с точки зрения иного контекста, я и написал свою книгу в столь узкой перспективе. Я очень рад тому, что разговор теперь может выйти за установленные границы и развиваться дальше. И я с нетерпением ожидаю реакции российских коллег на эту книгу».

Одним из конгениальных интерпретаторов Тейлора был Роберт Белла (1927–2013), известный американский социолог. Тейлор часто ссылается на его работы и высоко оценил его итоговый труд «Религия в эволюции человека: от палеолита до осевого времени», опубликованный в 2011 году и готовящийся к выходу в издательстве ББИ на русском языке. Тейлор во многом опирается на труды Рене Жира-ра и Ганса Урса фон Бальтазара, и их книги также доступны на русском языке\*. Это, безусловно, облегчает работу читателя, а то, что чтение такой книги – серьезная интеллектуальная работа, не подлежит сомнению. С этой целью, там, где это возможно, мы приводили русские переводы источников Тейлора.

Подготовка к изданию этого труда на русском языке потребовала много сил и времени. Часто возникали проблемы с поиском русских эквивалентов авторских терминов, а иногда и неологизмов. Здесь и «культура новой звезды», и «истории вычитания», и «охрупчивание» (*fragilization*), и прилагательное «модерный». Дело в том, что Тейлор различает *modern* и *contemporary*, которые обычно переводятся одним русским словом – *современный*. Однако у автора первое прилагательное от-

\* См., например, издания ББИ: Рене Жира-р, *Я вижу Сатану, падающего, как молния* и его же *Вещи, сокрытые от создания мира*, а также Ганс Урс фон Бальтазар, *Слава Господа: богословская эстетика*, тт. I – III (готовится к печати).

носится к эпохе модерна в широком смысле, а второе – к нашей современности. *Modern* встречается в оригинале очень часто, и трудно всегда его заменять словосочетаниями «относящийся к эпохе модерна» и другими. Поэтому после долгих дискуссий мы решили для ясности и краткости текста переводить первое слово как *модерный*, даже если часто это звучит непривычно для русского уха.

Я очень благодарен трем замечательным переводчикам, взявшим на себя почти непосильный труд; Кате Толстой, директору *INaSEC* в Свободном университете Амстердама, с которой мы обсуждали многие сложные моменты редактирования перевода, и собственно Свободному университету за возможность пользоваться всеми научными ресурсами и гостеприимство.

Алексей Бодров  
ББИ, 15 октября 2016



## ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Я счастлив, что книга *Секулярный век* будет опубликована на русском языке. На первый взгляд, это может показаться странным, ведь в ней явно идет речь о развитии секуляризма только в западно-христианском мире.

Я намеренно сосредоточил свое внимание лишь на этом направлении, потому что полагаю, что различные пути модернизации, в том числе и те, которые можно было бы назвать «секуляризацией» (отделением церкви от государства), — обладают существенными особенностями для разных крупнейших цивилизаций. Это не единый процесс, который, рано или поздно, происходит повсеместно, как считали когда-то западные ученые. Для того, чтобы понять это глобальное явление, нам необходимо объединить данные, основанные на результатах недавних исследований, проведенных в контекстах различных культур. Моя книга есть попытка предложить читателям сведения, относящиеся к одному из таких контекстов — североатлантическому, который часто именуется «Западом».

Я начинаю с того, что принято называть «западным христианством». Следует ли рассматривать восточный православный мир как иной, особый культурный контекст? Я считаю, что да: не для всех целей, но, несомненно, для того чтобы понять все те большие перемены, которые произошли и продолжают происходить в религиозной жизни. Латинский и греческий обряды сформировали две разные христианские цивилизации, называемые «христианским миром», которые обладают связанными, но отличающимися богословскими взглядами, и, что еще более важно, различными импульсами для реформ.

Вот почему я счастлив, что российские читатели смогут познакомиться с моей работой и составить свое мнение о том, что проливает свет на происходящее вокруг них, а что им чуждо. Именно благодаря сравнениям мы познаем большинство вещей не только друг о друге, но и о самих себе. И именно в надежде побудить к

аналогичным размышлениям, уже с точки зрения иного контекста, я и написал свою книгу в столь узкой перспективе. Я очень рад тому, что разговор теперь может выйти за установленные границы и развиваться дальше. И я с нетерпением ожидаю реакции российских коллег на эту книгу.

*Чарльз Тейлор*

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Эта книга возникла из курса Гиффордских лекций «Жизнь в секулярную эпоху?», прочитанного мною в Эдинбурге весной 1999 года. С тех пор прошло немало времени, и объем моей работы значительно вырос. Лекции 1999 года легли в основу I–III частей настоящей книги, части же IV и V посвящены вопросам, которые я хотел рассмотреть еще тогда, но не имел для адекватного их анализа ни времени, ни достаточной компетентности. (Надеюсь, прошедшие годы помогли мне что-то в этом отношении поправить.)

После 1999 года книга не только увеличилась в объеме, но и охватила более широкий круг проблем. Однако первый процесс так и не смог угнаться за вторым: расширившаяся проблематика требует гораздо более капитального труда, нежели та книга, которую я сейчас предлагаю читателю. Я рассказываю историю, историю того, что мы привыкли называть «секуляризацией» постсредневекового Запада. При этом я пытаюсь разобраться, что же на самом деле означает этот процесс, так часто упоминаемый, но до сих пор не очень понятный. Чтобы выполнить подобную задачу в полной мере, мне пришлось бы рассказать историю более пространную и насыщенную фактами, для чего у меня нет ни времени, ни необходимых знаний.

А потому я прошу читателей, взявших в руки мою книгу, видеть в ней не последовательное развитие единого сюжета с соответствующей аргументацией, но, скорее, ряд связанных между собой очерков, которые проливают свет друг на друга, создавая таким образом необходимый для их понимания контекст. Надеюсь, что общее направление моих мыслей постепенно прояснится в ходе этого эскизного изложения и подскажет другим пути и способы дальнейшего развития, использования, совершенствования и перенесения на другой материал представленных здесь идей.

Я хочу поблагодарить Комитет Гиффордских лекций в Эдинбурге за полученный от него исходный импульс к началу данного проекта. Я также искренне

признателен Канадскому совету за стипендию Исаака Килмана на 1996–1998 годы, позволившую мне приступить к делу, и Совету по социальным и гуманитарным исследованиям Канады за присужденную мне Золотую медаль 2003 года. Чрезвычайно для меня полезными были посещения Венского *Institut für die Wissenschaften vom Menschen* в 2000 и 2001 годах. *Wissenschaftskolleg zu Berlin* предоставил мне исследовательскую стипендию на 2005–2006 учебный год, давшую мне возможность завершить работу над этим проектом в наилучших условиях, включая дискуссии с Хосе Казановой и Гансом Йоасом, которые работали тогда над близкими по тематике проектами.

Кроме того, я должен выразить благодарность членам сети, образовавшейся вокруг Центра межкультурных исследований. Некоторые из ключевых терминов, использованных мною в этой книге, возникли в процессе нашего общения.

В подготовке книги огромную помощь мне оказал Брайан Смит, который выполнил или нашел большое количество переводов, а также составил указатель. Почти все переводы, авторство которых не указано, принадлежат ему; лишь в немногих случаях я внес в них незначительные изменения.

# ВВЕДЕНИЕ

## 1

Что мы имеем в виду, когда говорим, что живем в секулярном веке? Почти все согласятся, что в каком-то смысле мы действительно живем в секулярную эпоху; под «нами» я разумею здесь всех, кто населяет Запад, или, скажем так, Северо-Запад, или, выражаясь по-другому, Североатлантический мир — хотя секуляризация, пусть частично и иными путями, распространяется и за пределами этого мира. Сам же вывод о реальности секуляризации, по-видимому, трудно будет отрицать, если мы сравним эти общества со всеми остальными современными обществами (например, исламскими странами, Индией, Африкой), с одной стороны, и с остальной частью человеческой истории, включая сюда как Североатлантический, так и любой иной регион — с другой.

Не столь ясно, однако, в чем именно заключается эта секулярность. На роль главных ее признаков есть два основных кандидата — лучше, пожалуй, сказать, — два семейства кандидатов. Первое из них относится преимущественно к широко распространенным институтам и практикам — прежде всего, хотя и не исключительно, государству. В таком случае решающее отличие состоит в следующем: если политическая организация всех домодерных обществ была так или иначе связана с какой-то верой в Бога, с преданностью Богу или с каким-то представлением о высшей реальности, основывалась на них и гарантировалась ими, то западное модерное государство от этой связи свободно. Церковь теперь отделена от политических структур (за немногими исключениями, в Британии и скандинавских странах; впрочем, тамошние церкви настолько в этом смысле скромны и непритязательны, что даже их едва ли можно причислить к исключениям). Религия или ее отсутствие — сегодня в значительной степени частное дело.



Современное политическое общество составляют как верующие (всех мастей), так и неверующие<sup>1</sup>.

Или, если выразить это по-другому, в наших «секулярных» обществах вы можете самым активным образом заниматься политикой, так ни разу и не «столкнувшись» с Богом, иначе говоря, так и не достигнув точки, где решающее значение Бога Авраама для всей этой области человеческой деятельности обнаружилось бы для вас с суровой и неотразимой очевидностью. Немногие остаточные моменты обрядового или молитвенного характера – вот и все, к чему сводится подобная «встреча» сегодня, тогда как в предшествующие столетия она была бы в христианском мире неизбежной.

Подобная формулировка проблемы позволяет нам понять, что эти перемены затронули не одно лишь государство. Если мы перенесемся на несколько столетий назад в истории нашей цивилизации, то увидим, что Бог присутствовал, в указанном выше смысле, во всем множестве социальных практик (не только политических) и на всех уровнях общества – например, когда местное управление осуществлялось в рамках церковного прихода, а сам приход все еще оставался в первую очередь общиной верующих, объединенных совместным участием в богослужении; когда религиозную обрядность, отнюдь не являвшуюся чем-то формальным, поддерживали цехи и гильдии; или когда единственным способом, каким общество во всех своих частях могло явить себя самому себе, были религиозные праздники, как, например, процессия Тела Христова. В этих обществах было просто невозможно заниматься какой-либо публичной деятельностью, не «сталкиваясь с Богом» в указанном выше смысле. Но сегодня мы имеем совершенно иную ситуацию.

Если же мы углубимся в историю еще дальше, то дойдем до архаических обществ, где все те различия, которые проводим мы между религиозными, политическими, экономическими, социальными и прочими аспектами нашего общества, полностью теряют смысл. В этих ранних обществах религия, неразрывно связан-

<sup>1</sup> Как известно, до недавнего времени именно таким был общепринятый взгляд на то, что я называю секулярностью в первом смысле (секулярность-1). Мы, впрочем, можем подвергнуть сомнению некоторые его детали, например, представление о религии как о «приватной». См.: José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

В позднейшей своей работе Казанова еще яснее показал сложную природу того, что я называю здесь секулярностью-1. Он различает, с одной стороны, секулярность как якобы приватизацию религии (по-прежнему пытаюсь ее оспорить), и, с другой стороны – секуляризацию как «отделение, обычно понимаемое как “эмансипация”, особых секулярных сфер (государство, экономика, наука) от религиозных институтов и норм». Именно в этом он видит «смысловое ядро классических теорий секуляризации, связанное с исконным этимолого-историческим значением данного термина. Речь идет о процессе, в результате которого характер использования лиц, вещей, значений и т.д., а также владения ими и контроля над ними, изменяется, превращаясь из церковного или религиозного в гражданский или мирской». В своих позднейших книгах Казанова пытается отделить истинное от ложного в господствующих теориях секуляризации.

ная со всем остальным, была «всюду»<sup>2</sup> и ни в каком смысле не составляла отдельной, самостоятельной «сферы».

Итак, одним из способов понимания секулярности является ее интерпретация в терминах публичных пространств. Последние же, как принято думать, в наше время полностью избавились от Бога или от какой-либо связи с высшей реальностью. Или, если взглянуть на проблему с другой стороны: те принципы и нормы, которым мы следуем, те решения, которые мы принимаем, когда действуем в разных областях – экономической, политической, культурной, образовательной, рекреационной – как правило, не имеют отношения к Богу или к каким-либо религиозным верованиям; соображения, которыми мы руководствуемся в своих поступках, определяются собственной, внутренней «рациональностью» каждой из этих сфер деятельности: в экономике это максимальная прибыль, в политике – наибольшая польза наибольшего числа людей. Все это разительно контрастирует с прежними временами, когда христианская вера, часто устами самих священников, устанавливала категорические предписания, которыми в каждой из этих сфер трудно было пренебречь – например, запрет ростовщичества или обязанность повсеместно укреплять ортодоксию<sup>3</sup>.

Но как бы мы ни рассматривали подобный процесс – в терминах ли официальных предписаний или с точки зрения ритуального или церемониального присутствия – это удаление религии из автономных общественных сфер оказывается, конечно, совместимым с тем фактом, что значительное большинство людей продолжает верить в Бога и активно участвовать в религиозных обрядах. Здесь сразу же приходит на ум коммунистическая Польша, но пример этот, пожалуй, не совсем удачен, ведь публичную секулярность полякам навязал режим диктаторский и непопулярный. По-настоящему, однако, поражают в данном отношении Соединенные Штаты: это одно из первых обществ, где религию отделили от государства, и в то же время среди западных обществ именно США имеют наивысшие статистические показатели по распространенности религиозной веры и соответствующей практики.

Именно к этим данным нередко апеллируют люди, когда, характеризуя нашу эпоху как секулярную, противопоставляют ее, с тоской или с радостью, стародавним временам веры и благочестия. В этом, втором, значении секуляризация состоит в угасании религиозных убеждений и соответствующих практик, в том, что люди отворачиваются от Бога и больше не ходят в церковь. В этом смысле страны

<sup>2</sup> "La religion est partout"; см. обсуждение этого вопроса в: Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Convert* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 20-21.

<sup>3</sup> Одно влиятельное направление в современной теории секуляризации, следуя идеям Макса Вебера, специально занимается анализом этого «обособления» или «автономизации» различных сфер в результате процесса «рационализации». См.: Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1969); а также Olivier Tschannen, *Les Théories de la sécularisation* (Genève: Droz, 1992), глава IV. Далее я намерен предложить критику некоторых аспектов такого подхода.

Западной Европы стали преимущественно секулярными — даже те, где в публичном пространстве еще сохраняются остаточные ссылки на Бога.

Я же полагаю, что анализ нашей эпохи как секулярной стоит предпринять еще в одном, третьем, направлении, тесно связанном с первым из указанных выше пониманий и не вовсе чуждом второму. Речь здесь должна идти прежде всего о самом положении веры в обществе, об условиях ее бытования. В этом смысле движение к секулярности представляет собой, среди прочего, переход от общества, где вера в Бога была чем-то само собой разумеющимся и не подвергалась по сути ни малейшим сомнениям, к такому обществу, где веру рассматривают как один из возможных, наряду с другими, вариантов выбора, причем очень часто такой выбор оказывается не самым легким. В этом, третьем, смысле — в противоположность второму — среда, в которой существуют многие группы в США, является секуляризованной, как, я бы сказал, и Соединенные Штаты в целом. Очевидным контрастом этому служит сегодня большинство исламских обществ, а также среда, в которой живет огромное большинство индийцев. И если бы кто-нибудь показал, что статистика посещений церквей/синагог в США или в определенных регионах США приближается к уровню посещения мечетей по пятничным дням в Пакистане (или же этих посещений вместе с участием в ежедневных молитвах), то это ничего бы не изменило. Такие данные свидетельствовали бы о сходстве этих обществ в плане секуляризации лишь во втором ее смысле. Ибо мне представляется очевидным, что между этими обществами есть существенное различие в том, *каково в них положение веры* — различие, отчасти обусловленное тем, что в христианском (или «постхристианском») обществе вера уже превратилась в один из вариантов мировоззренческого выбора (и в некоторых аспектах — ожесточенно оспариваемый вариант), тогда как в мусульманских обществах дело (пока еще?) обстоит иначе.

Итак, я хочу исследовать наше общество как секулярное в этом, третьем, понимании. В предельно кратком виде мой замысел можно было бы выразить так: я намерен описать и проследить процесс изменений, ведущих нас от общества, где не верить в Бога было практически невозможно, к такому обществу, где вера, даже для самого твердого из верующих, является лишь одной из открытых для человеческого выбора возможностей. Сам я могу даже не представлять себе, как бы я отрекся от своей веры, но ведь есть и другие люди, и среди них очень мне близкие, чей образ жизни я не мог бы по всей совести просто отвергнуть как безнравственный, безрассудный или недостойный, — которые, однако, вообще не имеют веры (во всяком случае, веры в Бога или во что-либо трансцендентное). Вера в Бога перестала быть само собой разумеющейся — у нее появились альтернативы. А это, пожалуй, также означает, что, по крайней мере, в некоторых типах социальной среды человеку может быть трудно сохранить свою веру. Наверняка есть люди, чувствующие себя вынужденными от нее отречься, пусть даже утрата веры вызывает у них искреннюю скорбь. Подобные примеры можно легко обнаружить

в наших, западных, обществах, по крайней мере, с середины XIX века. С другой стороны, многим людям никогда не придет в голову рассматривать возможность веры всерьез, как сколько-нибудь реальный вариант выбора. Сегодня, вне всякого сомнения, это можно с полным правом сказать о миллионах.

Истолкованная в этом смысле, секулярность затрагивает весь контекст понимания, в котором осуществляются наши моральные, духовные или религиозные поиски и имеет место соответствующий опыт. Под «контекстом понимания» я разумею здесь как то, что едва ли не каждый из нас мог бы, пожалуй, сформулировать с полной ясностью — например, множественность вариантов выбора, так и те вещи, которые образуют неявный, в значительной мере неосознанный и невыраженный фон этого опыта и поиска, его, если воспользоваться термином Хайдеггера, «до-онтологию».

Следовательно, эпоха или общество являются или не являются секулярными в силу общих условий духовного опыта и поиска. Разумеется, их место в этом, третьем, измерении во многом зависит от степени секулярности данной эпохи или общества во втором из описанных выше смыслов, но, как показывает пример США, прямой корреляции здесь не существует. Что же до первого понимания секулярности, относящегося к публичному пространству, то оно может быть вообще никак не связано с остальными двумя (что можно было бы продемонстрировать на примере Индии). Я, однако, намерен доказать, что в случае с Западом движение к публичной секулярности являлось одним из элементов того процесса, который приближал наступление «секулярной эпохи» в третьем из предложенных мною смыслов.

## 2

Конкретное описание условий религиозного опыта оказывается делом более трудным, чем это можно было бы ожидать — отчасти потому, что людям свойственно обращать внимание прежде всего на сами верования. Как правило, предметом человеческого интереса, источником боли, страданий и споров служит второй из указанных выше аспектов: во что люди верят, какую религию они практикуют? Сколько людей верует в Бога? Растет или уменьшается число верующих? Интерес к проблеме публичной секулярности часто принимает форму вопроса: во что люди веруют, какие обряды они совершают и как к ним по этой причине относятся — маргинализирует ли наш секуляристский режим верующих христиан, как утверждают некоторые в США? Или, может быть, он стигматизирует до сих пор непризнанные группы, например, афроамериканцев и латиноамериканцев или же геев и лесбиянок?

В наших обществах главный вопрос о религии обычно ставится в терминах верований. Во-первых, самоопределение христианства всегда осуществлялось через известные вероисповедные формулы. Секуляризм же, во втором его значении,

часто усматривают в упадке христианской веры, а важнейшей причиной этого упадка считают возникновение иных видов веры — в науку, в разум или же в определенные достижения конкретных наук, например, эволюционную теорию или нейрофизиологические объяснения ментальных процессов.

Такая трактовка секуляризма — наука опровергает веру и, следовательно, вытесняет ее из человеческого сознания — меня не удовлетворяет; отчасти именно поэтому я и хотел бы сдвинуть фокус, поместив в центр нашего внимания условия религиозной веры, опыта и поиска. Во-первых, я не считаю логически обоснованными умозаключения от, скажем, открытий Дарвина к мнимым опровержениям религии. Во-вторых, и отчасти по указанной причине, я не нахожу здесь адекватного объяснения того, почему люди в действительности отрекаются от своей веры, пусть даже сами они описывают случившееся в таких примерно словах: «Дарвин опроверг Библию» — как якобы выразился один ученик из Гарроу в 1890-х гг<sup>4</sup>. Разумеется, логически слабые аргументы могут играть решающую роль во вполне убедительных психологических или исторических интерпретациях. Но слабые аргументы вроде вышеупомянутого, откровенно игнорирующие широчайший спектр реальных возможностей в диапазоне между религиозным фундаментализмом и атеизмом, настоятельно требуют хоть какого-то объяснения того, почему эти другие пути остались непройденными. Такое, более глубокое, объяснение можно, на мой взгляд, найти как раз на том уровне, который я намерен исследовать. Вскоре я еще вернусь к этому вопросу.

Чтобы читатель мог с большей четкостью представить себе данный уровень нашей проблемы, я хотел бы рассмотреть веру и неверие не в качестве конкурирующих *теорий*, т.е. не как способы объяснения людьми существования или морали ссылками на Бога или апелляцией к чему-нибудь в природе или чем-либо еще. Моя цель другая — поместить в фокус нашего внимания различные виды жизненного опыта, связанные с тем или иным пониманием жизни. Я ищу ответа на вопрос: что это значит — жить как верующий или как неверующий?

В качестве первого, весьма общего, указания на то направление поиска, которое я пытаюсь здесь найти, можно предложить такую формулировку: речь идет об альтернативных способах восприятия и интерпретации нашей моральной/духовной жизни в самом широком смысле этих слов.

Все мы усматриваем в нашей жизни и/или в нашем жизненном пространстве некоторого рода моральное/духовное измерение. Где-то, в какой-то деятельности или в каком-то состоянии, заключены полнота и богатство; иначе говоря, именно там (в этой деятельности или в этом состоянии) жизнь оказывается более полной, богатой, глубокой, ценной, прекрасной — в большей степени такой, какой она и должна быть. Там, очевидно, и находится место силы, и соприкосновение с ней мы

<sup>4</sup> Этого школьника звали Джордж Маколей Тревельян. Его слова приведены в: Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 164.

часто воспринимаем как нечто глубоко волнующее и вдохновляющее. Возможно, это смутное чувство полноты есть лишь слабый отблеск чего-то далекого, но у нас есть сильнее предощущение того, чем была бы для нас полнота, если бы мы находились в этом состоянии, т.е. состоянии внутреннего мира, гармонии и цельности, или оказались способными действовать на этом уровне, т.е. с абсолютной искренностью, великодушием, самозабвением и бескорыстием. Но порой у нас бывают такие моменты переживания полноты, радости и осуществления всех желаний, когда мы действительно испытываем ощущение полноты бытия. Один эпизод из автобиографии Беды Гриффитса послужит примером многих подобных случаев:

Как-то раз, когда я учился в последнем классе школы, я вышел из дому вечером совсем один и вдруг услышал такой мощный хор птичьих голосов, какой можно услышать лишь в эту пору года на рассвете или на закате. До сих пор помню, как я был изумлен и потрясен, когда эти звуки внезапно поразили мой слух. Мне казалось, что никогда прежде я не слышал птичьего пения; неужели, дивился я, они поют так целый год, а я ни разу этого не заметил? По дороге я встретил деревья боярышника в полном цвету, и мне вновь подумалось, что никогда еще я не видел такого зрелища и не чувствовал подобного аромата. Очутись я внезапно среди деревьев Эдемского сада и услышь я пение ангелов, я бы удивился ничуть не больше. Затем я зашагал дальше, туда, где за площадкой для игр садилось солнце. Вдруг откуда-то из-за дерева, у которого я остановился, взлетел жаворонок и запел свою песню прямо у меня над головой, после чего, не умолкая, сел на ветку передохнуть. Когда же вечерняя заря погасла, и темное покрывало сумерек начало окутывать землю, все вокруг замерло. Я и сейчас помню охватившее меня тогда чувство благоговения. Мне хотелось пасть на колени, словно я находился в присутствии ангела, и я едва осмеливался смотреть на лик неба, ибо он казался мне тонким покровом перед лицом Бога<sup>5</sup>.

В данном случае ощущение полноты пришло в виде внезапного опыта, который нарушает и разрывает привычный ход переживаний, обусловленных нашим пребыванием в мире со всеми его знакомыми объектами, событиями и ориентирами. В такие мгновения – здесь мы воспользуемся словами Питера Бергера, описывавшего творчество Роберта Музиля, – «обычная действительность “упраздняется” и сквозь нее проступает что-то ужасающе иное», состояние сознания, которое сам Музиль называет *der andere Zustand* («другое состояние»)<sup>6</sup>.

Но осознание полноты может происходить и без подобного рода «пограничного» опыта, вызывающего у нас духовный подъем или, напротив, чувство страха. Просто бывают моменты, когда мучительные противоречия, смятение, тревога и печаль, как бы пригибающие нас к земле, вдруг каким-то образом исчезают или сменяются внутренней гармонией, так что мы чувствуем себя людьми цельными, идущими вперед, неожиданно способными на большие дела и полными энергии. Наши высшие стремления и жизненные энергии вдруг приходят к согласию и

<sup>5</sup> Bede Griffiths, *The Golden String* (London: Fount, 1979), p. 9.

<sup>6</sup> Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992), pp. 128-129.

вместо того, чтобы заводить нас в духовные тупики, лишь усиливают друг друга. Именно такого рода опыт Шиллер пытался выразить в своем понятии «игры»<sup>7</sup>.

Эти и другие переживания — перечислить их все было бы здесь невозможно — помогают нам локализовать место полноты<sup>8</sup>, служащее для нас моральным или духовным ориентиром. Такой опыт может нас ориентировать, поскольку в нем мы получаем некоторое представление о присутствии Бога, о голосе природы, о всепроникающей силе или о соединении в нас самих желания и воли к форме. Но тот же самый опыт часто оказывается мучительным и загадочным, а наше представление о его истоках — смутным, путаным и неполным. В такие минуты мы чувствуем себя глубоко взволнованными и в то же время растерянными и потрясенными. Мы пытаемся ясно выразить то, что нам довелось пережить, и если нам это удастся, хотя бы отчасти, мы испытываем облегчение, как если бы сила самого опыта увеличилась оттого, что его содержание мы сумели ухватить мыслью и передать в слове, дав ему тем самым раскрыться вполне.

Все это может помочь нам определить цель и направление нашей жизни. Но это чувство ориентации имеет и свою негативную сторону — когда мы ощущаем прежде всего удаленность, лишенность, изгнанность, отверженность, нашу безнадежную неспособность когда-либо достигнуть этого места; когда мы испытываем бессилие, замешательство или, что еще хуже, такое состояние, которое культурная традиция описывает как меланхолию или скуку («сплин» Бодлера). В этом последнем состоянии, и это всего страшнее, мы теряем представление о том, где находится место полноты, и даже о том, в чем состоит сама полнота; мы чувствуем, что забыли, какова она, или уже не способны верить в ее реальность. Но мучительное переживание отсутствия или утраты остается с нами, а в некоторых отношениях становится еще острее<sup>9</sup>.

Культурная традиция знает и другие средства выражения чувств отверженности и отставленности, где преобладают ощущение проклятости, переживание заслуженного и неотменимого приговора к вечному исключению из полноты, или же образы плена, заключения в отвратительных формах, воплощающих само от-

<sup>7</sup> «Письма об эстетическом воспитании человека» (пер. Э. Радлова), в: Ф. Шиллер, *Собрание сочинений в семи томах*, Т. 6, глава 15, М.: ГИХЛ, 1955–1957.

<sup>8</sup> Термин «полнота» превратился для меня в «стенографический знак» состояния, к которому мы стремимся, но я остро ощущаю, насколько здесь бессильны любые слова. Всякая попытка как-то обозначить и назвать это состояние будет в том или ином отношении неудачной. Вопиющая же неудовлетворительность термина «полнота» явствует уже из того обстоятельства, что для одного весьма влиятельного направления духовных поисков, вполне очевидного, например, в буддизме, наивысший предмет стремлений составляет особого рода пустота (*суньята*), или выражаясь более парадоксально, истинная полнота достигается лишь через пустоту. Но идеальное терминологическое решение здесь в принципе невозможно, а потому, сделав все эти необходимые оговорки, я остаюсь при слове «полнота»

<sup>9</sup> Интересный анализ (потенциально) религиозного опыта и его описаний см. в Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* (Freiburg: Herder, 2004), особенно, с. 12-31 и 50-62.

рицание полноты — например, те уродливые животные формы, которые видим мы на полотнах Иеронима Босха.

В-третьих, есть еще и некое устойчивое промежуточное состояние, к которому мы нередко стремимся. В нем мы находим спасение от чувств отрицания, изгнанности, пустоты, не обретая, однако, желанной полноты бытия. Мы примиряемся с этим срединным положением, часто благодаря какому-то неизменному, даже рутинному жизненному распорядку, позволяющему нам делать то, что имеет для нас известный смысл и ценность — например, способствует нашему счастью (в самом обычном его понимании), как-то удовлетворяет нас, или служит тому, что мы считаем общим благом. Часто, и это лучший из сценариев, все три условия удачно сходятся: скажем, мы стремимся счастливо жить с супругой и детьми, профессионально занимаясь делом, интересным для нас лично, которое в то же время вносит очевидный вклад в процветание человечества.

В этом срединном состоянии существенно важно то, что, во-первых, рутина, порядок, постоянная причастность наших текущих дел некоторому смыслу помогают нам каким-то образом заковать и удержать на расстоянии чувства отверженности, скуки или подвластности уродливому; и, во-вторых, что мы имеем некоторое ощущение непрерывного контакта с местом полноты и медленно, год за годом, приближаемся к нему. И мы не можем отречься от этого места или совершенно отчаяться в возможности его достигнуть, не разрушив тем самым необходимое для нашего промежуточного состояния душевное равновесие<sup>10</sup>.

Именно здесь может показаться, что в моем — претендующем на универсальность — описании структуры нашей моральной/духовной жизни обнаруживается пристрастие в пользу верующих. Ясно ведь, что последние предложения предыдущего абзаца довольно точно передают умонастроения верующего человека, находящегося в срединном состоянии. Ведь он, верующий, по-прежнему чаёт состояния большей полноты, часто характеризуемого как спасение, и не может утратить надежду на него; верующему человеку также хотелось бы чувствовать, что приближение к этому состоянию остается для него, по крайней мере, возможным, или даже уже происходит, пусть медленно и постепенно.

Но среди нас, конечно, есть множество неверующих, для которых земная жизнь целиком сводится к тому, что я назвал «срединным состоянием». Это их цель. Жить такой жизнью хорошо и полно (например, в соответствии с описанным мною выше трехчастным сценарием) и значит жить человеческой жизнью. Но в таком случае а) жизнь в промежуточном состоянии обладает собственной и немалой ценностью, и

<sup>10</sup> Разумеется, в этом беглом эскизе феноменологии морального/духовного опыта, с его разделением на три «места» (высшее, низшее и промежуточное), опущена бездна важного. Ясно, к примеру, что силу моральных/духовных требований мы непосредственно ощущаем и во множестве других «мест», и в частности, когда оцениваем свои или чужие действия: одни поступки нас восхищают, другие же — огорчают или возмущают. Моральное измерение пронизывает всю нашу обыденную жизнь, присутствуя в ней неисчислимым множеством способов.



б) верить во что-то большее, например, в жизнь после смерти или в какое-то недостижимое состояние святости — значит бежать от этого единственно возможного для нас, людей, совершенства и в корне подрывать самое стремление к нему.

Таким образом, описание полноты как «места», отличного от этого промежуточного состояния, может порой вводить в заблуждение. И все же определенная структурная аналогия здесь прослеживается. Неверующий хочет стать человеком, которого эта, земная, жизнь удовлетворяла бы совершенно, который мог бы с радостью отдаваться ей всем своим существом и находил бы в ней адекватные объекты для своего стремления к полноте во всем его объеме. Но он еще не достиг подобного состояния. Либо он не может по-настоящему реализовать в своей жизни все то, что должно придавать ей смысл: он не вполне счастлив в браке, не совсем доволен своей работой или не до конца уверен, что его работа действительно служит благу человечества. Либо, имея известные причины думать, что фундамент для всего этого уже заложен, он, вопреки собственным прямым утверждениям, все еще не способен в полной мере обрести в земной жизни чувство гармонии, удовлетворения, завершенности. Иными словами, он стремится к чему-то такому, чего он еще не достиг. Возможно, он еще не полностью преодолел в себе тоску по трансцендентному. Так или иначе, перед ним лежит непройденный путь. Именно так и следует толковать здесь образ места, пусть даже оно и не является «иным» в обычном смысле указания на совершенно иные виды деятельности или на некие состояния, возможные лишь за пределами этой жизни.

Так вот, характеристика типичных аспектов моральной/духовной жизни в качестве тех или иных осознаваемых нами проявлений полноты бытия, или, напротив, чувства изгнанности и отверженности, или же разного рода промежуточных состояний должна способствовать нашему пониманию веры и неверия как жизненных, непосредственно переживаемых состояний, а не просто абстрактных теорий или комплексов убеждений, которые мы разделяем.

И здесь сразу же бросается в глаза громадный контраст: для верующих описание места полноты требует соотнесенности с Богом, т.е. с чем-то, лежащим по ту сторону человеческой жизни и/или природы, тогда как для неверующих дело обстоит совсем по-другому; они, скорее, оставят подобное описание открытым или же истолкуют полноту через натуралистически понятые потенциальные возможности человека. Но такая трактовка контраста, по-видимому, все еще остается описанием теоретических убеждений. Нам же необходимо выразить этот контраст как противоположность между разными видами непосредственно переживаемого, живого опыта.

Разумеется, этот опыт невероятно разнообразен, но нам, возможно, удастся обнаружить в нем повторяющиеся мотивы. Часто или даже как правило верующие чувствуют, что полнота приходит к ним извне, что она есть нечто такое, что они получают, более того — получают, через некоторого рода личное отношение, от другого существа, способного любить и давать. Приближение к полноте предпо-

лагают для них, среди прочего, практики благочестия и молитвы (как и благотворение, даяние); и они понимают, что еще очень далеки от полноты благочестия и даяния, они сознают свою замкнутость в самих себе, зависимость от вещей и целей менее важных, свою неспособность открыться и получать/давать так, как могли бы они это делать в месте полноты. Итак, речь идет о получении силы или полноты через некоторое отношение, благодаря некоторой связи, однако получатель не может обрести новую силу, оставаясь в прежнем своем состоянии — он должен раскрыться, преобразовать самого себя, выйти за пределы собственного «я».

Звучит это очень по-христиански. А для контраста с современным неверием стоило бы, пожалуй, дополнить это описание другой, более «буддистской» формулировкой: личное отношение может утратить здесь свою центральную роль — но тем отчетливее окажется акцент на трансцендировании себя, самораскрытии нашего «я» вовне, обретении силы, исходящей не от нас.

Ситуация неверующего эпохи модерна совершенно иная. Способность достигать полноты находится внутри него. Здесь возможны разные варианты. В одном из них упор сделан на нашей природе как существ разумных. Наиболее прямым и откровенным выражением такого подхода является кантовская его версия. Как разумные деятели мы способны устанавливать законы, по которым нам следует жить. Такая способность настолько превосходит силу природы самой по себе, действующей в нас через наши желания и страсти, что когда мы созерцаем ее в чистом, неискаженном виде, то не можем не испытывать уважения (*Achtung*) к этой способности. Место полноты находится там, где мы наконец сумеем предоставить этой способности полную власть и, таким образом, будем жить, всецело ей подчиняясь. Мы испытываем чувство рецептивности, когда, с полным сознанием нашей брэнности и подверженности страданию в качестве существ, имеющих желания и страсти, благоговейно и восхищенно возносим наши взоры к способности нравственного законодательства. Но это вовсе не означает, будто здесь имеет место получение чего-либо извне, ведь способность, о которой идет речь, внутри нас, и чем полнее мы ее реализуем, тем яснее сознаем внутреннюю ее природу и понимаем, что мораль должна быть автономной, а не гетерономной.

(Сказанное можно дополнить позднейшей, Фейербаховой, теорией отчуждения: опираясь на наше изначальное переживание этой внушающей благоговение способности, мы ошибочно выносим ее источник вовне и создаем, объективируем образ Бога; а значит, эту способность нужно заново приписать, «возвратить» человеческим существам. Но Кант не сделал этого шага.)

Есть, конечно, множество других, более натуралистических трактовок силы разума, отвергающих собственно дуалистические, религиозные измерения кантовской мысли, его веру в радикальную свободу морального деятеля, бессмертие и Бога — т.е. три постулата практического разума. Здесь возможен более строгий натурализм, оставляющий немного места для маневра человеческому разуму, который, с одной стороны, испытывает постоянное давление инстинктов, а с другой —

жестко детерминируется требованиями выживания. А можно вообще не предлагать объяснений того, почему мы имеем эту способность, и сводить ее, опять-таки вопреки Канту, к преимущественно инструментальному использованию разума. Но даже в пределах этой разновидности натурализма мы нередко встречаем восхищение силой холодного и отстраненного разума, способного созерцать мир и людскую жизнь без малейших иллюзий и, сохраняя совершенную ясность, действовать в интересах человеческого процветания. Некоторого рода благоговение по-прежнему окружает здесь разум как критическую способность, освобождающую нас от иллюзий и от слепых сил инстинкта, а также фантазий, порождаемых нашими страхами, нашей ограниченностью и малодушием. Именно эта критическая способность разума ближе всего стоит к полноте, но она всецело принадлежит нам и развивается (если ее развитие вообще происходит) благодаря нашим собственным, часто героическим усилиям. (Тут нередко называют имена титанов современного «научного» разума – Коперника, Дарвина, Фрейда.)

Действительно, наше представление о самих себе как о существах разом хрупких и мужественных, способных, не дрогнув, смотреть в лицо бессмысленной и враждебной вселенной и даже находить в себе силы для дерзкого вызова, создавая собственные правила жизни, может быть чрезвычайно воодушевляющим, как это видно, например, из произведений Камю<sup>11</sup>. Оказаться в полной мере на высоте подобного вызова – а силы для такого подъема мы черпаем в сознании собственного величия, свидетельством которого служит само это возвышение – значит достигнуть состояния, к которому мы стремимся, но которого редко (если вообще когда-либо) достигаем. Данное состояние также можно интерпретировать как своеобразное место полноты в предложенном мною здесь смысле.

В противоположность этим мировоззренческим установкам, с их гордым упованием самодостаточной силой разума, есть и другие разновидности неверия, которые, подобно собственно религиозным представлениям, предполагают, что обрести силу, необходимую для достижения полноты, мы можем лишь из какого-то другого, отличного от автономного разума, источника. Разум как таковой остается узким, глухим к требованиям полноты, если же он не признает для себя никаких границ, то и вовсе может довести дело до уничтожения человека и природы, а движет им, по-видимому, некоторого рода дерзкая гордыня, *hubris*. В этих взглядах мы часто слышим отзвуки религиозной критики современного разума – разума ни во что не верующего и отстраненного. Но источники силы разума не мыслятся здесь как трансцендентные. Их следует искать в Природе и /или в глубинах нашего существа. Мы узнаем здесь теории имманентности, восходящие к романтической критике отстраненного, предоставленного самому себе разума, и, еще яснее, – определенные принципы экологической этики наших дней и прежде всего «глубинной экологии». Ставшее насквозь рациональным сознание должно открыться чему-то более глу-

<sup>11</sup> «Чума», «Миф о Сизифе».

бокому и полному. Это «что-то» является (по крайней мере, отчасти) внутренним, речь идет о наших глубочайших чувствах и инстинктах. А значит, мы должны исцелить болезненный раскол внутри нашего собственного существа, порожденный действиями отстраненного разума, который и противопоставил мышление чувству, инстинкту и интуиции.

Таким образом, только что упомянутые взгляды имеют нечто общее с религиозной реакцией на безверие Просвещения, ведь открытость они ставят выше самодостаточности. Но и для этих взглядов характерна принципиальная установка на имманентность, а по отношению к религии они часто оказываются ничуть не менее, если не более враждебными, чем теории, ориентированные на отстраненный разум.

Есть также третья категория мировоззрений, которую нелегко включить в рамки нашей классификации, хотя я надеюсь прояснить ее в ходе последующего анализа. Речь идет о теориях, которые, подобно определенным разновидностям новейшего постмодернизма, отрицают, опровергают или попросту высмеивают претензии самодостаточного разума, не указывая, однако, на какой-либо внешний источник, из которого разум мог бы черпать свою силу. Их сторонники развенчивают и отменяют романтические представления об утешении в чувстве или и о вновь обретенном единстве нашего существа с такой же решительностью, с какой обрушиваются они на просветительскую мечту о чистом мышлении; а часто кажется, что с еще большим задором подрывают они свои собственные атеистические убеждения. С особой силой они подчеркивают неизбывный внутренний раскол нашего «я», децентрированность, вечное отсутствие полноты, которая представляет собой, в лучшем случае, лишь необходимую мечту, нечто такое, что мы, пожалуй, вынуждены предполагать, чтобы сделать наш мир хоть сколько-нибудь осмысленным, — но которая всегда остается «где-то там» и в принципе не может быть достигнута.

Может показаться, что представления такого рода целиком лежат за пределами тех структур, о которых я веду здесь речь, и совершенно с ними не соприкасаются. На мой взгляд, однако, мы могли бы продемонстрировать, что во многих отношениях они зависят от этих структур. В частности, они черпают силу в ощущении нашего мужества и величия, которые проявляются в способности встречать лицом к лицу непоправимое и продолжать жить, несмотря ни на что. Впоследствии я надеюсь вернуться к этой теме.

Итак, мы немного продвинулись в обсуждении веры и неверия как типов моральной/духовной жизни и опыта в трех указанных мною выше измерениях. Во всяком случае, я уже наметил ряд оппозиций, относящихся к первому из этих измерений и касающихся того, как полнота переживается в опыте, каков источник силы, способной привести нас к этой полноте, находится ли он «внутри» или «вне», и в каком именно смысле. Отсюда вытекают соответствующие различия применительно к опыту отверженности и пребыванию в промежуточном состоянии.

О только что упомянутом противопоставлении внутри/вовне следует сказать больше, но прежде чем обращаться к более детальному разбору этой темы, мы должны исследовать другой важный аспект нашего опыта полноты, а именно ее «расположенность» в некотором месте. Мы уже вышли здесь за пределы верований и убеждений как таковых и приблизились к сфере непосредственно переживаемого опыта; у нас, однако, все еще остается непроясненным ряд существенных различий, касающихся того, как конкретно мы переживаем подобный опыт.

Что именно я хочу сказать, когда утверждаю, что для меня источником полноты является сила, находящаяся вне меня, что полноту я должен получить и т.д.? В наши дни это, скорее всего, означает примерно следующее: наиболее адекватной из доступных мне интерпретаций моего противоречивого морального и духовного опыта является та, которая может быть выражена в терминах определенного рода богословия. Иначе говоря, именно такое мнение, по-видимому, и возникает у меня благодаря собственному опыту: в молитве, в мгновения полноты, в переживании преодоленной отверженности, в моих наблюдениях над тем, что я, как мне кажется, вижу в жизни окружающих меня людей — необыкновенную духовную полноту, или предельную замкнутость в самих себе, или демоническое зло и т.д. Но я никогда или почти никогда не бываю по-настоящему уверенным в своей правоте, свободным от любых сомнений; меня постоянно тревожат какие-то возражения — их может порождать некий опыт, неспособный вписаться в мою картину, чья-то жизнь, очевидная полнота которой имеет, однако, иной источник, или какое-то альтернативное проявление полноты, привлекательное порой для меня самого, и т.д.

Все это типично для состояния модерна, и нечто подобное могли бы рассказать о себе многие верующие. Мы живем в мире, где просто невозможно не знать о существовании множества взглядов и толкований, с которыми могут не соглашаться и действительно не соглашаются разумные люди доброй воли, явным образом сохраняющие способность здраво мыслить. Мы не можем время от времени не озираться на окружающих и не смотреть по сторонам, а потому одним из неизбежных аспектов нашей жизни в вере является состояние сомнения и неопределенности.

Именно этот фактор сомнения и побуждает людей говорить здесь о «теориях», ведь теории часто представляют собой гипотезы, выдвигаемые в ситуации полной неопределенности в расчете на будущие доказательства. Надеюсь, мне уже удалось хотя бы отчасти продемонстрировать, что здесь нельзя вести речь просто о «теориях», что общая структура нашей духовной жизни определенным образом влияет на весь наш опыт. И все же сегодня мы сознаем, что духовной жизнью можно жить по-разному, что сила, полнота, отверженность могут принимать разные формы.

Ясно, однако, что эти вещи можно переживать по-другому, и многие люди так и делали. Речь идет о состоянии, в котором непосредственный опыт силы, место полноты, отверженность являются чем-то таким, что мы определили бы как одну из

возможных альтернатив, но для самих субъектов соответствующего опыта подобного различия между опытом и его истолкованием не существовало. За примерами еще раз обратимся к Иерониму Босху. Мы вправе думать, что в живом опыте многих людей той эпохи эти жуткие картины одержимости, злых духов, плена в уродливых животных формах вовсе не являлись в каком-либо смысле «теориями». Они были объектами реального страха, страха настолько непреодолимого, что мысль об их возможной нереальности никто бы не стал рассматривать всерьез. Вы сами или знакомые вам люди испытывали это на собственном опыте. И, вероятно, ни одному человеку из вашего окружения никогда и в голову не приходило допускать их нереальность.

Сходным образом, жители новозаветной Палестины, увидев кого-то, одержимого злым духом, слишком быстро и непосредственно проникались сознанием совершенной реальности страданий, причиняемых подобным состоянием их соседу или любимому человеку, чтобы увидеть в «одержимости» всего лишь любопытное объяснение психического состояния, не выходящего за рамки внутренних душевных процессов, для которого, впрочем, есть и другие, возможно, более надежные этиологии.

Или возьмем современный пример, на сей раз из Западной Африки. Нечто подобное, надо полагать, случилось с женщиной по имени Селестина, рассказывавшей Биргит Майер<sup>12</sup>, как однажды «она шла с матерью из Авентилия в сопровождении незнакомца в широком белом одеянии, какие носят люди на Севере». Мать же Селестины, когда ее впоследствии об этом спрашивали, утверждала, что не видела этого человека. Выяснилось, что это был Солуи, дух племени акан, и Селестине пришлось ему служить. В рамках общего мировосприятия Селестины отождествление этого человека с духом можно, пожалуй, назвать «верованием», поскольку оно появилось после соответствующего опыта в попытке объяснить его смысл. Но шагавший рядом с Селестиной человек был просто чем-то, что с ней случилось, реальным фактом ее мира.

Следовательно, существует такое состояние живого опыта, когда то, что мы могли бы назвать истолкованием морального/духовного, переживается не как истолкование, но как непосредственная действительность — как камни, реки и горы. И это, судя по всему, относится и к положительной стороне вещей; например, для людей, живших в прежние периоды нашей собственной культуры, двигаться к полноте означало просто становиться ближе к Богу. Они стояли перед выбором: превращать свою жизнь во все более полное служение Богу или продолжать жить ради меньших благ, оставаясь, как и прежде, вдали от полноты; быть *dévo*t или *mon-dain* (человеком благочестивым, религиозным или мирским, суетным), как выражались французы XVII века; не увлекаться другими толкованиями того, что может означать полнота.

<sup>12</sup> Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Trenton: Africa World Press, 1999), p. 181.

Между тем постепенное и далеко зашедшее разрушение этих форм непосредственно переживаемой достоверности и является частью того, что произошло с нашей цивилизацией. Иначе говоря, представляется очевидным, что эти формы уже не могут восприниматься (нами) столь же «наивно»<sup>13</sup>, как во времена Иеронима Босха. Но мы по-прежнему имеем нечто подобное, хотя и в ослабленном виде. Я говорю о том, как моральная/духовная жизнь проявляется в некоторых слоях общества, а именно: хотя в наши дни каждый, казалось бы, должен сознавать множественность вариантов мировоззренческого выбора, в определенной социальной среде одна из интерпретаций реальности, религиозная или нерелигиозная, может представляться несравненно более убедительной, чем все прочие. Да, вам известно о существовании иных интерпретаций, и если вы, заинтересовавшись одной из них, почувствуете к ней тягу, то вовсе не исключено, что вам удастся преодолеть интеллектуальные и жизненные препятствия на пути к ней. Таким образом, вы порвете связь с прежним своим окружением, общиной верующих, и станете атеистом, или же проделаете эволюцию в обратном направлении. И все же определенный вариант выбора имеет в данной ситуации изначальное преимущество, так сказать, «по умолчанию».

Именно в этом отношении наша западная цивилизация и претерпела колоссальное по своей значимости изменение. Мы не просто перешли от состояния, когда большинство людей «наивно» воспринимали свое истолкование действительности (отчасти христианское, отчасти связанное с «духами» языческого происхождения) как простую и самоочевидную реальность, к такой ситуации, когда жить так почти никто уже не способен, но каждый воспринимает свой выбор как один из многих возможных. Все мы научились умело лавировать между двумя сменяющимися друг друга в нашем сознании установками: «вовлеченности» — когда мы пытаемся как можно лучше жить в той реальности, которую открывает для нас наша собственная мировоззренческая позиция, и «отстраненности» — когда мы оказываемся способны рассматривать свою позицию лишь как одну из целого ряда возможных точек зрения, с которыми нам так или иначе приходится сосуществовать.

Но мы также совершили переход от состояния, в котором вера была выбором «по умолчанию» не только для «наивных» простецов, но и для тех, кто знал, рассматривал и обсуждал атеистическую альтернативу, к такому положению вещей, когда все большему числу людей антирелигиозные интерпретации кажутся на первый взгляд единственно убедительными. Такие люди могут лишь приближаться, никогда его не достигая, к состоянию «наивных» атеистов, т.е. к наивности того типа, которая была свойственна их предкам, полухристианам-полуязычникам, но

<sup>13</sup> Я заимствовал этот термин у Шиллера, так как между его знаменитым противопоставлением «наивной» и «сентиментальной» поэзии и тем различием, которое я пытаюсь провести здесь, существуют очевидные параллели. См.: «О наивной и сентиментальной поэзии» (пер. И. Саца), в: Ф. Шиллер, *указ. соч.*, Т. 6.

атеистическое толкование представляется им несравненно более правдоподобным и им трудно понять людей, делающих иной выбор – настолько трудно, что они часто бывают готовы удовлетвориться топорными теориями, объясняющими религиозную веру элементарным заблуждением: люди, дескать, боятся неопределенности, испытывают страх перед неизвестным; они попросту глупы, их сознание изуродовано чувством вины и т.п.

Я не утверждаю, что в подобном состоянии находятся абсолютно все. Наша современная цивилизация охватывает великое множество весьма отличных друг от друга обществ, сообществ, групп и слоев. Но презумпция неверия становится господствующей во все большем числе этих социальных групп и пространств, а в некоторых решающих секторах она уже добилась бесспорной гегемонии – например, в академической и, в целом, интеллектуальной жизни, откуда она может теперь с большей легкостью распространяться на остальные сферы.

Чтобы правильно локализовать спор веры и неверия в нашем времени и в нашей эпохе, нам следует ввести его в контекст этого живого опыта и мировоззренческих интерпретаций, понятийно его оформляющих. А это означает, не просто увидеть здесь нечто большее, чем различные «теории», объясняющие один и тот же опыт. Мы также должны уловить уникальность каждой из этих интерпретаций, понять, как ими можно жить «наивно» или «рефлексивно», и каким образом та или иная из них становится выбором «по умолчанию» для многих людей или социальных групп.

Или, если выразить это по-другому: вера в Бога в 2000 году не есть совершенно то же, чем была она, скажем, в 1500 году. Я говорю здесь не о том, что даже ортодоксальное христианство претерпело существенные изменения (вспомним хотя бы «упадок ада», новое понимание искупления и т.п.). Даже применительно к сохранившим прежнюю форму вероучительным положениям можно вести речь о важном различии. Мы сразу же его почувствуем, если примем в расчет то, что любые верования существуют в контексте или в рамках чего-то само собой разумеющегося, чего-то такого, что, как правило, остается невысказанным и, не будучи ясно сформулированным, может даже не осознаваться самим верующим. Именно это философы, под влиянием Витгенштейна, Хайдеггера и Полани, называют «фоном»<sup>14</sup>. Как подчеркивает Витгенштейн<sup>15</sup>, в исследовании скальных формаций я принимаю как само собой разумеющееся, что наш мир, со всеми его окаменелостями и наслоениями, не возник в готовом виде пять минут тому назад – но мне никогда не придет в голову сформулировать и выразить это открыто, пока какие-нибудь сумасшедшие философы не усядутся в своей одержимости на любимого эпистемологического конька и не выступят передо мной с подобным утверждением.

<sup>14</sup> См.: Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).

<sup>15</sup> Л. Витгенштейн, «О достоверности», в: *Вопросы философии*, 1991, № 2, с. 67-120.



Но теперь я, похоже, понял, в чем тут дело, и уже не могу оставаться наивным в своем исследовании; теперь мне ясно, на что именно я бессознательно опирался, и я уже способен усомниться в истинности моих прежде не высказанных исходных установок. Это разрушение наивности часто открывает путь к более глубокому пониманию (пусть и не в этом конкретном случае). Вы можете действовать в рамках простой модели, где все движения производятся лишь в одном из основных направлений, вверх или вниз; но управлять космическим кораблем или хотя бы представить себе его работу вы сумеете лишь тогда, когда поймете, насколько отнесенной и несовершенной является эта модель.

Отмеченное мною выше различие касается всего комплекса исходных, фоновых представлений, составляющих рамку, заранее заданный контекст для нашей веры в Бога или отказа верить в него. Соответствующие же контексты прошлого и настоящего соотносятся здесь как «наивный» и «рефлексивный», так как последний открыто ставит вопрос, прямая постановка которого в первом контексте, с его не доведенными до ясного сознания фоновыми представлениями, была попросту невозможной.

Изменение этого фона или, скорее, разрушение прежней его структуры, станет для нас очевидным, когда мы обратимся к тем различиям, которые привыкли проводить люди нашего времени, – например, между имманентным и трансцендентным, естественным и сверхъестественным. О чем здесь идет речь, понимают все – и те, кто принимает, и те, кто отвергает второй термин в каждой из этих пар. Это выделение независимого, самостоятельного уровня бытия, уровня «природы», способной взаимодействовать (или не взаимодействовать) с чем-то, лежащим дальше или по ту сторону, является важнейшим моментом современного теоретизирования, которое, в свою очередь, соответствует сущностным характеристикам современного опыта, как я надеюсь подробно показать ниже.

Именно это изменение фона – всего того контекста, в котором мы ищем полноты и переживаем ее в опыте – я и называю наступлением секулярного века в третьем из предложенных мною значений. Как же мы перешли от состояния, когда люди в христианском мире наивно жили в рамках общей для них теистически истолкованной вселенной, к такому положению, когда все мы лавируем между двумя противоположными установками, когда каждая интерпретация воспринимается именно как интерпретация и, более того, неверие стало для многих основным выбором «по умолчанию»? Именно эту глубинную трансформацию я хочу описать и, может быть (хотя бы частично), объяснить в следующих главах.

Сделать это будет непросто, но лишь сумев понять указанную перемену как изменение характера живого опыта, мы сможем хотя бы приступить к надлежащей постановке правильных вопросов, избегая всякого рода наивных, упрощенных трактовок – например, что неверие есть лишь следствие угасания в людях всякого чувства полноты или измены ему (как порой хочется думать об атеистах теистам);

или что вера есть не более чем набор теорий, пытающихся объяснить наш общий опыт, истинная природа которого может быть истолкована с чисто имманентных позиций (как атеистам хочется порой думать о теистах).

Действительно, несходство между этими двумя мировоззренческими позициями мы должны понять как различие не только убеждений, но опыта и чувствования. А на этом последнем уровне нам следует учитывать два важных отличительных момента. Во-первых, произошла глубочайшая внутренняя трансформация всего жизненного фона веры/неверия, иначе говоря, прежняя, «наивная», модель восприятия реальности перестала существовать — возникла наша, «рефлексивная», его структура. И, во-вторых, мы должны ясно сознавать, что верующие и неверующие могут воспринимать и переживать свой мир по-разному. Ощущение того, что полноту можно обрести в чем-то отличном от нас самих, способно внезапно войти в наше сознание как непосредственный факт опыта, как это было в описанном выше примере с Бедой Гриффитсом, или в момент обращения, пережитого Клоделем на вечерне в Нотр-Дам. Впоследствии такой опыт может получить ясное выражение и рациональное объяснение и стать основой для определенных верований. Подобный процесс может оказаться длительным, а соответствующие верования могут с годами измениться, однако сам момент переломного для данного лица опыта остается в его памяти как некая идеальная модель. Так и случилось с Бедой, который лишь несколько лет спустя пришел к чисто теистическому пониманию описанного им решающего мгновения; сходное «запаздывание» можно обнаружить и в случае Клоделя<sup>16</sup>. Следовательно, состояние секулярности-3 должно быть охарактеризовано с точки зрения возможности или невозможности в нашу эпоху определенных видов опыта.

### 3

Выше я долго мучился с терминами «секулярный» и «секулярность». Они кажутся вполне понятными, пока не задумываешься над их значением всерьез, но как только это происходит, возникают всякого рода проблемы. Я попытался справиться с некоторыми из них, разграничив три смысла, в которых я намерен использовать эти термины в дальнейшем. Это отнюдь не избавляет нас от всех затруднений, но, по крайней мере, позволяет продолжить исследование.

Все три аспекта секулярности относятся к «религии» — как (1) к тому, что уходит из публичного пространства; или (2) как к некоторому типу верований и практик, переживающих или не переживающих упадок; или (3) как к определенному рода верованию или убеждению, состояние которых в данную эпоху является предметом исследования. Но что такое «религия»? Как известно, она не поддается точному определению, прежде всего из-за поразительного разнообразия тех феноменов

<sup>16</sup> Marie-Anne Lescourret, *Claudiel* (Paris: Flammarion, 2003), глава 3.

человеческой жизни, которые мы склонны называть религиозными. Пытаясь найти что-то общее между реальностью архаического социума, где «религия была всюду», и четко очерченным комплексом верований, практик и институтов, к которым применяется данный термин в нашем обществе, мы ставим перед собой чрезвычайно сложную или даже вовсе неразрешимую задачу.

Но если мы проявим здесь благоразумную осторожность (или, может, интеллектуальное малодушие) и примем в расчет, что сейчас мы хотим понять совокупность форм и изменений, возникших в рамках одной конкретной цивилизации, – современного Запада – или в более раннем ее воплощении, мире латинского христианства, – то, к великому нашему облегчению, убедимся, что нам и не требуется выдумывать такую дефиницию, которая охватывала бы все «религиозное» во все эпохи человеческой истории. Тот процесс перемен, который был и остается значимым для нашей (североатлантической, или западной) цивилизации и относится к состоянию религии в трех указанных мною выше измерениях, я, собственно, уже начал исследовать в одном из важнейших его аспектов, а именно: от такого мира, где место полноты мыслилось как находящееся, вне всякого сомнения, за пределами или «по ту сторону» человеческой жизни, мы перешли к иной, духовно противоречивой эпохе, и теперь прежнему толкованию противопоставят другие, которые (самыми разными способами) помещают эту полноту «внутри» человеческой жизни. Именно этот вопрос и вызывает с некоторого времени множество серьезных дискуссий, тогда как в былые времена люди сражались насмерть из-за различий в понимании христианской идеи полноты.

Иными словами, понимание «религии» через оппозицию трансцендентное/имманентное могло бы с успехом послужить нашим нынешним целям. В этом состоит привлекательность осторожного (или, если угодно, малодушного) подхода, который я здесь предлагаю. Вообще же религию, разумеется, никак нельзя определять в терминах подобного противопоставления. Можно даже утверждать, что только мы (западные люди, представители латинского христианства) провели здесь резкое и жесткое различие, то ли покрыв славой свой интеллект, то ли выставив себя на посмешище (в известном смысле, как я попытаюсь показать ниже, верно и то, и другое). Подобное разграничение нельзя приписать, скажем, Платону, и не потому, что его Идеи невозможно отличить от вещей, которые, находясь в процессе непрерывного становления, Идеям «подражают», а как раз по той причине, что сама эта изменчивая реальность постигается лишь через Идеи. Великим достижением Запада явилось открытие имманентного порядка Природы, действие которого можно систематически понять и объяснить из него самого, оставляя без ответа вопрос, имеет ли весь этот естественный строй какой-то более глубокий смысл и основание, и если да, то следует ли нам делать отсюда вывод о существовании за его пределами трансцендентного Творца. Такое понятие об «имманентном» предполагало отрицание – или, как минимум, изолирование и проблематизацию – любых форм взаимопроникновения

естественных вещей и «сверхъестественного», как бы мы ни представляли себе это последнее — в виде ли единого Бога или же богов, духов, магических сил и т.п.<sup>17</sup>

Таким образом, характеристика религии через оппозицию имманентное/трансцендентное как нельзя лучше соответствует особенностям нашей культуры. Кто-то, возможно, увидит здесь узкий провинциализм, самовлюбленную погруженность в себя и чуть ли не кровосмесительную сосредоточенность на родном и близком, но я уверен, что это разумный подход, ведь мы пытаемся понять изменения в культуре, для которой данное различие стало основополагающим.

Итак, вместо того, чтобы задаваться вопросом, мыслится/переживается ли источник полноты как находящийся внутри или вовне (как это мы делали выше), мы могли бы спросить, признают ли люди что-либо потустороннее, или трансцендентное, по отношению к их жизни. Именно так обычно и формулируется данная проблема, такой подход хочу использовать в дальнейшем и я. Более подробное объяснение того, что я понимаю под этим различием, я намерен представить через несколько разделов, когда мы приступим к анализу современных теорий секуляризации. Я в полной мере сознаю, насколько скользкими являются слова типа «трансцендентное» — в частности, потому, что (как я бегло отметил выше) эти терминологические разграничения конструировались или переосмыслились в ходе самого процесса модернизации и секуляризации. Полагаю, однако, что при всей своей смутности соответствующая терминология — в данном конкретном контексте — может оказаться нам весьма полезной.

Но именно по рассмотренным выше причинам я хотел бы дополнить обычное толкование «религии» как веры в трансцендентное еще одной ее трактовкой, в большей мере акцентированной на осмыслении практического контекста нашей жизни. Вот одно из возможных пояснений сказанного.

Каждая личность и каждое общество имеет те или иные понятия о человеческом процветании и опирается на них в своей жизни. Что такое совершенная жизнь? Что делает жизнь по-настоящему достойной того, чтобы быть прожитой? Что именно в людях внушает нам наибольшее восхищение? Мы просто не можем не задаваться в своей жизни этими и подобными им вопросами. А наши попытки на них ответить определяют то представление или те представления, сообразно которым мы стремимся жить или между которыми мы колеблемся. На другом уровне эти представления кодифицируются — в философских теориях, моральных кодексах, религиозных практиках и благочестии. Они, а также разного рода недостаточно сформулированные практики, в которых участвуют люди вокруг нас, и

<sup>17</sup> Конечно, у этой идеи были предшественники в античную эпоху, например, у эпикурейцев, но, полагаю, не у Аристотеля, чей Бог играл решающую роль в космосе, будучи для него полюсом притяжения. Но именно на современном Западе, и прежде всего в постгалилеевской науке, имманентный порядок впервые стал чем-то большим, чем просто теория, превратившись в исходную предпосылку, основу или неявный фон для всего нашего мышления о мире.

являются тем ресурсом, который предоставляет каждому из нас наше общество, когда мы пытаемся жить осмысленной жизнью.

Еще одним способом уловить суть проблемы, поставленной нами ранее в терминах внутри/вовне, мог бы стать следующий вопрос: предполагает ли наивысшая или наилучшая из возможных жизней поиск, признание или служение такому благу, которое находилось бы «по ту сторону» человеческого процветания, т.е. представляло бы собой нечто самостоятельное и независимое от него? Если да, то человеческое процветание, в своей наивысшей, наиболее реальной, истинной или адекватной форме, могло бы включать как одну из наших конечных целей (также и) наше стремление к чему-то отличному от самого человеческого процветания. Я говорю «конечных целей», ибо даже предельно самодостаточный гуманизм вынужден интересоваться – «инструментально», как средством для достижения человеческих целей – состоянием некоторых «не-человеческих» вещей, например, окружающей нас природной среды. Вопрос в том, имеют ли эти вещи также и высшую, самостоятельную ценность?

Ясно, что иудео-христианская религиозная традиция отвечает на него утвердительно: любовь к Богу, почитание его – это и есть конечная цель. Разумеется, сам Бог в рамках этой традиции мыслится как существо, желающее блага человеку, но преданность Богу не должна зависеть от данного обстоятельства. Слова «Да будет воля Твоя» не равнозначны формуле «Да процветают люди», даже если мы знаем, что Бог хочет человеческого процветания.

Для нас это чрезвычайно знакомая ситуация. Но есть и другие способы выхода за пределы обычного человеческого процветания. Примером здесь служит буддизм. С одной стороны, мы, конечно, можем истолковать послание Будды как указание на то, каким образом мы могли бы достигнуть истинного счастья, иначе говоря, избежать страданий и снискать блаженство<sup>18</sup>. Ясно, однако, что понимание условий блаженства является здесь настолько «ревизионистским», что фактически означает разрыв с нашим привычным представлением о человеческом процветании. Разрыв этот можно описать как радикальную смену самого субъекта. Ведь традиционная трактовка процветания предполагает существование устойчивого, длящегося «я», которое и пользуется благами процветания – или, при его отсутствии, страдает. Буддистское же учение об *анатте* ставит своей целью освободить нас от этой иллюзии. Путь к нирване предусматривает отказ от всех известных нам видов и форм человеческого процветания или, по крайней мере, выход за их пределы.

Буддизм и христианство, несмотря на громадные доктринальные различия, в чем-то между собой подобны. Заключается же их сходство в следующем: верующего или благочестивого человека призывают внутренне порвать с установкой на собственное процветание, иначе говоря, он должен перестать желать процвета-

<sup>18</sup> См.: Dalai Lama, *Ancient Wisdom, Modern World: Ethics for the New Millennium* (London: Little, Brown, 1999).

ния себе — вплоть до угасания «я», «самости» — в одном случае, и отречения от чисто человеческих желаний и радостей во имя служения Богу — в другом. Соответствующие модели ясно выражены в образцовых фигурах: Будда достигает просветления; Христос, исполняя волю Отца, принимает позорную смерть.

Но разве не могли бы мы, развивая только что изложенную мысль, истолковать «истинное» процветание как подразумевающее отречение — например, в духе стоицизма, сделавшего, по-видимому, нечто подобное? Однако с христианством такая установка не работает — с буддизмом, на мой взгляд, тоже. Ведь самая суть христианского отречения предполагает подтверждение и сохранение ценности того обычного человеческого процветания, от которого мы отказываемся. Если бы возможность умереть своей смертью не была благом, то и добровольная смерть Христа не имела бы того значения, которое мы в ней усматриваем. Этим она принципиально отличается от смерти Сократа, которую последний описывал как переход из своего нынешнего состояния в иное, лучшее. Мы видим здесь непреодолимую пропасть между христианством и греческой философией. Бог хочет самого обычного человеческого блага, а Евангелия в значительной своей части представляют собой рассказы о том, как Христос делает это благо возможным для людей, чьи болезни он исцеляет. Призыв к отречению не обесценивает процветание как таковое; скорее, это призыв сделать Бога центром и средоточием всего, пусть даже за счет отказа от этого, в своей собственной ценности ничем другим не заменимого, блага; плод же такого отказа — возможность, во-первых, стать источником процветания для других, а во-вторых, на уровне более высоком, — сотрудничать с самим Богом в деле восстановления им более полного процветания. Это путь к исцелению ран и к «исправлению мира» (здесь я воспользовался древнееврейским выражением *tikkun olam*).

Это значит, что процветание и отречение не могут просто сойтись и, слившись до неразличимости, образовать единую цель — через, так сказать, выбрасывание за борт, на стоический манер, отвергнутых благ, словно какого-то балласта, не нужного нам в жизненных странствиях. Напряжение между ними, притом на фундаментальном уровне, никуда из христианства не исчезает. Процветание есть благо, однако стремление к нему не является для нас высшей, последней целью. Но даже отрекаясь от процветания, мы тем самым заново его утверждаем, ибо, обращая самих себя в средство для достижения его другими, а в конечном счете, всеми людьми, мы таким образом исполняем волю Бога.

Можно ли обнаружить подобного рода парадоксальное отношение в буддизме? Не уверен, хотя буддизму также знакомо представление о том, что отрекающиеся становятся источником сострадания для страждущих. Существует сходство между каруной и агапе. А в продолжение столетий в буддистской цивилизации складывалось, параллельно соответствующим процессам в христианском мире, различие призваний — между теми, кто отрекается радикально, до конца, и теми, кто продолжает жить прежней жизнью, ориентированной на обычное человеческое

процветание, но в то же время стремится накопить «заслуги» для жизни будущей. (Конечно, протестантская Реформация подвергла это различие радикальной «деконструкции», и для истории, которую я здесь рассказываю, это имело громадной важности последствия, так или иначе осознаваемые всеми нами, пусть даже задача исследования некоторых связей этого процесса с секуляризмом модерна еще очень далека от своего решения.)

Само же это различие — между человеческим процветанием и целями, выходящими за его пределы, — нам следует выявить и ясно себе представить вот по какой причине. Я хотел бы показать, что пришествие современной секулярности (в моем понимании данного термина) хронологически совпало с формированием такого общества, в котором абсолютно самодостаточный гуманизм впервые в истории стал широко доступным вариантом мировоззренческого выбора. Я имею в виду гуманизм, не желающий признавать никаких конечных целей, кроме человеческого процветания, и отвергающий всякую преданность тому, что лежит за пределами этого процветания. Ни об одном предшествующем обществе нельзя было сказать ничего подобного.

Хотя такой гуманизм возник из религиозной традиции, в которой процветание и трансцендентная цель четко разграничивались и в то же время парадоксальным образом связывались между собой (и для нашего сюжета данное обстоятельство не безразлично), отсюда не следует, будто все прежние общества усматривали в этой области дуализм, как я это утверждаю о буддизме и христианстве. Существовали и такие мировоззренческие системы, где процветание мыслилось унитарно и включало в себя уважение к высшему; примером здесь, по-видимому, может служить даосизм. Но в подобных случаях это уважение, хотя и необходимое для процветания, не могло иметь чисто инструментального характера. То есть, если бы его понимали именно так, оно не могло бы быть настоящим *уважением*.

Другими словами, до эпохи модерна человек, согласно общему представлению о миропорядке, не стоял на самой его вершине. Высшие существа — боги или духи, или же высший род бытия — Идеи или космический град богов и людей — требовали и заслуживали нашего поклонения, уважения, преданности или любви. В некоторых случаях это уважение или преданность рассматривались как неотъемлемый элемент человеческого процветания, непременная составная часть людского блага. Примером здесь служит даосизм, а также такие течения древней философии, как платонизм и стоицизм. В других случаях от нас требовали преданности даже за наш счет, либо же эта преданность могла стать для нас источником блага лишь при условии, что нам удастся снискать расположение какого-нибудь бога. Но даже здесь требуемое от нас уважение к высшему было вполне реальным — эти существа и сущности действительно внушали нам благоговение. Не могло быть и речи о том, чтобы относиться к ним так, как относимся мы теперь к силам природы, когда превращаем их в источник энергии.

Здесь также можно говорить о гуманизме, но не о самодостаточном или эксклюзивном гуманизме, который имеет совершенно иной характер и составляет основу современной секулярности.

Данное утверждение, жестко ограничивающее эксклюзивный гуманизм рамками эпохи модерна, может показаться чересчур смелым и категоричным, а потому сомнительным. И действительно, исключения здесь существуют. На мой взгляд, античное эпикурейство было именно самодостаточным гуманизмом. Оно признавало богов, но отрицало их влияние на человеческую жизнь. И все же одна ласточка еще не делает весны. Я же веду речь об эпохе, когда самодостаточный гуманизм становится вариантом выбора, доступным для широких масс – каким он никогда не был в древнем мире, где его принципы разделяло лишь незначительное меньшинство элиты, которая сама составляла ничтожное меньшинство.

Я также не намерен утверждать, будто современная секулярность каким-то образом совпадает с эксклюзивным гуманизмом. Во-первых, согласно моему определению секулярности, последняя есть некое духовное состояние, пространство, контекст, в котором осуществляется наш поиск полноты и имеет место опыт ее восприятия – и эта ситуация является чем-то общим для всех нас, как верующих, так и неверующих. Но я также не хочу сказать, будто эксклюзивный гуманизм превратился в единственную альтернативу религии. Наша эпоха знает великое множество течений, которые можно было бы охарактеризовать как нерелигиозные и при этом антигуманистические; они распространяются сегодня под разными именами, вроде «деконструкции» и «постструктурализма», корни же их восходят к чрезвычайно влиятельным произведениям XIX века, и прежде всего, к трудам Ницше. В то же время предпринимаются попытки воссоздать не-эксклюзивный гуманизм на нерелигиозной основе, примером чего служат различные версии «глубинной экологии».

Мой же тезис сводится примерно к следующему: секулярность-3 возникла вместе с возможностью эксклюзивного гуманизма, который таким образом впервые радикально расширил спектр доступных человеку вариантов мировоззренческого выбора и положил конец эпохе «наивной» религиозной веры. Можно, пожалуй, сказать, что эксклюзивный гуманизм подкрался к нам незаметно, через промежуточную форму провиденциального деизма, и оба они, деизм и гуманизм, стали возможными благодаря предшествующим изменениям в ортодоксальном христианстве. Стоило лишь этому гуманизму появиться на сцене, как новая, плюралистическая и уже не «наивная» духовная ситуация открыла путь к умножению вариантов мировоззренческого выбора за пределами первоначального их спектра. И все же решающим, переломным моментом в этом процессе преобразований стало возникновение эксклюзивного гуманизма.

С этой точки зрения можно было бы предложить следующее простое описание основного различия между секулярным веком и предшествующим ему временем: секулярный век есть такая эпоха, когда затмение всех целей по ту сторону



собственно человеческого процветания становится мыслимым, или, лучше сказать, когда жизнь в условиях такого затмения превращается в нечто реально вообразимое не только для элиты, но и для широких масс народа. Это и есть главное связующее звено между секулярностью и самодостаточным гуманизмом<sup>19</sup>.

Итак, для наших нынешних целей религию можно определить в терминах «трансцендентности», но этот последний термин нужно понимать сразу в нескольких измерениях. В самом деле, отличительным признаком «религии», как она представлена в теориях секуляризации, является вера в некоторого рода деятеля или некоторую силу, трансцендирующих имманентный порядок. Именно наша связь с трансцендентным Богом была вытеснена из смыслового центра общественной жизни секулярностью-1; именно угасание веры в такого Бога пытаются проследить указанные теории секулярности-2. Но чтобы лучше понять явления, которые мы хотим объяснить, связь религии с «потусторонним» следует рассматривать в трех измерениях. Важнейшим же среди них, делающим понятным влияние этой связи на нашу жизнь, является аспект, который я только что пытался описать: чувство того, что существует некоторое благо, отличное от человеческого процветания и превосходящее его по своему достоинству. В христианстве его можно помыслить как агапе — любовь, которую Бог питает к нам и которой мы можем причаститься через его силу. Иначе говоря, здесь нам предлагают возможность преобразования, выводящего нас за пределы чисто человеческого совершенства. Но, разумеется, само представление о высшем благе как достижимом для нас может иметь смысл лишь в контексте убеждения в существовании высшей силы, трансцендентного Бога веры, присутствующего в большинстве определений религии. Но в таком случае, в-третьих, христианский взгляд на потенциально доступное для нас пре-

<sup>19</sup> В некотором смысле может показаться, что здесь я, пусть и косвенным образом, но все же занимаю определенную позицию в спорном вопросе, разделяющем теоретиков «секуляризации», т.е. в дискуссии о том, как следует определять религию. Некоторые авторы дают ей функциональное объяснение в терминах того, что религия делает для людей или для общества, например, способствует «интеграции». Другие же полагают, что определение должно быть содержательным и, как правило, в качестве главного критерия религии указывают на веру в какие-то сверхъестественные существа или силы. Данный выбор имеет принципиальное значение, ибо прямо влияет на характер предлагаемой исследователем теории. Заняв функционалистскую позицию, можно утверждать, что никакого упадка религии в «секулярную» эпоху не произошло, ведь к разряду религиозных можно отнести все современные феномены, вплоть до рок-конcertов и футбольных матчей. Для тех же, кто предпочитает определять религию с точки зрения ее внутреннего содержания, а не внешних, социальных функций, известный ее упадок представляется бесспорным. Интересный анализ данной проблемы см. в: Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993), главы 2 и 3.

Я вовсе не намерен утверждать абстрактно, «вообще», будто одна из этих дефиниций лучше другой; просто занимающий меня здесь вопрос относится к религии, взятой именно с содержательной ее стороны. Я лишь избрал свой собственный способ определения границ данного явления — через уточнение и конкретизацию понятия «сверхъестественного»; ведь сама эта оппозиция естественное/сверхъестественное, отнюдь не являясь универсальной, возникает фактически только в западной традиции (и, возможно, в исламе) и зависит от той значимости, которую приписывают человеческому благоденствию.

ображение силой агапе требует, чтобы мы рассматривали собственную жизнь как выходящую за ее «естественные» границы, положенные рождением и смертью, — наша жизнь продолжается и по ту сторону «этой жизни».

Чтобы понять борьбу, соперничество или спор между верой и неверием в нашей культуре, мы должны видеть в религии сочетание этих трех аспектов трансцендентности. Дело не в том, что в нашем обществе нет будто бы других возможных вариантов выбора и никто в нем не ищет иных путей, где-нибудь в промежутке между этой тройной трансцендентной перспективой и полным отрицанием религии. Напротив, альтернативных вариантов выбора у нас теперь предостаточно. Причина тут другая: весь этот сложный и многосторонний спор на практике сводится, как правило, к противостоянию двух крайних позиций — трансцендентной религии и безусловного ее отрицания (как это происходит конкретно, я объясню гораздо ниже). Мы вправе видеть в этом беду культуры модерна; впрочем, я лишь констатирую это как факт.

#### 4

Итак, секулярность-3, которая и составляет здесь предмет моего интереса, в отличие от секулярности-1 (секуляризованные публичные пространства) и секулярности-2 (упадок верований и практик), заключается в изменившихся условиях веры — в новых очертаниях опыта, который побуждает к вере и определяется ею, в новом контексте, образующем необходимый жизненный фон для всех поисков и вопросов в области морального и духовного.

Важнейшим свойством этого нового контекста является то, что он подводит черту под наивным признанием трансцендентного или же тех целей и притязаний, которые выходят за пределы человеческого процветания. Но этот процесс совершенно отличен от религиозных переворотов прошлого, когда один наивный горизонт сменялся другим — как это было, скажем, при обращении Малой Азии из христианства в ислам в результате турецкого завоевания. В наше время наивность невозможна ни для кого — ни для верующего, ни для неверующего.

Таков универсальный контекст в обществе, включающем в себя отдельные сегменты с разной духовной атмосферой; мировоззренческий выбор «по умолчанию», характерный для каждого из них, может отличаться от других — хотя живущие в данной среде люди прекрасно знают, какие мировоззренческие установки предпочитают в прочих сегментах, и не могут просто от них отмахнуться как от необъяснимого чудачества или элементарного заблуждения.

Решающим изменением, которое и привело нас к этому новому положению вещей, явилось пришествие эксклюзивного гуманизма в качестве широкодоступного мировоззренческого выбора. Как это произошло? Или иначе: что именно произошло, что конкретно изменило сами условия веры так, как я это здесь описываю? Ответить на эти вопросы нелегко.

Вернее, это я считаю, что ответить нелегко. Но для многих людей в наше время ответ, по крайней мере, в общем и целом, представляется довольно очевидным. Модерность порождает секулярность во всех трех ее формах. Причинная связь между ними неизбежна, и «мейнстримная» теория секуляризации берется нам объяснить, почему то, что произошло, должно было произойти. Цивилизация модерна просто не могла не привести к «смерти Бога».

Я нахожу эту теорию не слишком убедительной, но чтобы объяснить, почему, я должен буду подробно изложить собственную версию случившегося, чем и займусь в следующих главах. В дальнейшем я еще вернусь к вопросу о том, какой могла бы быть убедительная теория секуляризации.

Но прежде несколько слов о предмете предпринимаемого мною анализа. Собственно, два слова. Во-первых, как уже говорилось выше, меня будет занимать прежде всего Запад, или североатлантический мир, т.е. я поведу речь о цивилизации, глубочайшие корни которой восходят к тому, что именовалось «латинским христианством». Конечно, секуляризация и секулярность суть феномены, существующие сегодня и далеко за пределами этого мира, и когда-нибудь, возможно, придет время для исследования их во всемирном масштабе. Но я не думаю, что с этого следует начинать. Ведь секуляризация, как и прочие характерные признаки модерности – политические структуры, формы демократии, роль СМИ – находят в разных цивилизациях весьма несходное выражение и развиваются под действием разных потребностей и стремлений. Становится все очевиднее, что мы живем в мире «многих модерностей»<sup>20</sup>. И прежде чем устремляться ко всеохватным обобщениям, мы должны изучить эти решающие изменения в конкретном контексте каждой отдельной цивилизации. К тому же, намеченная мною для исследования область уже рискует оказаться чересчур обширной, ведь в пределах самого североатлантического мира существует немало особых – региональных и национальных – путей к секуляризации, и я не сумею уделить должное внимание каждому из них. Надеюсь все же, что нам удастся пролить некоторый свет хотя бы на общие черты данного процесса<sup>21</sup>. И здесь я продолжаю идти тем путем, на который вступил в своей книге «Источники “я”»<sup>22</sup>, где также был поднят ряд вопросов, касающихся человечества в целом, но рассматривались они на региональном уровне.

<sup>20</sup> См. отдельные номера журнала *Daedalus*, подготовленные Шмуэлем Айзенштадтом: “Early Modernities”, Summer 1998, Volume 127, Number 3; и “Multiple Modernities”, Winter 2000, Volume 129, Number 1; а также: сборник Dilip Parameshwar Gaonkar, ed., *Alternative Modernities* (Durham: Duke University Press, 2001).

<sup>21</sup> Я также вполне сознаю противоположную опасность – игнорирования взаимосвязей между процессами секуляризации в разных цивилизациях. Петер ван дер Веер уже критиковал меня по этой причине, за невнимание к тому, как колониальный опыт неевропейских обществ повлиял на их представления о религии. См.: Peter van der Veer, *Imperial Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

<sup>22</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989).

Во-вторых, в последующих главах я буду вести постоянную полемику с тем, что я называю «историями вычитания». Говоря кратко, я имею в виду такие трактовки модерности вообще и секулярности в частности, которые объясняют их тем, что люди что-то утратили, внутренне изжили, оставили за ненадобностью или же от чего-то освободились – речь идет о прежних тесных горизонтах, иллюзиях, искусственных границах познания и т.п. То же, что в результате возникает, – модерность или секулярность – надлежит понимать с точки зрения фундаментальных свойств человеческой природы, каковые-де существовали всегда, но только не могли раскрыться вполне – из-за тех самых препон, от которых ныне люди с успехом избавляются. В противовес подобного рода интерпретациям я буду настойчиво доказывать, что западная модерность, вместе с характерной для нее секулярностью, есть плод новых изобретений, заново созданных способов понимания человеком самого себя (и соответствующих им практик), и его нельзя объяснять ссылками на некие извечные свойства человеческой жизни.

Надеюсь, что следующий ниже подробный анализ поможет раскрыть суть данной проблемы; впрочем, я намерен обратиться к ней еще раз, и более систематически, в конце книги, а именно в главе 15.



часть I

Труд реформы



# 1 Бастионы веры

1

Одна из формулировок вопроса, на который я хочу здесь ответить, звучит так: почему в нашем западном обществе было практически невозможно не верить в Бога, скажем, в 1500 году — тогда как в 2000 году многие из нас считают такой выбор не только легким, но даже неизбежным?

Конечно, часть ответа состоит в том, что в ту пору верили все, а значит, альтернативные позиции казались чрезвычайно странными. Но такой ответ лишь отодвинет несколько далее сам вопрос. Ведь нам требуется понять, как именно произошла подобная перемена. Каким образом невообразимые прежде альтернативы стали мыслимыми и реальными?

Прежде всего отметим одно существенное обстоятельство: очень многие свойства мира, в котором жили тогда люди, говорили в пользу веры, делая присутствие Бога, по-видимому, неопровержимым. Упомяну три такие черты, важные для той истории, которую я собираюсь рассказать.

(1) Естественный мир, окружавший людей и имевший собственное место в воображаемом ими космосе, свидетельствовал о целесообразной деятельности Бога — и не только в силу того простого соображения, которое и сегодня мы оказываемся способны понять (а многие из нас — и принять), а именно: порядок и строй природы указывают на ее сотворенность, но и по той причине, что грандиозные события природного мира, например, бури, засухи, наводнения, моровые поветрия, равно как и годы необыкновенного плодородия и всеобщего изобилия, рассматривались как действия Бога (о чем свидетельствует мертвая уже метафора английского юридического языка — *acts of God* в смысле «стихийные бедствия»).



(2) Бытие Бога подразумевалось также самим фактом существования общества (хотя говорили тогда не об «обществе» — это современный термин, — но о полисе, царстве, церкви и т.д.). Царство же могло мыслиться лишь как основанное на чем-то более высоком, нежели чисто человеческие действия в секулярное время. Кроме того, как я уже отметил в предыдущей главе, жизнь разного рода коллективов и ассоциаций, составлявших общество — приходов, местечек, цехов и т.п. — была теснейшим образом связана с ритуалом и культом. Бог присутствовал всюду, и не «столкнуться» с ним было просто невозможно.

(3) Люди жили в «заколдованном» мире. Возможно, это не самое удачное выражение, поскольку оно, по-видимому, наводит нас на мысль о всякого рода феях и волшебниках. Но я употребляю его здесь для контраста с веберовским выражением «расколдование» как характеристикой нашего современного состояния. При обсуждении подобных вопросов термин этот стал настолько популярным, что я решил использовать его антоним для описания важнейшей особенности домодерного состояния. В этом смысле заколдованный мир есть мир духов, демонов и моральных сил, среди которых жили наши предки.

Живущие в таком мире люди не обязательно верят в Бога, а уж тем более в Бога Авраама, о чем свидетельствует существование бесчисленных «языческих» обществ. Но в сознании европейских крестьян 1500 года, при всей его неизбежной амбивалентности, именно христианский Бог выступал высшей гарантией того, что добро в конечном счете восторжествует или, по крайней мере, удержит многоликие силы тьмы в узде.

В мире, для которого характерны эти три признака, атеизм почти невыносим. Разве не очевидно, что Бог существует, что он действует в космосе, создает и сохраняет общества, служит для нас оплотом против зла? Следовательно, часть ответа на мой первый вопрос «что произошло между 1500 и 2000 годом?» заключается в том, что указанные три признака исчезли.

Но, как я уже отметил в введении, к этому дело не сводится. Становление модерности есть нечто большее, чем просто история потери или вычитания. Ключевым различием между двумя избранными здесь хронологическими вехами является сдвиг в понимании того, что я назвал «полнотой»: от состояния, в котором наши высшие духовные и моральные искания неизбежно обращали нас к Богу и, можно даже сказать, не имели смысла без Бога, к такому положению вещей, когда они могут соотноситься в нашем сознании со множеством самых разных источников, а часто связываются с такими источниками, которые прямо отрицают бытие Бога. Исчезновение же трех названных выше модусов переживания божественного присутствия в мире, несомненно, способствует данному изменению, но не может само по себе стать его причиной, ведь даже теперь — в расколдованном мире, в секулярном обществе и в посткосмической вселенной — мы, разумеется, по-прежнему можем чувствовать полноту как Божий дар. А чтобы оказаться в состоянии воспринимать ее по-другому, мы нуждались в альтернативе.

Следовательно, я должен буду рассказать не только о том, как Бог перестал присутствовать в этих трех измерениях, мне также придется объяснить, каким образом нечто отличное от Бога смогло превратиться в необходимую объективную цель моральных и духовных стремлений человека, в полюс полноты. В некотором смысле самую суть нашего главного вопроса «что же произошло?» можно выразить так: как появились альтернативы тому пониманию полноты, которое предполагает Бога? Иными словами, я займусь *Entstehungsgeschichte*\* эксклюзивного гуманизма.

В традиционных трактовках секуляризации, т.е. в историях «вычитания», все сводится к расколдованию. Вначале наука одарила нас «натуралистическим» объяснением мира, после чего люди стали искать альтернативы самому Богу. На самом деле было не так. Ведь новая механистическая наука XVII века вовсе не рассматривалась тогда как нечто, с необходимостью представляющее угрозу для Бога. Да, она угрожала заколдованной вселенной и магии; она также начала создавать трудности для веры в те или иные конкретные акты Божьего Промысла. Но для движения по пути расколдования мира имелись сильные мотивы и собственно христианского характера. Дарвина же в XVIII веке не было видно даже на горизонте.

Кроме того, конечно, общество начали воспринимать секулярно. Люди совершали революции, а в некоторых случаях это означало также восстание против существующих церквей. Но ведь люди могли восставать во имя других форм церковного устройства (как это происходило в 1640-х гг.) и с глубокой убежденностью в том, что за их действиями стоит Промысел Божий.

Согласно более широким историям «вычитания» не только расколдование, но и угасание присутствия Бога во всех трех областях заставило нас по-новому взглянуть на возможность альтернативных координат полноты — как будто они уже имелись налицо и только стояли под дверью, ожидая нашего приглашения!

Я утверждаю, что в определенном и очень важном смысле таких альтернатив еще не было. Конечно, существовали различные учения, созданные некогда теми или иными людьми, в некоторых случаях восходившие к античным образцам и даже успевшие стать мишенью яростных обличений со стороны ортодоксальных авторов. Но речь здесь еще не шла о по-настоящему доступных альтернативах, т.е. о таких альтернативных толкованиях полноты, которые могли бы иметь смысл для широких масс народа, а не только для кучки оригинальных умов.

В чисто негативном плане было очень трудно понять, как вообще эксклюзивный гуманизм сумел бы выполнить эту задачу, пока люди держались «заколдованного» взгляда на вселенную, иначе говоря, видели себя в окружении духов, порой очень злых. В этом отношении, конечно, расчистить путь для эксклюзивного гуманизма помогла наука, способствовавшая расколдованию вселенной. Важнейшим условием этого стало новое чувство «я» и его места в космосе — не открытого,

\* История возникновения (нем.). — Здесь и далее под знаком \*, а также в квадратных скобках даются примечания переводчика и редактора.

пористого и уязвимого для мира духов и сил, но такого, которое я бы назвал «изолированным». Но для становления такого изолированного «я» одного лишь расколдования было недостаточно — человеку требовалась также уверенность в своей способности самому быть творцом морального порядка.

Но разве необходимые для этого средства не были уже предоставлены человеку нетеистической этикой языческой древности? — На мой взгляд, лишь в самой незначительной степени. Во-первых, некоторые из этих античных теорий (например, платонизм и стоицизм) также видели в человеке часть более крупного целого, элемент общего космического или духовного порядка. Конечно, о необходимой связи этих воззрений с магией или с какими-нибудь дриадами и гамадриадами говорить не приходится, но они также, хотя и на свой манер, сопротивлялись расколдованию мира и механистической интерпретации универсума. К настоящему эксклюзивному гуманизму, как я его понимаю, подобные теории отнести нельзя. Я готов утверждать это даже об Аристотеле — ввиду того особого значения, которое он придавал, как чему-то божественному в человеке нашей способности созерцать бытие более высокого порядка.

Где эксклюзивный гуманизм, несомненно, присутствовал, так это в эпикурействе. Не удивительно, что Лукреций стал одним из вдохновителей последующих поисков в натуралистическом направлении (например, у Юма). Но эпикурейство как таковое было не в состоянии выполнить эту задачу до конца. Оно могло научить нас достигать атараксии через освобождение от иллюзорных представлений о богах. Но для того, чтобы эксклюзивный гуманизм добился успеха в современном контексте, требовалось что-то другое. Ведь в современном гуманизме способность человека создавать моральный порядок в своей жизни приобретала иной характер. Новый гуманизм предполагал активное преобразующее воздействие на природный и социальный мир, а его движущей силой должно было стать стремление к человеческой пользе. Для контраста с религиозной традицией это второе требование можно сформулировать так: современный гуманизм, в дополнение к своему активизму и интервенционизму, должен был найти какую-то замену агапе.

Все это означает, что приемлемую форму эксклюзивного гуманизма еще предстояло изобрести, а это нельзя было сделать мгновенно. Искомая форма не могла образоваться «в один прием», она прошла в своем развитии целый ряд этапов, а корни ее лежали в более ранних — христианских — формах гуманизма. Именно эту историю я и попытаюсь рассказать.

Во второй половине XIX века мы действительно уже имели вполне сложившиеся, «готовые к употреблению» альтернативы. Люди могут испытывать влияние той или иной из них, отчасти в силу собственных научных взглядов — хотя и здесь, как я постараюсь показать далее, решающую роль по-прежнему играют их моральные онтологии. Но сегодня натуралистический материализм, например, не просто является одним из доступных вариантов выбора, он преподносит себя в качестве единственной мировоззренческой позиции, совместимой с наиболее

престижным институтом современного мира, а именно наукой. Не удивительно, что столь влиятельная идеология может внушить человеку сомнения в его собственной вере, как и в способности внутренне измениться под ее действием, и даже заставить его устыдиться своей веры как чего-то ребяческого и ни с чем не сопоставимого, толкнув его, таким образом, на путь неверия, пусть даже сам он будет испытывать при этом сожаление и ностальгию. Было бы, однако, вопиющим анахронизмом переносить этот столь знакомый нам сценарий викторианской эпохи или сегодняшнего дня на времена более отдаленные, когда соперничающие мировоззрения, между которыми мы колеблемся ныне, еще только создавались.

## 2

В самом первом своем вопросе я констатировал резкий контраст между условиями веры в 1500 и 2000 году. После чего я заговорил о той истории, которую хочу рассказать, чтобы прояснить эту противоположность. Но зачем здесь рассказывать какую-то историю? Разве нельзя просто выявить аналитически данный контраст, описать прежнее и нынешнее положение вещей, а от повествования о том, что происходило «между ними», воздержаться? Кому нужна эта история, со всеми ее подробностями? Разве нельзя назвать вполне удачным уже начатый мною анализ этого контраста, когда я определил три способа божественного присутствия в мире, некогда актуальные, но к нашему времени исчезнувшие?

В известном смысле это и есть моя конечная цель — прийти в своем изложении к подобному контрасту или, по крайней мере, высветить нашу ситуацию 2000 года через такого рода сравнительное описание. Но я не думаю, что эта задача может быть решена надлежащим образом, если мы попытаемся оставить за бортом историю. Основания для этого утверждения будут, я надеюсь, становиться все более очевидными и убедительными в процессе самого исследования. Но в общем виде их можно сформулировать уже здесь: важнейшей характеристикой нашей нынешней духовной ситуации является то, что она сложилась исторически, иначе говоря, наше понимание самих себя и нашего места в истории отчасти определяется осознанием нами того, что к этому месту мы пришли и такими, каковы мы суть, стали — выйдя из прошлого состояния и преодолев его. Так, мы, как правило, ясно видим, что живем в «расколдованной» вселенной и — о чем свидетельствует само употребление нами данного термина — понимаем, что когда-то она была заколдованной. Но и это еще не все. Ведь мы сознаем не только то, что она была такой, но и то, что к нынешнему состоянию мы пришли через борьбу, и что достигнутые нами в этой борьбе успехи остаются в некоторых отношениях непрочными. А знаем мы это потому, что каждому из нас в процессе взросления пришлось усваивать науку расколдования, и теперь мы постоянно ставим друг другу на вид те или иные промахи по этой части — обвиняем друг друга в «магическом» мышлении, корим ближних за то, что они «увлекаются мифами», «преда-

ются фантазии»; X, говорим мы, «не живет в нашем веке», у Y «средневековое сознание», зато Z, вызывающий у нас восхищение, «намного опередил свое время».

Иными словами, одним из важнейших факторов, определяющих наше представление о месте, где мы сейчас находимся, является история того, как мы сюда попали. В этом смысле сам характер нашей секулярной эпохи неизбежно (хотя часто — негативно, через отталкивание) предполагает отношение к Богу. И именно потому, что свое нынешнее положение мы описываем через рассказ о пройденном пути, мы рискуем допустить в этом описании грубейшие ошибки, неверно определив сам маршрут. Нечто подобное и происходит фактически с трактовками модерности в духе истории «вычитания». Чтобы понять, где мы находимся сейчас, нам следует обратиться назад и правильно рассказать о том, что с нами было прежде.

Наше прошлое отложилось в нашем настоящем, и мы обречены на непонимание самих себя, пока не сумеем составить истинное представление о том, откуда мы пришли. Вот почему историческое повествование не является здесь каким-то необязательным дополнением, вот почему я считаю, что мне следует сейчас рассказать эту историю.

Это расширяет рамки моей задачи, потенциально — до бесконечности. Ведь история того, что происходило в процессе секуляризации мира западного христианства, настолько многогранна и богата событиями, что о ней можно написать несколько книг примерно такого же объема, но так и не добравшись до сути дела. Это тем более верно в моем случае, ведь избранная мною область исследования, мир латинского христианства, не отличается гомогенностью. Как мы увидим далее, здесь не существовало одной, общей для всех дороги — отдельные нации и регионы шли собственными путями, в разное время и с неодинаковой скоростью. Я могу представить разве что голый костяк этой истории и коснуться лишь нескольких важнейших преобразований. Надеюсь, однако, что по этому описанию-скелету можно будет восстановить общую картину исторической динамики. В любом случае, какое-то диахронное описание является здесь совершенно необходимым.

### 3

Без рассказа об исторических событиях нам не обойтись, но одного этого рассказа недостаточно. Фактически в продолжение всего нашего обсуждения нам придется переходить с аналитического уровня на исторический и обратно. В начале же я хотел бы схематически обозначить ряд общих моментов, характеризующих противоположность между нынешним и прошлым состояниями, с тем чтобы впоследствии наполнить и обогатить эту схему историческим материалом. Эти моменты вписываются в уже упомянутую мною выше модель трех важнейших негативных изменений, однако теперь я буду идти от последнего из них к первому, да и самих этих изменений окажется уже не три, а пять.

Вначале речь пойдет о расколдовании, т.е. об устранении третьего из перечисленных выше препятствий для неверия (I). Затем, обратившись ко второму препятствию (II), я собираюсь также рассмотреть, каким образом прежнему обществу удавалось удерживать в равновесии некоторые глубинные напряжения (III). Это, в свою очередь, было связано с общим пониманием времени, с которым впоследствии было покончено (IV). И наконец, я хочу прояснить процесс постепенного разрушения первой преграды, в результате которого древнее представление о космосе сменилось современной нейтральной вселенной (V).

I. Итак, начнем с заколдованного мира — мира духов, демонов и моральных сил, в существование которых верили наши предки. Процесс расколдования означает исчезновение такого мира и замену его миром, в котором мы живем ныне — миром, где единственным вместилищем мыслей, чувств, духовных стремлений служит то, что мы называем разумом (сознанием); единственными обитателями космоса, этим разумом обладающими, являются люди (*grosso modo*, да простят меня марсиане и прочие инопланетяне, если таковые существуют); сам же разум имеет границы, так что мысли, чувства и прочее пребывают «внутри» них.

Это внутреннее пространство конституируется возможностью интроспективного самосознания. Отсюда, впрочем, не следует, что абсолютно все, пребывающее «внутри», может быть осознано. Не исключено, что иные вещи сидят «в разуме» так глубоко, что они столь надежно скрыты (вытеснены), что мы никогда не сумеем извлечь их наружу и осознать. Но и они принадлежат этому внутреннему пространству, ибо, даже оставаясь за пределами осознаваемого, они неявно участвуют в создании вещей, нашему интроспективному восприятию доступных, — примерно так же, как вещи, находящиеся сразу же за горизонтом нашего зрения, имеют собственное место в мире видимого, пусть даже нам, людям, не дано до этого места добраться и узреть их собственными глазами. «Внутреннее» в этом смысле определяется тем, что я называю «радикальной рефлексивностью»<sup>1</sup>.

То, что я пытаюсь здесь описать, не является теорией. Скорее, я хочу выразить непосредственное понимание-переживание мира современным человеком, уловить то, каким образом мы «наивно» воспринимаем вещи. Или так: я хочу добраться до такого истолкования реальности, в котором мы просто живем, никогда не осознавая его как истолкование, или — в случае с большинством из нас — никогда его не формулируя. Отсюда следует, что меня сейчас не интересуют всевозможные философские теории, чьи авторы желали четко объяснить и подробно описать, что такое «разум» («душа», «дух», «сознание») и в каких отношениях он находится к «телу». К нашему непосредственному пониманию-переживанию мира я не намерен походить с позиций той или иной разновидности картезианского дуализма или его монистическо-материалистических конкурентов, теории идентичности

<sup>1</sup> См.: *Sources of Self* (Harvard University Press, 1989), chapter 7.

и даже более сложной (и адекватной) теории «воплощенной способности к действию». Я пытаюсь ухватить тот способ понимания жизни, который предшествует появлению собственно философских головоломок. И хотя современное понимание разума (сознания) оказывается, несомненно, открытым для интерпретаций в духе теорий картезианского типа, что не было характерным для прежнего, «заколдованного», понимания, само по себе оно вовсе не является подобного рода теорией. Скажу иначе: современное представление о разуме (сознании) делает возникновение чего-то похожего на «психофизическую проблему» (проблему «сознание – тело») возможным и где-то неизбежным, тогда как в рамках прежнего понимания она просто не имела смысла. И все же современное представление, взятое само по себе, никакого решения данной проблемы не предлагает.

Я обращаюсь к наивному пониманию, так как намерен показать, что именно в его недрах произошел фундаментальный сдвиг, повлекший за собой расколдование мира. Здесь я утверждаю нечто отличное от того, что было сказано мною выше по поводу бытия Бога и других духовных существ. Там мы двигались от наивной веры в их реальность к пониманию того, что как признание, так и отрицание их неизбежно ведет нас в спорную область; и теперь у нас больше не осталось ни наивных теистов, ни наивных атеистов. Но в основе этого изменения лежало другое, то самое, о котором я сейчас веду речь – сдвиг в нашем непосредственном переживании окружающей нас действительности, переход от мира, где существование этих духов не подвергалось ни малейшему сомнению и с ними просто невозможно было не встретиться, к миру, наличие в котором духовных существ уже не является для нас чем-то самоочевидным, а многие прежние способы их присутствия в мире стали для нас совершенно непостижимыми. То, что мы уже не сталкиваемся с ними неизбежно, «на каждом шагу», и составляет характерную особенность нашего нынешнего наивного восприятия мира.

Это, конечно, не означает, что мы столь же наивно и непосредственно воспринимаем их как несуществующие. В данном случае дистанция между отрицаниями довольно велика. Мы (уже) не переживаем в непосредственном опыте их существование; однако, нельзя утверждать, что мы переживаем их несуществование. Сходным образом, оставаясь на уровне непосредственного наивного восприятия, я не могу получить опытное представление о молекулярной структуре вещей. Но это не мешает мне верить тому, чему учили меня на уроках физики. Просто эти мнения занимают вполне определенное место в моей картине мира; я знаю, что они стали мне доступными благодаря сложной работе теоретического поиска, выполненной другими людьми. Так и здесь: современное миропонимание не отрицает существования Бога и иных духов, но выносит подобные верования в такую область, где они становятся открытыми для сомнения, оспаривания, опосредствующих объяснений и т.п.

Следовательно, сдвиг в наивном понимании очень важен с точки зрения моих нынешних целей. Представить его яснее значит глубже постигнуть характер изме-

нений в общем положении веры. Здесь мы подходим к самой сути секуляризации в третьем из упомянутых мною смыслов.

Развернутую характеристику этого миропонимания я начал с понятия разума (сознания). Мысли и т.п. появляются в разуме; разумом обладают (*grasso modo*) только люди; сам разум имеет границы, т.е. представляет собой внутреннее пространство.

Рассмотрим вначале первый из этих принципов. На что я указываю, когда говорю «мысли и т.п.»? Конечно, я имею в виду наши впечатления, а также те мнения, которых мы держимся, и те утверждения, которые мы делаем о мире и о самих себе. Но я также имею в виду наши реакции на окружающий мир, а следовательно, смысл, важность, значение, которые мы усматриваем в вещах. Для всего перечисленного я намерен употреблять общий термин «значение», хотя здесь, конечно, существует опасность смешения его с собственно лингвистическим «значением». Я же буду использовать его в том смысле, который мы подразумеваем, когда говорим о «значении жизни» или о каких-то отношениях, имеющих для нас большое «значение».

Решающее различие между разумоцентричным взглядом и представлением о закодированном мире станет для нас очевидным, когда мы рассмотрим значения именно в этом смысле. Согласно первому взгляду на мир, значения находятся «в разуме», иначе говоря, вещи имеют значение лишь в силу того, что вызывают в нас определенные реакции, а это связано с нашей природой как существ, способных к таким реакциям, т.е. существ, обладающих чувствами, испытывающих желание, отвращение — словом, наделенных разумом в самом широком смысле.

Должен еще раз подчеркнуть: такой способ понимания вещей предшествует любым его интерпретациям в философских теориях (материалистических или идеалистических, монистических или дуалистических). Мы можем занять строго материалистическую позицию и полагать, что наши реакции следует объяснять воздействием вещей на нас как на организмы, а конкретнее — различными нейрофизиологическими реакциями, которые вызывает в нас восприятие вещей. Но и в данном случае мы по-прежнему объясняем значение вещей нашими «ответами», а эти «ответы» находятся «внутри» нас — в том смысле, что зависят от нашей внутренней «программы» или «настройки».

Материалистическая фантазия, согласно которой мы в принципе могли бы представлять собой мозг в бочке, управляемый каким-то безумным ученым, имеет смысл лишь в том случае, если достаточные материальные условия для возникновения любого рода мыслей находятся внутри черепа. А значит, убедительные мысли о каком-то несуществующем мире можно было бы вызвать, приведя мозг в соответствующее состояние. География внутреннего/внешнего, как и разделяющая их граница, существенно важна для разумоцентричного мировоззрения, воспроизводятся в материалистическом объяснении данного воображаемого феномена.



В заколдованном же мире значения не находятся в разуме в описанном выше смысле; по крайней мере, в разуме человеческом их наверняка нет. Если мы посмотрим, какой была 500 лет тому назад жизнь обыкновенных людей (а в значительной мере — и элит), то найдем массу разнообразных подтверждений сказанного. Во-первых, люди жили в мире духов, как добрых, так и злых. К числу последних относился, разумеется, Сатана, но и кроме него в мире хватало всевозможной нечистой силы, грозившей человеку бедой со всех сторон — это были демоны и духи лесов, диких, пустынных мест, но также и те бесы, которые составляют для нас угрозу в повседневной жизни.

Духовные существа, подвизавшиеся на стороне добра, также были весьма многочисленны. Я имею в виду не только Бога, но и его святых, которым люди молились и чьи места упокоения в определенных случаях посещали, в надежде исцелиться или в благодарность за уже вымоленное и дарованное исцеление, или за избавление от страшной опасности (например, во время морского плавания).

Возможно, эти силы нечеловеческой природы и не должны казаться нам такими уж удивительными. Да, их существование противоречит второму из упомянутых мною принципов современного мировоззрения — во вселенной (как мы обычно склонны думать) не может быть других разумных существ, кроме людей, — однако их разум немного напоминает наш, ибо в нем, в виде добрых или злых намерений, могут находиться значения.

И все же такая интерпретация преуменьшает необычность заколдованного мира. Ведь именно культ святых демонстрирует, что носители соответствующих сил не обязательно представляли собой разумных субъектов действия, способных принять сознательное решение об оказании нам той или иной услуги или милости. Сила находилась также в вещах<sup>2</sup>. Исцеляющее действие святых часто связывалось с тем местом, где пребывали их мощи или (предполагаемая) часть их тела, или какой-то предмет, имевший отношение к их жизни, например (в случае Христа), куски честного креста или плат, которым святая Вероника отирала его лицо и который при определенных обстоятельствах выставлялся на всеобщее обозрение в Риме. Здесь можно упомянуть и другие предметы, обладавшие священной силой, например, гостию или освященные на Сретение свечи. В этих объектах заключалась духовная сила, а потому обращаться с ними нужно было осторожно; неправильное же их употребление могло обернуться для виновника самыми ужасными последствиями.

Фактически в заколдованном мире не существовало четкой границы между агентами-личностями и безличными силами. Убедиться в этом мы можем, опять

<sup>2</sup> «Особая сила пребывала во всех вещах — как живых, так и (с нашей точки зрения) неживых: воде, деревьях, вещах, словах, причем эти вещи взаимно влияли друг на друга. Были также человеческие и сверх- или внечеловеческие существа, которые пускали в ход свои разнообразные силы и способности на разных уровнях: святые, ведьмы, привидения, духи и миссе осязаемые сущности». — Stephen Wilson, *The Magical Universe* (London: Hambledon & London, 2000), p. xvii.

же, на примере мощей. Исцеления, ими совершаемые, или проклятия, постигавшие тех, кто их крал или каким-то иным образом дурно с ними обращался, воспринимались как исходящие от самих мощей как средоточий силы, и в то же время — как имеющие свой источник в доброй воле или гневе того святого, которому они принадлежали. Можно сказать, что в этом мире действовал широкий спектр сил, начиная (возьмем пока воинство зла) от сверхмощных деятелей, вроде самого Сатаны, без конца строящего свои козни, чтобы обречь нас вечному проклятию, до демонов поменьше, например, лесных духов, почти не отличимых от мест своего пребывания, и далее, вплоть до волшебного зелья, вызывающего болезнь или смерть. Все это служит иллюстрацией тезиса, который я хотел бы изложить здесь и к которому я вскоре вернусь: для заколдованного мира, в противоположность нашей вселенной изолированных «я» и «сознаний», характерно обескураживающее отсутствие тех четких границ, которые мы привыкли считать чем-то совершенно необходимым.

Итак, в домодерном мире значения пребывают не только в разуме, но могут находиться в вещах или в разного рода нечеловеческих, но внутрикосмических субъектах. Эту противоположность нынешнему состоянию мы можем представить в двух аспектах, соответственно двум видам сил, которыми обладают эти вещи/субъекты.

Во-первых, это способность вселять в нас, навязывать нам определенные значения. Конечно, в некотором смысле что-то подобное постоянно происходит и сегодня — события в окружающем нас мире вызывают у нас определенного рода произвольные реакции. Нас постигают несчастья, и мы грустим; с нами случается что-то замечательное, и мы радуемся. Однако тот конкретный способ, каким обладающие силой вещи воздействовали на нас в заколдованном мире, не имеет аналогий в нашем современном миропонимании.

Для нас те вещи в мире, которые не являются человеческими существами и не выражают собою человеческие существа, пребывают вне «сознания». Но и они могут приходить особым образом в соприкосновение с нашим сознанием. Фактически это происходит двумя способами.

(1) Мы можем наблюдать эти вещи, изменяя таким образом свое представление о мире, или же испытывать определенное воздействие, которого при иных обстоятельствах мы бы не почувствовали. (2) Поскольку же мы сами — в качестве тел — пребываем в одном времени и пространстве с этими внешними вещами и находимся с ними в постоянном взаимодействии, и поскольку, далее, наши ментальные состояния представляют собой бесконечно разнообразные каузально обусловленные реакции на наши телесные состояния (причем мы это ясно осознаем, даже не принимая какой-либо конкретной теории того, как именно это осуществляется) — то наши силы, настроения, мотивы и т.п. могут испытывать и действительно испытывают влияние того, что происходит вне нас.

Однако все, что имеет место в подобных случаях — возникновение в нас тех или иных реакций, приобретение вещами тех или иных значений — определяется

тем, как мы действуем в качестве сознаний (или организмов, «вырабатывающих» сознание). И напротив, в заколдованном мире значение уже находится в объекте/деятеле и от нас совершенно не зависит — оно пребывало бы там, даже если бы нас вообще не было на свете. Отсюда следует, что предмет/деятель может сообщить, передать или навязать нам это значение еще одним, третьим, способом — так сказать, вовлекая, втягивая нас в свое силовое поле. Таким путем он способен вселить в нас совершенно чуждые нашей природе значения, которых мы бы никогда не имели в нормальных условиях, а также, в положительных случаях, усилить «эндогенные», внутренне нам присущие благие и добрые реакции.

Иными словами, мир не просто воздействует на нас тем, что являет нам определенные положения вещей, на которые мы реагируем в соответствии с собственной природой, или же вызывает в нас определенные химико-органические состояния, которые, в силу наших психофизических особенностей, порождают, скажем, эйфорию или депрессию. Во всех этих случаях значение, если можно так выразиться, возникает только тогда, когда мир приходит соприкосновение с сознанием/организмом. И в этом смысле оно является эндогенным. Между тем в заколдованном мире значение уже существует вне нас, до нашего контакта с миром; оно способно захватывать нас, овладевать нами, а мы можем попадать в его силовое поле. Оно приходит к нам, обрушивается на нас извне.

С одной стороны, все это звучит странно. Однако, с другой стороны, здесь нам может помочь аналогия, вполне понятная современному человеку. Нужно просто вспомнить, что происходит порой между людьми. Представим, что у меня ужасное настроение. Я брожу по дому в гневе и отчаянии. Вы же проснулись утром, полный оптимизма и энергии, но теперь чувствуете, как болото моего отчаяния затягивает вас самих, и вы медленно в него погружаетесь. (Возможен, впрочем, и противоположный, счастливый исход — вам удастся вытащить меня из бездны уныния.) Овладевшее вами дурное настроение является в этом смысле экзогенным.

Разумеется, способность приходить в скверное расположение духа уже была одним из номеров вашего психологического репертуара. И я несу ответственность лишь за то, что вызвал у вас дурное настроение сегодня, а не за то, что вы в принципе ему подвержены. Но мы можем наблюдать случаи экзогенных изменений и на более фундаментальном уровне. Представим, что благодаря вам я научился определенному виду любви — открытой, щедрой, жертвенной, — к которой прежде был совершенно не способен и чье существование пытался даже отрицать: возможности такой любви просто не было на «карте» моей души. Или — перемена еще более глубокая — мы оба проникаемся такой любовью, природа которой предполагает общение и близость в самом сокровенном; любовью, которую ни один из нас не мог бы испытать сам по себе, «в одностороннем порядке». Для каждого из нас подобная любовь есть в известном смысле дар, полученный от другого; она, скажем мы, не пребывает в каждом из нас по отдельности, но, скорее, живет в особом пространстве между нами.

Впрочем, все это, конечно, отнюдь не заколдованный мир, ведь мы по-прежнему остаемся в области человеческого — человеческих агентов и человеческих возможностей. Тут можно увидеть лишь некоторое сходство с заколдованным миром, — если мы рассматриваем расколдование сквозь призму атомистического взгляда на человеческого субъекта: мысли существуют только внутри индивидуальных сознаний. Такая позиция — увы! — слишком нам знакома. В самом процессе эволюции к разумоцентричному мировоззрению есть нечто, делающее нас роковым образом восприимчивыми к атомистическим теориям. И философии все еще приходится «выкарабкиваться» за установленные ими пределы. Но, повторю еще раз, я пытаюсь разобраться с целостной структурой изначального, непосредственного миропонимания, оставляя в стороне собственно философские теории, призванные четко его артикулировать.

В общем, эти случаи из обыденной человеческой жизни не погружают нас вновь в заколдованный мир, но служат некоей аналогией, помогающей его понять. Ведь эту, известную нам по межчеловеческим отношениям, способность внушать друг другу определенные значения (экзогенно, применительно к индивиду) или, по крайней мере, что-то очень на нее похожее, домодерное понимание распространяет за пределы области собственно человеческого.

Таким образом, пребывание значений в вещах мы можем отчасти пояснить через эту способность экзогенно вызывать или внушать определенные значения. Но в заколдованном мире значение в вещах обладает еще одной способностью. Эти «заряженные» предметы могут влиять не только на нас, но и на другие вещи в мире. Они могут приносить исцеление людям, спасать от крушения корабли, останавливать град и молнию. Они обладают тем, что мы обычно называем «магической силой». Освященные предметы, например, мощи святых, гостии, свечи, исполнены божественной силы и могут совершать благие дела, осуществляемые силой Бога — скажем, исцелять от болезней или отвращать стихийные бедствия. Источники же злой силы преследуют, соответственно, недобрые цели — насылают хвори на нас, порчу на наш скот, губят урожай и т.д.

Опять же, чтобы подчеркнуть контраст с нашим миром, мы можем сказать, что в мире заколдованном «заряженные» вещи обладают каузальной силой, отражающей заключенное в них значение. Популярная в эпоху Высокого Ренессанса теория соответствий, которая, хотя и являлась скорее элитарным представлением, чем массовым верованием, была не чужда этой заколдованной логике и содержала в себе массу подобного рода причинных связей, опосредствованных значением. Почему меркурий (ртуть) излечивает от венерических болезней? Потому что болезни эти мы подхватываем на рынке, а Гермес — бог рыночной торговли (замечание Хэкинга). Такой тип мышления совершенно чужд нашему постгаллиевскому разумоцентричному расколдованию. Если мысли и значения находятся только в сознании, то никаких «заряженных» предметов быть не может, а каузальные отношения между вещами ни в малейшей мере не могут зависеть от их значений,

которые вкладываются в них исключительно нашим сознанием. Иными словами, физический мир вне сознания подчиняется законам причинности, никак не связанным с теми моральными значениями, которые вещи имеют для нас.

Итак, в заколдованном мире «заряженные» вещи могут вселять, навязывать свои значения и вызывать физические следствия, сообразные этим значениям. Эти две способности я буду называть, соответственно, «влиянием» и «каузальной силой».

Теперь я попытаюсь показать, каким образом определенного рода границы, которые нам представляются привычными и совершенно необходимыми, в заколдованном мире куда-то исчезают. Я уже говорил о размытости границ между субъектами и вещами среди этих заряженных сущностей. Но, что еще важнее, проводимая нами четкая разделительная линия между сознанием и внешним миром для прежнего мироощущения была гораздо менее ясной и определенной.

Это вытекает из самого факта влияния. Коль скоро значения находятся не только в сознании, коль скоро мы можем оказаться во власти чар, попасть в сферу действия экзогенных значений, то мы мыслим эти значения как включающие нас самих и даже проникающие в нас. Мы находимся в особом пространстве, которое определяется этим влиянием. Значение уже не может располагаться просто внутри, но оно также не локализуется исключительно вовне. Скорее, оно пребывает в своего рода промежуточном пространстве, размывающим то, что для нас сегодня является четкой границей. Или же сама граница оказывается пористой — именно такой образ я хотел бы здесь использовать<sup>3</sup>.

Всего очевиднее эта пористость обнаруживается в страхе перед одержимостью — ведь нами могут овладевать демоны. И действительно, еще пять веков тому назад, как и во времена Нового Завета, многие из наиболее ярких, бросающихся в глаза симптомов душевных болезней, которые мы бы сейчас отнесли к психическим расстройствам, считались следствием одержимости. Одной из «лечебных процедур» в подобных случаях служило побивание больного: предполагалось, что, сделав дальнейшее пребывание в данном теле невыносимым для беса, мы заставим его обратиться восвосяси.

Фактически, однако, границы были размыты еще сильнее. Даже линия, разделявшая обычные случаи влияния и полную одержимость, не являлась совершенно

<sup>3</sup> Термин «пористый» употребляет также Стенли Тамбиа в своем любопытном сопоставлении способов лечения душевных болезней, применяемых в западной и аюрведической медицине. В последней «эмпирический индивид ... рассматривается как пористый и постоянно открытый внешним влияниям». См.: S. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 134. На мой взгляд, Тамбиа проводит в сущности то самое различие, которое я пытаюсь точно определить здесь. В общем контексте его книги данное различие связывается с тем, в чем он усматривает разные способы отношения человека к миру, или «две ориентации в космосе», кратко обозначаемые им как «участие» и «каузальность». И то, и другое в принципе доступно всем человеческим существам, однако для разных цивилизаций и жизненных укладов их реальное значение оказывается весьма несходным; см. названную книгу, особенно главу 5.

четкой и определенной. Здесь существовала целая гамма оттенков и переходов. Люди говорили об «одержимости», когда высшие способности и силы человека казались совершенно угасшими — например, в состоянии бреда. Но, в известном смысле, всякое дурное влияние приводило к ослаблению и помрачению наших высших способностей. Лишь в случае благого влияния — исполняясь, например, Божьей благодати, — мы сливаемся воедино с деятелем или силой, источником такого влияния, через то, что является лучшим и высшим в нас самих. Бесы могут овладевать нами, но Бог или Святой Дух входит в нас или животворит нас изнутри.

Доброе или худое, это влияние непременно стирает четкие границы. Вообразим, что человек влюбляется. Данный факт оказывает воздействие, в хорошем или в дурном смысле, на его жизнь. Это, полагаем мы, событие «внутреннее», хотя и предполагающее подверженность влияниям извне (двумя упомянутыми мною способами) и, несомненно, имеющее свои собственные последствия.

А теперь представим, что всю эту сферу нашей жизни мы рассматриваем как находящуюся под эгидой особой богини — Афродиты. Тогда, если человек счастлив в любви, это означает, что ему благоволит Афродита. Она не только отвращает внешние опасности — как покровительница людей, Афродита в этом отношении выступает в роли причины, создающей благоприятные условия для любви. Это также означает, что полное развитие надлежащих внутренних мотиваций есть дар Афродиты человеку. Иначе говоря, переживаемое мною состояние наивысшей мотивированности к любви связано не только с внутренней областью моих желаний — оно является следствием того, что я получил соответствующий дар от богини. Данное «максимальное» состояние не может быть локализовано только и исключительно внутри меня; его место — в том промежуточном пространстве, где я и обрел этот дар.

А теперь представим, что все это для нас не теория, но непосредственное переживание вещей, определяющее характер нашего опыта. В таком случае внутреннее уже не будет только внутренним, оно станет также и внешним. Иными словами, те эмоции, которые составляют самое глубокое и сокровенное в человеческой жизни, получают существование в пространстве, выводящее нас за пределы самих себя; причем в пространстве пористом, открытом для воздействия со стороны внешних сил, воспринимаемых нами как живые личности.

Обратимся к противоположному полюсу — злым духам, которые стремятся причинить нам вред. Тут также имеется измерение, которое поможет нам обнаружить в этом что-то знакомое, ведь есть существа, желающие нам зла и способные создать условия, необходимые для того, чтобы нас действительно постигло какое-то зло, — что-то вроде человека-врага, только репертуар злых проделок в данном случае далеко превосходит соответствующие людские возможности. Здесь мы имеем нечто похожее на внешнюю защиту со стороны Афродиты, но с обратным знаком.

Но, опять же, злой дух обладает чем-то большим, чем просто таинственная и грозная внешняя сила. Способность злого начала вторгаться в нас еще страшнее.

Зло может подорвать саму нашу волю к сопротивлению и даже волю к жизни. Оно в силах проникать в нас как в существа, которые живут и желают, имеют собственные цели и намерения. Мы не можем ограничить действие зла областью «внешнего».

Ухватить и описать это как разновидность живого опыта, а не просто теорию, можно, пожалуй, так: мы чувствуем себя уязвимыми или «исцелимыми» (пусть это будет положительным антонимом слова «уязвимый») со стороны злой или доброй воли, которая имеет сверхчеловеческую природу и пребывает в космосе или даже за его пределами. Это ощущение уязвимости есть одно из важнейших свойств, исчезнувших в процессе расколдования. В мире же заколдованном идентификация любого частного источника опасности, например, в качестве ведьмы, отражает общее чувство уязвимости, которое в данном случае лишь конкретизируется. Именно это и делает подобную идентификацию правдоподобной. Заколдованный мир дает универсальную модель, в рамках которой такие объяснения получают смысл и внушают полное доверие. В этом отношении они аналогичны приписыванию враждебных намерений вооруженному человеку в тех зонах беззакония, которые существуют в нашем мире.

Уязвимость перед злой волей предполагает потребность в умилоствлении, в действиях, призванных купить или снискать расположение или хотя бы обезвредить враждебность подобных сил. Это, в свою очередь, связано с представлениями о допустимых способах умилоствления, отсюда — понятия обязанности и долга, вины и кары, играющие важную роль в заколдованном мире.

Конечно, некоторые свойства богов и духов можно уловить по аналогии с человеческим дружелюбием или враждебностью. Но такая аналогия, как я уже подчеркивал выше, не позволяет нам ухватить домодерное представление о мире во всей его полноте. Ибо в действительности вселенная, о которой идет здесь речь, гораздо более чужда и враждебна человеку. Космические силы, способные взламывать границу и действовать внутри нас, не сводятся к олицетворенным существам, подобным нам самим. Существует целый спектр таких сил, постепенно утрачивающих личностную природу, так что с какого-то момента нам требуется для их понимания совершенно иная модель — модель безличных космических сущностей, которые, однако, воплощают, содержат в себе определенные значения, а следовательно, могут влиять на нас, заставляя, в известных обстоятельствах, переживать эти значения.

Отсюда вытекают чрезвычайно важные последствия для всего способа переживания человеком данного ему в опыте. Сейчас я попытаюсь пояснить это решающее различие несколько подробнее.

Возьмем хорошо известный пример влияния, исходящего от неживого вещества. Как и в случае с упомянутыми выше соответствиями, данный пример заимствован, скорее, из элитарной теории, а не из области обыденных представлений, но принцип остается тем же. Рассмотрим меланхолию. Черная желчь является не

причиной, а воплощением меланхолии, это, собственно, и *есть* меланхолия. Эмоциональная жизнь и здесь оказывается пористой; нельзя просто сказать, что она существует во внутреннем, ментальном пространстве. Наша уязвимость по отношению к злу, к тому, что способно проникать в нас и разрушать изнутри, объясняется не только действием духов, имеющих злую природу. Она также связана с вещами, не обладающими волей, но, тем не менее, исполненными злых значений.

А теперь рассмотрим следующий контраст. Человек эпохи модерна чувствует себя подавленным, у него меланхолия. Ему говорят: это всего лишь «химия» вашего тела — вы проголодались, или у вас что-то не в порядке с гормонами, или, может, еще что-нибудь в этом роде. И ему сразу же становится легче. Теперь он может дистанцироваться от своего состояния, которое тем самым фиксируется, но не подтверждается. В действительности, объективно вещи не имеют этого значения; просто в результате причинного действия, совершенно никак не связанного со значением вещей, у человека возникает описанное состояние. Сам же этот акт отстранения, отвлечения себя от собственного состояния обусловлен характерным для нас модерным разграничением «души» (сознания) и тела и сведением физического к статусу «всего лишь» контингентной [не необходимой] причины психического.

Однако домодерному человеку едва ли помогло бы знание того, что его расположение духа вызвано разлитием черной желчи, ведь такое знание не позволяет осуществить акт дистанцирования. Черная желчь и *есть* сама меланхолия. И тогда человек просто знает, что оказался в тисках чего-то вполне реального.

Такова противоположность между модерным, имеющим собственные границы «я» — мне хочется сказать: *изолированным* «я», — и *пористым* «я» прежнего, заколдованного, мира. Какие же различия вытекают из этой противоположности?

Прежде всего — весьма несходные экзистенциальные состояния. Отличной тому иллюстрацией служит последний пример с меланхолией и ее причинами. Для модерна, изолированного «я» существует возможность дистанцироваться, отстраниться от всего, пребывающего вне сознания. Мои конечные, высшие цели возникают внутри, «из» меня самого, а важнейшие значения вещей определяются моей собственной реакцией на вещи. Эти цели и значения могут быть уязвимы для манипуляции двух описанных выше типов, но ее в принципе можно парировать контрманипуляцией: я избегаю приносящего страдания или соблазнительного опыта, уклоняюсь от контакта с вредным и губительным и т.д.

Это не значит, что восприятие себя и мира с точки зрения изолированного «я» с необходимостью вынуждает нас занимать такую позицию. Оно лишь открывает для нас подобную возможность, для пористого «я» принципиально недоступную. Ведь источник самых сильных и важных эмоций последнего находится — по определению — вне «сознания», или, лучше сказать, пористому «я» непонятна сама мысль о том, что может существовать некая четкая грань, позволяющая нам очертить особую внутреннюю сферу, область подлинного и фундаментального,



опираясь на которую, мы способны отстраниться, освободиться от всего остального.

В качестве «я», имеющего границы, я могу рассматривать их как буфер, благодаря которому вещам нет нужды, если воспользоваться современным оборотом, «выходить на меня» непосредственно. Именно в этом смысле я и говорю здесь об «изолированности». Такое «я» может рассматривать себя как неуязвимое, как господина, распоряжающегося теми значениями, которые вещи имеют для него.

Эти два описания указывают на два важных аспекта данной противоположности. Во-первых, пористое «я» уязвимо — для духов, демонов, космических сил. Отсюда — известного рода страхи, способные овладевать им при определенных обстоятельствах. Изолированное же «я» изъято из мира подобных страхов, например, тех, которые так ярко изображены на полотнах Босха.

Правда, нечто аналогичное может иметь место и здесь, ведь образы Босха мы могли бы истолковать как «зашифрованные» проявления неких внутренних глюбин, вытесненных мыслей и подавленных чувств. Но все дело в том, что мы определяем их как «внутренние» (и, естественно, рассматриваем их совсем по-другому) в рамках уже существенно изменившегося понимания мира и собственного «я». А одна из важнейших целей этой новой трактовки как раз и заключается в том, чтобы сделать возможным наше отстранение.

Пожалуй, самым очевидным свидетельством глубокой трансформации нашего мира является свойственная сегодня многим людям склонность оглядываться на прежний мир, мир пористого «я», с ностальгией — как если бы создание прочной эмоциональной границы между человеком и космосом переживалось ими как утрата. Люди стремятся хоть в какой-то степени вновь обрести это утраченное чувство. И потому, желая испытать сладкий трепет от соприкосновения с жутким и сверхъестественным, они смотрят соответствующие фильмы. Наши крестьянские предки сочли бы это безумием, ведь невозможно испытывать сладкий трепет от того, что на самом деле должно внушать ужас.

Второй аспект заключается в следующем. У изолированного «я» может возникнуть гордое стремление отстраниться от всего, что лежит по ту сторону границы — чтобы совершенно автономно, из себя самого, устанавливать законы для своей жизни. Отсутствие же страха способно не только приносить удовлетворение, но и открывать возможность для контроля и власти над самим собой.

Таким образом, в заколдованном мире граница между деятелями-субъектами и безличными силами оказывается размытой, а грань между сознанием и внешним миром — пористой, что проявляется в способности заряженных объектов влиять на нас. Только что я говорил о моральном влиянии веществ, таких, например, как черная желчь. Но ведь подобное можно утверждать и об отношениях с духами. Пористость границ обнаруживается здесь в различных видах «одержимости» — от полного овладения, захвата личности духом, как в случае с медиумами, до разных вариантов господства духа или Бога над человеком или частичного слияния чело-

века с духом или Богом<sup>4</sup>. Демаркационная линия между «я» и «другим» здесь также оказывается размытой и пористой. Рассматривать же это все нужно как факты *жизненного опыта*, а не как предмет «теории» или «верования».

Кроме того, в заколдованном мире отсутствует еще одно, ныне весьма жесткое, разделение – граница между законами физической науки и теми значениями, которые вещи имеют для нас. Заряженные объекты обладают каузальной силой благодаря внутренне им присущим значениям. Фактически отсутствие границ имеет в данном случае еще более глубокий и радикальный характер, ведь даже то различие между двумя способностями заряженных объектов – влиянием и каузальной силой – к которому я, как типичный человек модерна, прибегаю здесь в качестве объяснительного приема, в заколдованном мире оказывается совершенно бессмысленным. Это не значит, что подобное различие невозможно было тогда провести (и оно, как мы увидим далее, проводилось); дело здесь в другом: оно не имело необходимой связи и соответствия с двумя типами событий, различие между которыми воспринималось непосредственно, реально, а не устанавливалось путем анализа. Иначе говоря, та самая сила, которая вас исцеляла, могла также сделать вас более добродетельным или более святым человеком – и все это совершалось, если можно так выразиться, одним и тем же действием. Ведь между недостатком здоровья и недостатком святости люди часто не видели никакой действительной разницы<sup>5</sup>. Отсюда следует, что, к примеру, исцеление посредством или в присутствии раки, мощей, священных предметов и т.п. есть нечто в корне отличное от современной медицины, даже в тех случаях, когда аналогия между ними кажется предельно близкой. В том, как люди несли из Кентербери бутылки с водой, смешанной, как они думали, с кровью мученика Фомы Беккета, а затем пили эту воду, чтобы исцелиться от какой-нибудь болезни, можно, на первый взгляд, усмотреть сходство с поиском редких лекарств в специализированной аптеке наших дней. Но в прежнем мире не существовало современной границы, появление которой означает, что соответствующее лечебное средство предназначено для тела, а не для души, не для сознания – а если для души, то лишь в силу того обстоятельства, что изменения в организме влияют и на нашу психику (каноническую интерпретацию такого влияния я представил выше). Это явствовало из широко распространенного представления о неразрывной связи между болезнью и грехом. Мы болеем, ибо нас истощает, губит изнутри наша собственная греховность. Можно сказать, что в подобных случаях грех играл ту роль, которую сегодня мы приписываем патологии иммунной системы<sup>6</sup>. А после отпущения грехов, как тогда верили, некоторые болезненные состояния проходят. Тесная связь между грехом и болезнью

<sup>4</sup> Анализ феномена одержимости см. в: Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Trenton: Africa World Press, 1999), pp. 205-206.

<sup>5</sup> Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992), chapter 8.

<sup>6</sup> Jonathan Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion* (London: Faber & Faber, 1975), p. 78.

объясняет также решения Латеранского и других соборов, предостерегавшие от использования обычных медицинских средств вместо духовных лекарств и запрещавшие обращаться к неверным докторам (например, евреям).

Конечно, на практике множество людей воспринимали лечебные средства так, как если бы те должны были действовать сами собой, независимо от духовного состояния больного. (Именно на это без конца жаловались как священники, так и образованные наблюдатели из мирян). Отсюда, однако, не следует, что они занимали позицию, аналогичную отношению современного изолированного «я» к прописанным врачом и купленным в аптеке медикаментам. Скорее, причина была в другом: эти люди надеялись, что духовные и физические изменения произойдут одновременно — от питья воды или от прикосновения к ковчегу с мощами — без серьезных духовных усилий с их стороны. Сходным образом, многие люди игнорировали условие отпущения грехов — необходимость исповедаться, прежде чем отправляться в паломничество или совершать иные действия, посредством которых они рассчитывали заслужить прощение. Им казалось, что самого этого действия будет достаточно, чтобы снискать им милость от Бога. Именно против этого вводящего в соблазн небрежения и протестовал Лютер, и был он здесь далеко не первым.

Но подобно тому, как в ту пору существовали люди, которые в своем грубом и тупом отношении к священным предметам и действиям как будто приближались к современной инструменталистской трактовке лекарственных средств, так и ныне сохраняется в остаточной форме представление о связи болезни с грехом. Вспомним реакцию некоторых людей на эпидемию СПИДа или нередкие упреки больным раком, которые-де сами навлекли на себя столь страшную болезнь своей дурной жизнью (против этого протестовала, например, Сьюзен Зонтаг). Иные из этих архаических установок в известном смысле, очевидно, не поддаются искоренению. Следует просто помнить, что, принимая их всерьез, мы идем наперекор самому фундаментальному в современной идентичности — мы исповедуем взгляды, которые большинство людей отвергнет как совершенно дикие.

В заколдованном мире 500-летней давности четкой демаркационной линии между физическим и моральным не существовало. Но это лишь еще один аспект все того же основополагающего факта, а именно: пограничная зона вокруг сознания оставалась по своей природе пористой. Вещи и агенты, явным образом внешние по отношению к человеку, могли определять и изменять наше духовное и эмоциональное состояние, а не только физическое состояние (и уже через него, опосредствованно — наше духовное и эмоциональное состояние), но оба сразу, единым актом. Эти силы не просто воздействовали на сознание извне — они участвовали в формировании духовного и эмоционального содержания нашего «я».

Но это не единственное следствие проведения нами границы между физическим и моральным, не известной в прежние времена. Жестко и решительно вынося не-человеческий мир за пределы сознания, мы в результате воспринимаем этот мир как сферу действия естественных законов, не допускающих исключений.

Здесь безраздельно господствует постньютонианское современное мировоззрение. Но даже если мы — в теории — твердо решаем подходить к человеческому миру с точно таких же «научных» позиций, на практике нам никогда не удастся подогнать наши отношения с другими людьми под эту модель. Фактически мы воспринимаем сферу человеческой деятельности как такую область, где многое могут изменить необыкновенные усилия воли, харизматические свойства характера или поразительные успехи ума, не сводимые к готовым правилам и формулам. А потому мы нередко просто возводим результаты к каким-то исключительно эффективным (или неэффективным) конкретным действиям, будучи не в состоянии объяснить их через ту или иную совокупность уже известных нам общих законов.

Но ведь точно так же смотрели наши предки на важные природные события своего мира — успешное исцеление или неудачное лечение, небывалый урожай или голод, мор или бурю, спасение во время шторма или кораблекрушение. Для них это были не частные случаи общих законов, не ведающих исключений, но результаты действий — действий неких злых сил или, напротив, действий святых или самого Бога. Наш юридический термин «действия Бога» (стихийные бедствия) имел тогда реальное значение.

Так продолжалось вплоть до Ренессанса. Как подчеркивает Боусма, Кальвин видел в бурях и наводнениях особые акты Божьего Промысла, в буквальном смысле «действия Бога», служившие ответом на наши деяния<sup>7</sup>. Порядок же, не знающий исключений, все еще оставался делом будущего, ведь это особенность расколдованного мира.

Как все это связано с условиями веры? Данное отношение можно описать двумя способами, соответственно двум упомянутым выше аспектам противоположности «изолированное — пористое».

Во-первых, в заколдованном мире трудно быть неверующим. И дело здесь не только в том, что духи представляют собой часть несомненного порядка вещей, а Бог есть дух, и, следовательно, его бытие также несомненно. Гораздо важнее другое: Бог занимает в этом мире место господствующего духа; более того, в сфере действия подобных сил, внушающих человеку благоговение и страх, только Бог способен обеспечить конечную победу добра. Отсюда, разумеется, следует, что наши отношения с Богом, наши чувства, связанные с ним, могут приобретать оттенок некоторой двусмысленности (как это всегда и происходит в действительности). Но это также означает, что отвержение нами Бога обернется для нас отнюдь не благополучным отступлением под защиту крепких редутов изолированного «я», но, скорее, полной риска и опасности жизнью во власти упомянутых выше сил — но уже без Бога. По сути, у нас не останется иного выхода, кроме поиска какого-то другого заступника, а наиболее вероятным кандидатом на эту роль окажется в

<sup>7</sup> William Bouwsma, *John Calvin* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 34.

подобной ситуации заклятый враг Бога — Сатана. Нам уже трудно разглядеть истину сквозь плотную завесу сфабрикованных обвинений, однако нельзя исключать, что в Средние века немногие храбрые души и в самом деле решились на такой выбор, который, впрочем, не мог оказаться привлекательным для широких масс.

В целом же заколдованный мир не предполагает возможности выступления против Бога. Такой выбор появляется лишь с переходом к изолированному «я», устраняющему громадное препятствие для неверия. Но, как я указывал выше, этого одного было недостаточно — должна была возникнуть положительная альтернатива в виде эксклюзивного гуманизма. Именно здесь важность происшедшего изменения становится очевидной: эта перемена открыла путь к отстранению от космоса и от Бога, что и сделало эксклюзивный гуманизм реальной возможностью.

Возможностью — но еще не реальностью. А чтобы увидеть, как он стал реальностью, нам следует внимательнее присмотреться к конкретному ходу процесса расколдования. То, как этот процесс развивался в действительности, во многом отразилось на нынешнем состоянии западной модерной секулярности и на тех условиях, в которых борьба между верой и неверием происходит в наше время.

## 4

II. Я назвал модерное «я» «изолированным», предшествующий же способ его существования я охарактеризовал как «пористый». Но использование здесь этих терминов может вводить в заблуждение. Кто-то может жить как «я» в современном смысле, т.е. как «я» изолированное, и при этом ясно осознавать себя как индивида. В самом деле, такая установка легко поддается индивидуалистической, даже атомистической интерпретации; порой хочется даже задаться вопросом: а способно ли подобное «я» испытывать чувство общности? Ведь изолированное «я» есть в своей основе такое «я», которое ясно осознает возможность отстранения. Само же отстранение часто осуществляется по отношению ко всему комплексу связей человека с окружающим его миром, как природным, так и социальным.

Между тем жизнь в заколдованном, пористом мире наших предков была социальной по самому своему существу. Дело здесь не только в том, что от окружающих меня людей часто исходили духовные силы, так или иначе на меня влиявшие — например, злые чары, которыми околдовал меня мой враг, или защитное действие свечи, освященной в приходской церкви. Гораздо важнее, что подобные силы нередко обрушивались на нас как на общество, общину, и защищались мы от них также «всем миром».

Начнем с последнего. Значительная часть дел «доброй магии» совершалась церковью. И это естественно, коль скоро Бога считают высшим гарантом конечной победы добра. А потому, если нам угрожает молния, мы звоним в церковные колокола. Или, если перейти на уровень более глубокий, в дни молебствия об уро-

жае вся община участвует в шествии вокруг границ прихода. С гостями и святыми реликвиями (если таковые у нас имеются) мы обходим эти границы, отгоняя таким образом злых духов на будущий сельскохозяйственный сезон. В одном из подобных ритуалов в Британии Евангелие читали «в чистом поле, посреди хлебов и трав, дабы действием слова Божьего сила злокозненных духов, обитающих в воздухе и оскверняющих его ... отвратилась и уничтожилась, ... а хлебный урожай, не претерпев никакого вреда и ущерба ... мог служить нам для телесного пропитания и иных надобностей»<sup>8</sup>. В данном случае наша защита от зла имеет коллективный характер; мы пускаем в ход силу, проявить которую можем лишь в качестве сообщества, на этом, ближайшем, уровне – как приход, но в более широком плане – как церковь во всей ее полноте.

Итак, в подобных ситуациях мы все действуем заодно, что приводит к двум важным последствиям. Во-первых, колоссальную значимость приобретает сохранение общего согласия и единомыслия. Превращение в «еретика», непризнание высшей силы или осуждение соответствующего обряда как «идолопоклонства» не является здесь частным делом. Крестьяне, не участвовавшие в общинных ритуалах или даже выражавшие к ним неодобрительное отношение, подрывали их действительность, а значит, подвергали опасности всех своих земляков.

Именно об этом мы постоянно забываем, когда с пренебрежением говорим о «нетерпимости» прошлых столетий. Пока общее благополучие считали неразрывно связанным с коллективными обрядами, молитвами и иными проявлениями религиозной «лояльности», к любой попытке индивида «покинуть строй», а тем более опорочить или осквернить обряд, окружающие не могли относиться как к частному делу. Отсюда – сильнейшее стремление сообщества вразумить отступника и поставить его на место.

В те далекие времена считалось, что сообщества, и не просто отдельные приходы, но целые государства, вместе «предстоят Богу» и несут общую ответственность за «ортодоксальность» (право-славие, право-верие) своих членов. Уклонение некоторых могло навлечь кару на всех. В определенный момент наказание отступников становится для Бога чем-то вроде долга перед самим собой, ответный удар превращается для него, выражаясь «по-человечески», в дело чести. Так, например, считал Лютер<sup>9</sup>. Даже Жан Боден – фигура поздняя и (по крайней мере, в некоторых отношениях) весьма просвещенная – в конце XVI века, в одном из своих сочинений о необходимости преследования ведьм, утверждает, что мы обязаны *venger à toute rigueur afin de faire cesser l'ire de Dieu* («отомстить им со всей суровостью, дабы прекратился гнев Божий»)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Цит. по: Wilson, *The Magical Universe*, p. 38.

<sup>9</sup> Jean Delumeau, *La Peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), p. 221. [См. рус. пер.: Жан Делюмо, *Ужасы на Западе* (пер. Н. Епифанцевой), М.: Голос, 1994.]

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 393.

Убеждение в том, что общество, допускающее в свой состав еретиков и даже неверующих, обречено на хаос и беспорядок, оказалось чрезвычайно живучим. В наполовину рационализированной форме оно сохраняется даже в эпоху Просвещения — например, в виде мнения, что присяга на верность не имеет силы для атеистов, ибо эти последние по определению не страшатся загробного воздаяния. Так думал Локк, и сам Вольтер склонялся к подобному взгляду.

Это означает, что посредством постоянного и мощного давления человека стремились удержать в жестких рамках ортодоксии. Таким было первое следствие. Но в контексте наших нынешних целей — исследования того, как конкретно Бог, если можно так выразиться, становился объектом «наивного» опыта для людей той эпохи — второй результат оказывается, пожалуй, еще более важным. Это возвращает нас к тому, что я определил выше как второе измерение божественного присутствия в мире. Если столь значимое общественное действие предполагает совместное использование такого рода «магии» или духовной силы, то само общество рассматривается, воспринимается, переживается в опыте как средоточие этой силы. Как можно всецело «погружаться» в коллективный обряд вроде шествия вдоль границ церковного прихода — и при этом испытывать скепсис относительно могущества Бога или силы святого причастия? Это все равно, как если бы в наши дни кто-то взялся чинить розетку, сомневаясь в существовании электричества. Тогдашний человек ощущал божественную силу во всех, даже самых незначительных, действиях того сообщества, к которому принадлежал.

Только что приведенный пример касается жизни церковного прихода. Но ведь то же самое и с таким же правом можно утверждать и о более высоких уровнях общества, например, о вселенской церкви или о королевстве. Последнее, как и первая, могло существовать лишь благодаря священной силе, хотя в данном случае она действовала особым образом — через «божество, ограждающее короля», через помазание монарха, через чудотворные способности, считавшиеся неотъемлемым атрибутом королевского сана, и т.д.

Социальные связи на всех этих уровнях были «вплетены» в ткань священного, по-другому их просто не представляли. Да и как могло существовать общество в заколдованном мире без такой поддержки? Если бы оно не основывалось на святости Бога, ему пришлось бы искать для себя опору в начале, прямо противоположном святости, — в силе Сатаны.

Таким образом, само общество, как целостная, неопровержимая и ничем не заменимая реальность, свидетельствует здесь о существовании Бога. Отсюда вытекает не только принцип «Я имею моральные и духовные стремления, следовательно, Бог существует», но и убеждение «Мы, люди, соединены между собой в общество, а значит, Бог есть». Именно это обстоятельство — роль Бога как фундамента и источника бытия всякого социума — пожалуй, лучше всего прочего помогает нам осознать, как трудно давалась человеческим умам сама мысль о возможности суще-

ствования такого общества, которое не основывалось бы на разделяемых всеми его членами без исключения религиозных верованиях<sup>11</sup>.

III. Есть еще одна особенность (или даже целый ряд особенностей), без которой невозможно себе представить мир наших предков, и с которой также было покончено впоследствии. История ее постепенного уничтожения играет важнейшую роль в интересующем нас процессе трансформации. Это свойство объединяло средневековый христианский мир со многими цивилизациями, в которых господствовала «высшая» религия (а вероятно, даже с большинством подобных цивилизаций).

Мы можем определить это свойство как способность уравновесить внутреннее напряжение, найти баланс между двумя видами целей. С одной стороны (и об этом уже шла речь выше), христианская вера побуждала к самотрансценденции, к жизни во имя чего-то такого, что лежит за пределами обычного человеческого благоденствия. С другой стороны, институты и практики средневекового общества (как это имеет место во всех человеческих обществах), по крайней мере, отчасти предназначались для того, чтобы хоть в какой-то степени способствовать людскому благополучию. Это создавало противоречие между идеалом полного духовного преображения, к которому призывала вера, и требованиями самой обыкновенной, «нормальной» жизни.

Напряжение это обнаруживалось по-разному. Одним из наиболее распространенных и известных его проявлений стал вопрос о призвании к безбрачию, который впервые приобрел особую важность в Восточной церкви в первые века нашей эры. Первые волны отшельников и монахов вдохновлялись мыслью о том, что безбрачие позволяет полностью и без остатка отдавать сердце служению Богу. Рождение потомства — наш ответ на грехопадение и на смерть, которую оно привело с собой в мир. Производя на свет детей, мы до бесконечности продолжаем человеческий род в греховном времени. Но посредством безбрачия мы могли бы сделать попытку вырваться из греховного века и вернуться в лоно божественной вечности<sup>12</sup>.

Это противоречие удалось бы преодолеть в такой церкви, которая предписывала бы celibat всем и каждому (как это делала в свое время секта шейкеров). С другой стороны, его можно было бы снять так, как это и сделали в конце концов протестанты, полностью отвергнувшие любые обеты безбрачия. Но в этом последнем случае напряжение между требованиями совершенства и нормами обычной жизни дает о себе знать в других формах.

В рамках же церковного «мейнстрима», как католического, так и православного, нашлось место и для безбрачия, и для жизни в браке. Более того, со временем

<sup>11</sup> Насколько я понимаю, по существу то же самое положение доказывал в своей знаменитой книге о Рабле Люсьен Февр; см.: Lucien Paul Victor Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle, la religion de Rabelais* (Paris: A. Michel, 1947).

<sup>12</sup> Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), chapters 4 и 7.



эти два различных образа жизни начали восприниматься как дополняющие друг друга. Так, в латинской церкви соблюдающее целибат духовенство (в теории) молится и выполняет священнические и пастырские обязанности за состоящих в браке мирян, а те, в свою очередь, поддерживают духовенство материально. Или, в более широком плане: монахи молятся за всех, нищенствующие ордена проповедуют, другие раздают милостыню, устраивают больницы и богадельни и т.д. Впоследствии острота этого противоречия снимается в равновесии, основанном на принципе взаимодополнительности разных функций.

Ясно, однако, что глубинные, постоянные источники напряжения устранить таким путем не удастся. Во-первых, по-прежнему дает о себе знать противоречие между господствующим общепринятым представлением о благоденствии и требованиями Евангелия. Этика чести, требования гордости, притязания «статуса» встраиваются в модель человеческого процветания, по крайней мере, у высших слоев. Равным образом, особые требования, которые предъявляет ремесло воина (основное занятие светской знати) было чрезвычайно трудно согласовать с Евангелием, несмотря на все попытки их синтеза, например, в идеале монаха-крестоносца.

Разногласия, порождаемые указанными причинами, дополняются (и усложняются) проблемами, связанными с ролью и местом таинств и освященных предметов. Но освященные предметы составляют также ядро «белой магии», с помощью которой предотвращаются угрозы для обычного человеческого благополучия и обеспечивается его рост. А потому, шествуя вдоль границ своего прихода, люди несут святые дары, а освященные предметы, например, свечи, используются для снятия злых чар и избавления от болезней.

В принципе, во всем этом можно видеть продолжение традиции Евангелия, где сила Иисуса исцеляла больных и возвращала людей к благополучной жизни. Но где именно подобные способы использования сакральной силы переходят черту, за которой их подлинное назначение — спасение наших душ — совершенно теряется из виду или даже профанируется ради земного благополучия? Что, если святые дары кто-то унесет домой и использует как могущественное средство для достижения каких-нибудь других целей? Если священную силу попытаются пустить в ход в качестве любовных чар?<sup>13</sup>

Откровенно *корыстный*, как ему представлялось, характер многих форм массовой набожности внушал глубокое отвращение Эразму:

Есть и такие, кто поклоняется определенным небесным силам, совершая особые обряды. Один всякий день приветствует святого Христофора, как только завидит его образ, ибо убедил себя, что в такие дни ему не угрожает злая смерть. Другой почитает святого Роху — но по какой причине? Потому что думает, будто святой Рох отгоняет чуму. Кто-то бормочет молитвы святой Варваре или святому Георгию, чтобы не попасть в руки врага. Этот хочет избежать зубной боли и дает обет святой Аполлонии — обещает поститься;

<sup>13</sup> Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London: Weidenfeld, 1971), pp. 34-35.

тот тарачится на образ святого Иова, чтобы избавиться от чесотки. Иные раздают часть своих доходов бедным, чтобы уберечься от неудач в коммерции; другие зажигают свечи святому Николаю, чтобы поправить свои дела, если те идут совсем худо.

Во всем этом Эразм видит самое настоящее идолопоклонство<sup>14</sup>.

Не забывая об этих противоречиях, мы, однако, можем рассматривать средневековый католицизм как иерархическую систему дополняющих друг друга и находящихся в своеобразном равновесии элементов. Таким, несомненно, был общепризнанный принцип организации тогдашнего общества в целом. Например, знаменитая формула «монахи за всех молятся, воины всех защищают, крестьяне за всех работают» выражает идею общества, построенного по принципу взаимодополняющих, хотя и не равных по достоинству, обязанностей. Точно так же безбрачие могло восприниматься как более высокое призвание, и, бесспорно, именно так воспринималось священство, но это несколько не мешало им находиться в равновесии с другими, более низкими, типами жизни в рамках функционального целого.

Это означает, что в таком обществе всегда есть место для чего-то меньшего, чем наивысшее призвание и стремление. Напряжение здесь так или иначе разрешается в равновесие. Вскоре мы увидим, что это еще не вся правда о позднем Средневековье — но это бесспорная ее часть.

Еще одной сферой, где интересующая нас особенность — уравновешенность внутренних напряжений — обнаруживалась в этом обществе со всей очевидностью, был карнавал и другие подобные празднества, например, «праздник непослушания» или праздник «мальчика-епископа». В такие периоды обычный порядок вещей менялся на прямо противоположный, и мир «переворачивался вверх тормашками». Наступало смеховое время, когда люди разыгрывали состояние, обратное по отношению к нормальному положению дел. Малые дети носили митры, шутов превращали на один день в королей, то, что обыкновенное почиталось, теперь осмеивалось, люди позволяли себе всевозможные вольности и не только сексуальные, но и в виде действий, близких к насилию, и т.д.

В этих празднествах есть какое-то особое очарование, ведь их человеческий смысл переживался участниками глубоко и сильно — люди отдавались им со всей страстью — и в то же время оставался загадочным<sup>15</sup>. Сильнее всего эта загадка обескураживает нас, людей модерна, ибо подобные празднества не выдвигали никакой альтернативы установленному порядку, и их нельзя понимать в соответствии с привычной нам моделью современной политики, т.е. как демонстрацию некоего

<sup>14</sup> Preserved Smith, *Erasmus* (New York: Ungar, 1923 [1962]), p. 57. Там же, на с. 294, см. пародию Эразма — воображаемые жалобы Девы Марии на докучливость ее слишком ревностных поклонников.

<sup>15</sup> Конечно, как подчеркивает Уилсон (*The Magical Universe*, pp. 31-33), карнавалы представляли собой также совокупность обрядов, призванных способствовать плодородию, но меня здесь интересует иной их аспект — перевертывание обычного порядка вещей.

противоположного порядка вещей, который мог бы заменить существующую систему. За всеми шутками и насмешками стояло понимание того, что править должны все-таки лучшие и высшие, добродетель и церковная харизма, и в этом смысле юмор был не вполне серьезным<sup>16</sup>.

Натали Девис утверждает, что эти городские празднества зародились в деревнях, где за молодыми холостяками признавалось право на вольности в виде насмешек, буйства и разгула, напоминающие французский обычай «шаривари». Но, как она сама подчеркивает, эти шутовские выходки имели своей целью поддержание господствующих моральных ценностей<sup>17</sup>.

И однако, несмотря на признание и принятие существующего порядка вещей, сквозь все эти буйные игрища и смехи явно проступало что-то иное — какое-то страстное желание, мучительное стремление, установленному порядку противоречившее. Что же это было? Я не знаю, но на этот счет был высказан целый ряд весьма любопытных и глубоких мыслей, на которые нам стоит обратить внимание.

Уже в те времена описанные феномены пытались объяснить тем, что человек нуждается в предохранительном клапане. Бремя добродетели и благоприличия было настолько тяжелым, а под подавленными инстинктами накапливалось столько пара, что периодически его нужно было выпускать — чтобы всю систему не разнесло на куски. Разумеется, в те времена люди не рассуждали в терминах паровых машин, но один французский клирик ясно выразил эту самую мысль на языке тогдашней технологии:

Мы делаем это не всерьез, а шутки ради, как велит старинный обычай — чтобы раз в год врожденная наша глупость выходила наружу и испарялась. Разве бурдюки и бочки с вином не будут лопаться, и очень часто, если не открывать время от времени отверстия и не выпускать из них воздух? Вот и мы с вами точно такие же старые бочки...<sup>18</sup>

Уже тогда, и еще активнее впоследствии, эти празднества ставили в связь с римскими сатурналиями. Говорить о реальной исторической преемственности в данном конкретном случае, по-видимому, нет веских оснований, но предположение о том, что здесь вновь вышло на поверхность нечто подобное, кажется вполне разумным. За этими параллелями стоит теоретическое осмысление сатурналий и других сходных празднеств (например, в древней Месопотамии, а также ритуалов об-

<sup>16</sup> Это не значит, что потешное насилие не заключало в себе огромного потенциала настоящей враждебности, особенно между разными социальными группами. Случалось и так, что театрализованная, инсценированная агрессия переходила в реальную — иногда спонтанно, а порой и по предварительному умыслу. Пример последнего см. в: E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans* (Paris: Gallimard, 1979).

<sup>17</sup> Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1978), p. 202.

<sup>18</sup> Цит. по: Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), p. 202.

новления мира у ацтеков). Считается, что в их основе лежала следующая интуиция: порядок связывает, обуздывает первобытный хаос, который есть одновременно и его враг, и источник всякой энергии, в том числе энергии самого порядка. Целью обуздания было овладение этой энергией, и в наивысшие моменты учреждающего порядка первотворения она достигалась. Но долгие годы рутинного существования подрывают, истощают эту силу, а потому сам порядок можно сохранить лишь через периодическое его обновление, когда сначала силы хаоса высвобождаются, а затем обуздываются и подчиняются заново установленному порядку — как если бы усилиям по поддержанию порядка в борьбе с хаосом суждено было в конце концов ослабеть и совершенно заглохнуть, если бы порядок не погружался время от времени в первобытный хаос и не черпал его исконную энергию, чтобы восстать с новой силой. Здесь трудно дойти до полной ясности, но, вероятно, переживалось в этой интуиции нечто подобное.

Затем, конечно, следует упомянуть Бахтина, выявившего в карнавальном смехе элементы утопического сознания. Смех, упраздняющий любые границы; тело, соединяющее нас со всеми людьми и со всем мирозданием, — вот что празднуется в карнавале. Здесь возвещается или предчувствуется что-то вроде плотского второго пришествия<sup>19</sup>.

Еще одну теорию предлагает Виктор Тернер. Порядок, который мы высмеиваем, есть нечто важное, но не абсолютное; последней, абсолютной реальностью является сообщество, которому порядок служит, и это сообщество в основе своей эгалитарно — оно включает всех. Но совершенно отказаться от порядка мы не можем. А потому мы периодически обновляем, как бы заново освящаем его, мы возвращаем порядку его исконный смысл; для этого мы приостанавливаем действие порядка во имя того, что за ним стоит — сообщества, которое в конечном счете и по самой своей сути есть сообщество равных<sup>20</sup>.

Я изложил все эти соображения, поскольку каждое из них, независимо от степени собственной убедительности, указывает на важную черту мира, в котором происходили эти празднества. Речь идет о чувстве некоей взаимодополнительности, взаимной необходимости противоположностей, то есть таких полярных состояний, которые невозможно переживать одновременно. Конечно, все мы переживаем нечто подобное на каком-то уровне: работаем в течение  $x$  часов,  $y$  часов отдыхаем,  $z$  часов спим. Но современный разум смущает то, что лежащая в основе карнавала взаимодополнительность обнаруживается именно на уровне моральном или духовном. Ведь здесь мы имеем дело не просто с фактической несовместимостью, вроде невозможности в одно и то же время спать и смотреть телевизор. Мы сталкиваемся с вещами, которые прямо предписываются и тут же — с теми,

<sup>19</sup> М.М. Бахтин, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, М., 1990.

<sup>20</sup> Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca: Cornell University Press, 1969), также *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1978).

которые безусловно осуждаются, с дозволенным — и с недозволенным, с порядком — и с хаосом. Общим для всех упомянутых выше интерпретаций оказывается то, что они предполагают такой мир (и, надо думать, стоящий за ним космос), в котором порядок нуждается в хаосе, а люди вынуждены предоставлять в нем место прямо противоположным принципам.

Особенно интересным кажется мне анализ, предложенный Виктором Тернером, поскольку он пытается поместить феномен карнавала в более широкий контекст. Тернер видит в нем одно из проявлений того отношения, которое обнаруживалось в неисчислимом множестве домодерных обществ. В самой общей форме это отношение можно описать так: любая структура требует антиструктуры. Под «структурой» же, пользуясь здесь определением Мертона, Тернер подразумевает «упорядоченные по определенному принципу наборы социальных ролей, статусов и статусных иерархий, которые в данном обществе *осознанно* принимаются и регулярно действуют»<sup>21</sup>. Мы, пожалуй, могли бы выразить эту мысль несколько иначе и вести речь о кодексе поведения в обществе, в котором четко определены разные роды и статусы, а также их права, обязанности, полномочия и уязвимые места.

Основная мысль Тернера заключается в следующем: во многих обществах, где этот кодекс принимают с полной серьезностью и пытаются обеспечить его исполнение (притом, как правило, весьма суровыми методами), бывают, тем не менее, такие моменты или ситуации, когда он временно утрачивает силу, нейтрализуется и даже нарушается. Карнавалы и праздники непослушания, несомненно, и представляли собой подобные моменты в жизни средневековой Европы. Но эти «ритуалы переворачивания» являются в действительности еще более распространенными. Например, в обряде возведения на престол царя, практикуемом во многих африканских обществах, кандидат должен пройти через особое испытание, в продолжение которого будущие подданные всячески его задирают и бранят, даже пихают и бьют ногами<sup>22</sup>.

Это полное изменение обычного порядка вещей находит свою аналогию в еще одном типе отношений — когда люди, которые в рамках господствующей правовой и политической системы считаются слабыми или занимают низкое положение, могут обладать иного рода властью в какой-то другой, дополнительной области. Тернер ссылается здесь на целый ряд африканских обществ, которые состоят из правящей военной касты иноплеменников-захватчиков и покоренного ими туземного населения. «Высшие политические посты — царя, областеначальников, вождей — находятся в руках завоевателей. С другой стороны, согласно весьма распространенным в таких обществах представлениям, именно коренные жители, через своих собственных лидеров, осуществляют мистическую власть над плодородием

<sup>21</sup> Turner, *Dramas*, p. 237.

<sup>22</sup> Turner, *The Ritual Process*, pp. 101, 171; см. также описание церемонии «Апо» племени ашанти.

земли и всего, что на ней. Эти автохтоны обладают особой религиозной силой, «силой слабых», которая служит противовесом правовому и политическому могуществу сильных и представляет исконную целостность самой земли, противостоящей политической системе с ее внутренним разделением и иерархией властных полномочий»<sup>23</sup>.

В свою очередь, данная ситуация имеет аналогии во всех тех обществах, где различные группы политически бесправных людей низкого звания могут, тем не менее, обладать известной властью в своей особой сфере (как это порой имеет место в случае с женщинами); или же где слабый, неимущий, «чужак» считаются наделенными некоей харизмой — как, например, святой безумец или даже нищий в средневековом обществе (о резком изменении его судьбы в обществе раннего модерна я поведу речь ниже).

Тернер расширяет спектр подобных аналогий, включая сюда общества с «ритуалами перехода», вроде тех, которые изучал Арнольд ван Геннеп<sup>24</sup>. Точка соприкосновения заключается здесь в том, что ритуалы, посредством которых люди переходят из одного состояния в следующее — скажем, ритуалы обрезания у юношей, превращающихся таким образом во взрослых мужчин, — предполагают выход неопита из его прежней социальной роли и вхождение в своего рода «лимба», преддверие нового статуса, где их лишают всех признаков предшествующего состояния. Их прежнее естество в известном смысле стирается без остатка, и определенный период времени они проводят «на пороге», подвергаясь мучительным испытаниям — только после этого они смогут «войти» в новую идентичность, стать новыми людьми. Образ «порога» принадлежит ван Геннепу, который даже изобрел для этого состояния особый термин — «лиминальность». Тернер рассматривает лиминальность как разновидность «антиструктуры», поскольку это такое состояние, в котором на время устраняются маркеры обычного кода, с его правами, обязанностями и критериями статуса.

Общим для всех этих ситуаций элементом является взаимодействие структуры и антиструктуры. При этом либо код на некоторое время приостанавливается или нарушается, либо, как это имеет место в упомянутых выше отношениях между завоевателями и автохтонами, сам код допускает существование рядом с собой принципа, противоположного господствующему источнику власти, и отводит особое пространство для дополняющей его «силы слабых». Кажется, люди чувствовали необходимость дополнить структуру власти ее противоположностью, иначе... иначе что?

Здесь трудно определить исконные интуиции. Ряд возможных вариантов я уже упомянул выше, в связи с карнавалом. Одним из них, несомненно, является представление о том, что давление кода нужно время от времени уменьшать; иными

<sup>23</sup> Turner, *Dramas*, p. 234.

<sup>24</sup> Arnold van Gennep, *Rites of Passage* (London: Routledge, 1960).

словами, мы должны выпускать пар. Но в таком случае за этой интуицией стоит, надо думать, еще одно убеждение: код, действующий с неумолимым постоянством, в конце концов полностью истощил бы нашу энергию, а значит, он должен периодически черпать и ставить себе на службу очередные «порции» еще не укрошенной силы противоположного начала. Комментируя работу Эванса-Причарда о ритуалах, предписывавших различные непристойности, Тернер говорит:

Грубая первобытная энергия, высвобождаемая в откровенном символизме сексуальности и вражды полов, перенаправляется к высшим символам, выражающим структурированный порядок, и к тем ценностям, от которых этот порядок зависит. Все противоположности преодолеваются или трансцендируются во вновь обретенном единстве, единстве, которое к тому же черпает новые силы в тех самых потенциях, которые ставят его под угрозу. Один из важных аспектов данного ритуала обнаруживается в способности этих обрядов обращать на службу социальному порядку те самые силы хаоса и беспорядка, которые неотделимы от самой природы человека как млекопитающего<sup>25</sup>.

В подобных объяснениях по-прежнему слышатся «функционалистские» нотки, ведь целью соответствующих действий, насколько мы можем судить, остается здесь сохранение общества. Но Тернер помещает эти обряды в контекст силы притяжения *communitas*, что выводит нас за пределы прежнего уровня интерпретации. Чувство *communitas* есть свойственная всем нам интуиция того, что мы, люди, не только являемся элементами сложной системы отношений, обусловленных индивидуальной диверсификацией наших кодированных социальных ролей, но по-прежнему составляем сообщество многогранных человеческих существ, на самом глубоком, базисном уровне равных между собой и образующих единое целое. Именно это фундаментальное переживание исконной общности и прорывается наружу в моменты «переворачивания» или нарушения обычного порядка, именно оно узаконивает силу слабых.

Но у этой интерпретации также есть своя «функционалистская» сторона. Ругая и понося вновь избранного короля, мы напоминаем ему и самим себе, что права и прерогативы владыки имеют еще одно, высшее, назначение — служить благу целого. Однако, по мысли Тернера, тяга к *communitas* способна увлекать нас далеко за пределы нашего общества. Она может порождаться чувством того, что все мы — человеческие существа, равные между собой и образующие некое единство. Импульс к созданию антиструктуры может исходить из сфер, лежащих за пределами общества и даже по ту сторону человеческого. С этой точки зрения мы вправе рассматривать первое из упомянутых мною выше напряжений — между обыкновенным благополучием и призваниями высшего рода, предполагающими отречение от собственного блага, — как еще один пример противостояния структуры и антиструктуры. Структурам власти, собственности, основанного на военной силе господства бросает вызов иной тип жизнепонимания, претендую-

<sup>25</sup> Turner, *The Ritual Process*, p. 93.

щий на более высокое достоинство, но не способный просто взять и заменить собой уже установленный порядок. Сила вещей принуждает их к сосуществованию, а значит, и к своего рода взаимодополнению.

Это позволяет нам понять, что взаимодействие структуры и антиструктуры может происходить на нескольких уровнях, ибо антиструктуре карнавала противостоит полюс структуры, образуемый всей этой – взятой как целое – системой дополняющих друг друга государства и церкви.

Таким образом, притяжение *communitas* оказывается потенциально поливалентным. Его сила может выдвигать на первый план не только наше конкретное общество, но и все человечество. Вырывая же нас из рамок кодированных ролей, оно добивается также и целого ряда иных результатов, помимо возвращения нам чувства единства с другими людьми – высвобождает нашу спонтанность и творческую способность и дает волю нашему воображению.

Сила антиструктуры, если рассматривать ее в подобной перспективе, порождается также ощущением того, что любые коды нас ограничивают, лишают чего-то значимого, не позволяют увидеть и почувствовать чрезвычайно важные вещи. Как мы помним, в некоторых ритуалах перехода старшие пользуются этим лиминальным состоянием, чтобы открыть молодым глубочайшую мудрость своего общества – как если бы постигнуть такие вещи мог лишь тот, кто, выступив за пределы своей нормальной кодированной роли, приобрел особую восприимчивость. Мы узнаем здесь принцип, лежащий в основе «ретрита» (ухода, удаления, уединения), как религиозного, так и мирского.

Таким образом, общим для всех этих феноменов оказывается острое переживание необходимости антиструктуры. Все коды должны быть уравновешены, а порой даже поглощены, сняты отрицающей их противоположностью – в противном случае обществу грозит окостенение, постепенная утрата энергии, атрофия социальных связей, слепота, а в конечном счете, возможно, даже саморазрушение. Как наличие напряжения между мирским и духовным, так и существование карнавала и прочих ритуалов полного изменения обычного порядка вещей демонстрируют нам, что в мире латинского христианства подобное ощущение было чрезвычайно острым. Что же происходит с ним сегодня?

Как явствует из упомянутого выше феномена «ретрита», оно не совсем исчезло, и все еще остается доступным для нас в обыденной жизни. Мы по-прежнему чувствуем потребность «бросить все», отключить и «перезарядить наши батарейки» и сделать это где-нибудь вдали, в стороне, в отпуске, вне наших привычных социальных ролей. Бывают у нас, разумеется, и моменты карнавного характера: общественные праздники, футбольные матчи, когда мы, подобно нашим далеким предкам, балансируем на грани насилия, а порой и переходим эту черту. Чувство *communitas* прорывается также и в минуты страшной опасности или тяжелой утраты, как это происходило, например, с несметными толпами, оплакивавшими принцессу Ди.



Различие же состоит в том, что эта потребность в антиструктуре уже не признается, не ощущается на уровне всего общества и в связи с его официальной политико-правовой структурой. Кто-то, пожалуй, спросит: а как же это возможно? Во всех упомянутых выше случаях потребность в антиструктуре воспринималась и интерпретировалась в духовном контексте: собственно человеческий код существовал в рамках более обширного духовного космоса, и его открытость воздействию антиструктуры была необходима для сохранения правильных отношений между обществом и космосом или же для того, чтобы общество могло черпать в космосе обновляющую его силу. С этой точки зрения, ослабление данной потребности оказывается простым следствием секуляризации публичного пространства (первое из трех описанных выше пониманий секуляризации).

Я обращаю здесь на это обстоятельство особое внимание, поскольку уверен, что данный процесс сыграл чрезвычайно важную роль в развитии секуляризации-1. Иначе говоря, именно помрачение чувства необходимости чего-то дополняющего господствующую структуру, ослабление потребности в антиструктуре предшествовало и способствовало секуляризации публичного пространства. Представление о том, что господствующий код не обязан оставлять места для противоположного ему принципа, что принудительное введение кода не должно иметь пределов – а это и есть дух тоталитаризма – является не просто одним из результатов упадка антиструктуры в мире модерна. Это, конечно, так. Но верно и то, что вначале возник соблазн навязать социуму такой код, который не признавал бы для себя никаких границ. Люди не устояли перед подобным соблазном – именно это и способствовало становлению современной секулярности во всех трех ее смыслах.

Все это, впрочем, есть часть истории, к изложению которой я намерен вскоре обратиться. Пока же я хотел бы просто завершить уже начатое мною контрастное сопоставление прошлого и настоящего.

Несомненно, одним из следствий упадка антиструктуры была эта склонность верить, что идеальный код не нуждается в ограничениях, что его можно и должно вводить абсолютным и безусловным образом. Подобное убеждение лежало в основе разного рода тоталитарных движений и режимов нашей эпохи. Общество нуждается в полной переделке, в тотальном преобразовании, и ни один традиционный ограничитель человеческой активности не вправе препятствовать решению этой задачи. В менее радикальной своей версии подобная установка сужает поле нашего зрения, склоняет к «туннельному видению» мира – таким путем пытаются навязать людям политкорректные «правила речи» в определенных областях или же придать положительный смысл лозунгам вроде «нулевой терпимости».

Тем историческим периодом, когда одновременно приходила в упадок антиструктура, а замысел введения кода, не ведающего ни малейших моральных ограничений, рассматривался всерьез, стала, вероятно, эпоха Французской революции. С наибольшей ясностью это обнаружилось в настойчивом стрем-

лении различных революционных правительств изобрести праздники, коим надлежало выражать и укреплять дух нового общества. В этих своих попытках революционеры многое почерпнули из праздников и ритуалов традиционного типа — например, карнавала, паломничеств (ставших образцом для Праздника Федерации) и процессий Тела Христова (модель для *la Fête Dieu*). И все же их замысел, по самой своей сути, означал нечто прямо противоположное.

Дело в том, что здесь полностью отсутствовала плоскость антиструктуры. Целью новых празднеств было не открыть, не распахнуть «отдушину» в господствующем коде, но выразить дух последнего и внушить желание всецело с ним отождествиться. Да, порой заимствовались антиструктурные элементы карнавала, как это имело место в ходе дехристианизации (II год Республики), но это насквозь разрушительное осмеяние было направлено против старой религии и старого режима в целом. С его помощью хотели завершить разгром противников господствующего кода, а вовсе не приостановить действие самого этого кода<sup>26</sup>.

Как и подобает мероприятиям, долженствовавшим возвеличить «официальную» действительность, эти торжества были, как правило, хорошо организованы; предназначались они для прославления общественной связи как таковой, или же «природы» вообще, а потому имели строго эгалитарный характер. Устроители подобных празднеств пытались осуществить мечту Руссо, требовавшего упразднения любых границ между зрителями и актерами. В сообщении об одном из таких действий читаем: *La fête de la liberté du 15 mai fut du moins nationale, en ce que le peuple y était tout à la fois acteur et spectateur* («Праздник свободы 15 мая стал, по меньшей мере, национальным, ибо его участники были разом и актерами, и зрителями») <sup>27</sup>. Эти празднества отличались подчеркнутым антропоцентризмом. *La seule vraie religion est celle qui annoblit l'homme, en lui donnant une idée sublime de la dignité de son être et des belles destinées auxquelles il est appelé par l'ordinateur humain* («Единствен-

<sup>26</sup> Mona Ozouf, *La Fête Révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 102-108. См. также: Michel Vovelle, *La mentalité révolutionnaire: société et mentalités sous la révolution française* (Paris: Editions sociales, 1985).

<sup>27</sup> Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, p. 88. С наибольшей ясностью Руссо выразил этот принцип в «Письме к д'Аламберу о зрелищах», где он противопоставляет современный театр общественным празднествам истинной республики. Последние происходят под открытым небом. Руссо специально подчеркивает, что смысл этих добродетельных собраний состоит в тождестве зрителей и исполнителей:

*Mais quels seront les objets de ces spectacles? qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.*

[Но что же послужит сюжетом для этих зрелищ? Что будут там показывать? Если хотите — ничего. В условиях свободы, где ни соберется толпа, всюду царит радость жизни. Воткните посреди людной площади украшенный цветами шест, соберите вокруг него народ — вот вам и празднество. Или еще лучше: вовлеките зрителей в зрелище; сделайте их самих актерами; устройте так, чтобы каждый узнавал и любил себя в других и чтоб все сплотились от этого еще тесней].

См.: *Du Contrat Social* (Paris: Garnier, 1962), pp. 224-225. [Рус. пер.: Ж-Ж. Руссо, *Избранные сочинения в трех томах*, Т.1, М., 1961, с. 168.]

но истинная религия есть та, которая облагораживает человека, внушая ему возвышенное представление о достоинстве его существа и о блестящем предназначении, к которому он призван волею устроителя дел человеческих») <sup>28</sup>.

Неудивительно, что все эти праздники оказались невыносимо скучными и с падением учредившего их режима исчезли без следа – вместе с новым календарем, в котором они должны были найти свое место. Они стали предвестниками сходных попыток самопрославления в коммунистических режимах XX века, которые постигла та же судьба. Некоторые их особенности, например, характер использования определенных элементов карнавала в кампании дехристианизации 1793 года, дают нам известное представление о том, что происходило с традиционными антиструктурами в нашу эпоху. Они могут указывать нам путь к Утопии, или к новому тотально гармоничному строю. В дальнейшем я еще вернусь к этой проблеме.

И все же для эпохи, забывшей антиструктуру, создание структуры, лишенной любых моральных ограничений, является соблазном, но не роком, не чем-то неотвратимым. Такого исхода можно избежать, и обычно это удается. Принцип оппозиции, некое противоположное начало может быть встроено в наш господствующий код (скажем, в виде механизма разделения властей), и делается это, как правило, во имя принципа ограничения, ради негативной свободы субъекта. Конечно, в плане интеллектуальном по-прежнему могут предприниматься попытки доказать, что эти свободные, сами себя ограничивающие режимы логически вытекают из какого-то единого принципа – нечто подобное мы наблюдаем в теоретических построениях новейшего «либерализма» Роулза и Дворкина. Но это лишь демонстрирует нам, как глубоко проник в плоть модерности миф единого, всемогущего и всевластного кода <sup>29</sup>. Между тем другие теоретики, например, Бенжамен Констан, Алексис де Токвиль, а в XX веке Исайя Берлин, признавали, что нам следует присягать на верность более чем одному принципу, и что те принципы, которых мы твердо держимся, нередко противоречат друг другу.

Там, где в теории и на практике возникали такого рода плюралистические либеральные режимы, последствия упадка антиструктуры удавалось в значительной мере смягчить. Можно даже утверждать, что в этих обществах для антиструктуры нашли новое место – в сфере частной, приватной. Разграничение публичного и частного, а также обширная область негативной свободы выполняют в этих социумах функции, аналогичные праздникам переворачивания обычного порядка вещей в обществах прошлого. Именно здесь, «у себя дома», среди родных и друзей, или в свободном союзе единомышленников мы можем «отключиться», сбросить с себя кодированные роли, мыслить и чувствовать всем своим существом и находить разнообразные формы интенсивного переживания общности с другими

<sup>28</sup> Выражение Кабаниса цит. по: Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, pp. 336-337.

<sup>29</sup> Более обстоятельно я разбираю этот вопрос в статье "Iris Murdoch and Moral Philosophy", in Maria Antonaccio and William Schweiker, eds., *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

людьми. Без подобной области жизнь в современном социуме стала бы просто невыносимой.

Эта зона неофициального создает свои собственные публичные сферы, где находит пищу воображение и осуществляется обмен идеями и образами — области искусства, музыки, литературы, мысли, религиозной жизни, отсутствие которых радикально обеднило бы результаты нашего индивидуального «отключения» от рутины. Это современное пространство антиструктуры открывает небывалые возможности для беспрепятственного творчества, но при этом порождает неведомые прежде опасности изоляции и утраты смысла. И то, и другое обусловлено «приватным» характером данного пространства, ведь даже публичные его сферы могут существовать лишь благодаря добровольному личному участию<sup>30</sup>.

В этом отношении состояние современного общества структурно отличается от всего, что ему предшествовало. А это значит, что один из способов традиционного взаимодействия между структурой и антиструктурой для нас недоступен. В обрядах переворачивания или в практикуемых в африканских обществах ритуальных непростойностях, о которых я упоминал выше, мы находим не только демонстрацию противоположных начал, которым дозволено открыто себя обнаруживать и вступать в потешный бой. Как правило, здесь есть и другая цель: привести оба принципа к определенного рода синергетическому единству, сделать структуру менее жесткой, менее замкнутой в себе, и в то же время предоставить ей возможность черпать для самообновления живительную энергию антиструктуры.

Речь здесь идет о чем-то таком, к чему в век модерна мы, похоже, более не способны — по крайней мере, с помощью ритуала. Иногда, под действием общей угрозы или в мгновение общей скорби, антагонистические силы в нашем обществе оказываются вынуждены сделать шаг навстречу друг другу и осознать свое глубинное родство. Но это уже что-то другое. Тот факт, что для нашего единения так часто требуется внешняя опасность, до известной степени объясняет сохраняющуюся и в наше время силу национализма.

Итак, одним из мест, куда мигрировала антиструктура, является область приватного и возникшие отсюда новые публичные сферы. Но это еще не все. Зов антиструктуры по-прежнему остается сильным в нашем чрезвычайно взаимосвязанном, технологичном и сверхбюрократизированном мире, а кое в чем он достигает невиданной прежде мощи. В течение последних двух веков развитие этого общества сопровождалось волнами протеста против централизованного контроля, жесткой регламентации, тирании инструментального разума, принуждения к конформизму, насилия над природой, эвтаназии человеческого воображения. Не так давно, в 60–70-х гг., все эти движения достигли своей кульминации, и можно быть уверенным, что они еще не сказали своего последнего слова.

<sup>30</sup> О проблеме лиминальности и современном искусстве см. у Тернера в: *Dramas*, pp. 254-257; а также в: *The Ritual Process*, pp. 128-129.

В ту пору возродился интерес ко многим аспектам карнавала, и они подверглись новой редакции. Вспомним парижский май 68-го, с его отречением от структуры (*le cloisonnement*) и энергией *communitas*, которую, как ему мнилось, он высвобождает. Люди 68-го года как раз и хотели вырваться из антиструктуры частного, приватного пространства, они стремились превратить антиструктуру в смысловой центр пространства публичного, а фактически — упразднить любые границы между ними.

Но и в данном случае обнаруживается важное различие, ведь в прежние эпохи антиструктура занимала в обществе совершенно иное место. Здесь же, как я уже говорил выше, отрицание кода становится источником энергии для утопий и проектов новой реальности, долженствующей заменить собою наличное общество. Но карнавал и революция никогда не могут сойтись, как бы ни пытались их сблизить «играющие» революционеры. Цель революции — смена существующего порядка. Она подтачивает, разрушает прежние антиструктуры, чтобы сотворить новый код свободы, единства и всеобщего радикального братства. Из лона революции должен родиться код новый и совершенный, который не будет нуждаться в моральных ограничениях и не потерпит рядом с собой никаких антиструктур. Перед нами антиструктура, призванная покончить со всеми антиструктурами — мечта, осуществление которой (в 68-ом, к счастью, не состоявшееся) превращает жизнь в кошмар.

Здесь-то мы и постигаем мудрость, заключенную в прежнем типе взаимодействия кода и его отрицания, смысл которого мы рискуем ныне потерять из виду. Любую структуру нужно ограничивать и даже приостанавливать. Но совершенно обойтись без структуры мы не способны. Нам приходится лавировать между кодами и их ограничением, пытаюсь создать лучшее общество и не поддаться иллюзии, будто из возникающего между этими противоположностями напряжения мы могли бы выпрыгнуть в какую-то идеальную антиструктуру, которая — в качестве чистого отрицания кода — воцарилась бы навечно<sup>31</sup>.

Поразительно, однако, как часто подобная мечта вновь и вновь возрождалась в нашу эпоху, даже в умах людей, в остальном холодных и рассудительных — например, у творцов «научного социализма», чаявших «отмирания государства». Причина здесь в том, что вызванные самой структурой страдания, ее собственная жесткость, несправедливость, нечувствительность к человеческим стремлениям и мукам — утратившим доступную для них прежде социальную отдушину — постоянно возвращает нас к этой мечте. Судя по всему, время ее еще не прошло.

<sup>31</sup> Это убедительно доказывает Виктор Тернер в: *Dramas*, pp. 268-270; а также Бернис Мартин в своем проникательном исследовании экспрессивной революции шестидесятых и последующего периода: *Bernice Martin, A Sociology of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1981). Опираясь на ключевые для Тернера понятия антиструктуры и лиминальности, она демонстрирует, что попытки сделать их самодостаточной основой человеческой жизни неизбежно приводят к апориям. Эти атории образуют концептуальный каркас ее тонкого анализа всевозможных извивов, вывертов, поворотов и конфликтов, которые с самого начала определяли характер этой революции и в конце концов обусловили ее неудачу.

## 5

IV. Совершенно очевидно, что в мире всеобщего переворачивания, в мире антиструктуры время не может быть тем «гомогенным, пустым временем», которое Беньямин считает важнейшей особенностью модерности<sup>32</sup>. Например, время карнавала является кайротическим, то есть линия времени проходит через особые кайротические узлы, моменты, чья природа и расположение предполагают переворачивание обычного порядка вещей; следующие за ними моменты требуют нового освящения, другие же приближаются ко второму пришествию (Вторник на масленной неделе, Великий пост, Пасха).

Но кайротические узлы есть и в тех историях, которые мы рассказываем о себе сегодня. Сами революции воспринимаются их сторонниками и наследниками как такого рода кайротические моменты. Подобные моменты изобилуют в националистической историографии. Изменилось, однако, то, вокруг чего эти моменты группируются. В домодерную эпоху упорядочивающий и организующий обычное время импульс исходил из того, что я хотел бы назвать «высшими временами».

Самым простым и очевидным решением было бы использовать здесь термин «вечность». И оно не оказалось бы ошибочным, поскольку именно таков освященный традицией философский и богословский термин, обозначающий высшее время. Мне, однако, требуется термин более общий, так как (а) существовало несколько видов вечности; и (б) они не исчерпывали собой высшие времена.

Какую же функцию выполняли высшие времена? Можно сказать, что они собирали, «монтировали», заново упорядочивали, реструктурировали, членили обычное, профанное, мирское время. Позвольте мне рискнуть и прямо назвать это последнее «секулярным временем». Здесь, конечно, есть свои опасности, поскольку я уже использовал слово «секулярное» (и притом в трех разных смыслах) для обозначения характерных особенностей нашей эпохи. Если же я чувствую себя вынужденным употребить его еще и в четвертом смысле, то лишь потому, что именно этот смысл и является исконным и к нему восходят три других значения «секулярности», описанные мною в главе первой.

Термин «секулярный», как всякому известно, происходит от латинского *saeculum* — «век» или «эпоха». Когда же его начинают использовать как один из членов оппозиции, например, «секулярное (белое) или регулярное (черное) духовенство», или «жизнь в *saeculum*», противопоставляемая «жизни в монашестве», первичное значение приобретает весьма специфический смысл. Люди, пребывающие в *saeculum*, по-прежнему остаются замкнутыми в обычном времени и ведут

<sup>32</sup> Walter Benjamin, *Illuminations* (London: Fontana, 1973), p. 263. [См. рус. пер.: В. Беньямин, *Озарения* (пер. Н.М. Берновской, Ю.А. Данилова, С.А. Ромашко), М.: Мартис, 2000.] Бенедикт Андерсон демонстрирует критическую важность такого восприятия времени для современного социального воображаемого. См.: Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991), chapter 2. Я вернусь к этому вопросу в главе 4.

жизнь, характерную для обычного времени – в отличие от тех, кто от него отвернулся, чтобы жить ближе к вечности. Таким образом, обычное время противопоставляется здесь времени высшему. Близкой по смыслу является оппозиция «временное/духовное»; первый ее элемент относится к вещам и событиям обычного времени, второй – к тому, что в вечности.

В общем, обойти этот термин при обсуждении домодерного восприятия времени довольно трудно. А потому лучше сразу же выложить напрямик его смысл, чтобы затем пользоваться им с чистой совестью.

«Секулярное» время есть то, чем является для нас обычное время; собственно говоря, для нас это просто время, и точка. Одно происходит в нем после другого, а когда что-то становится прошлым, то оно и остается прошлым. Локализация событий во времени имеет здесь исключительно транзитивный характер. Если А предшествует В, а В предшествует С, то А предшествует С. То же самое можно утверждать и о квантификации этих отношений: если А имело место задолго до В, а В – задолго до С, то А произошло намного раньше, чем С.

Высшие же времена собирают, заново «монтируют» и перестраивают, реорганизуют секулярное время. В профанный временной порядок они вводят «искривления» и кажущиеся противоречия, а потому события, далекие друг от друга в профанном времени, могут оказаться тесно между собой связанными. В своем пронизательном анализе части тех проблем, которые я пытаюсь здесь описать<sup>33</sup>, Бенедикт Андерсон цитирует замечание Ауэрбаха об отношении «префигурация (прообразование) / исполнение (осуществление)», в котором, как было принято думать, события Ветхого Завета находятся к событиям Нового Завета – например, жертвоприношение Исаака к распятию Христа. Связь этих событий обусловлена тем, что они стоят рядом, непосредственно соприкасаются в божественном плане. В вечности они тяготеют к полному отождествлению, хотя их и разделяют целые века (то есть «эоны», или *saecula*). В божественном времени эти жертвоприношение и распятие происходят как бы одновременно.

Сходным образом, Страстная пятница 1998 года в известном смысле ближе к историческому дню Распятия, чем какой-нибудь обычный летний день 1997 года. А коль скоро события локализуются по отношению к более чем одному виду времени, то и вопрос их расположения во времени приобретает совершенно иной характер.

Но почему высшие времена являются высшими? На такой вопрос легко ответить, если речь идет о той вечности, которую Европа унаследовала от Платона и греческой философии. По-настоящему реальное, полноценное бытие находится вне времени и пребывает неизменным. Время – это движущийся образ вечности. Оно несовершенно или тяготеет к несовершенству.

Для Аристотеля это безусловно истинно в отношении подлунного мира. Ничто в нем нельзя считать полностью соответствующим своей природе. Однако и здесь

<sup>33</sup> См.: *Imagined Communities* (London: Verso, 1983), pp. 28-31. [См. рус. пер.: Б. Андерсон, *Воображаемые сообщества* (пер. В.Г. Николаева), М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001.]

некоторые процессы абсолютно точно отражают вечность — например, не имеющие ни начала, ни конца круговые движения звезд.

В целом такое мышление тяготеет к идее вечно существующей вселенной, т.е. хотя и претерпевающей изменения, но безначальной и бесконечной во времени. Подлинная же вечность, незыблемая и неизменная, пребывает вне всего этого.

Вечность была царством идей. Ниже ее располагались воплощения идей в мире, которые уже обнаруживали некоторое несовершенство. В обычном подлунном времени, где все в той или иной мере отклоняется от своей формы, это несовершенство становилось по-настоящему серьезным.

Таким образом, происходящее во времени оказывается менее реальным, чем вневременное. Но для этих отклонений установлена граница, поскольку ход времени определяется движениями высшего порядка, более близкими по своей природе к вечности (такими, как вращение звезд). В некоторых версиях данного представления течение времени структурируется также циклическими «великими годами» — громадными временными циклами, по завершении которых все в мире возвращается в свое первоначальное состояние. Это была широко распространенная идея, заимствованная из мифологии. Например, по мнению стоиков, после каждого такого цикла все возвращалось в исконное, недифференцированное состояние через всемирный пожар.

Христианство же, не отвергая полностью идею вечности, разработало несколько иную ее интерпретацию. Библия изображает вселенную как созданную Богом. Она также рассказывает историю отношений Бога с людьми. Этот божественно-человеческий сюжет несовместим с представлением о бесконечно повторяющихся циклах. Из него также следует, что происходящее во времени обладает собственным смыслом и значением. Сам Бог участвует в драме, которая разворачивается во времени. Воплощение и Распятие имели место во времени, а следовательно, происходящее во времени уже не может рассматриваться как нечто не вполне реальное.

Отсюда возникает другое представление о вечности. Наш путь к Богу, пока его интерпретируют в духе Платона (а затем и Плотина), требует выхода из времени и возвышения над ним, сам же Бог, бесстрастный и пребывающий вне времени, не может действовать в истории. Христианское понимание вечности должно быть иным. Оно складывается медленно, однако наиболее известная его формулировка принадлежит Августину. Благодаря ему вечность переосмысливается как собранное воедино, «сжатое» время.

В отличие от своих предшественников, греческих философов, которых занимало объективное время, время процессов и движений, Августин, в знаменитом обсуждении проблемы времени в XI главе своей «Исповеди», исследует субъективно переживаемое время. Его «мгновение» — это не аристотелевское «теперь», представляющее собой подобную точке границу, лишенный собственной протяженности предел временных отрезков. Скорее, это собирание прошлого в настоящее,



чтобы спроектировать будущее. Прошлое, которого «объективно» больше не существует, присутствует здесь в моем настоящем; оно определяет этот момент, когда я обращаюсь к будущему, которого еще нет «объективно», но которое уже наличествует здесь как проект<sup>34</sup>. Можно сказать, что Августин в каком-то смысле предвосхищает три экстаза Хайдеггера<sup>35</sup>.

Это создает определенного рода одновременность между составными частями моего действия; мое действие связывает мое нынешнее состояние, каким оно возникает из моего прошлого, с тем будущим, которое я проектирую как отклик на настоящее. Прошлое и будущее сообщают смысл друг другу. Они не могут быть совершенно разъединены, разорваны, и таким образом момент «теперь», настоящее моего действия, получает некоторую минимальную «консистенцию», и обладающее этой минимально возможной плотностью настоящее уже нельзя далее расщеплять на части, не разрушив логику самого действия, его связь, согласованность с прошлым и будущим. Такого рода связь и согласие мы находим в мелодии и в стихотворении (излюбленные примеры Августина)<sup>36</sup>. Существует своеобразная одновременность между первой и последней нотами, ведь чтобы мелодия могла быть услышана, каждая нота должна звучать в присутствии других нот, «рядом» с ними. В этой микросфере время играет решающую роль, поскольку именно через него мы воспринимаем упорядоченную последовательность нот, которая и образует мелодию. Но в таком случае время уже не выступает здесь в качестве всеобщего разрушителя, который уносит мою юность в недосыгаемую даль и навсегда запирает двери за прошедшими веками.

Следовательно, существует нечто вроде протяженной одновременности моментов действия или наслаждения, которую мы также способны воспринимать, например, в ходе по-настоящему увлекательной для нас беседы. Ваш вопрос, мой ответ, ваше возражение имеют место как бы одновременно, пусть даже, как и в случае с мелодией, их упорядоченная локализация во времени остается существенно важной.

Так вот, Августин полагает, что Бог может превратить — и превращает — все время целиком в такого рода мгновение, момент действия. А значит, любое время оказывается для него настоящим, и он объемлет их все в своей протяженной одновременности. Его «теперь» содержит все время без остатка. Это и есть *nunc stans*.

Таким образом, подняться к вечности — значит возвыситься до причастности этому божественному мгновению. Обычное время Августин рассматривает как некое рассеивание, растяжение, распад целостности, отрыв от нашего прошлого и потерю соприкосновения с нашим будущим. Мы теряемся в нашем крохотном

<sup>34</sup> Jean Guitton, *Le Temps et Éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1933), p. 235.

<sup>35</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), Abschnitt 2, Kapitel 3, Absatz 65. [См. рус. пер.: М. Хайдеггер, *Бытие и время* (пер. с нем. В.В. Библихина), часть 2, глава 3, параграф 65, М.: Ad Marginem, 1997.]

<sup>36</sup> Guitton, *Le Temps et Éternité*, глава 5.

фрагменте времени. Но мы чувствуем неудержимую тягу к вечности, а потому силится вырваться за пределы своего фрагмента. К несчастью, подобное стремление слишком часто побуждает нас приписывать значение вечности нашему жалкому фрагменту, а следовательно — обожествлять вещи, а следовательно — еще глубже погрязать в грехе<sup>37</sup>.

Итак, Средние века знали две модели вечности — ту, которую мы могли бы назвать «Платоновой», с ее совершенной неподвижностью и абсолютным покоем, к которой мы устремляемся, выходя за пределы времени и возвышаясь над ним; и вечность божественную — не упраздняющую время, но собирающую, сжимающую его в одно-единственное мгновение. Достигнуть ее мы можем лишь через участие в жизни Бога.

К этому мы должны добавить третий вид высшего времени, который, вслед за Элиаде, можно назвать «временем начал»<sup>38</sup>. В отличие от первых двух вечностей, это время не является теоретической концепцией, разработанной философами и богословами, но принадлежит к традиции народной культуры, и не только в Европе, но едва ли не во всем мире.

Речь идет о Великом Времени, *illud tempus*, когда был установлен порядок вещей — это могло быть время сотворения существующего ныне мира или время создания нашего народа с его Законом. В то время действовали существа, намного превосходившие нынешних людей; вероятно, это были боги или, самое меньшее, герои. С точки зрения секулярного времени, начало всего имело место в далеком прошлом; это — «незапамятное время». Однако здесь нельзя просто сказать, что оно осталось в прошлом, ведь оно есть нечто такое, к чему мы способны вновь подойти, еще раз приблизиться. Сделать это можно лишь с помощью ритуала, но результатом подобного ритуала может стать также обновление, «переосвящение» реальности, а значит, приближение к ее истокам. Таким образом, Великое Время находится позади нас, но в известном смысле — и над нами. Великое время есть то, что произошло в начале, но вместе с тем и великий Образец, и мы, шествуя по дороге истории, можем как приближаться к нему, так и отдаляться от него.

Некоторые особенности этих трех разновидностей высшего времени и способствовали формированию восприятия времени у наших средневековых предков. Всякий раз, помимо «горизонтального» измерения чисто секулярного времени, здесь присутствует и «вертикальное» измерение, делающее возможным те «искривления» и сжатие, сжатие времени, о которых я говорил выше. Течение секулярного времени происходит в сложном вертикальном контексте, так что любое событие имеет отношение более чем к одному виду времени.

Например, позднесредневековое королевство, в котором король имеет два «тела», следует мыслить как существующее и в Платоновой вечности. Тело короля,

<sup>37</sup> Ibid., pp. 236-237.

<sup>38</sup> Мирча Элиаде, *Священное и мирское* (пер. с фр. Н.К. Гарбовского), М.: МГУ, 1994.

которое никогда не может умереть, не подвластно времени и не подвержено изменениям. Кроме того, многие из этих королевств рассматривали свой Закон как установленный в незапамятное время — представление, основанное на идее Времени Начал. Наконец как часть христианства они были через церковь связаны с божественной вечностью.

С другой стороны, сама церковь, через посредство своего литургического года, оживляла в человеческой памяти и воспроизводила то, что происходило *illo tempore*, когда Христос был на земле. Вот почему Страстная пятница текущего года может оказаться ближе к его распятию, чем какой-нибудь летний день прошлого года. А само распятие, поскольку действия и страдания Христа здесь, на земле, причастны божественной вечности, ближе ко всем временам, чем сами эти времена, взятые в секулярном измерении, друг другу.

Иначе говоря, с этой точки зрения, различные отрезки секулярного времени не являлись гомогенными и взаимозаменяемыми. Каждый из них получал особую окраску благодаря своему расположению относительно высших времен. По контрасту вспомним «гомогенное, пустое время» Беньямина, как характерный признак современного сознания. Здесь время уже стало пустым вместилищем, безразличным к тому, что в нем содержится.

Я, впрочем, не уверен, что такой взгляд на наше современное мировосприятие совершенно правилен. Невозможно отрицать, что переход от античного и средневекового «места» к современному «пространству» предполагал отделение частей пространства от того, что фактически их наполняет. «Место» определяется тем, что в нем есть, тогда как Ньютоновы пространство и время представляли собой простые вместилища, внутри которых могли передвигаться объекты (более того, там могли находиться и не-объекты, скажем, пустота). Однако во многих современных теориях время считается неотделимым от космических процессов, таких, например, как энтропия.

Но даже это определение времени в космических терминах превращает его в безразличное вместилище любых человеческих и исторических событий, переживаемых родом людским на нашей планете. И в этом смысле космическое время является (для нас) гомогенным и пустым.

Ничего подобного нельзя утверждать о прежнем, сложном типе осознания времени. Если некоторый отрезок времени определяется не только его локализацией в системе секулярного времени, но и степенью его близости к высшим временам, то и происходящее внутри этого отрезка уже не может быть безразличным к его расположению. Время, отпавшее от вечных образцов порядка, обнаружит больше беспорядка. А время-пространство, которое ближе к божественной вечности, окажется более плотным и «собранным». В месте паломничества в день праздника соответствующего святого освящается само время<sup>39</sup>. Когда Гамлет говорит, что «вре-

<sup>39</sup> То же самое утверждает и Виктор Тернер, когда пишет, что паломник «входит» в высшее время; см.: *Dramas*, p. 207.

мя вывихнуто», мы можем понимать эти слова буквально, а не просто как образное выражение тезиса «Состояние датского общества, заполняющего собой данный отрезок времени, весьма плачевно». «Вывихнуто» означает здесь, что вещи не находятся в надлежащем отношении друг к другу, иначе говоря, в том отношении, которое свойственно им в иные времена, не столь отдаленные от упорядочивающих парадигм вечности. Столь же буквально нам следует понимать и прозвучавшие еще раньше слова Марцелла о том, что привидения и духи не осмеливаются бродить по земле накануне Рождества, «настолько свято и милостиво это время»<sup>40</sup>.

И все же специфика современного восприятия времени не исчерпывается гомогенностью и пустотой. В дальнейшем я попытаюсь доказать, что у нас есть особые формы нарративности, ядром которых служат идеи потенциальных возможностей и постепенного развития, делающие в определенном смысле значимой ту или иную конкретную локализацию во времени. Но, конечно, по сравнению с прежним, сложным восприятием высших времен наше представление о времени отличается гомогенностью и равнодушием к содержанию. Нам теперь трудно даже понять, что вообще мог иметь в виду Гамлет.

Дело в том, что мы, в отличие от наших предков, склонны воспринимать свою жизнь исключительно в пределах горизонтального потока секулярного времени. Повторю еще раз: я вовсе не утверждаю, будто люди уже не верят, скажем, в божественную вечность. Многие верят. Но включенность секулярного в высшие времена уже не является для многих фактом обычного, «наивного» опыта, чем-то таким, что даже не успело стать кандидатом на роль предмета сознательной веры (или неверия), поскольку по-прежнему воспринимается как простая, самоочевидная данность – какой она была для паломников в Компостелле или в Кентерберии XIV века (и какой она может быть для многих сегодня в Ченстохове и Гвадалупе, ведь наша секулярная эпоха имеет не только временные, но также и географические и социальные границы).

Это еще один великий сдвиг, который, наряду с процессом расколдования мира и с постепенным упадком антиструктур, способствовал созданию условий для современного секулярного общества. Ясно, что к подобной перемене оказалось причастным и модерное естествознание. Механистическая наука XVII века предложила совершенно новое понимание той устойчивой реальности, которая скрывается за всеобщей изменчивостью. Теперь это была уже не вечность – устойчивость и

---

<sup>40</sup> «Есть слух, что каждый год близ той поры,  
Когда родился на земле спаситель,  
Певец зари не молкнет до утра;  
Тогда не смеют шелохнуться духи,  
Целебны ночи, не разят планеты,  
Безвредны феи, ведьмы не чаруют, –  
Так благостно и свято это время».

[Гамлет, Акт I, сцена 1, 158-164; перевод М. Лозинского].

постоянство приписывались не чему-то вневременному и не сжато, собранному в одно мгновение времени, но просто законам изменений, происходящих во времени. Это напоминало античное объективное время, с той разницей, что уклонения от установленного порядка стали теперь невозможными. Подлунный мир повинуется этим законам так же строго, как и звезды. Вечность математики не пребывает по ту сторону изменений, но постоянно управляет ими. Она равно удалена от всех времен и, в этом смысле, не является «высшим временем».

Однако при всей важности науки для современного мировоззрения, мы не должны преувеличивать ее каузальную роль в данном случае и считать науку главной движущей силой интересующей нас трансформации. Наша замкнутость в секулярном времени есть также нечто, обусловленное тем, как мы стали жить и упорядочивать свою жизнь. К ней привели те самые социальные и идеологические перемены, которые явились причиной расколдования мира. В частности, дисциплинирующее влияние современного цивилизованного жизнеустройства заставляет нас измерять и организовывать время невиданными в прежней человеческой истории способами. Время превратилось в драгоценный ресурс, который нельзя «тратить попусту». В результате возникла плотная и жестко упорядоченная временная среда. Она охватывает нас со всех сторон и в конце концов начинает восприниматься нами как природа. Мы сконструировали особую среду и теперь живем в ее единообразном, строго секулярном времени, которое, чтобы добиваться успеха в своих делах, мы пытаемся измерять и контролировать. И, может быть, именно этот «временной каркас» больше, чем какая-либо иная черта современности, соответствует знаменитому веберовскому определению *stahlhartes Gehäuse* (железная клетка)<sup>41</sup>. Он закрывает для нас доступ ко всем высшим временам, и теперь их трудно даже помыслить. Это и станет частью моего последующего рассказа.

V. С этой переменной в восприятии времени тесно связана трансформация нашего представления о вселенной, в которой мы живем. Можно утверждать, что от жизни в космосе мы пришли к пребыванию внутри вселенной.

Представление наших предков о совокупности всего сущего я называю здесь «космосом», поскольку данный термин означает, среди прочего, упорядоченное целое. Отсюда не следует, будто наша вселенная не является по-своему упорядоченной, однако порядок вещей, воплощенный в космосе, имел смысл именно с человеческой точки зрения. Иначе говоря, принцип порядка, действовавший в космосе, был неразрывно связан, а часто прямо тождествен с тем началом, которому подчинялась наша жизнь.

Так, космос Аристотеля имеет своей вершиной и центром Бога, чья непрерывная и неизменная деятельность являет собой что-то очень близкое к Платоновой

<sup>41</sup> *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), p. 153. [См. рус. пер.: «Протестантская этика и дух капитализма», в: М. Вебер, *Избранные произведения*, М.: Прогресс, 1990.]

вечности. Но эта деятельность — по своему содержанию нечто вроде мышления — находится также в центре нашей жизни. Теоретическая мысль оказывается «наиболее божественной» частью нас самих<sup>42</sup>. А для Платона и всего этого направления мысли космос служит образцом идеального порядка, который мы должны воплощать в нашей жизни — и как отдельно взятые индивиды, и как общество в целом.

Одним из элементов такого представления о порядке являлась идея ограниченности космоса, наличия у него пределов. Во всяком случае, именно так его мыслили греки, для которых связь порядка с ограниченностью была нерасторжимой, и наша цивилизация стала в этом смысле наследницей греческой.

Подобного рода космос есть иерархия; он заключает в себе высшие и низшие уровни бытия. Своей вершины он достигает в вечности; собственно говоря, единство и целостность сообщает космосу то, что существует на уровне вечности — идеи, Бог или то и другое вместе, т.е. идеи как мысли Творца.

Когда же идея космоса, отчасти вследствие научной революции, поблекла, мы оказались во вселенной. Последняя имеет свой собственный порядок, который обнаруживается в не знающих исключений законах природы. Но этот порядок не предполагает иерархии сущего и не отсылает нас явным и очевидным образом к вечности как к принципу и источнику всеобщей связи и единства. Вселенная пребывает в потоке секулярного времени. И, самое главное, упорядочивающий вселенную принцип не имеет отношения — по крайней мере, непосредственного и очевидного — к собственно человеческим смыслам.

Библейская религия, вступая в греко-римский, а затем и арабский мир, развивается в контексте идеи космоса. А потому мы начинаем рассматривать себя как находящихся внутри истории, которая имеет четкие границы и разворачивается в определенных рамках. По этой же причине все содержание космическо-божественной истории можно представить в витражах большого собора. Идея же вселенной тяготеет к бесконечному, по крайней мере, ее пределы в пространстве и времени трудно охватить мыслью. Наша планета, наша солнечная система входит в состав галактики, а та, в свою очередь, представляет собой лишь одну из великого множества галактик, число которых до сих пор не известно. Корни рода людского теряются во мгле эволюционного времени, и нам совершенно не понятно, что именно можно было бы назвать началом нашей, человеческой, истории, многие важнейшие события которой навсегда останутся для нас неизвестными.

Целый ряд захватывающих дух сражений между верой и неверием в последние два века имел своим предметом вызов, брошенный библейской религии идеей вселенной. И однако, несмотря на весь шум, поднятый вокруг этих баталий, я очень сомневаюсь, что истинную связь между концепцией вселенной и развитием неверия следует искать именно здесь. Подобные споры вспыхивали лишь там, где библейская религия находилась в плену у космической идеи, и только по

<sup>42</sup> *Этика*, X, 7.

этой причине. Датировка сотворения мира конкретным днем 4004 г. до Р. Х. — великолепный образчик такого типа мышления, которое парадоксальным образом использует разработанные в эпоху модерна методы точных исчислений, чтобы укрепиться в твердых космоса. То же самое можно сказать об отрицании самой идеи эволюции видов (в отличие от некоторых, более неправдоподобных аспектов неodarвинизма).

Каких-либо принципиальных препятствий для переосмысления библейской религии в контексте идеи вселенной не существует. А некоторые мыслители прошлого — например, Ориген и Николай Кузанский — уже сделали кое-что в этой области. Я уже не говорю о Паскале, чьи слова о вечном безмолвии бесконечных пространств решительно выводят его за пределы космоса и музыки сфер.

Действительная связь между идеей вселенной и неверием является более тонкой и сложной и имеет, скорее, не прямой характер. Она обнаруживается в изменении общих условий данного спора, в новых потенциальных возможностях, которые приобрели обе стороны — вера и неверие, в появлении неизвестных прежде областей таинственного и непонятного, а также в разработке новых способов отрицания трансцендентного. Далее мы увидим, как эта вселенная, воспринятая в качестве подобной часовому механизму огромной упорядоченной системы, все части которой приведены между собой в идеальное соответствие, может стать основой для определенного рода учения о Провидении.

Однако новое понимание пространственно-временных условий нашего существования, вместе с другими описываемыми здесь изменениями, в конечном счете, создало этот новый контекст. И теперь я продолжу рассказ о том, как именно это произошло.

## 6

Я пытался нарисовать портрет мира, который мы уже потеряли — мира, где духовные силы неотразимо влияли на восприимчивых («пористых») деятелей, где социальное основывалось на сакральном, а секулярное время коренилось в высших временах, где в обществе поддерживалось равновесие между структурой и антиструктурой, а драма человеческого существования разворачивалась в космосе. Все это было демонтировано и заменено чем-то совершенно иным в процессе того преобразования, которое мы часто и весьма приблизительно, называем расколдованием мира.

Как это случилось? Здесь было много причин. Люди ссылаются на ренессансный гуманизм, научную революцию, возникновение «полицейского государства», Реформацию. Все это верно. Но чтобы правильно понять все эти факторы, мы должны ясно себе представить особую значимость движения, набравшего ход в эпоху позднего Средневековья и ставившего своей целью так преобразовать европейское общество, чтобы оно соответствовало высоким требованиям Евангелия,

а затем и «цивилизации». Не будет, вероятно, ошибкой использовать здесь много-страдальное словечко «революционный», ведь это стремление к Реформе и стало тем лоном, из которого вышла модерная европейская идея Революции. Немного злоупотребив риторикой Садама Хуссейна, мы можем сказать, что это была «мать всех Революций».

В том, что я называю здесь «Реформой», отразилось глубокое недовольство иерархическим равновесием мирской жизни и духовных призваний, предполагавших отречение от мира. В определенном смысле это настроение было вполне понятным. Ведь подобное равновесие означало принятие того, что массы народа не собирались жить в соответствии с требованиями совершенства. Их, если можно так выразиться, «вели» за собой совершенные. И что-то в этом противоречило самому духу христианства.

Но это еще не объясняет нам чувства неудовлетворенности и все более решительных требований ликвидировать данный разрыв. Во всех цивилизациях, организованных вокруг одной из «высших» религий, существовала значительная дистанция между верующими, всецело посвятившими себя Богу, и людьми, не столь преданными идеалу веры, между чрезвычайно требовательными формами призвания и более поверхностной религиозной практикой, между путями полного самоотречения и таким образом жизни, когда религиозный ритуал служил, скорее, нуждам мирского благополучия и процветания. Внутри этих религиозных цивилизаций, если воспользоваться жаргоном евроинтеграции, движение шло «на разных скоростях».

Как мы уже видели, такое различие «скоростей» в конце концов может быть фактически принято обществом (хотя и двусмысленным образом) и даже получить некоторое признание в теориях взаимодополнительности мирян и священства или других «*virtuosi*» религии, например, монахов, отшельников или странствующих святых. В этих отношениях люди усматривали своеобразный обмен. Скажем, во многих буддистских обществах миряне кормят монахов, и эта заслуга обеспечивает им лучшую долю при следующем перерождении.

Таким было и латинское христианство, вышедшее из «Темных веков». Но в этом оно не было одиноким. Наличие многих «скоростей» совершенно явственно обнаруживалось и в Восточных церквах, не говоря уже о других крупных цивилизациях. Особенностью латинского христианства является, скорее, то, что подобное положение вызывало глубокое и все более сильное недовольство. Хотя поначалу недовольные и не ставили перед собой цель полностью устранить это различие, предпринимались серьезные попытки сократить разрыв между «самыми быстрыми» и «самыми медленными». Неудовлетворенность росла и проявлялась в разных движениях, как среди элит, так и в массе народа – иначе говоря, на обоих уровнях.

Конечно, граница между элитой и простым народом не была четкой. Духовенство в определенном смысле принадлежало к элите, однако малограмотные приходские священники, составлявшие низший слой духовной иерархии, в своих



мыслях и действиях оказывались, пожалуй, ближе к своей пастве, нежели к своим епископам или образованным собратям из университетов или нищенствующих орденов. В то же время увеличивалась прослойка образованных мирян — речь здесь идет не только (и, вероятно, не столько) о дворянах, сколько о новом «среднем классе», который возвышался благодаря торговле, занятиям юриспруденцией, службе в церковной и государственной администрации, а также вследствие расширения сети грамматических школ.

То, что я называю здесь «Реформой» с большой буквы, следует отличать от попыток более преданных Богу людей распространить свои формы религиозной практики и благочестия с помощью проповедей, призывов или личным примером. Подобные реформационные движения (с маленькой буквы) могли даже получать организационную и иную поддержку со стороны официальной церковной иерархии — не превращаясь, однако, в Реформу. Вспышки прозелитизма и обновленческие движения периодически имеют место во всех высших цивилизациях. Отличает же их от Реформы то, что они стремятся не делигитимизировать формы религиозной жизни, предполагающие меньшую степень преданности Богу, но лишь обратить как можно больше людей от этих форм к другим, подразумевающим более высокую «скорость».

Конечно, Европа позднего Средневековья не знала недостатка в подобных реформах — вспомним хотя бы проповеди нищенствующих братьев. Однако характерной особенностью мира латинского христианства была растущая тяга к Реформе, стремление преобразовать все общество целиком, подняв его к более высоким стандартам религиозной жизни. Я не претендую на объяснение этой «страсти к порядку», но мне кажется, что она была реальным фактом позднего Средневековья и эпохи раннего модерна и даже, в виде частично секуляризованного идеала «цивилизации», перешла в эпоху модерна. И я намерен показать, что эта «страсть» сыграла решающую роль в разрушении старого заколдованного космоса и в создании жизнеспособной альтернативы ему в виде эксклюзивного гуманизма.

Какие же конкретные различия в религиозной жизни создавали упомянутую выше дистанцию? Их нелегко идентифицировать и описать с совершенной точностью. Но один важный контраст составляли, с одной стороны, вера, доктринальный элемент которой был разработан глубже, а благочестие принимало до известной степени форму внутренней молитвы, а позднее даже медитативных практик; а с другой — вера, в которой содержание убеждений оставалось чрезвычайно примитивным, а практика благочестия по большей части ограничивалась внешними действиями. Как выразился по этому поводу Пьер Шоню, люди имели *une religion du faire, non du savoir* («религию делания, а не знания») <sup>43</sup>.

Действия же эти могли быть самыми разнообразными. Они включали такие вещи, как пост, воздержание от работы в соответствующие периоды, например,

<sup>43</sup> Pierre Chaunu, *Le Temps des Réformes* (Paris: Fayard, 1975), p. 172.

по воскресеньям и в праздничные дни, а также Великий и Рождественский посты. Сюда входили также посещения мессы по воскресеньям, исповедь и причастие, по крайней мере, раз в год на Пасху. Это были предписанные дела. Но существовал и широкий спектр набожных деяний, которые совершались добровольно — скажем, такие литургические действия, как «подползание к Кресту» в Страстную пятницу, освящение свечей на Сретение, участие в процессиях Тела Христова, а также бесконечно разнообразные виды поклонения святым, культы реликвий, молитв Деве Марии — здесь мы вступаем в область, которая все явственнее превращалась в поле жарких споров.

В определенном отношении эта двухъярусная религия, т.е. двойная иерархически организованная система религиозной практики, имела глубокий смысл в Темные века. Возьмем, к примеру, новообращенные германские племена VIII века, которые часто оказывались в лоне церкви в силу решения своих вождей. В той мере, в какой этот акт имел добровольный характер, они были глубоко потрясены чудотворными (как им казалось) способностями миссионеров; точно так же и англосаксы VII века стали христианами в значительной степени благодаря тому, что считалось тогда чудотворной силой христианских святых<sup>44</sup>; подобное можно утверждать и о крестьянах Галлии, которых в IV веке пытался христианизировать св. Мартин Турский. Все они, надо полагать, воспринимали новую религию через уже привычные им категории сакральной силы — возможно, как усовершенствованную ее версию, но принадлежавшую к тому же классу. Вполне очевидно, что новые ритуалы имели для них смысл, отличный от правильной, канонической трактовки, которой держались церковные миссионеры<sup>45</sup>.

Поскольку это различие в глубине понимания сохранялось на протяжении всего Средневековья — как это, вероятно, имело место с некоторыми, порой весьма значительными маргинальными группами<sup>46</sup>, а также в зонах недавнего обращения (Скандинавия, Прибалтика), — постольку двухъярусная система оставалась устойчивой и даже незаменимой.

Фактически, однако, этот разрыв постепенно сокращался, причем сразу в нескольких измерениях.

Во-первых, после 1000 года наблюдается устойчивый рост действительно массовой специфически христоцентричной духовности, сосредоточенной на страданиях человеческой природы Христа. Мы видим это в религиозном искусстве (растущее значение и центральное место изображений Распятия), в практике самоотжествления с страданиями Христа (стигматы св. Франциска, а также, на совершенно ином уровне — движение флагеллантов), во все более явственной к концу Средневековья сосредоточенности чувства благочестия на

<sup>44</sup> Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 47.

<sup>45</sup> Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion* (New York: Henry Holt, 1997).

<sup>46</sup> Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 163-166.

Христе, или на нем и его Матери, или на Святом Семействе, по сравнению с другими святыми<sup>47</sup>. Даже в области чудодейственных реликвий и предметов в эти столетия происходит сдвиг в сторону объектов, связанных с Христом и Девой Марией: фрагменты Святого Креста, кровь Христова (аббатство Гейлс), молоко Марии, Пять Ран<sup>48</sup>.

Как пишет об этом Имон Даффи: «Миряне стремились культивировать в себе то глубокое и напряженное переживание страстной, нежной и покаянной интимной близости к Христу и его Матери, которое представляло собой лингва франка набожности позднего Средневековья»<sup>49</sup>. Религиозное чувство все в большей мере фокусировалось на Страстях и на смерти Христа, который, как любящий брат, заплатил долг всего человечества. За всем этим стоял переход от торжествующего богословия распятия к богословию страдания. В молитве *adoro te in cruce ascendentem*\* последнее слово было заменено на *pendentem*\*\* . Отсюда ясно, почему образы Пяти Ран приобрели такое значение и силу. Они стали тем знаменем, под которым шествовали участники Паломничества Благодати<sup>50</sup>.

Эти практики — например, поклонение реликвиям в святых местах, отталкивавшее гуманистов вроде Эразма и Колета<sup>51</sup>, — могли по-прежнему сильно отличаться от практик определенных элит, и все же к концу Средневековья в религии центральных регионов мира западного христианства осталось не так уж много языческих черт, что бы ни утверждали на сей счет недовольные гуманисты и реформаторы<sup>52</sup>.

Но даже это различие в религиозных практиках становилось проблематичным в столетия, предшествовавшие переломному моменту ранних 1500-х годов. Как я уже отметил, его атаковали сразу с двух сторон. Были движения снизу, к анализу которых я собираюсь вскоре обратиться, но иерархически-клерикальные церковные круги также, по-видимому, предпринимали согласованные усилия ради (как им казалось) повышения стандартов религиозной жизни. Можно сказать, что это были попытки поднять массу до уровня религии элит. Например, Латеранский собор 1215 года установил требование тайной исповеди для всех мирян по крайней мере раз в год. Этому сопутствовали меры по обучению священников и подготовке для них особых руководств, с тем чтобы духовные лица могли лучше воздействовать на совесть верующих.

<sup>47</sup> Ср.: John Bossy, *Christianity in the West: 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), chapter 1.

<sup>48</sup> Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Mediaeval England* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1977), pp. 196 ff.

<sup>49</sup> Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 234.

\* Молюсь тебе, на крест вознесенному.

\*\* Повешенному.

<sup>50</sup> Ibid., pp. 236–237, 241, 246.

<sup>51</sup> Preserved Smith, *Erasmus*, p. 70.

<sup>52</sup> Duffy, *The Stripping of the Altars*, chapter 8.

Следует также упомянуть о деятельности нищенствующих проповедников, оказывавших многообразное – и далеко не всегда стабилизирующее – влияние на иерархическую церковь. Но одним из очевидных результатов подобных усилий стало открытие новых и весьма эффективных каналов общения с простым народом – благодаря проповедям странствующих братьев, часто более образованных, чем приходский клир, и нередко соперничавших с этими бедными приходскими священниками. Именно через них по всему миру латинского христианства успешно распространялась весть о новых и более требовательных формах религиозной практики. Если в этих попытках элиты переделать сознание общественных низов мы увидим что-то похожее на отдаленную подготовку такого мира, в котором могло возникнуть нечто вроде большевистской партии, то деятельность странствующих монахов можно будет назвать своеобразным агитпропом позднего Средневековья. (Здесь, конечно, существовало множество промежуточных этапов, в том числе позднейшие ордена, например, иезуиты, якобинцы и т.д.) Братья и в самом деле изменили сознание многих людей. Они сыграли решающую роль в том преобразовании, кульминацией которого стала двойная Реформация.

Одна из самых разительных перемен, отчасти вызванная усилиями нищенствующих проповедников, касалась отношения к смерти. Как указывали Арьес и другие авторы<sup>53</sup>, позднее Средневековье переживало нечто такое, что сегодня представляется нам ростом озабоченности проблемой смерти или даже обострением страха смерти. Центральной идеей бесчисленных проповедей и сочинений на тему *memento mori*, изображений пляски смерти, бесконечных вариаций сюжета *Dict des trois morts et des trois vifs*<sup>54</sup>, была тщета жизни, процветания, удовольствия, любых «благих вещей» перед лицом неминуемой смерти. Да и что такое благо? Оно исчезнет, превратится в свою противоположность. Прекрасная плоть этой желанной женщины или этого мужчины станет чем-то совершенно иным – плотью разлагающейся. В известном смысле она уже сейчас такова, просто мы не замечаем этого за обманчивой внешностью.

La beauté du corps est toute entière dans la peau. En effet, si les hommes, doués, comme les lynx de Béotie, d'intérieure pénétration visuelle, voyaient ce qui est sous la peau, la vue seule des femmes leur serait nauséabonde: cette grâce féminine n'est que saburre, sang, humeur, fiel. Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge, dans le ventre: saletes partout... Et nous qui répugnons à toucher, même du bout du doigt, de la vomissure et du f mier, comment pouvons-nous désirer serrer dans nos bras le sac d'excréments lui-même?<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Philippe Ariès, *L'Homme devant la Mort* (Paris: Seuil, 1977), Книга I, часть 2; Jean Delumeau, *Le Pêché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), passim. [См. рус. пер.: Ф. Арьес, *Человек перед лицом смерти*, Книга I, часть 2, М.: Прогресс-Академия, 1992; Ж. Делюмо, *Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века)*, Екатеринбург, 2003.]

<sup>54</sup> Delumeau, *Le Pêché et la Peur*, pp. 78-79.

<sup>55</sup> Chaunu, *Le Temps des Réformes*, p. 189. Шоню цитирует в Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, а тот, в свою очередь, приписывает эти слова Одону Ключийскому.

(Вся телесная красота заключается в коже. В самом деле, если бы люди, наделенные, подобно беотийским рысям, способностью проникать зрением насквозь, увидели то, что под кожей, то от одного взгляда на женщину их бы стошнило, ведь вся женская привлекательность составляется из слизи, крови, влаги и желчи. Помыслите о том, что находится у нее в ноздрях, в гортани, в животе — одни нечистоты. И мы, которые гнушаемся прикоснуться, хотя бы кончиком пальца, к блевотине или испражнениям, как можем мы пожелать заключить в свои объятия самый настоящий мешок с экскрементами?)<sup>56</sup>

Дело здесь, конечно, не только в том, что эти плотские утехы преходящи и не вполне реальны, но и в том, что, предаваясь им, мы пренебрегаем по-настоящему важным — тем, что ожидает нас после смерти, когда Бог вынесет приговор всей нашей жизни. В этот период становится массовым феноменом такое отношение к смерти, которое, начиная с первых веков нашей эры, обнаруживалось время от времени лишь в известных кругах духовной элиты. Если святого Иеронима часто изображают рядом с черепом, то это по той причине, что он, как считалось, размышлял о смерти. Но зачем? Как раз для того, чтобы отвратиться от вещей ничтожных к тому, что действительно имеет значение, иначе говоря, чтобы умереть для мира и жить для Бога.

Итак, эта позднесредневековая сосредоточенность на проблеме смерти явилась в определенном смысле важным шагом к преодолению «системы разных скоростей». Станем ли мы рассматривать ее как результат усилий иерархии и духовенства (каким она, вероятно, отчасти была) или как следствие более глубокого, спонтанного движения массы верующих (очевидно, это также в значительной степени соответствует действительности), но в любом случае она привела оба уровня церкви к чему-то вроде сходного понимания одного очень важного вопроса.

Я говорю «к чему-то вроде», поскольку существенные различия здесь по-прежнему сохранялись. Или лучше сказать так: сами элиты продолжали эволюционировать, отсюда возникали новые расхождения и противоречия, острейшее из которых в конце концов и привело к взрыву 1517 года — с катастрофическими последствиями для мира латинского христианства.

Но прежде чем приступать к исследованию данной темы, я хотел бы внимательно приглядеться к новому отношению к смерти, в котором отразились как христианизация, так и индивидуализация.

Во-первых, христианизация здесь вполне очевидна. В языческом религиозном мировоззрении, характерном для народов латинского христианства до их обращения в новую веру, смерть воспринималась, скорее, как следующая стадия единого процесса существования — стадия в целом ослабленная и усеченная, как это явствует из общеизвестного представления древних греков об Аиде. Такая утрата интенсивности бытия усложняет наше отношение к мертвым, ведь нам легко во-

<sup>56</sup> Цит. с некоторыми изменениями по: Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages*, trans. Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996), p. 160. [См. рус. пер.: Й. Хейзинга, *Осень Средневековья*, М.: Наука, 1988.]

образить, что им досадно покидать землю живых, что они завидуют нашему благополучию и могут поддаться искушению вернуться сюда, чтобы преследовать нас и не давать нам покоя. А потому наши погребальные обряды носят в значительной мере умиловительный характер или же имеют своей целью легонько подтолкнуть, вежливо выпроводить наших предков в иной мир, с тем чтобы они прочно обосновались в пределах следующей стадии бытия и больше нас не тревожили. Таким образом, наша связь с предками является сложной: мы нуждаемся в их благоволении, но не хотим, чтобы они оказывались слишком близко. Отсюда известная двусмысленность нашего к ним отношения.

В такой ситуации мы, конечно, можем бояться мертвецов, однако не имеем серьезных оснований страшиться самой смерти. Да, мы ей не рады, и все же воспринимаем ее как часть естественного порядка вещей, как заранее определенную очередную стадию нашего бытия.

Христианское же мировоззрение привнесло сюда нечто совершенно отличное и абсолютно несоизмеримое. Хотя христианская вера вобрала в себя и порой даже развивала разные концепции естественного порядка вещей, ее смысловое ядро находится в ином — эсхатологическом — измерении. Мы призваны прожить целиком преображенную жизнь, жизнь, в которой смерть уже преодолена. Это преображение предполагает способность жить ради чего-то, лежащего по ту сторону человеческого благоденствия, как оно определяется естественным порядком, что бы он ни представлял собой конкретно.

Идея выхода за горизонт человеческого процветания, которая, как я уже говорил, играет важнейшую роль в христианстве, обнаруживается и в целом ряде других «высших» религий (например, она вполне очевидна в буддизме); именно по этой причине подобные религии нередко и рассматриваются как «высшие». Отношение между, с одной стороны, призывом превзойти горизонт человеческого благоденствия и, с другой, эсхатологическим преображением во всей истории христианства становится все более сложным и противоречивым. Согласно стойкому убеждению верующих, пусть даже и не совпадающему с ортодоксальным богословием, мы заслуживаем или не заслуживаем преображения в зависимости от того, адекватным или неадекватным является наш ответ на данный призыв. Богословы указывают, что эта упрощенная картина игнорирует участие Бога в приобретении нами способности правильно откликнуться на призыв, но в целом их возражение лишь несколько смещает и модифицирует определение того испытания, которого мы можем и не выдержать, но которое мы непременно должны пройти, чтобы нам открылся путь в Царство Божье.

Выражаясь в терминах центрального образа христианской истории, суд над нами вершится до того, как мы полностью входим в это Царство. Так или иначе, наша жизнь обязательно будет взвешена на весах, и она может быть найдена очень легкой. Здесь-то и возникает причина для страха смерти — смерти как конца жизни, а значит, и завершения своеобразного «досье», с которым мы и предстанем перед судом.

Таким образом, тревожное обращение к мыслям о смерти и посмертном суде отражало христианизацию переживания человеком собственной смертности. Это не значит, что прежние формы этого чувства исчезли без следа. Люди все еще боялись призраков мертвых, их упорного нежелания смириться со своей смертью, их пугающего стремления и далее оставаться с нами<sup>57</sup>. Монтень писал о свойственном простому народу фамильярно-обыденном отношении к смерти, о внутреннем согласии с самой необходимостью умереть — установках, которые он и сам желал бы перенять<sup>58</sup>. Многие по-прежнему воспринимали смерть не как что-то ужасное или предполагающее ответ за прожитую жизнь, но как часть единого круга жизни. Мы живем, а затем умираем. Более того, мертвые все еще оставались во многих отношениях частью общества живых. Их хоронили в одном месте, часто в самом центре деревни. Кое-где верили, что в определенные праздники мертвые возвращаются к живым; до нас даже дошли сведения о танцах на кладбищах. Присутствие мертвых одновременно немного пугало и утешало — как и сами они, в бытность живыми<sup>59</sup>.

Тем не менее, новое мировоззрение неуклонно прогрессировало — а с ним и определенная индивидуализация. Была ли между ними сущностная связь? В известном смысле, да. Ведь то измерение, в котором имеют место отклик на призыв, суд и преображение, апеллирует к индивидуальной ответственности. Выше я уже отмечал, что это новая озабоченность смертью приобретает те самые основные формы, в которых прежде находила свое выражение духовная жизнь меньшинства — монахов и аскетов.

Однако процесс распада прежнего, общинного, отношения к смерти шел еще дальше, затрагивая также и общепринятую версию христианских верований. Идея общего, единого, всеохватывающего суда, которому подлежит каждый из нас в конце времен, была центральным элементом христианства с первых веков его истории. В эпоху же позднего Средневековья церковь начала распространять представление о том, что для каждой личности будет собственный суд, который совершится над ней тотчас же по ее смерти. Это делало в определенном смысле более острым и насущным вопрос о конкретном содержании моего «досье» на момент моей кончины. В прежние времена веру в Страшный Суд можно было, так сказать, «пристроить» к более древним, еще дохристианским представлениям о смерти как составной части общего цикла жизни. Окончательное преображение отодвигалось вглубь будущего, где вопрос о связи этого преображения с нашим нынешним опытом смерти можно было оставить в туманной неопределенности. Однако новая вера в следующий сразу же после смерти индивидуальный суд приблизила его, и порой на устрашающе малую дистанцию. Как пишет Делюмо, *mépris du monde, dramatisation de la mort et insis-*

<sup>57</sup> Jean Delumeau, *La Peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), pp. 75-87 (далее — *Peur*).

<sup>58</sup> Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), p. 45 (далее — *Péché*).

<sup>59</sup> Delumeau, *Péché*, глава 2.

*tance sur le salut personnel ont émergé ensemble*<sup>60</sup> («презрение к миру, обострение чувства смерти и акцент на личном спасении — все это приходит вместе»).

Именно здесь проблема понимания того, почему произошла эта перемена, обнаруживает всю свою сложность. Причин было несколько. Несомненно, названные перемены были до известной степени вызваны деятельностью церковных элит, как составной частью охватившего мир латинского христианства в целом стремления поднять уровень религиозного чувства и религиозной практики во всем обществе. Начало этого движения можно определять по-разному, но в качестве одной из отправных точек весьма убедительно выглядел бы Латеранский собор 1215 года, постановивший сделать тайную исповедь обязательной для всех. Так или иначе, в XIII веке начинается что-то наподобие «внутреннего крестового похода», основным средством которого стало проповедничество нищенствующих орденов. Это был поход против реальных ересей (например, доминиканцы на охваченных альбигойством землях), но также и непрерывная кампания в пользу покаяния, призыв ясно осознать факт смерти и посмертного суда и надлежащим образом изменить свою жизнь. Учение об индивидуальном характере посмертного суда можно, пожалуй, отнести к арсеналу этих крестоносцев.

Однако, с другой стороны, нельзя просто сказать, что эсхатологические настроения способствовали индивидуализации, ведь в точно такой же степени имел место и противоположный процесс. Разрушались жесткие рамки традиционного образа жизни: крестьяне покидали свои деревни и уходили в города, новые социально мобильные группы обеспечивали необходимым персоналом институты торговли, юриспруденции, администрации, жившие своим оружием и ловкостью кондотьеры становились правителями ренессансной Италии — все эти и им подобные личности уже не были прочно привязаны к общинным формам жизни, к тому миру, где мертвые все еще рассматривались по старинке как неотъемлемая часть непрерывно существующей единой человеческой общности.

Эти люди склонны были считать самих себя творцами собственной судьбы, стремящимися к богатству, власти или славе. Но именно они и становились в первую очередь мишенью проповедей о *memento mori*, о тщете всякого земного успеха, о неминуемом истлевании всякой жизни и красоты. Ведь неизбежность этого полного изменения имеет еще более драматический характер в жизни тех, кто собственным путем шел к жизненным вершинам. Поэтому такая жизнь была излюбленным предметом проповедей, а иные из сильных мира сего стремились публично засвидетельствовать, что урок ими усвоен — как один знаменитый епископ, велевший изобразить самого себя на надгробном камне не только в пышных одеждах, но и в виде пожираемого червями трупа (Собор в Уэллсе).

Новая духовность, что бы ни являлось ее движущей силой, имела и индивидуализирующий аспект. Последний, вероятно, выразился во все более решительном

<sup>60</sup> Delumeau. *Peur*. глава 2.



акцентировании требования сексуальной чистоты, уже начинавшем теснить проблематику грехов гнева, насилия, разрушения братских уз<sup>61</sup>. Как пишет Босси, прежний упор на грехах ненависти, грехах против милосердия и солидарности, постепенно сменяется все более глубокой озабоченностью грехами похоти, прегрешениями против целомудрия, которые рассматривались теперь как скверна и отрицание личной святости<sup>62</sup>. Босси отмечает также сдвиг в общей направленности церковных покаяний — от тех, которые имели своей целью простое возмещение ущерба, к тем, где акцент делался на метанойе и внутреннем преображении<sup>63</sup>.

Но в то же время, под влиянием процесса, который мы постоянно наблюдаем в нашей истории, новое чувство индивидуальности привело к возникновению нового рода социальной связи. Та самая индивидуализирующая озабоченность смертью и посмертным судом порождала новый тип солидарности заступничества. Молитвы и иные действия живых способны принести утешение душам умерших. Ставшую теперь индивидуальной судьбу, со всем ее ужасом, можно облегчить человеческой взаимопомощью.

С этим, среди прочего, был связан громадный рост значения Чистилища как фокуса духовных забот и усилий. Еще раньше, с первых веков нашей эры, существовало мнение, что не всякий, избежавший вечного проклятия, уже достоин войти в Царство Небесное, а также смутное представление о некоем очистительном огне. Но лишь в мире средневекового латинского христианства подобные идеи не только развились в детально разработанную доктрину, но и создали новое понимание времени. Между нашим земным бытием во времени и вечностью Бога, для которой любое время есть настоящее, возникает новая область квазивремени, в которой и существуют души в период между индивидуальным судом сразу после смерти и всеобщим Страшным судом. Это — место очищения, необходимого для всех, кроме, с одной стороны, святых (которые в очищении не нуждаются) и, с другой стороны, проклятых (которые его не заслуживают) — словом, для родственников и друзей едва ли не каждого из нас.

На страдания душ в Чистилище могут влиять молитвы живых, а также заступничество святых и Девы Марии. Отсюда развилась целая теория о сокровищнице заслуг святых и возможности перераспределения этих заслуг в пользу грешников. Она и легла в основу практики индульгенций, которые в конце концов стали исчисляться в валюте этого квазивремени: таким-то своим поступком ты заработал сокращение срока пребывания твоей матери в Чистилище на год и сорок дней<sup>64</sup>.

То, что это вышло из-под контроля, перешло границы всякого разумного богословия и христианской практики и в конечном счете обернулось пожаром для

<sup>61</sup> Delumeau, *Péché*, pp. 245, 490.

<sup>62</sup> John Bossy, *Christianity in the West* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 126.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>64</sup> Chaunu, *Le Temps des Réformes*, pp. 192 ff.

всего здания средневековой церкви, слишком хорошо известно. Последующий мятеж против нее оставил нам образ богатой, могущественной и алчной иерархии, которая, жирея на невежестве и страхах мирян, выкачивает из них огромные денежные суммы на нужды Рима — главным образом для укрепления и расширения Папского государства и строительства великолепных ренессансных церквей.

В этой картине много правды, и все же она скрывает от нас движение в противоположном направлении. В какой мере иерархия откликнулась на призыв и в известном смысле шла за массовым благочестием, нуждавшимся в средствах солидарного действия перед лицом смерти? Шоню и Даффи единогласно подчеркивают важное значение сообществ, возникших или отчасти структурировавшихся вокруг этой цели, — речь идет о всевозможных союзах, братствах<sup>65</sup> и даже новых элементах собственно приходской жизни, например, совместном чтении молитв<sup>66</sup>. Смысловым же центром значительной части христианских практик в позднесредневековой церкви стало Чистилище. Оно направляло громадный заряд тревоги в сторону молитв и действий заступнического характера, а также пожертвований в пользу бедных<sup>67</sup>, или на сооружение особых часовен, где молились бы за души усопших.

И здесь перед нами встает важнейший вопрос: что же случилось со всей этой громадной энергией, этим мощным зарядом тревоги и надежды, когда в начале XVI века реформаторы попытались уничтожить всю прежнюю церковную систему сверху донизу? Ответил ли народ нутряным протестом на это разрушительное стремление? Или он пошел за реформаторами, канализировав свою энергию в новом направлении, дав ей выход на другом уровне? Ведь от этого, несомненно, во многих местах решающим образом зависела судьба самой Реформации.

Так или иначе, но эта новая духовность смерти и посмертного суда, которая должна была в известном смысле сблизить между собой элиту и массы на почве более христианской по своему характеру сосредоточенности на проблеме смерти, и которая энергично проповедовалась именно с этой целью, привела к противоположному результату — к расширяющемуся разрыву, она пробила брешь между определенными элитами и массой верующих, и что, в конце концов и стало *casus belli*, расколовшим церковь. Почему это произошло?

А потому, что вместе с этим новым поклонением распятому Христу и новой озабоченностью смертью появились и другие движения, которые увеличивали дистанцию между определенного рода элитными меньшинствами и практиками огромного большинства народа.

Во-первых, укажем на вдохновлявшиеся различными источниками попытки сделать религиозную жизнь более глубокой, интимной и напряженной. Самой,

<sup>65</sup> Ibid., pp. 196 ff.

<sup>66</sup> Duffy, *The Stripping of the Altars*, pp. 328, 336-337.

<sup>67</sup> Ibid., p. 361.

пожалуй, известной является здесь традиция немецкой мистики, восходящая к Мейстеру Экхарту, но она была далеко не единственной. Более распространенной и влиятельной в XIV веке было *devotio moderna* (новое благочестие) Братьев общей жизни, самой знаменитой фигурой среди которых следует считать Фому Кемпийского, автора «Подражания Христу». Этот тип благочестия делал особый упор на частной молитве, самонаблюдении и даже поощрял к ведению дневников.

Однако многие начинания в этом же духе не имели ни малейшей связи ни с этими, ни с какими-либо иными движениями; они зарождались в среде низшего духовенства, либо среди более образованных и склонных к рефлексии мирян, число которых постепенно росло. Люди искали более «личной» религиозной жизни, стремились молиться по-новому, желали самостоятельно читать и толковать Библию.

Здесь-то и зарождалась новая элита, не обязательно совпадавшая с иерархическим и клерикальным руководством церкви. Более того, последнее часто смотрело с подозрением на эти новые формы внутренней духовности. Некоторые сочинения Экхарта были официально осуждены, некоторые молитвенные движения, например, общины бегинок, разошлись с церковью и были объявлены отступническими. Это настороженно-враждебное отношение к внутренней духовной жизни еще долго сохранялось в Католической церкви. Святому Игнатию и святой Терезе в разное время доставалось от испанской инквизиции, которая заклеимила как ересь еще первую волну внутреннего благочестия (т. наз. *Alumbrados*) и в свойственном ей параноидальном стиле строго следила за любыми рецидивами. Положение несколько улучшилось после Тридентского собора, но даже тогда страх перед новыми формами внутренней духовной жизни не вполне исчез.

Этому новому виду духовности угрожал потенциальный конфликт с иерархией, и при этом он мог также оторваться и от низовой религиозности. Ведь эволюционировал он в ином направлении, нежели «мейнстрим» массового благочестия, выразившегося, скорее, во внешнем делании, а не в размышлении или в безмолвной молитве. Делание же это включало публичную молитву, чтение «Отче наш» и «Богородицы», а также участие в таких потенциально индивидуализируемых действиях, как пост, паломничество и т.д. В любом случае, такой тип набожности требовал внешней практической актуализации.

Разумеется, религиозное самоуглубление не предполагало непременно отказа от упомянутых выше активных форм благочестия, а тем более борьбы с ними. И все же некоторые ревнители внутреннего благочестия испытывали отвращение к этим формам, считая их бессмысленным отвлечением от истинной набожности. Такая реакция была типичной для христианских гуманистов. Хорошим ее примером служит Эразм. Эти гуманисты приходили к отрицательному выводу, заключая, что элиты чересчур легкомысленно полагаются на народную религиозность, ибо, рассматривая ее со стороны, слишком часто упускают из вида тот дух, который движет ею на самом деле. Так между образованным меньшинством и массовой религиозной практикой появилась еще одна трещина.

Эта практика подвергалась критике не только потому, что в ней видели отвлечение от внутреннего к внешнему. Она также внушала все более сильную тревогу, непосредственно касающуюся самой ее функции, важнейшей ее роли в общей структуре закодированного мира. В этом мире, где, как мы видели, заряженные предметы обладают особым рода влиянием и каузальной способностью, «священные» объекты, происходящие от Бога и от его святых, служат для нас защитой от зловредных существ и заряженных их губительной силой вещей. Следовательно, мощи святых действуют подобно «доброй магии» – как и освященные на Сретение свечи, крестное знамение, которым люди осеняют себя в Вербное воскресенье при чтении рассказа о Страстях Господних, святая вода и кусочки хлеба, освященные во время мессы (не гостии)<sup>68</sup>, записанные молитвы, используемые в качестве амулетов, *agnus dei*, церковные колокола, звон которых мог отвратить гром<sup>69</sup>, и прежде всего, разумеется, само святое причастие у алтаря.

Все это начало внушать глубокое беспокойство растущим меньшинствам, отнюдь не всегда принадлежавшим к общественным элитам. Тому было несколько причин, более или менее серьезных. Некоторые массовые практики, даже при самом не критическом к ним отношении, просто не могли не вызывать сомнений. Использование каузальной силы с благой целью, скажем, для исцеления, представлялось вполне допустимым, тем более, если оно было неотделимо от положительного влияния, как, например, в тех случаях, когда исцеление достигалось отчасти благодаря исповеди и отпущению грехов. Однако всегда существовали и сомнительные способы применения каузальной силы (например, использование гостии в качестве любовных чар), и откровенно порочные (например, панихида по живому человеку с целью ускорить его смерть). Наконец, священную силу могли применять люди, состоящие в прямом союзе с силами тьмы, известнейшим примером чего служит черная месса. А значит, еще до того, как возникли более принципиальные сомнения насчет использования священной силы, церкви приходилось постоянно следить за соблюдением в этой области границы между дозволенным и недозволенным.

Но была тревога и более радикального свойства – сомнение в допустимости любого использования священной силы, даже ради достижения вполне безупречных целей. Мы видели это на примере Эразма. Пока сакральное используется ради благого влияния, для того, чтобы приблизить нас к сфере действия благодати, его применение оправдано. Но всепоглощающее стремление к разного рода мирским целям, пусть даже цели эти сами по себе добрые, отвращает нас от истинного благочестия. Молиться святым нам следует только ради нашего собственного духовного совершенствования. «Подлинное поклонение святым состоит в подражании их добродетелям, и сами святые больше хотят от вас именно этого, а не сотни

<sup>68</sup> Ibid., pp. 16-18, 26, 124-125.

<sup>69</sup> Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 30-31.

свечек... Вы чтите кости апостола Павла, положенные в раку, а не мысли Павла, хранящиеся в его писаниях»<sup>70</sup>. Решающее значение имеет здесь не сам обычай, не само действие, но та цель, к которой мы стремимся. Ясно, однако, что при последовательном проведении в жизнь этой идеи множество обычаев придется сразу же отвергнуть. Если вы, подобно апостолу Павлу, жаждете более глубокой духовной жизни, то едва ли вам покажется уместным такое действие, как прикосновение к мощам. И это не потому, что, согласно старинному благочестивому представлению, мощи сами по себе бессильны помочь вашему духовному совершенствованию, но потому, что они принадлежат к миру, где граница между духовными благами и материальными выгодами, соблюдения которой так решительно требовал Эразм, оставалась, как правило, незамеченной.

Наиболее же радикальным в этом смысле феноменом было появление глубоких богословских возражений против церковной «белой магии» вообще, независимо от тех целей, с которыми ее применяли. Отношение к чему-либо как к заряженному объекту, даже к сакральному предмету, даже в стремлении сделать собственную жизнь более праведной — а не, скажем, отвратить болезнь или неурожай — является в корне ошибочным. Мы не можем сдерживать, обуздывать, контролировать Божью силу, заключая ее в определенные вещи, а значит, мы не способны «направлять» ее по своей воле в ту или иную сторону.

Это неприятие церковной доброй магии обнаруживается довольно рано. Оно проявляется почти во всех ересях Средневековья, даже в самых первых, например, в движении вальденсов. С полной очевидностью оно выходит на первый план у лоллардов и у наиболее радикальных гуситов, а затем охватывает реформаторские церкви. А поскольку это отрицание касается не просто каких-то мелких, второстепенных злоупотреблений, но самого ядра церковной системы, то основным спорным вопросом здесь всякий раз становится евхаристия. Уиклиф не признает способность служителей культа освящать физические вещества *ex opere operato*, т.е. силой самого обряда, независимо от духовного состояния конкретного лица, совершающего данное таинство. В основе такого взгляда лежит только что упомянутая мною идея, относящаяся к Божьей силе. Можно думать, что Бог откликнется на молитву праведника, но представление о том, что всякий, сколь угодно развращенный старый священник способен контролировать действия Бога, кажется абсолютно неприемлемым. Но в таком случае это тем более верно относительно манипуляций с любым заряженным предметом или молитв Деве Марии и святым. Бог свободен в своих действиях, и эта свобода есть сущностное свойство его верховной власти.

(Можно усмотреть известное сходство между этим духовным ощущением и скотистско-оккамистским богословием, также подчеркивавшим неограниченную суверенную власть Бога. А из того факта, что на данное течение богословской мыс-

<sup>70</sup> Smith, *Erasmus*, p. 57.

ли опирался Лютер, мы вправе заключить, что речь здесь должна идти о чем-то большем, чем простое сходство.)

Тут присутствовало нечто большее, чем недовольство утонченных гуманистов беспорядочной мешаниной религиозных обычаев простонародья, хотя эти два течения могли сливаться воедино, что и произошло в эпоху Реформации. Но это отвержение церковной магии обнаруживается, как я уже отмечал, и на уровне массового сознания: лолларды часто были людьми отнюдь не знатного происхождения, а радикальные табориты вышли из самых низов общества. Чем же вдохновлялись эти движения?

Из многих действовавших здесь факторов я хотел бы выделить два, каждый из которых являлся в известном смысле гранью другого. Первый из них имел социальную природу, второй я буду называть «переворачиванием поля страха».

Сначала о социальном измерении. Церковная магия была незаконным притязанием на право контролировать силу Бога. Кто же выступал с такой претензией? Иерархическая церковь. Один из векторов восстания и был направлен против этих дерзких иерархов, часто отнюдь не блиставших личной святостью, но обладавших громадной властью над жизнью простых людей и этой властью злоупотреблявших. Таким образом, магию дискредитировали сами же маги.

Но в заколдованном мире было не так уж просто восстать и отвергнуть магию. Ведь этот мир изобиловал черной магией, защитит от которой могла только белая магия. И даже добрая магия несла в себе силу, способную представлять опасность. Шоню убедительно пишет об отношении народной массы к евхаристии. Евхаристия, как средоточие божественной силы, возвеличивалась до такой степени, а ощущение обычным человеком своего ничтожества, о котором ему без конца твердили в проповедях, опускало его в собственных глазах так низко, что люди просто боялись причащаться. Раз в год, по церковным правилам, они вынуждены были это делать, но для большинства этот минимум фактически оставался максимумом. Нам следует помнить, что заряженные предметы, какой бы доброй ни была их магическая сила, могли, если взяться за них не там, где нужно, заключать в себе угрозу — примерно так же, как электрические провода в современном мире. Неправильное, недолжное причащение считалось чрезвычайно опасным, и церковные проповеди лишь укрепляли это убеждение.

Но предметы культа оставались средоточием силы, как это явствует из широкого распространения другого обычая — поклоняться Святым дарам, выставленным на всеобщее обозрение. Эта практика, как и процессии Тела Христова, становились в позднее Средневековье все более популярными — люди, вероятно, считали, что позволять сакральной силе действовать и подвергать себя ее действию можно лишь на таком, безопасном, расстоянии; тот же, кто причащается, подходит к ней слишком близко<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> Chaunu, *Le Temps des Réformes*, pp. 205-209.

Восстать против всего этого означало оказаться перед барьером страха. Но одной из потенциальных возможностей, заключенных в христианской вере, было переворачивание поля страха. Божья сила непременно одолеет любую злую магию — в этом были убеждены христиане всех оттенков. Но ведь саму эту победу можно было толковать двояко: как победу белой магии над черной или как триумф чистой силы Бога над всякой магией. А чтобы приобщиться к этой силе, человек должен вырваться из поля магии и довериться одному лишь Божьему могуществу.

Внутренняя необходимость этого шага — движения к «расколдованию» мира — заключена в самой традиции иудаизма и позднего христианства. Принципиально важным для того и другого является разрыв с таким миром, где, по мнению иудеев и христиан, процветает дурная магия, царит поклонение языческим божествам и силам. Но сам этот разрыв может принять одну из двух форм и в известном смысле как бы колеблется между ними. Мы видим это, когда Илия посрамляет пророков Ваала на горе Кармель. Предложив им выяснить, чей Бог низведет огонь на жертву, и доказав, что они не могут вызвать огонь, а он — может, Илия в определенном смысле победоносно противопоставляет их магии собственную. И все же главный урок этой истории, который Илия хочет довести до нашего сознания, таков: магия Вааловых пророков тщетна, она совершенно недействительна, и их боги не имеют силы.

Могущество Бога подчиняет себе заколдованный мир язычества. Происходить это может либо через доброе, творимое по воле Бога колдовство, либо через постепенное уничтожение всякого колдовства и, в конце концов, полное изгнание его из мира. Но резкий переход с одного пути на другой требует переворачивания самого поля страха. Раньше вы больше всего боялись этой магической силы — разумеется, злой силы, могущества демонов; но вы также относились со здоровым опасением и к доброй магии, стараясь держаться от нее на безопасном расстоянии. А резкий скачок происходит тогда, когда вы собираете все свои прежние страхи воедино и обращаете их в страх перед Богом, единственным законным объектом страха, в твердой уверенности, что этот страх станет отныне вашим оружием против любой магии.

Вы могли бы сказать, что здесь в каком-то смысле «страх страхом вышибают», но это не совсем верно. Ведь это не похоже на ситуацию, когда мой страх выставить себя на посмешище в разговоре мгновенно сменяется страхом погибнуть в катастрофе — как только мы понимаем, что нам грозит неминуемое столкновение сразу с несколькими машинами на автостраде. Страх Божий есть феномен более высокого порядка, нечто, нас возвеличивающее, тогда как страх перед магией, по видимому, лишь унижает нас. А значит, здесь требуется своего рода переворачивание поля страха, когда встреча лицом к лицу именно с тем, чего прежде вы больше всего боялись, или даже так: способность встретить это лицом к лицу, не потерять лица и победить страх наполняет вас теперь мужеством и энергией. Это перевернутое поле опирается на силу Бога уже на другом уровне.

(Должно быть, именно эта энергия, высвобождаемая через переворачивание страха при непосредственной встрече с ним, и питала бравату дерзких еретиков, когда они глумились над сакральным, например, оскверняя причастие, — или же того лолларда, который сжег статую святой Екатерины, чтобы приготовить себе ужин, да еще и шутил при этом: «Сейчас наша святая во второй раз примет мученическую смерть!»)<sup>72</sup>.

В этих ранних ересях страх перед магией и страх перед иерархией переворачиваются вместе. Именно это и служило импульсом для наиболее радикального вызова массовому благочестию в эпоху Средневековья. Такое бескомпромиссное отрицание естественным образом тяготеет к новым, совершенно отличным от прежних формам литургии и церковной жизни, когда за причастием признают единственно лишь символический смысл, авторитет отнимают у иерархии и возвращают Писанию, а между видимой церковью и истинным сообществом спасенных проводят более резкое различие.

Казалось бы, мы имеем здесь по сути уже готовую почву для Реформации, и действительно, эти ранние движения рассматриваются порой как протореформация (книга Хадсон о лоллардах так и озаглавлена — «Преждевременная Реформация»). И все же тут недоставало одного важнейшего элемента, а именно учения о спасении верой. Учение это превосходно сочетается с отрицанием церковной магии и возвратом к чистому авторитету Библии, но его связь с ними не является абсолютной необходимостью. Можно даже представить иную цепь событий, когда, по крайней мере, некоторые существенные элементы Реформации не пришлось бы вырывать у Католической церкви силой, доходя при этом до отрицания таинств (с чем сам Лютер, кстати говоря, никогда не соглашался) и ценности предания (которую Лютер принципиально не отвергал). Но для этого нужен был совсем другой Рим, не настолько одержимый жаждой власти, как реальный Рим в предшествовавшие Реформации столетия.

Здесь, однако, важно понять следующее: проповедуя спасение верой, Лютер затронул самый острый из больных вопросов своей эпохи, основной источник тревоги и страха, безраздельно господствовавший в сознании благочестивых мирян и стоявший за всем этим шумом вокруг практики индульгенций — проблему посмертного суда, проклятия и спасения. Подняв знамя борьбы именно в этом вопросе, Лютер совершил нечто, способное привести в движение массы народа, чего не могли сделать ни гуманистическая критика низовой религиозности, ни отрицание сакрального.

И, подняв свое знамя, Лютер осуществил еще одно переворачивание поля страха, аналогичное тому, которое подразумевалось отрицанием церковной магии. Продажу индульгенций стимулировал страх посмертного наказания. Лютер же провозгласил, что грешниками являемся мы все до единого, и кары заслуживает каждый из нас, а чтобы спастись, мы должны в полной мере постигнуть и

<sup>72</sup> Anne Hudson, *The Premature Reformation* (Oxford: The Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988), pp. 165-166, 303.



принять этот факт. Лишь осознав всю глубину нашей греховности, можем мы затем броситься в объятия Божьей милости, которая одна способна нас оправдать. «Кто страшится ада, тот идет в ад»<sup>73</sup>. Мы должны без страха взглянуть в лицо нашим страхам — так мы превратим их в твердую уверенность в спасающей силе Бога.

Пожалуй, в этой установке есть некая ирония. Ведь католические проповеди на тему греха и раскаяния основывались в значительной степени на убеждении в том, что обычный человек настолько туп и бесчувственен, что расшевелить его можно одним-единственным способом — до смерти перепугав. Для духовного пробуждения людям требуются сильнодействующие средства<sup>74</sup>. А потому проповедники стремились до предела обострить чувство вины у своих слушателей. Даже простительные грехи изображались как нечто ужасное, ведь они, в конце концов, также оскорбляют Бога<sup>75</sup>. Но именно это бесконечное искусственное возбуждение страха, вероятно, и помогло подготовить людей к положительному отклику на переворачивание поля страха Лютером.

Иронию всей этой ситуации мы почувствуем еще глубже, когда вспомним, что иные протестанты воспроизводили в своих проповедях ту же самую модель. Вы должны быть уверены в своем спасении — но ваша уверенность не должна доходить до совершенного самодовольства<sup>76</sup>. А поскольку многие из протестантских служителей культа полагали, что их пастве угрожает именно вторая опасность, то они также не знали удержу в живописании жутких картин вечных мук<sup>77</sup>. Способствовало ли это переходу немалой части их слушателей на сторону гуманистов? На мой взгляд, так оно и было, но я еще вернусь к этому вопросу далее.

## 7

Итак, мощные стимулы к религиозному обновлению действовали, как минимум, в трех направлениях, которые я и пытаюсь здесь описать. Речь идет о повороте к более глубокому, интимному и напряженному личному благочестию, о росте тревожных сомнений по поводу «священных предметов» и контролируемой церковью магии и, наконец (уже в более позднюю эпоху), о возникновении новой вдохновляющей массы идеи спасения верой, которая ворвалась в мир, терзаемый страхом посмертного суда и чувством собственного ничтожества.

Эти стремления лежали в основе целого ряда реформ: люди полностью меняли прежний образ жизни, создавали союзы, вроде Братьев Общей Жизни, разраба-

<sup>73</sup> Цит. по: Chaunu, *Le Temps des Réformes*, pp. 428-429; см. также Strohl, 243.

<sup>74</sup> Delumeau, *Péché*, глава 11.

<sup>75</sup> Ibid., pp. 471-472.

<sup>76</sup> Ibid., pp. 613-614, где цитируются Беньян и Кальвин.

<sup>77</sup> Ibid., p. 563, Кристофер Лав.

тывали новые практики молитвы и созерцания. Но почему они на этом не остановились? Почему их порыв должен был выплеснуться в Реформу, т.е. в попытку перестроить всю церковь, а также поставить вне закона и отменить низшие «скорости»? Те, кого я называю реформаторами с маленькой буквы, например, Эразм, довольствовались бы и менее радикальным решением. Ведь Эразма как раз и пугала эта «страсть к порядку» – потребность сторонников Реформации разнести старую систему на куски, порой даже самым буквальным образом, через иконоборство:

Мессу упразднили – и что же более святое поставили на ее место? ... Я никогда не входил в ваши церкви, но не однажды наблюдал, как слушатели ваших проповедей выбегали оттуда, словно одержимые, с гневом и яростью на лицах ... Они выходили, подобно бойцам, воодушевленным речью командира на решительный штурм. Скажите, когда ваши проповеди рождали в душах раскаяние и угрызения совести? Разве не зовут они совсем к другому – к истреблению духовенства и священнической жизни? Разве не способствуют они скорее мятежам, нежели благочестию? И разве бунты не стали обычным делом для этих евангельских людей? Разве не прибегают они к насилию по самому ничтожному поводу?<sup>78</sup>

Один спорный вопрос, который трудно было решить посредством реформы, касался функции сакрального в церкви. Используя здесь термин «сакральный», я имею в виду веру в то, что сила Бога способна каким-то образом находиться в определенных людях, временах, местах или действиях. Божественная сила пребывает в них так, как она не может содержаться в других – «профанных» – людях, временах и т.д. В практиках средневековой церкви сакральное играло важнейшую роль. Церкви были божественными местами, тем более, если в них обретались реликвии; церковные праздники были священным временем, а церковные таинства – священными действиями, предполагавшими наличие у духовных лиц особых сил и способностей. А потому тревожные сомнения по поводу ритуалов и реликвий трудно было обуздать, в особенности, если они уже доходили до отрицания сакрального в самом таинстве алтаря. Мирное, «разумное» решение этих спорных вопросов оставалось в принципе возможным – но для этого требовалась более открытая и разумная Католическая церковь, не настолько поглощенная выслеживанием малейшего разномыслия и искоренением всякой ереси – церковь, типичным представителем которой был бы Эразм, а не Иоганн Эрк.

Но и это еще не все. Нужно было также, чтобы протестанты не относились к сакральной практике как к идолопоклонству, не усматривали в ней мерзость перед Господом. Лютеране и умеренные католики могли бы прийти к согласию по всем этим спорным вопросам, и на сей счет даже вырабатывались разного рода компромиссные формулы. Но соблазн воспринимать другую сторону сквозь призму непримиримых расхождений – как целиком отвергающую таинства или как

<sup>78</sup> Цит. по: Smith, *Erasmus*, pp. 391-392.

впадающую в папистское идолопоклонство – оказался для каждой стороны слишком сильным.

И здесь мы вправе задать вопрос: а не была ли победа «жесткой линии», так сказать, запрограммирована самим климатом Реформы, в котором жили обе стороны на исходе Средневековья? Если целью Реформы было поднять церковь до единообразных и более строгих стандартов религиозной жизни, сократив тем самым разрыв между высшими и низшими ее уровнями, то прямое дозволение, в самом начале Реформы, еще более широких различий в сфере обрядности не обещало бы всему этому предприятию успеха. В действительности же вполне очевидно, что Реформация вдохновлялась духом Реформы еще более бескомпромиссным образом. С самого начала одним из важнейших и наиболее обсуждаемых ее положений был отказ признавать особые призвания и советы совершенства. Деление общества на обыкновенных христиан и «сверххристиан» должно было исчезнуть. Призвания, предполагавшие отречение от мира, упразднились. Все христиане должны были стать вполне и одинаково освященными.

Реформация, если рассматривать ее в этом свете, и есть окончательный плод духа Реформы, который впервые задался целью добиться настоящего единообразия среди верующих и поднять общеобязательный стандарт религиозности, уже не оставлявший места для прежнего различия скоростей. Если бы вопросом высшей важности являлось спасение верой, то здесь еще можно было бы представить некое «мирное сосуществование». Но там, где движущей силой выступала Реформа, раскол христианского мира был неизбежен. Именно дух Реформы, еще сильнее распаляемый ненавистью к идолопоклонству, и владел теми мрачного вида прихожанами, которые на глазах Эразма выходили из Базельской церкви.

Реформации как Реформе принадлежит центральное место в истории, которую я намерен рассказать – истории упразднения заколдованного космоса и последующего создания гуманистической альтернативы вере. Первый результат данного процесса довольно очевиден: Реформация, как всякому известно, стала двигателем расколдования мира. Второе следствие кажется не столь явным и прямым. К нему привели попытки перестроить на новых основаниях целые общества, принимавшиеся радикальным – кальвинистским – крылом протестантизма. Я рассмотрю эти результаты по очереди.

Во-первых, расколдование. На примере Кальвина мы можем видеть, какая колоссальная энергия стояла за отрицанием священного. Кальвин был вдохновенным религиозным визионером. Как и у многих других великих реформаторов, включая, например, и святого Франциска, его образ будущего предполагал акт радикального упрощения, благодаря которому основные положения веры должны были возвыситься над хаосом второстепенных вопросов. Все эти реформаторы считали существовавшее тогда равновесие порочным компромиссом (по крайней мере, для себя лично). Их собственное прозрение имело три аспекта: (1) они лучше видели, к ка-

кому преобразованию мы призваны; (2) они острее чувствовали наше несовершенство; (3) они яснее осознавали величие Бога. Эти аспекты были взаимосвязаны, а (1) и (2), по словам самого Кальвина, представляли собой лишь разные стороны одного и того же прозрения<sup>79</sup>.

Именно благодаря такому пониманию и напряженному переживанию фундаментальных принципов и становится возможным упрощение; так открывается бессмысленность и ненужность значительной части религиозной практики, пусть даже эта последняя и не вступает в прямое противоречие с целями религии (Эразм).

Реформаторы выступили уже после того, как были предприняты многочисленные попытки подвигнуть всех и каждого к преобразованию более высокого рода. За их спиной стояла история позднесредневековой Реформы. Эти, более ранние, попытки не имели успеха: вначале они увязли в компромиссах, а затем в них самих развились и вышли на первый план механические, рутинные стороны — исповедь, различение видов греха и т.д. Возможно, таковы неизбежные особенности любого движения, нацеленного на изменение и преобразование. Кальвин же замышлял радикальный разрыв.

Суть Кальвинова радикального упрощения можно, пожалуй, описать так: мы безнадежно испорчены, а значит, в деле нашего спасения все совершает Бог. Человек «не может, не кощунствуя, притязать даже на крупицу праведности, ибо ровно настолько он в таком случае умаляет и обкрадывает славу праведности Господней»<sup>80</sup>.

Честь и слава Бога — превыше всего<sup>81</sup>. Но честь Бога оскорбил грех Адама<sup>82</sup>. Справедливость и слава Божьи требуют отвержения подобных тварей. Но Господь милосерден. Причитающееся Ему удовлетворение за наш грех он получает через Христа; возложив на собственного Сына необходимую кару, он позволяет оправдаться нам.

Здесь я хотел бы сделать небольшое отступление и отметить тот судьбоносный факт, что свою теорию нашей неспособности искупить вину и божественного возмещения этой неспособности Кальвин, подобно другим реформаторам, строит в рамках «юридическо-уголовной» понятийной структуры, заимствованной им у Августина и позднего Ансельма. Есть одна тайна, существование которой должны признать христиане (и, пожалуй, реалисты любых взглядов), а именно загадка зла: почему, хотя нам известно, что мы рождены ради наивысшего, мы порой не только непостижимым образом совершаем противоположный выбор, но и чувствуем,

<sup>79</sup> *L'Institution de la Religion Chrestienne*, I.i. [См. рус. пер.: Ж. Кальвин, *Наставление в христианской вере*. Т. сI–IV, М.: РГГУ, 1997–1999.]

<sup>80</sup> *Ibid.*, III.xiii.2; цит. по: William Bouwsma, *John Calvin* (Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 141.

<sup>81</sup> *Ibid.*, III.xiii.

<sup>82</sup> *Ibid.*, II.i.4.

что не можем поступить иначе? Симметричная ей тайна (но уже только для христиан) заключается в том, что Бог в силах своим действием преодолеть эту нашу неспособность — учение о благодати.

Ансельм выразил эту двойную тайну в терминах преступления и наказания. Наша неспособность истолковывается им как то, чего мы по справедливости заслужили своим первоначальным отпадением от Бога (это основополагающее деяние, разумеется, остается окутанным тайной). Как закоренелые грешники, мы теперь заслуживаем проклятия. Согласно юридической логике данной концепции, наше наказание не просто допустимо, но дозволенным по закону — некое возмещение вины должно быть с нас взыскано безусловным образом. Однако Бог милосерден и хочет спасти некоторых из нас, но чтобы это стало возможным, он должен сделать так, чтобы долг уплатил его Сын — после чего, совершив акт чистой, нами ничем не заслуженной милости, Он зачтет это как искупление наших грехов.

Совершенно ясно, что это был не единственный способ описания двойной тайны. Восточные отцы, например, Григорий Нисский, представляли ее смысл иначе. Но именно Августин и Ансельм предопределили в этом отношении дальнейшее развитие богословия латинского христианства, а Реформация отнюдь не исправила возникшие отсюда перекосы и дисбалансы, но лишь усугубила ситуацию. Убеждение в том, что такой понятийный аппарат позволяет глубже, чем все прочие, проникнуть в эти тайны, побуждает людей, принимающих его внутреннюю логику, доходить на этом пути до вопиюще контринтуитивных, чтобы не сказать жутких выводов — вроде доктрины об осуждении большей части человечества или учения о двойном предопределении. Уверенность, если не дерзкая самонадеянность, — с которой делались подобные заключения, предвосхитила враждебность позднейших гуманистов к любым тайнам<sup>83</sup>.

Я специально упоминаю здесь об этом, поскольку господство такого юридическо-уголовного типа мышления сыграло важную роль в последующем развитии неверия — как тем, что отвращало людей от веры, так и потому, что деистически преобразовывало саму веру.

Но, возвращаясь к стремлению расколдования мира, эта человеческая неспособность к искуплению, компенсированная божественным милосердием, была воспринята как благая весть. Ведь если мы ясно осознаем всю безнадежность нашего положения, невозможность для нас дать удовлетворение Богу собственными силами, т.е. с помощью «дел», и, наконец, безусловную необходимость нашего осуждения Законом, то весть о нашем спасении через жертву Христа освобождает нас от отчаяния — или, если мы еще находимся в состоянии внутренней борьбы,

<sup>83</sup> Релятивизация представленного Августином объяснения, как одной из многих попыток выразить человеческим языком абсолютно непостижимую для нас тайну, не может отменить приговор, вынесенный им в споре с Пелагием. Последний вообще отрицал загадку человеческой неспособности спастись собственными силами. Августин же, по крайней мере, верно сформулировал сам вопрос — что бы мы ни думали о предложенном им ответе.

избавляет нас от тревоги. Конечно, тут всегда остается вопрос: а откуда нам известно, что мы спасены, ведь предназначенных к спасению так мало? Ответ звучит так: наличие у нас веры, которая и есть живой отклик на призыв Бога, само по себе служит свидетельством нашей принадлежности к числу предызбранных счастливых. А значит, мы должны быть убеждены в своем спасении — в противном случае мы бы явили слабость нашей веры.

Это смещает центр тяжести всей религиозной жизни. Божье могущество не действует через разного рода «священные предметы» или средоточия сакральной силы, которую мы могли бы обратить себе на пользу. Все эти вещи воспринимаются теперь как нечто, в принципе подвластное нашему контролю, а значит, кощунственное. В определенном смысле мы вправе утверждать, что здесь упраздняется само различие между сакральным и профанным, в той же степени, в какой оно поддается локализации в человеке, в некотором времени, пространстве или поступке. Это означает, что область священного мгновенно расширяется: если мы спасены, то Бог освящает нас во всем и повсюду — в обыденной жизни, в труде, в браке и т.д.

Однако, с другой стороны, каналы связи с Богом сужаются, ведь это освящение отныне всецело зависит от нашего внутреннего преобразования, от того, полагаемся ли мы в своей вере исключительно на милость Божью. В противном случае система «не заработает», и мы не сумеем создать законный жизненный порядок.

Это не значит, что все происходит «в наших головах» — такова позднейшая аберрация, следствие тотальной субъективизации религии. Кальвин же подчеркивает, что Бог действует по-настоящему, что он реально дарует нам благодать и освящение. Бог питает нас через Христа, в известном смысле — его телом и кровью, ведь именно через его существование во плоти и были искуплены наши грехи, кульминацией чего стало пролитие его крови на кресте. Следовательно, евхаристия есть знак чего-то реального, нечто, имеющего именно такую форму: Бог питает, живет нас. При этом, однако, Кальвин не может признать, что Бог мог бы передать в мир во власть человеческих действий что-либо от своей спасающей силы, ведь речь идет о цене подлинного освящения подобных нам созданий — телесных, общественных, исторических. Вся действенность причастия зависит от связи Бога и моей веры в особом речевом акте, надлежащим образом совершенном и понятом. А чтобы это понимание произошло, мы должны постигнуть и внутренне принять всю полноту смысла соответствующих высказываний. *Les Sacrements n'ont d'autre office que la parole de Dieu* («Действие причастия заключается лишь в слове Божьем») <sup>84</sup>.

Итак, мы расколдовываем мир, отвергаем «священные предметы» и все «магические» элементы прежней религии. Они не просто бесполезны, но прямо кощунственны, ибо дерзко приписывают силу Бога нам, а значит, отнимают ее у «славы праведности Господней». Отсюда также следует тщетность заступничества

<sup>84</sup> *L'Institution de la Religion Chrestienne*, IV.xv. 305.

святых. Перед лицом мира духов и всевозможных сил это дает нам величайшую свободу. По Кальвину, свобода христианина состоит в том, что он ищет собственное спасение в вере, служит Богу всем сердцем и более не смущается ничтожными вещами<sup>85</sup>. Мы вправе отринуть все бесчисленные умиловительные ритуалы и действия старой религии. Отныне мы будем служить Богу в нашей повседневной жизни, руководствуясь духом, а значит, мы можем свободно изменять окружающие нас вещи. И здесь нам не следует чересчур полагаться на обычай, ибо он способен ввести нас в страшное заблуждение<sup>86</sup>.

Энергия расколдования двойственна. Вначале она действует негативно: мы должны отвергнуть все, что разит идолопоклонством. Мы сражаемся с заколдованным миром, не давая ему пощады. Сперва эта борьба ведется не потому, что колдовство совершенно ложно, но скорее потому, что оно безусловно нечестиво. Если же нам не дозволено прибегать за помощью к сакральному, к «белой» магии, то, значит, любая магия должна считаться черной. Отныне все духи причисляются к стану одного великого врага — дьявола. Даже предполагаемая «добрая» магия на самом деле наверняка служит именно ему<sup>87</sup>.

В краткосрочной перспективе это могло приводить к укреплению ряда прежних верований, например, веры в ведьм, которым теперь приписывалась гораздо более зловещая роль приспешниц дьявола. Так становится возможным Сейлем\*. Но в перспективе более отдаленной приступ охоты на ведьм не мог не подорвать основы того самого мировоззрения, в рамках которого подобные преследования имели смысл.

Это тем более верно в отношении другой, положительной, разновидности энергии расколдования. В мире, избавленном от сакрального и от установленных для нас сакральных жестких границ, мы обретаем новую свободу — свободу изменять вещи наилучшим, по нашему разумению, образом. Важнейшим и решающим для нас становится правильное отношение к вере и к славе Божьей. Осуществляя эту установку на практике, мы преобразуем мир во имя наивысшего. Нас больше не пугают старые табу и претендующие на святость установления. А значит, мы можем рационализировать мир, изгоняя из него тайну (ведь теперь единственное ее средоточие — воля Бога). Так высвобождается колоссальная энергия, преобразующая течение дел человеческих в секулярном времени.

Это приводит нас ко второму великому результату процесса расколдования — его глубокому и длительному влиянию на становление гуманизма. Последний возник именно из стремления перестроить общество, и не только в церковной его структуре, но

<sup>85</sup> Ibid., III.xix.

<sup>86</sup> Bouwsma, *John Calvin*, p. 144.

<sup>87</sup> Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, chapter 3.

\* Город-порт севернее Бостона, в котором в 1692 – 1693 гг. проходила серия известных процессов над ведьмами.

и в мирской жизни. Что же служит стимулом этой бурной деятельности, которую мы наблюдаем в целом ряде кальвинистских обществ — Женеве, Новой Англии, Англии под властью пуритан в середине XVI века? Перед нами — продолжение традиции Реформы позднего Средневековья, но уже в гораздо более широких масштабах.

Мы лучше поймем этот порыв ко всеобщему переустройству, если рассмотрим его на фоне внутренне присущих самой христианской вере противоречий и тех форм, которые приняли они в интересующий нас период.

Об одном таком извечном напряжении мы уже упоминали. Речь идет о противоречии, которое разрешалось или, по крайней мере, смягчалось формулами иерархической взаимодополнительности призваний, предполагающих движение на разных «скоростях». Его можно описать как напряжение, возникающее между, с одной стороны, требованием любви к Богу, что означает необходимость идти за ним до конца, даже на крест, а также готовность отречься от всего, а с другой — требованием укреплять основы обычного человеческого существования и людского благоденствия. Эти требования могут совпадать, ведь посвящение себя Богу часто принимает форму служения ближним: мы кормим, лечим, одеваем других людей, защищаем их от страданий и смерти, делая таким образом возможным человеческое благополучие. Этот путь очевиден в жизни самого Христа.

Напряжение возникает здесь тогда, когда требуется определить, какой должна быть христианская жизнь для тех, кто всецело погружен в дела человеческого процветания — через работу, семью, гражданскую жизнь, друзей, труд ради общества и усилия во имя будущего. Отрекшийся от мира праведник фактически сводит эти два пути воедино в той мере, в какой его отречение способно прямо служить целям милосердия или исцеления. Но как быть с человеком, который живет обычной жизнью — состоящим в браке, обремененным детьми, зарабатывающим трудом на земле или торговлей?

В теории правильный ответ можно дать для всех: выйди за пределы такого утверждения блага жизни, которое доступно для обыкновенного среднего чувственного человека, которое слишком сосредоточено на твоём собственном благе и твоей собственной жизни и может даже желать ради этого принести в жертву бесчисленное множество других благ и других жизней — и попытайся утвердить себя в Боге, слиться с его агапe, которая есть любовь ко всему человечеству и означает готовность отдавать, не жалея, готовность лишиться всего, что имеешь, только бы стать частью этого единого потока любви.

Но обычному главе семейства такой ответ покажется, вероятно, несколько парадоксальным. Он должен жить, подчиняясь всем обычаям и установлениям мира, нацеленного на людское благополучие — но при этом не погружаться в него всецело; пребывать в нем — но не становиться его частью; находиться внутри него — но на известном расстоянии и во всегдашней готовности его лишиться. Августин выразил это так: пользуйся вещами мира сего, но не наслаждайся ими, *uti*, но не *frui*. Или, согласно формуле Лойолы-Кальвина, делай все это лишь во славу Божью.



Большая проблема здесь — как это понимать конкретно? Любая попытка точно сформулировать смысл сказанного сталкивается с двумя противоположными опасностями. Первая — вознести элемент отречения на такую высоту, что обычное житейское благополучие превратится в пародию на самое себя. Вспомним, к примеру, что проповедовали в Средние века мирянам относительно половой жизни в браке — из нее полностью исключалось чувственное наслаждение. Другая опасность — ограничиться одним лишь минимумом. Вспомним, что считали необходимым минимумом для спасения — соблюдение некоторых важных заповедей. Но ведь мы знаем, что даже эти последние часто нарушаются, а значит, минимальным требованием оказывается в конечном счете требование вовремя каяться.

В результате мы снова сталкиваемся с опасностью, неотделимой от самого этого напряжения. Призвания, связанные с отречением от мира, мы, не колеблясь, ставим выше тех жизненных путей, которым следуют обычные миряне. Но таким образом мы получаем христиан первого и второго сорта, причем первые в определенном смысле ведут за собой вторых. И мы опять возвращаемся к иерархической взаимодополнительности.

Но ведь важнейшей истиной, в которой мы желали устоять, была взаимодополнительность всех образов жизни и всех призваний, так чтобы все мы могли служить Богу и никого из нас нельзя было поставить выше остальных.

Итак, здесь мы, по-видимому, оказываемся перед дилеммой: либо мы требуем от обыкновенного человека чрезмерного самоотречения — либо мы смягчаем эти требования, но ценой допущения системы разных скоростей.

Радикальный протестантизм полностью отвергает систему разных скоростей, и ради этого упраздняет мнимые «высшие» призвания, предполагающие отречение от обычной жизни, — но он также встраивает принцип отречения в обычную жизнь. Он избегает второй альтернативы, но вплотную приближается к первой из указанных выше опасностей — взвалить на жизнь, ориентированную на обычное человеческое благоденствие, такое бремя отречения, которого она просто не сможет выдержать. По сути, включая конкретный набор суровых моральных требований, он и дает нам полную картину того, как будет выглядеть надлежащим образом освященная жизнь. В логике отрицания взаимодополнительности этот шаг представляется неизбежным, ведь если мы действительно должны считать все призвания одинаково требовательными к человеку, а опускать нравственную планку мы не желаем, то в таком случае все призвания должны соответствовать самым жестким стандартам.

Здесь много значили образы порядка и беспорядка. Оправданный, освященный человек избегает всякой распущенности в поведении, он упорядочивает свою жизнь, прекращает пьянствовать, блудить, распускать язык, слишком громко смеяться, он больше не дерется, не прибегает к насилию и т.д.<sup>88</sup>

<sup>88</sup> Для всего этого, разумеется, можно найти обоснование в Библии. См. например, Павлово Послание к Римлянам 1:28-31; и его же Послание к Галатам 5:19-23.

Более того, кальвинисты разделяли со многими своими современниками, в особенности, представителями элит, глубокое возмущение царившей вокруг аморальностью — едва ли не все люди вели себя греховно (в указанном выше смысле), а общество в целом предавалось буйству, пороку, несправедливости, кощунству и т.д. Важно было исправить зло не только на личном, но и на общественном уровне.

Здесь и приобретает особую значимость то обстоятельство<sup>89</sup>, что протестантизм продолжал дело Реформы: не удовлетворяясь миром, где лишь немногие в полной мере следовали заветам Евангелия, он хотел поднять общие стандарты поведения и пытался сделать некоторые благочестивые практики безусловно обязательными для всех.

Но теперь, ввиду той важности, которую приобрел общественный порядок, распространение моральных требований на всех предполагало не только установление высокой планки для каждого отдельного человека, но и упорядочение жизни общества. В этом видели не снижение стандартов личной моральности, но их совершенствование. Кальвин считал, что мы должны бороться с пороками всего общества — иначе порочные заразят своей греховностью остальных. Мы все отвечаем друг за друга и за общество в целом<sup>90</sup>.

И действительно, тот уровень порядка, к которому часто стремились кальвинистские общества (например, Женева или Новая Англия) был чем-то совершенно исключительным и беспрецедентным в человеческой истории. Он предполагал решительный подъем, резкий скачок на такую высоту, которой прежде никто не достигал, и именно так понимали дело сами кальвинисты.

Но они, разумеется, не думали, что человеческие существа способны достигнуть этого самостоятельно. Сила Божья — она одна делает это возможным. Чтобы добиться цели, мы должны признать собственную беспомощность и с верой обратиться к Богу. Именно такая установка и делала все это предприятие совершенно отличным от нового и более нравственного взгляда на человеческое благополучие. Осуществить подобный замысел могли лишь те, кто уже вышел за пределы жадности чисто человеческого процветания и устремился к Богу, кто творит новое жизнеустройство во славу Божью, а не ради людских удобств.

Ключевую роль играл здесь внутренний мотив. Но это означало, что для реально-жизненного осуществления такого замысла два уровня порядка — дисциплинированную индивидуальную жизнь и хорошо организованное общество — следует дополнить третьим: требовалось также выработать правильное внутреннее отношение ко всему этому. Нужно было всячески избегать мысли, что достигнуть подобной цели человек может, опираясь на собственные силы. Такая уверенность была бы равнозначна слепой гордыне и дерзкому нечестию. Но в то же время нужно было избавиться от чувства собственного бессилия из-за

<sup>89</sup> См.: Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), pp. 19-22.

<sup>90</sup> Bouwsma, *John Calvin*, p. 218.

неотменимой власти греха над человеком. Освященные люди обязательно должны были иметь непосредственное ощущение того, что Бог даровал им спасение и прямо «уполномочил» создать угодный ему жизненный порядок.

Духовная жизнь пуритан двигалась между Сциллой и Харибдой. С одной стороны, нужно было иметь твердую убежденность в своем спасении. Избыток тревожных сомнений на сей счет означал неприятие Божьего дара и мог даже свидетельствовать о том, что конкретный человек не был спасен. Но в то же время беззаботно-легкомысленная уверенность доказывала, что этот человек напрочь забыл о высшей, теологической, «цене вопроса» — о том, что он был и остается грешником, в полной мере заслуживающим вечного осуждения, что от проклятия его спасает ничем с его стороны не заслуженная милость Божья, что в действительности он по-прежнему висит над бездной и только простертая рука Бога удерживает его от неминуемого падения.

Пуританская проповедь сновала, словно челнок, между осознанием этих двух опасностей. С одной стороны, людям втолковывали, как глубоко оскорбили они Бога и насколько они бессильны помочь себе сами; с другой — их уверяли, что Бог уже избавил их от проклятия. Но, опять же, для того, чтобы люди в своем самодовольстве не сочли это все само собой разумеющимся и не успокоились, им приходилось раз за разом напоминать об их беспомощности и т.д.<sup>91</sup>

Поскольку, согласно общему мнению протестантов, одним из обычных признаков спасения была известная уверенность в спасающем действии Божьей силы, то в их среде естественным образом возникла сильнейшая тяга к постоянному анализу собственной душевной жизни, стремление разобраться в своих внутренних склонностях и установках. Но между самопроверкой на предмет наличия в своей душе определенных чувств и реакций и желанием вызвать в себе именно эти чувства и реакции чрезвычайно трудно провести четкую грань — в особенности там, где от ответа на этот вопрос так много зависит, тем более, если человека неустанно призывают иметь именно эти, а не какие-либо иные чувства и переживания.

А потому в протестантской (а отчасти и в католической) духовности возникает третий уровень «упорядочивания» — выработка правильной внутренней установки. Речь идет о способности избегать, с одной стороны, отчаяния и парализующего волю уныния, а с другой — легкомысленной и бездумной уверенности.

Теперь, полагаю, мы сможем понять, как все эти строгие меры по созданию порядка подготавливали великий переворот. С одной стороны, есть люди, которые, жесткой дисциплиной воспитав собственный характер, сумели (на известное время) добиться поразительной моральной упорядоченности своего поведения. С другой стороны, некоторые из этих людей, объединив усилия, нашли способ навязать беспрецедентный уровень порядка обществу — или, по крайней мере, пришли к убеждению, что они способны это сделать при наличии необходимых условий.

<sup>91</sup> Delumeau, *Péché*, глава 19.

Их деятельность по устранению сакрального из богослужения и общественной жизни, точно так же, как их инструментальное отношение к вещам и обществу в процессе строительства соответствующего порядка, способствовали изгнанию из мира колдовских чар. Мир постепенно освобождался от духов и живых сил, становясь все более похожим на привычный для нас сегодня расколдованный мир. В результате, восприятие субъекта как пористого мало-помалу угасало.

И однако, эти процессы не имели своим непосредственным следствием каких-либо сомнений относительно места самого Бога. Да, Бог уже не требовался в качестве гаранта конечного торжества добра в мире многочисленных духов и сил. Но сама эта многочисленность отрицалась прежде всего ради утверждения одной соперничающей с Богом силы — дьявола. Вся магия становится черной и кознями дьявола. Перед лицом заслуженного каждым из нас вечного проклятия нужда в Божьей силе, способной воспрепятствовать победе зла, оказывается еще более очевидной. Ощущение Бога в мире становится еще более острым.

Но поворот происходит в том, что, поскольку порядок постепенно утверждается в поведении индивидов и, по крайней мере, воспринимается как достижимый для нас в масштабах всего общества, а также, что еще важнее, поскольку люди познают своего рода секрет равновесия мотивов, позволяющий им не сходить с дороги, ведущей к обоим типам внешнего порядка, то для них открывается возможность фактического и даже незаметного соскальзывания к указанной выше Сцилле, т. е. к уверенности, что они способны удержать все эти процессы под контролем и справиться с задачей спасения собственными силами.

Разумеется, мы по-прежнему держимся убеждения (и готовы открыто утверждать), что одна лишь сила Божья делает это возможным, но фактически в нас крепнет уверенность, что мы и подобные нам люди — успешные, благовоспитанные, живущие в благоустроенном обществе или социальной группе — и являемся избранными Божьей благодати, в отличие от всех этих порочных, разнузданных классов или маргинальных, отверженных групп вроде папистов и т.п. Эту уверенность трудно поколебать, пока мы способны сохранять систему трех уровней порядка. Как *общее* положение остается, конечно, истинным, что большая часть человечества обречена на проклятие, а избранных к спасению счастливых совсем немного, однако на практике мы твердо убеждены, что принадлежим именно к этому меньшинству, и что дела в мире идут надлежащим образом. Утверждение, что мы — лишь беспомощные грешники, все в большей степени приобретает характер формальной декларации.

Я описал перемены, которые могли происходить в сознании духовно неглубоких и наименее религиозных членов сообщества. Но ощущение растущей власти над собственной судьбой охватывает и людей более вдумчивых и набожных. А потому со временем во всех кальвинистских обществах возникает арминианство — которое провоцирует ответные удары ортодоксии предопределения, но затем опять набирает силу. Процесс этот делали неизбежным сами успехи кальвинизма в переустройстве человеческой жизни.

Теперь мы видим, как от этой уверенности в нашей способности создать тройной порядок можно было сделать следующий шаг — к эксклюзивному гуманизму. Для этого требовалось разорвать связь с Богом в двух моментах.

Во-первых, цель упорядочения переопределяется как вопрос исключительно человеческого процветания. Стремление к нему больше не рассматривается как путь, ведущий к Богу, а тем более как способ прославления Бога. И, во-вторых, способность достигнуть процветания уже не воспринимается как нечто, полученное нами от Бога — в ней видят лишь чисто человеческую способность.

Но в результате этого двойного движения к имманентности зародилось новое понимание человеческого процветания — концепция, в некоторых отношениях совершенно беспрецедентная. Это новое понимание часто выражается в терминах «природы», следуя философской традиции, завещанной нам древними.

## 8

Но здесь я немного забежал вперед в своем рассказе. Чтобы оказаться в состоянии понять, какую роль сыграла Реформация в расколдовывании мира и в создании эксклюзивного гуманизма, мы должны сначала представить общий смысл всего периода, который ее заключает, что было до и после — периода, скажем, с 1450 по 1650 годы (все даты произвольны). Мы можем говорить о трех столетиях Реформы, включающие то, что именуется собственно Реформацией, а также Контрреформацию. Но сюда входят и предшествующие, позднесредневековые попытки реформировать религиозную жизнь мирян, подняв ее до уровня «более высоких» стандартов. Налицо очевидная преемственность: сокращая (по крайней мере, в теории) разрыв между религиозностью элиты и обычным, клерикальным и мирским, благочестием, Реформация продолжала дело, начатое еще раньше, хотя и в других формах.

В этот период происходят одновременно три типа изменений; переплетаясь между собой, они тормозят или ускоряют друг друга. Связь их настолько тесна, что разделить их можно лишь аналитически. Во-первых, это автономные изменения в области массовой религиозности, которые могли поощряться сверху, и все же основной свой стимул получали не оттуда — речь идет о поклонении Христу, а также о практиках солидарности перед лицом смерти и Чистилища. Во-вторых, это зарождение и развитие новых элит, с иным мировоззрением и новой социальной базой — речь идет об образованных мирянах, которые в этот период все явственнее определяют собой религиозный облик мира латинского христианства.

Наконец, в-третьих, это сознательное стремление элит, как старых, так и новых, преобразовать общество в целом, изменить жизнь народных масс и приблизить ее к определенным образцам, производившим глубокое впечатление на эти элиты. Подобные процессы мы наблюдаем с самого начала указанного периода и даже в предшествовавшее данному периоду (в его предложенных мною условных рамках) время — например, в целом комплексе мер, предпринимавшихся средне-

вековой церковью для повышения стандартов религиозной практики и благочестия. Этот чрезвычайно важный факт я лишь упомянул, будучи не в состоянии его объяснить — речь идет об охватившей мир латинского христианства «страсти к порядку»; именно в ней находило выход растущее недовольство иерархическим равновесием между церковными верхами и народом, иерархией и мирянами, а в тех цивилизациях, где господствовали «высшие» религии, такое равновесие было, скорее, правилом, нежели исключением<sup>92</sup>.

Здесь мы имеем дело с чем-то большим, чем преходящая тенденция, ведь подобного рода попытки предпринимались неоднократно. Во-первых, они исходили от самой же элиты, т.е. иерархии Католической церкви, продолжались вплоть до Тридентского собора и захватили различные ответвления церкви Контрреформации. Стандарты образования духовных лиц, как и религиозной практики мирян, неуклонно повышались.

Но, во-вторых, аналогичные попытки предпринимали и другие элиты, порой, хотя и не всегда, противостоявшие иерархии. Подобное соперничество очевидно в случае с теми, кто реорганизовывал общества под знаменем Реформации — речь идет о церковных и государственных деятелях лютеранских земель, о христианских гуманистах, поддержавших Реформу и содействовавших созданию синтеза реформированных церквей (прежде всего, конечно, о Жане Кальвине), об их духовных братьях, которые реорганизовали Английскую церковь после разрыва Генриха VIII с Римом. А чтобы народные массы, часто упрямые и непокорные, могли соответствовать требованиям нового режима, их вновь и вновь побуждали

<sup>92</sup> Я исхожу здесь из того, что тяга к Реформе существовала в латинском христианстве с давних пор, зародившись, вероятно, еще в XI веке, в реформах папы Григория VII, а католическая и протестантская Реформации были позднейшими ее фазами. Трудно сказать, чем именно поддерживался этот вектор, но общее направление процесса представляется бесспорным. Джон О'Мелли (John O'Malley, *Trent and All That* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 17-18) утверждает, что первоначальными объектами реформы были дисциплина и нравы, а цель ее состояла в возвращении к исконным правилам или канонам церкви или определенного религиозного ордена, которые, как считалось, перестали соблюдать их с надлежащей строгостью. На мой взгляд, данная трактовка в целом верна, однако в той великой традиции, которую я называю Реформой с большой буквы, указанная О'Мелли цель была связана с двумя другими. Первая из них — это изменение самой религиозной жизни в сторону повышения роли личного благочестия и/или дисциплины, а также более акцентированной их христоцентричности. Вторая — это только что описанное стремление преобразовать жизнь *всех* христиан, так чтобы она отвечала этим более высоким идеалам святости и преданности. Именно эти два аспекта делали Реформу не просто возвратом к прежней чистоте (хотя о ней часто шла речь), но источником подлинной новизны и беспрецедентных перемен. Точно так же эти два стремления помогают нам понять, почему данное движение сохраняло силу и энергию в продолжение стольких веков и на разных этапах своего развития.

Дайермейд Маккуллох также усматривает преемственность между реформами Григория VII и позднейшей Реформацией. В этих ранних мерах можно видеть первые, основополагающие шаги к «созданию общества, жестко пресекающего любые отступления от установленного порядка»; «несомненно, здесь имела место попытка использовать европейское духовенство в качестве главного орудия борьбы за беспрецедентную по своим масштабам и глубине регламентацию жизни всего общества». MacCulloch, *Reformation* (London: Allen Lane, 2003), pp. 27-28.

перестраиваться — иногда грубой силой, иногда мягким убеждением, причем становление новых элит нередко облегчало данный процесс.

В-третьих, однако, мы видим еще один ряд попыток переделать общество, которые предпринимались светскими властями во имя благого социального порядка; в этих усилиях неизменно присутствовала и религиозная составляющая, но их никогда нельзя было описать исключительно в религиозных терминах. Роль бедняков и нищих подвергается переоценке: они теряют свою евангельскую ауру и начинают восприниматься не как повод для благотворительности, но, скорее, как источник социальных проблем, требующих решения. Обращаются с такими людьми без особых церемоний: их ставят на учет, берут под жесткий контроль, приучают к суровой дисциплине, а порой помещают в условия, близкие к тюремным<sup>93</sup>.

Это лишь одна из черт нового «полицейского государства», которое берет на себя обязанность рационально организовать существование своих граждан: сделать так, чтобы они получили надлежащее образование, принадлежали к церкви, вели трезвую и экономически продуктивную жизнь. Подобная организация позволяет также эффективно бороться с разного рода угрозами для общества, например, посредством более сурового карантина ограничивать распространение чумы. Это также организация, которая эффективно противостоит различным социальным катастрофам, как чума контактируется строгим карантином.

Соперничество между государством и клиром вовсе не является здесь чем-то неизбежным, ведь светские власти могли тесно сотрудничать с той или иной церковью. Карло Борромео, великий контрреформационный епископ Милана, не только предпринял реформу многих церковных обычаев в духе более «передовых» образцов — осуждал карнавалы и иные пережитки язычества, в которых сакральное смешивалось с профанным, пытался удалить из церквей животных и положить конец пляскам на кладбищах, запрещал шаривари, одним словом, вводил более упорядоченную и менее «заколдованную» версию христианской религиозной практики — но и поощрял городские власти к мерам, призванным вернуть к нормальной жизни и приучить к дисциплине неимущих и бродяг.

Все эти усилия по реформированию и организации имели ряд общих свойств: (1) активизм, поиск способов эффективного переустройства общества; высокая степень интервенционизма; (2) установка на полное единообразие, готовность прилагать одну и ту же схему или модель ко всем и вся; попытки покончить с аномалиями и исключениями, подчинить общим правилам всякого рода маргинальные и нонконформистские группы; (3) стремление к гомогенизации; хотя реформаторы по-прежнему действовали в условиях обществ, основанных на принципе сословных различий, они, как правило, старались сократить эту дистанцию, просветить массы, сделать их образ жизни все более соответствующим тем стандартам, которыми руководствовались в своем поведении лица, занимавшие более

<sup>93</sup> Bronislaw Geremek, *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, trans. Joanna Arnold-Moricet (Paris: Gallimard, 1987).

высокое положение. Это совершенно очевидно в случаях собственно церковной реформации, однако то же самое мы вправе сказать и о попытках упорядочить жизнь людей, предпринимавшихся «полицейскими государствами». Наконец, (4) стремление к «рационализации» в двойном веберовском смысле, т.е. речь здесь шла не только о все более широком использовании инструментального разума в самом процессе этих отличавшихся крайним активизмом реформ, а также при выборе некоторых их целей (например, в экономической области), но и о попытке перестроить все общество на основе единой системы взаимосвязанных правил (*Wertrationalität* – второе измерение рациональности у Вебера)

Названные факторы, вместе с внутренним импульсом собственно религиозных реформ, направляли все эти усилия к расколдованию мира и к упразднению общества, основанного на иерархическом равновесии – как равновесии между элитой и массами, так и равновесии, которое выражалось в феномене карнавала и «мира вверх тормашками». В самом деле, враждебность к карнавалу и подобным ему остаткам народной культуры представляла собой одну из бесспорных общих черт религиозного и светского переустройства общества. По мнению элит XVI–XVII веков, карнавальная «мир вверх тормашками» не мог служить ни источником развлечения, ни полезным коррективом к гордыне верхов, ни отдушиной (предохранительным клапаном), ни проявлением глубины и многогранности человеческого бытия. Он был всего лишь образом греха и побуждением к греху. Начиная с «Корабля дураков» Бранта, полился целый поток сочинений, картин (Босх, Брейгель), иллюстраций, посвященных морализированию на тему всеобщего переворачивания. Здесь уже не до смеха, – поучали они, – ведь мир нашей обыденной жизни и есть этот самый мир вверх тормашками, в котором грех ставит с ног на голову всякий порядок. Побеждают чуждая всякого чувства юмора мрачная решимость карать грех и беспорядок, бескомпромиссное осуждение любой сложности и неоднозначности – позиция, отражавшая стремление господствующих элит искоренить карнавальные обычаи и игровые практики, на том основании, что они сеют всяческое бесчиние, смешивают христианское с языческим и служат питательной почвой для греха. (Мы наблюдаем здесь зарождение того, что в наши дни превратится в т. наз. «политкорректность».) Делюмо ставит это в связь с параллельным сдвигом в отношении к феномену сумасшествия<sup>94</sup>: то, что прежде могло рассматриваться как предрасположенность к особому рода прозрениям или даже как признак святости, теперь все недвусмысленнее трактуется как следствие греха.

Это подводит нас к одной чрезвычайно существенной особенности всего данного периода. Начало его отмечено расширением разрыва между элитарной и народной культурами. Важнейшие черты этого процесса проследил Питер Берк. Конечно, жесткое разграничение между культурой элит и культурой масс – позиция в научном плане рискованная. Некоторые сферы культуры, например, богословие, схоластическая философия, гуманистическая литература, уже давно являлись

<sup>94</sup> Delumeau, *Péchés*, pp. 146-152.



монополией элит, но относительно Средних веков можно, пожалуй, утверждать, что обратная ситуация там не имела места, иначе говоря, не существовало такой народной культуры, из которой исключалась бы элита. Скажем, формы массового благочестия оставались «своими» для дворянства и духовенства; все участвовали в карнавалах и т.д.

Однако, начиная с позднего Возрождения, мы находим здесь все более расширяющийся разрыв. Можно говорить о своеобразном отпадении элиты от народной культуры, идет ли речь о почитании икон в собственно религиозной области или о карнавалах и народных увеселениях. Это отпадение свидетельствует о развитии элитарных жизненных идеалов, которые воспринимаются как несовместимые со значительной частью культуры масс, — идеалов набожности в сфере религиозной, идеалов «вежливости», или «благовоспитанности» — в сфере светской. Но процесс отпадения не остановился на данной стадии, он стал основой для попыток переделки общества, активного преобразования жизни самих масс, имевшего столь важные и глубокие последствия.

Именно в этом контексте мы должны рассматривать трансформацию, которая уничтожает заколдованный мир и выводит на сцену первые жизнеспособные формы эксклюзивного гуманизма. Последний унаследовал сущностные свойства процесса, его породившего — активизм, стремление к единообразию, гомогенизации, рационализации и, разумеется, враждебность к колдовским чарам и принципу равновесия.

В идеале нам следовало бы проанализировать весь процесс переустройства в различных его измерениях, т.е. обе реформации и становление «полицейского государства». Но прежде мы должны описать некоторые предпосылки и импульсы к попыткам Реформы в светском ее варианте. Нам требуется уяснить ряд моментов современной эволюции некоторых философских концепций природы, лежавших в основе этих усилий. Мы должны рассмотреть определенные особенности позднесредневековых и раннемодерных интерпретаций гуманизма, поскольку они также оказали существенное влияние на попытки систематического переустройства жизни индивидов и общества в целом. Сейчас я хочу вернуться именно к этой линии нашего сюжета.

## 9

Но прежде — одно замечание более общего характера, касающееся всего этого периода. Он, как указывает Делумо, представлял собой «время тревоги»<sup>95</sup>. Это была эпоха великих страхов — люди боялись магии, чужаков, беспорядка и, разумеется, греха, смерти и посмертного суда. С особой силой страх проявился после грандиозных бедствий XIV века — голода, войн и, прежде всего, черной смерти. И порой его пытаются объяснить единственно лишь этими катастрофами.

<sup>95</sup> Delumeau, *Peur*, passim.

Кажется, однако, вероятным, что страх усиливался теми переменами, которые переживало тогда общество – не только расколдованием (довольно медленным), но и социальной дестабилизацией, вызванной непрекращающимися попытками перестроить общество, упразднить привычное и создать что-то новое.

Не следует забывать, что первым, непосредственным результатом расколдования мира отнюдь не стало изгнание из него демонов. Ведь расколдование, в радикальной его форме, избегало всякой церковной магии, а потому любая магия была заклеяна как черная. Теперь все подобное принадлежало дьяволу, и всем кудесникам, ведуньям, целителям грозило обвинение в пособничестве дьяволу.

Произошла своеобразная концентрация демонской силы – точно так же, как сосредоточилась в одном лице положительная энергия Бога, рассеянная прежде в различных заряженных объектах и церковных магических ритуалах. У Бога остался только один враг – сам дьявол, Сатана. Усилился страх перед дьяволом, страх за наше спасение. Необходимость постоянной борьбы стала переживаться еще острее.

А потому, вероятно, не стоит удивляться, что в ту эпоху резко ужесточились преследования, а иные из этих гонений кажутся нам по своему характеру чем-то очень близким к помешательству. Очевидно, здесь имел место феномен, который мы могли бы назвать общественной паникой. Хорошим ее примером является, пожалуй, так называемый *Grande Peur*\* в революционной Франции 1789 года. Именно потому, что мы боремся с силами зла с помощью общественного порядка или усматриваем в нем нашу защиту от этих сил, нас может охватывать жуткий страх, когда важнейшие, на наш взгляд, основы этого порядка оказываются подорванными. Важнейшие – с точки зрения гарантии столь необходимой нам защиты. Можно утверждать, что подобного рода страх не исчез и в секулярную эпоху. Современное общество способно испытывать глубокое потрясение, когда становится известным, что некоторые из молодых его членов встают на путь терроризма, и оно приходит в ужас как раз потому, что такие действия разрушают главные бастионы того, что общество понимает под порядком, а именно личную безопасность. Или вспомним истерическую реакцию американцев в эпоху Маккарти при одной мысли о том, что в некоторых прежде лояльных и респектабельных кругах могли свить гнездо коммунисты.

Вероятно, по сходным причинам в позднее Средневековье и в эпоху раннего модерна усилились преследования маргиналов, даже тех, кого раньше оставляли в покое. Набирала обороты охота на ведьм, с растущим ожесточением травили еретиков, стали больше бояться бродяг (впрочем, здесь имели место и изменения объективного характера). Моя гипотеза такова: людей все сильнее захлестывали волны тревоги – по сути, тревоги за свое вечное спасение – и это увеличивало вероятность их яростной реакции на любую угрозу осквернения того, в чем они смутно усматривали сакральные бастионы общественного порядка.

Я вернусь к этому вопросу ближе к концу книги.

---

\* Великий страх (*фр.*).

# 2

## Возникновение дисциплинарного общества

### 1

Часть нашей истории, по-видимому, связана с ростом интереса к природе, как таковой, самой, а не только как к проявлению Божьего могущества — интереса, который легко заметить в науке (возвращение к Аристотелю в XIII–XIV веках), в искусстве (новый «реализм» Джотто, который, как можно подумать, просто внимательно вглядывался в окружающих его людей, а потом переносил их на свои картины), в этике (обновление античной этики «природы» в аристотелевской и стоической ее версиях). Процесс этот начался гораздо раньше и прошел несколько стадий. Он составляет одну из важнейших сторон «Возрождения XII века». Но уже несколько иной тип интереса к природе мы находим у номиналистов XV века, другая его разновидность встречается у ренессансных гуманистов, новый этап наступает с великой революцией в научном мировоззрении — галилеевско-ньютоновским переворотом XVII века; и т.д., и т.д.

Связь этого процесса с секуляризмом эпохи модерна может показаться очевидной. Как я отметил выше, согласно чрезвычайно популярной интерпретации данного сюжета, люди начинают интересоваться природой и окружающей их жизнью «ради них самих», а не из-за их соотнесенности с Богом. В прежние времена, пытаясь изобразить или осмыслить природу и человеческую жизнь, люди преследовали одну цель, теперь же их стало две. Так ими был сделан первый шаг на пути, ведущем в нашу эпоху. Достаточно было уже того, что их интерес к природе самой по себе возник и неуклонно возрастал, тогда как ощущение связи с Богом постепенно слабело — пока, наконец, они не превратились в современных эксклюзивных гуманистов или, по крайней мере, в секуляристов. Конечно, в основе подобной трактовки данного сюжета лежит убеждение в безусловной правильности и желательности его развязки — в том, что интерес к природе безотносительно к чему-либо внеприродно-

му или, во всяком случае, лишь в связи с нами, людьми, и есть единственно разумная позиция. И такой финал не мог не наступить, такая позиция должна была с течением времени взять верх, хотя на долгом пути к ее победе пришлось преодолевать сопротивление, а шаги вперед чередовались с попятными движениями.

Понимание данного процесса как «прямого пути к цели» есть еще один пример истории «вычитания», о которой я говорил в самом конце введения. Нам нужно лишь отбросить то, что связывает нас с Богом, и интерес к природе ради нее самой — или же к природе, воспринимаемой в свете наших, человеческих, интересов — возникнет сам собою, как совершенно естественная, «природная» позиция.

Такая теория кажется мне ошибочной. Реальная история была гораздо более интересной. Первый и совершенно очевидный недостаток данной интерпретации заключается в том, что она противопоставляет интерес к природе ради самой природы представлению о связи, соотнесенности природы с Богом, тогда как на самом деле они превосходно уживались друг с другом. Взять хотя бы новый аристотелевско-христианский синтез, наиболее авторитетную версию которого мы находим у Фомы Аквинского. Именно здесь началось то, что можно было бы назвать автономизацией природы. Окружающие нас вещи обладают собственной природой — формой, которую они стремятся воплотить — а значит, и своим собственным видом совершенства. Кроме того, они призваны явить еще один вид совершенства — в измерении божественной благодати — но это вовсе не отменяет и не устраняет совершенства, внутренне присущего их собственной природе. *Gratia non tollit naturam, sed perficit*\*.

Но созерцание вещей в совершенстве их собственной природы, хотя и «выносит за скобки» действие благодати, отнюдь не отвращает нас от Бога. Природа открывает нам еще один путь к встрече с Богом, ибо сама она есть его творение. Ее порядок свидетельствует о благодати Божьей. Вот почему Аквинат говорит: *Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis*<sup>1</sup> («Следовательно, умалять совершенство творений значит умалять совершенство божественной силы»)<sup>2</sup>.

Что такой была теория, знают, конечно, все. Расхождение между концепцией «прямого пути к цели» и моей трактовкой заключается в том, насколько серьезно принимаем мы данную теорию в качестве объяснения движущей силы указанного изменения. Кто-то скажет, что здесь начала проявляться естественная тяга к единственно разумному взгляду на природу, и автономизация природы стала первым робким шагом к отрицанию всего сверхприродного. Конечно, в ту эпоху люди еще не могли описать происходящее в таких терминах и должны были искать какое-то приемлемое в тех условиях обоснование, так или иначе связанное с Богом.

\* Благодать природу не уничтожает, а совершенствует (лат.).

<sup>1</sup> Цит. по: M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIIe Siècle* (Paris: Vrin, 1957), pp. 25-26.

<sup>2</sup> Aquinas, *The Summa Contra Gentiles*, trans. The English Dominican Fathers (London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1928).

В действительности, однако, ими руководил именно этот неуклонно возраставший интерес к природе ради самой природы, к природе как таковой.

Данный тезис я и хотел бы оспорить. Но чтобы расчистить путь к анализу нашей проблемы, нам следует принять в расчет одну очевидную особенность тогдашнего и нынешнего положения вещей, которая может сбить нас с толку. Даже в «век веры» не все люди были в равной мере религиозными. Можно даже всерьез задаться вопросом: а не остается ли доля лиц, искренне и глубоко преданных той или иной доступной им в данную эпоху духовности, примерно одинаковой во все времена? Речь здесь не идет о конкретном веровании: человек, использовавший гостию в качестве любовных чар, был, надо думать, высокого мнения о силе освящения. Но вот степень его набожности, или переживания «связи с Богом», вряд ли была особенно впечатляющей.

Точно также и представление об автономии природы могло иметь целую гамму конкретных выражений. Созерцание природы или изучение ее могли быть частью широчайшего спектра разнообразных замыслов и установок — от прославления Бога до моральных рефлексий и эстетических оценок, и далее, вплоть до поиска самых эффективных способов совершения тех или иных действий. Здесь нельзя говорить о какой-то единственной цели.

Здесь интересны следующие вопросы: какие цели при этом преобладали? что побудило сделать первый шаг к представлению об автономии тех, кто его совершил? чем объясняется последующее постоянное влияние этого сдвига? какие аспекты и смыслы данного представления считались сущностными или наивысшими? Разумеется, искать одну-единственную причину у нас здесь ничуть не больше оснований, чем где-либо, и все же я склонен думать, что смыслы и аспекты, предполагавшие связь с Богом, играли тут весьма важную роль.

Понятно, что это относится к церковным ученым-интеллектуалам, которые, начиная с Аквината, пытались ясно сформулировать суть поворота к природе. Концепция же «прямого пути» не в силах объяснить, каким образом автономизация природы делала возможным новый, соответствующий именно ей род благочестия. Он, конечно, мог вступать в противоречие с другими типами религиозности, а потому данная перемена могла вызывать (и действительно вызывала) сопротивление, и ее могли *осуждать* как нечестивую, какой она, вне всякого сомнения, не являлась.

Мы можем попытаться уловить суть этих разных типов набожности. Один из них сосредоточен на вещах как на местах совершения великих деяний, творимых Богом необыкновенных дел. Такая религиозность вдохновлялась главным образом Библией, но ее питали также чудеса и удивительные события, происходившие уже в постбиблейские времена. Думать о хлебе означало связывать, соотносить его с манной небесной в пустыне, с пасхальными ритуалами евреев, с Тайной Вечерей, с небесным пиром<sup>3</sup>. Акцент на роли хлеба в этих *gesta Dei* не оставлял места

<sup>3</sup> Ср.: Chenu, *Théologie*, p. 184.

для рассмотрения его собственной природы, т.е. принципа его устойчивого существования независимо от названных событий. Такая духовность была широко распространена среди ученых монахов Высокого Средневековья, погруженных в Писания и в аллегорическое толкование того, о чем они повествуют.

Здесь, однако, отсутствовало представление о вселенной как об упорядоченном целом — космосе, или, как его стали теперь называть, *universitas mundi*. Можно, пожалуй, утверждать, что один тип благочестия сосредоточен на речевых актах Бога, а другой — на изумительной системе языка, делающего эти речевые акты возможными. Развивая этот образ, мы могли бы сказать, что идущим первым путем представляется, будто второй путь преуменьшает силу Бога и его чудес, слишком их ограничивает, как если бы Господь был неспособен к созданию «неологизмов» — тогда как сторонникам второго пути их оппоненты кажутся слепцами, бессильными узреть одно из величайших чудес Божьих — сотворение упорядоченного целого<sup>4</sup>. Это явствует, в частности, из использования Гонорием Августодунским образа мира как громадной кифары:

Summus namque opifex universitatem quasi magnam citharam condidit, in qua veluti chordas ad multiplices sonos reddendos posuit<sup>5</sup>.

(Верховный мастер создал вселенную, подобно огромной кифаре, как бы даровав ей струны, из коих можно извлечь великое разнообразие звуков)<sup>6</sup>.

Само собой разумеется, что для приверженцев второго пути автономия природы никоим образом не означала отрицания символического или аллегорического смысла вещей. Просто теперь эти смыслы следовало воспринимать в контексте общего гармонического порядка. Речевые акты основывались на синтаксисе и лексике языка как системы. Наличие у вещей собственной постоянной природы не мешает им и далее служить для нас знаками, указывающими на Бога. По словам Гуго Сен-Викторского, *Universus mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei...*<sup>7</sup> («Весь этот чувственно воспринимаемый мир подобен книге, написанной перстом Божьим...»)<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Здесь мы ведем речь о сложных интеллектуальных конструкциях высшего порядка, но известную аналогию им можно усмотреть в том, как сознание обычных людей воспринимало закодированный мир — мир, где примат взаимного влияния вполне определенных индивидуальных субъектов также не оставлял места для понимания вещей и событий в качестве частных случаев действия объективных, не знающих исключений законов.

<sup>5</sup> *Liber XII Questionum*, с. 2, P.L., 172, 1179, цит. по: Chenu, *Théologie*, p. 24.

<sup>6</sup> M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West*, trans./ed. Jerome Taylor and Lester K. Little (Chicago and London: University of Chicago Press, 1968), p. 8.

<sup>7</sup> Цит. по: *ibid.*, p. 170.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 117.

Итак, автономия природы имела собственные и мощные духовные источники. Но ведь то же самое можно утверждать и о новом «реализме» в живописи и скульптуре. Его также часто считают лишь дополнительным аргументом в пользу традиционных теорий секуляризации. То, что изображения Девы и Младенца свидетельствуют о внимательном изучении художниками реальных моделей — их современников; что в религиозной живописи обнаруживаются разнообразие и индивидуализация портретных характеристик; что изображаемое больше не ограничивается какими-то абстрактно-универсальными, нормативными свойствами лица или существа (как, например, в величественных образах Христа Вседержителя на сводах византийских церквей), но уже являет нам черты живых индивидов, — все это нередко интерпретируется как появление, наряду с религиозной тематикой, внерелигиозных, мотивов<sup>9</sup>.

Но и здесь подобное противопоставление кажется мне ошибочным. Ведь помимо влияния, оказанного на изобразительное искусство чувством природы как упорядоченного целого, можно обнаружить и другие духовные причины происходивших в XII–XIII веках перемен.

Если духовность монахов Высокого Средневековья была, как правило, сосредоточена на монастыре как жизненном пространстве, более всего приближенном к идеалу *vita apostolica*<sup>10</sup>, которую ведут удалившиеся от мира меньшинства, то уже в конце XII века мы видим движения мирян, жаждущих иного типа апостольской жизни — в мире и, по сути, для мира. Иначе говоря, новая жизнь предполагает выход в мир и проповедь миру; она должна быть апостольской в том смысле, который это слово приобрело (или возвратило себе) отчасти под влиянием указанных движений. Некоторые из этих движений в конце концов стали еретическими (как, например, то, во главе которого стоял Петр Вальдо) — другие же, и прежде всего новые ордена, основанные Франциском и Бенедиктом, революционизировали жизнь церкви<sup>11</sup>.

Этот новый поворот можно, вероятно, поставить в связь с духовными процессами, о которых я говорил выше, ведь именно в эти столетия развивается культ человеческого Христа, Христа страдающего, тогда как прежде в мире латинского христианства преобладало почитание Христа Судьи (отразившееся, например, в образе Вседержителя). Эти новые веяния выразил своей жизнью — и своими стигматами — и святой Франциск. Акцент на человечности и на страданиях Христа явным образом созвучен стремлению приблизить Христа к страдающим людям той эпохи. Мы видим здесь две стороны одного и того же убеждения: Христос — наш брат, наш ближний, он поныне пребывает среди нас.

<sup>9</sup> См. например: W. Ullman, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (New York: Barnes and Noble, 1966), pp. 300 ff.

<sup>10</sup> См. анализ монашеской модели апостольской жизни в: Chenu, *Nature, Man, and Society*, pp. 226-233.

<sup>11</sup> См.: *ibid.*, chapter X.

Именно этой идеей и вдохновлялись новые духовные течения. Перед нами одна из главных тем христианства как веры в Воплощение, тема, повторяющаяся в тех или иных формах на протяжении всей его истории – стремление приблизить Христа к людям, увидеть его среди тех людей (прежде всего бедняков), которых прежний строй духовной жизни отвергал или держал на расстоянии. Целью этих новых движений было сдвинуть центр тяжести «апостольской жизни», перенести его из монастырей в гущу мирян, и в частности, в новую городскую среду, где обитали купцы, ремесленники, но также и неимущие. И Вальдо, и Франциск были сыновьями ремесленников.

А потому совершенно не удивительно, что попытки ввести Христа в сферу мирского, в «мир», прежде лишенный освящения, должны были пробудить напряженный интерес к этому миру. С одной стороны, отсюда возникло новое восприятие природы, примером которого служит духовно глубокое францисканское переживание присутствия Бога в одушевленных и неодушевленных вещах; с другой стороны – в фокусе внимания оказался обычный человек.

И можно добавить – обычный человек в своей индивидуальности. Ведь еще одним важным аспектом францисканской духовности была интенсивная сосредоточенность на личности Иисуса Христа. Конечным результатом развития такого типа религиозности стало, как утверждает Луи Дюпре, «новое понимание уникальности и неповторимости каждой личности». На уровне интеллектуальном оно лишь постепенно, с трудом прокладывало себе путь в сочинениях великих францисканских мыслителей (Бонавентуры, Дунса Скота, Оккама), но в конце концов частное, особенное, получило новый статус, превратившись в нечто большее, чем простое явление всеобщего. Отныне совершенное знание предполагало способность постичь «индивидуальную форму», или, на языке Дунса Скота, *haecceitas*<sup>12</sup>.

Хотя тогда это еще не могло стать очевидным, мы можем – ретроспективно – усмотреть здесь решающий поворотный пункт в истории западной цивилизации, важнейший шаг на пути к утверждению примата индивидуальности, который стал существенным свойством нашей культуры. Но получить такую значимость данный поворот смог, разумеется, лишь потому, что оказался чем-то большим, чем чисто интеллектуальный сдвиг, выразившийся в изобретении новых неудобопроизносимых схоластических терминов. Прежде всего это была революция в сфере религиозного чувства, в фокусе молитвы и любви: именно тогда начала выходить на первый план парадигматическая человеческая индивидуальность – Богочеловек, через связь с которым только и возможно истинное постижение человечности всех остальных людей.

А потому кажется отнюдь не случайным, что в области живописи одним из первых выражений этой смены акцентов стали фрески Джотто в церкви Ассизи. Этот интерес к разнообразию и детализированному изображению черт реальных

<sup>12</sup> Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 36-41.



современников зародился не как нечто «параллельное» и внешнее по отношению к религиозному смыслу живописи — он был сущностной характеристикой нового способа духовного освоения мира.

Я определил две духовные причины возрождения интереса к автономной природе: любовь к Богу как творцу упорядоченного космоса, части которого сами являют нам непрерывные чудеса порядка на микроуровне (конечно, это относится прежде всего к человеческим существам, но не только к ним одним); и новый евангельский поворот к миру с целью приблизить Христа к людям. Ясно, что эти стимулы превосходно сочетаются, ведь евангельский поворот к обществу или к общественным слоям, прежде недостаточно затронутым Евангелием, сам по себе означает призыв понять и увидеть, что Бог уже присутствует в жизни этих людей — понять для того, чтобы наше обращение к ним с евангельским словом имело больший успех. Лучшие образцы миссионерской практики постреформационного времени будут всегда это учитывать, пытаясь приспособить Евангелие к культурному уровню и традициям тех, кому оно проповедуется. Отсюда можно вывести общий принцип: проповедь Евангелия, если она должна стать чем-то большим, чем выражение чувства превосходства самого проповедника, требует именно такого, внимательного и уважительного, отношения к жизни тех, к кому она обращена, ведь их жизнь есть первоначальная, исходная данность, предшествующая благодати, которую несет им Евангелие. И нам, опять же, не следует удивляться тому, что ряд великих образцов нового понимания природы как автономной принадлежит членам ордена, официальное название которого — *Ordo Predicatorum*\*.

Несомненно, становление этой новой двойной направленности духа было тесно сопряжено с особенностями социальной эволюции этих веков, и прежде всего с развитием новой городской среды, относительно свободной от феодальных общественных структур, среды с новыми очагами самоуправления — муниципалитетами, цехами, братствами — и с новым чувством горизонтальных связей, выходящих за узко местные пределы. К тому же новые ордена — а ведь состояли они из странствующих проповедников — немало потрудились для того, чтобы это ощущение более широких человеческих связей распространилось и на сельскую местность. Они стали носителями и проводниками как новых идей и образов, так и чувства общей судьбы, соединявшего отдельного человека с другими людьми, которые находились в сходном состоянии, но жили в другом месте. Бродячие монахи выполняли функцию своего рода средств массовой коммуникации, благодаря которым у простых людей формировалось более сильное и живое социальное воображаемое, т.е. способность представлять свою связь с обществом — пока изобретение книгопечатания, многократно ускорив процесс, не перевело его на качественно иной уровень<sup>13</sup>.

\* Орден проповедников (лат.).

<sup>13</sup> См. разбор этого вопроса в: Chenu, *Nature, Man, and Society*, chapter XI.

Но понимание социальной подоплеки перемен не умаляет величайшей значимости действовавших здесь собственно религиозных факторов. Новый интерес к природе не был, даже отчасти, выходом за пределы религиозного мировоззрения; он представлял собой внутреннюю эволюцию прежнего, религиозного, взгляда на мир. А потому теорию «прямого пути» к современной секулярности нельзя признать состоятельной. Я бы говорил здесь о зигзагообразном движении, со множеством никем не предусмотренных последствий. То, что автономия природы (после ряда изменений, о которых и пойдет сейчас речь) в конце концов начала вращать жернова мельницы эксклюзивного гуманизма, вне всякого сомнения, верно. Но глубоко ошибочно думать, будто автономизация природы как таковая уже стала шагом в данном направлении. Тогда этот процесс имел совершенно иное значение, и при иных обстоятельствах он никогда бы не приобрел тот смысл, который имеет он для неверующих в наши дни.

Суть того, что я пытаюсь здесь сказать, можно выразить и по-другому: интерес к природе ради самой природы – в научном исследовании, эстетическом изображении или этической рефлексии – не всегда означает одно и то же. Различие здесь может быть очень большим – в зависимости от глубинного, фундаментального миропонимания, внутри которого природные вещи и являют себя нам. В последней фразе слышны хайдеггеровские нотки. (Я сам хотел, чтобы читатель их услышал.) Ведь именно Хайдеггер поставил вопрос о «значении бытия», о, как правило, не выражаемом словами глубинном понимании того, что есть сущее, понимании, которое может изменяться от эпохи к эпохе.

В интересующий же нас период считалось само собой разумеющимся, что природные вещи представляют собой сотворенные сущности, так или иначе обнаруживающие своим бытием тот факт, что вышли они из рук Бога. Как часто говорил Хайдеггер, в Средние века при восприятии реальностей основополагающим было их описание как *ens creatum*\*. Кажется, он имел здесь в виду главным образом период схоластики, которому и была посвящена первая его работа. Фактически же, как мы уже убедились, этому фундаментальному описанию соответствовало сразу несколько моделей понимания мира. Акцент на вещах как на средоточии чудесных деяний Бога также предполагает их, вещей, сотворенность – но существенно иным образом, нежели представление, выдвигающее на первый план включенность вещей в систему упорядоченного космоса.

Для нашего же сюжета важно отметить, что эти фундаментальные описания продолжают развиваться, притом разными путями. Я уже упоминал о влиянии нового обращения к миру на изобразительное искусство. Но тесно связанный с этим процессом взгляд на природу как на правильный строй, упорядоченный космос, также, по-видимому, оказывал свое воздействие. Искусству, которое остается в

---

\* Сотворенные (лат.).

рамках понимания вещей как точек приложения трансцендентной силы, нет необходимости интересоваться относительным расположением этих вещей внутри какого-то упорядоченного целого. И совершенно не важно, что в изображении не сохраняются видимые глазу пропорции головы и туловища, тел и окружающих тела предметов. Но в живописи XV века, овладевшей законами перспективы, мы получаем объекты, явным образом расположенные в едином связном пространстве<sup>14</sup>. Этот новый способ подражания природе возникает, несомненно, из совершенно иного глубинного понимания того, что значит «быть вещью», и что является существенным для «вещности».

Упорядоченность пространства с необходимостью предполагала и упорядоченность времени. Прежде время воспринималось как нечто сложное. Помимо секулярного времени, времени обычного «мирского» существования, были и высшие времена — модусы вечности. Была вечность, которую я назвал платоновской — нерушимое царство неизменных сущностей, бледными образами которых являлись их постоянно изменяющиеся копии-отпечатки. Была вечность Бога, где все течение истории предстоит ему как настоящее — время *nunc stans*. И было также «время начал», высшее время основополагающих пра-событий, к которому и мы можем периодически возвращаться в определенные высшие моменты жизни.

Как можно заключить из последней фразы, при таком понимании времени высшие его модусы переживались как вплетенные в секулярное время, как вторгающиеся в обычный правильный порядок мирского времени-места. Два события, чрезвычайно далекие друг от друга в секулярном времени, могли, тем не менее, оказаться «рядом», если одно из них приближалось к прав-времени, времени начал. Например, сегодняшняя пасхальная заутреня возвращает нас к первой Пасхе в большей степени, чем какой-нибудь летний день прошлого года, хотя в рамках самого секулярного времени ближе к ней именно он. Та, первая еврейская Пасха в Египте и Тайная Вечеря оказываются типологически «соседними» событиями, пусть даже в секулярном времени их разделяет громадная дистанция. И так далее.

Но не-гомогенность времени влечет за собой и не-гомогенность пространства. Определенного рода священные места — церкви, раки, центры паломничества — ближе к высшему времени, чем места обычные. Чтобы по-настоящему понять эту сложность или, скорее, эту иерархичность, мы должны «разорвать» пространство или даже вовсе не пытаться мыслить его как упорядоченную систему. Вторая установка получила освящение в иконографической традиции, существенно повлиявшей на доренессансную церковную живопись.

Первая же установка ярко обнаружилась уже после того, как в живописи утвердилось представление об упорядоченности пространства, как это мы можем видеть в некоторых картинах эпохи католического барокко, скажем в «Воскресении» Тинторетто в Скуола ди Сан Рокко. Фигура встающего из гроба Христа помещена

<sup>14</sup> См.: John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Atheneum, 1993), pp. 219 ff.

в зоне «разрыва» пространства, оторванной от остального пространства картины, где находится стража. Перед нами хороший пример того, как тот же самый глубокий религиозный смысл может обнаружиться вновь, но в совершенно иной форме, уже после того, как утвердилось представление об автономии природы.

Есть еще один ряд сдвигов, совокупным своим действием развернувших фундаментальную характеристику мира как *ens creatum* в совершенно ином направлении чрезвычайно важных для нашей темы. Начинаются они номиналистической революцией против господствующей томистской интерпретации автономии природы. Основной мотив здесь также является богословским. Согласно аристотелевскому представлению о природе, каждая вещь имеет свое собственное совершенство, при-сущее именно ей благо. Это благо зависит от воли Божьей лишь в том смысле, что Бог создал вещи именно такими. Но, коль скоро данная вещь уже сотворена, Бог уже не может заново установить, чем должно быть благо для этой вещи. Все это склоняет нас к мысли, что Бог как всеблагое существо, которое всегда с необходимостью желает блага, вынужден желать G для объекта O, где G — естественное благо для O.

Разумеется, из всех O нас здесь более всего интересуют человеческие существа, а значит, из сказанного, по-видимому, вытекает, что Бог, сотворив людей, уже не может не желать того, что является благом для человеческой природы. Некоторые мыслители, однако, усмотрели в этом выводе недопустимую попытку ограничить абсолютную власть Бога, ведь Бог должен всегда оставаться свободным в определении того, что есть благо. Благом становится все, чего ни пожелает Бог, и Бог не обязан желать всего того, что (согласно природе вещей) есть благо. Это соображение и было сильнейшим мотивом, побудившим Оккама и его последователей отвергнуть «реализм» сущностей.

Здесь выходит на первый план еще один чрезвычайно важный аспект этого измерения человеческого мышления. Фундаментальная модель бытия, понимание его смысла соотносится не просто с видением мира, но и с представлением о положении действующего существа в этом мире. Реализм сущностей предполагает такого агента, который усматривает правильность действия в следовании образцам (сущностям), причем эти сущности он должен вначале распознать в вещах. В номинализме же сверхагент, т.е. Бог, относится к вещам как к таким объектам, которыми он может свободно распоряжаться в соответствии со своими собственными автономными целями.

Но если это верно, то и мы, агенты сотворенные и зависимые, также должны относиться к вещам не как к нормативным образцам, которые эти вещи являют для нас, но в соответствии с автономными сверхцелями нашего Творца. Цели, которым служат вещи, являются внешними для самих вещей. В основе своей данная позиция оказывается установкой инструментального разума.

На первых порах, конечно, этот поворот совершается во имя служения божественным целям, но уже вскоре неизбежно начинается сдвиг к такому пониманию

бытия, согласно которому, коль скоро все внутренние цели уже исключены, целевые причины отпадают и в мире остаются одни только действующие причины. Происходит так называемая «механизация картины мира», что, в свою очередь, открывает путь к такому представлению о науке, когда надежной проверкой истинности гипотезы считается практический результат, которого она позволяет нам добиться. Это и есть позиция Бэкона.

Так произошел радикальный сдвиг. Мы все еще пребываем в царстве *ens creatum*, мир по-прежнему остается Божьим творением, более того, мир есть упорядоченное целое. Но сам порядок перестал быть нормативным, иначе говоря, мир уже не воспринимается как совокупность (более или менее несовершенных) воплощений системы идеальных прообразов. Скорее, мир есть огромное поле реальности, части которой воздействуют друг на друга, реальности, устроенной таким образом, чтобы порождать определенные следствия.

Цели здесь являются внешними в том смысле, что мы не можем интерпретировать вещи в терминах предполагаемых нормативных образцов, которые в них воплощаются и действуют. Но мы в силах постигать цели, если нам удастся установить, получению каких результатов предназначен служить этот превосходно отлаженный механизм. Нормативных образцов уже нет, и однако вещи продолжают исправно работать, коль скоро они «запрограммированы» на производство определенных следствий.

Сами же эти следствия или результаты заранее определены Богом, о чем мы можем узнать либо из Писания, либо через исследование его творения, и наш успех в постижении божественных целей зависит от наших собственных усилий.

Угодная Богу жизнь в таком мире совершенно не похожа на благочестивую жизнь в упорядоченном аристотелианском космосе Аквината или в иерархическом мире Псевдо-Дионисия. Благочестие уже не означает здесь восторга перед нормативным порядком, в котором Бог открывает себя через знаки и символы. Скорее, мы должны жить в этом мире как орудия инструментального разума, обеспечивающие эффективную работу системы ради достижения божественных целей, ведь именно в этих целях, а не через знаки, Бог и являет себя в своем мире. Эти две мировоззренческие установки не просто отличны одна от другой — они несовместимы. Чтобы по-настоящему усвоить инструментальное отношение к миру, мы должны оставить попытки «читать» космос как вместилище знаков, отвергнув такой взгляд на него как иллюзию. Расколдовать вселенную нам следует не только на уровне народных верований (как мир духов) — аналогичный сдвиг мы должны осуществить и на уровне высокой культуры, в области науки, променяв вселенную упорядоченных знаков, где все исполнено смысла и значения, на безмолвную, но полезную машину.

Нетрудно заметить, что этот поворот превосходно сочетается с тягой к расколдованию, присутствующей в богословии Реформации. Не случайно такого рода наука расцвела именно в Англии и Голландии. Здесь обнаруживаются те же самые

существенные черты, что и в конечных результатах Реформации: расколдование, активное инструментальное отношение к миру, а также служение божественным целям, означающее ориентацию на практическую пользу. Таковы же и ключевые признаки зарождающегося эксклюзивного гуманизма.

Но данный раздел нашей истории все еще остается незавершенным. Пока ситуация выглядит так, как если бы сдвиг от символа к механизму был обусловлен преимущественно богословскими потребностями. Стремление оставить в картине мира лишь то, что совместимо с божественным всемогуществом, в конце концов делает новое отношение человека к миру нормативным. Разумеется, в такой интерпретации есть смысл, а ее близкое сходство с характерным для реформаторов настойчивым утверждением всемогущества Бога совершенно очевидно. И все же за этим переосмыслением человеческой способности к действию, за новой редакцией гуманизма, понимаемого теперь с позиции упорядочивающего действия, стояли и другие силы. Ведь новый гуманизм имел глубокие корни в эпохе Возрождения, совместимые с религиозной верой, но отчасти независимые от нее.

Во-первых, видим, как возникает новое представление о том, что значит заниматься наукой. Чтобы нечто понять, мы должны построить в уме некоторый упорядоченный объект. Подобные взгляды развивал в XV веке Николай Кузанский. Такой конструктивизм еще не ставил под вопрос картину космоса как системы смыслов и значений. Его принимал и Марсилио Фичино, который сформулировал, сначала – в кругу своих единомышленников, собственную версию платонизма, ставшую впоследствии чрезвычайно влиятельной и далеко за пределами Флоренции.

Поскольку человек наблюдает строй движущихся небес и видит, в каком направлении и каким образом происходит их движение, и что им порождается, то кто же посмеет отрицать, что человек обладает почти таким же гением, как и Творец небес? И кто станет отрицать, что человек также оказался бы в силах создать небеса, если бы только сумел получить надлежащие орудия и небесное вещество – ведь даже теперь он способен их создавать, пусть из другого материала, но воспроизводя примерно тот же самый порядок<sup>15</sup>.

Позднее подобные мысли развивал Леонардо. Мы должны находить в вещах *ragioni*\*, но это означает второе творение или даже два вида творения: одно совершается в уме (это и есть наука), другое – в воображении (искусство).

Но взгляд на человеческую способность к действию как на активное, упорядочивающее и формообразующее начало не ограничивается теми видами деятельности, которые служат постижению мира через созерцание, т.е. наукой и искусством, – он также начинает распространяться в этике, как новое понимание

<sup>15</sup> Ficino, *Platonic Theology*, trans. Josephine I. Burroughs, in *Journal of the History of Ideas* 5 (1944), p. 65; quoted in Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 18

\* Причины, основания (*um.*).

этического совершенствования и пути к благой жизни. Этот процесс я и хотел бы сейчас исследовать.

## 2

Важнейшая для нашей истории сюжетная нить начинается с ренессансного понятия «цивильности» Ренессансная «цивильность» (благовоспитанность, культурность, вежливость) есть прямой предок нашей «цивилизованности» и обладает примерно таким же смыслом. Это то, что есть у нас, но чего не имеют другие люди, те, кому недостает определенного рода совершенств, достоинств, превосходных свойств и тонких качеств, высоко ценимых людьми нашего круга. Другие люди, ведущие иной образ жизни, — это просто «дикари». Как нетрудно заметить из этих выражений, в их основе лежит противопоставление, которое можно резюмировать как контраст между жизнью в лесу и жизнью в городе.

Город, в согласии с античной традицией, воспринимался как пространство человеческой жизни в наилучших и наивысших ее проявлениях. Ведь еще Аристотель прямо утверждал, что раскрыть свою природу во всей ее полноте люди способны лишь в полисе. Итальянское *civiltà* восходит к латинскому слову, которым переводится греческое «полис» — *civitas*, а производные от этого греческого слова использовались в чрезвычайно близком значении и в других языках — например, французы XVII века говорили об *état policé*\* как о чем-то таком, что есть у них и чего нет у «дикарей».

Таким образом, данный термин указывал, среди прочего, на характер управления. Власть над людьми должна осуществляться упорядоченно, а правители и «магистраты», выполняя свои функции, обязаны действовать в согласии с определенными принципами и законами. Дикари же, поскольку на них проецировался образ «естественного человека», считались лишенными всего этого. Но чего они в большинстве случаев и вправду были лишены, так это предпосылок того, что мы понимаем под «модерным государством», а именно постоянно действующего механизма управления, сосредоточившего в своих руках огромную власть над обществом и потому способного переделывать это общество в некоторых важных аспектах<sup>16</sup>. В процессе становления такого государства его начали рассматривать как определяющий признак *état policé*.

Необходимый для утверждения цивильности способ управления до известной степени обеспечивал местный мир. Он был несовместим с буйством, случайным или неправомерным насилием или с публичными драками, как между молодыми франтами аристократического происхождения, так и в среде простонародья.

\* Цивилизованное, благоустроенное состояние общества (фр.).

<sup>16</sup> Это предполагает, среди прочего, «монополизацию легитимного физического насилия», о которой идет речь у Вебера. См.: «Политика как призвание и профессия», в: М. Вебер, *Избранные произведения*, М.: Прогресс, 1990, с. 645.

Понятно, что в раннемодерное время всего этого было предостаточно. Данное обстоятельство напоминает нам о существенном различии между ренессансной «цивильностью» и тем, что привыкли понимать под «цивилизацией» мы. Читая в утренних газетах о массовых убийствах в Боснии или в Руанде, или же о свержении правительства в Либерии, мы склонны испытывать самодовольно-безмятежное чувство нашей безусловной принадлежности к тому, что мы определяем, как «цивилизацию» — хотя, возможно, нам было бы чуточку неловко открыто в этом признаться. Беспорядки на расовой почве в нашей собственной стране могут, конечно, нарушить наше душевное спокойствие, но мы быстро возвращаемся в прежнее состояние.

В эпоху же Ренессанса элиты, среди которых распространялся этот идеал, очень хорошо понимали, что он не только не известен за границей, но и у них на родине остается слишком далеким от сколько-нибудь удовлетворительного воплощения. Простым людям, хотя они уже и не стояли на уровне дикарей Америки и даже заметно превосходили дикие народы с задворок Европы (например, ирландцев или русских)<sup>17</sup>, недоставало еще очень и очень многого. И даже члены господствующих элит в каждом следующем поколении требовали суровой «муштры», подчинения самой строгой дисциплине — чем и предлагал неукоснительно заниматься венецианский закон 1551 года об общественном просвещении<sup>18</sup>. Цивильность не была чем-то таким, чего вы достигали на определенном этапе истории, после чего могли «расслабиться» в спокойном обладании ею, как склонны думать мы о нашей «цивилизованности».

Таковыми были изменения, через которые проходили европейские общества, начиная примерно с 1400 года. Новый (или обновленный) идеал отражал новый образ жизни. Если мы сравним, как жили, к примеру, английские аристократия и джентри до Войны Роз и при Тюдорах, различие покажется нам огромным. Вооруженная борьба уже не является естественным элементом образа жизни дворянского класса, исключая, конечно, участие в войнах на службе короне. Подобный процесс продолжался более четырех веков — пока около 1800 года окончательно не утвердилось понимание нормальной «цивилизованной» страны как такого государства, где обеспечен прочный внутренний порядок, а торговая деятельность в значительной мере сменила войну в роли первостепенного вопроса, занимающего мысли политического общества — или, во всяком случае, сравнивалась с ней по своей значимости.

Но все эти перемены встречали сопротивление: молодые дворяне могли устраивать дикие кутежи, карнавалы балансировали на тонкой грани между потешным и настоящим насилием, процветал разбой, по-прежнему могли представлять

<sup>17</sup> John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Macmillan, 1993), pp. 362.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 367-368.



опасность бродяги, периодически вспыхивали городские бунты и крестьянские восстания, вызванные невыносимыми условиями жизни. А потому за цивилизность приходилось в определенном смысле «воевать».

Упорядоченная система управления была одним из аспектов цивилизности. Но существовали и другие. Здесь следует упомянуть определенный тип развития наук и ремесел — то, что сегодня мы бы назвали «технологией» (это также напоминает нашу «цивилизацию»); развитие рационального нравственного самоконтроля, а также, что важнее всего, соответствующих вкусов, нравов, привычек, тонких манер — словом, хорошее образование и изысканное обхождение<sup>19</sup>.

Но все это, не в меньшей степени, чем упорядоченное управление и местный мир, считалось достижимым лишь через обучение и воспитание. Цивилизность мыслилась преимущественно как результат упорной обработки сырого материала, или же обуздания и приручения грубой, дикой природы<sup>20</sup>. Именно этим и объясняется поражающая нас сегодня этноцентричность наших предков. В своем несходстве, например, с американскими индейцами они видели не различие двух «культур», как сказали бы мы сейчас, но, скорее, пропасть между культурой и природой. Сырое встретилось с вареным.

Важно помнить, что в этом противопоставлении была определенная двусмысленность. Ведь многие склонны были считать, что цивилизность нас расслабляет и изнеживает. Возможно, высшую добродетель следует искать как раз в первозданной, неиспорченной природе<sup>21</sup>. Разумеется, встречались и достойные уважения исключения из этой этноцентричной установки, например, Монтень<sup>22</sup>. Но общая позиция тех, кто мыслил в рамках жесткого противопоставления дикое / укрощенное, на чьей бы стороне они здесь ни выступали, превратила процесс перехода от одного к другому в суровую школу порядка и дисциплины. Юст Липсий сравнивал ее с «лозой Цирцеи, которая, прикасаясь к человеку или зверю, обуздывает их, отчего и тот, и другой, прежде свирепые и непокорные, чувствуют благоговейный страх и приводятся к должному повиновению»<sup>23</sup>. Лоза Цирцеи — это знаменитый литературный образ, который производит впечатление, будто речь здесь идет о чем-то легком, однако последняя часть фразы свидетельствует, что за подобным превращением стоял долгий и упорный труд. Цивилизность требовала работы над собой; человек должен был не оставлять вещи в прежнем виде, но преобразовывать их. А это означало, среди прочего, тяжелую борьбу с целью переделки самого себя.

<sup>19</sup> Ibid., p. 366. Этот термин — *polite* — также восходит к греческому слову, одним из переводов которого является «цивилизованный».

<sup>20</sup> Ibid., p. 367. См. Статую Карла V, побеждающего дикость.

<sup>21</sup> Ibid., pp. 369-371.

<sup>22</sup> См.: "Des Cannibales", in Michel de Montaigne, *Essais* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), Том 1, глава XXXI, с. 251-263.

<sup>23</sup> Justus Lipsius, *Six Bookes of Politickes*, trans. William Jones (London: 1594, p. 17); цит. по: Hale, *Civilization of Europe*, p. 360.

Выше я предположил, что этот акцент на борьбе отчасти отражал восприятие цивилиности как такого идеала, который вызывал отпор — до известной степени в среде самой элиты и, вне всякого сомнения, со стороны простого народа. Мне могут возразить: а при чем тут простой народ? Множество известных истории элит были твердо убеждены в превосходстве своего образа жизни и вполне удовлетворялись тем, что строили его на контроле и/или эксплуатации низших социальных слоев, которые им никогда и в голову не приходило считать хотя бы потенциально причастными к их собственному стилю жизни. Такими являлись все рабовладельческие общества, но ведь точно так же были устроены и многие другие. Хорошим примером служит здесь ранняя исламская империя: арабские ее правители отнюдь не чувствовали себя призванными обращать в собственную веру своих подданных-христиан. Им достаточно было самим жить в согласии с новым откровением. Массовая же исламизация началась позднее, причем по инициативе подданных.

Разумеется, вначале члены элитных групп склонны были точно так же относиться к цивилиности. Замечательно, однако, что уже в XVI веке, на волне Реформ, набирают темп, а затем продолжают со все возрастающей энергией непрерывные попытки преобразовать и низшие слои. Их и не думают оставлять в прежнем состоянии; напротив, их травят, изводят, страшат, толкают вперед, им читают проповеди и наставления, их жестоко муштруют и приучают к дисциплине — и все ради того, чтобы они отказались от своего грубого, распущенного и беспорядочного — «народного» — образа жизни и усвоили ту или иную норму гражданского поведения. На первых порах, конечно, никто не мечтает преобразовать их жизнь в полном соответствии с идеалом, но оставлять их как есть также кажется недопустимым. А на завершающем этапе этого процесса мы попадаем в мир — наш мир — где «цивилизованными» должны быть все без исключения.

Но откуда эта проактивная установка? Ее подоплека представляется довольно сложной. Но один мотив легко понятен любой элите: народ нужно приучать к порядку, ведь его бесчинства несут угрозу самой же элите. Это кажется особенно очевидным в комплексе реформ, получивших в Англии общее название «законов о бедных», когда условия получения помощи неимущими были четко определены, нищенство запрещалось или строго ограничивалось, бродяжничество было поставлено вне закона и т.д. По-видимому, вследствие роста населения, наложившегося на общее ухудшение экономической ситуации в XVI веке, увеличилось как число неимущих, так и их мобильность, ведь в поисках помощи и поддержки, которых они уже не могли получить дома, бедняки массово устремлялись в крупные города. Этот многочисленный и мобильный слой лишенных средств к существованию людей создавал такие условия, которые угрожали общественному порядку, способствовали росту преступности и распространению болезней. И попытки упорядочить помощь беднякам, покончить с вольным нищенством и ограничить свободу передвижения соответствующих групп можно, вероятно, назвать реакцией на эти угрозы.

Впоследствии, однако, негативная мотивация постепенно превращается в позитивную. Реформа общества начинает восприниматься как существенный элемент искусства управления государством, имеющий решающее значение для сохранения и укрепления государственной власти. Такая позиция была обусловлена постепенным осознанием того, что правительственные меры могут способствовать подъему экономики, а этот подъем, в свою очередь, есть необходимая предпосылка военной мощи. Последняя все еще оставалась важнейшей целью государственной политики, ведь правителям приходилось давать отпор посягательствам соседних владык, либо они сами стремились к расширению своих владений. Но способность государства вести войну зависела от объема налоговых поступлений, поступления же от налогов можно было увеличить в скольконибудь долгосрочной перспективе лишь при условии подъема производства или роста активного сальдо в торговле. Прежде правителей заботило главным образом то, что мы назвали бы вопросами распределения: нехватка хлеба в столице могла привести к стремительному росту цен с тяжелыми последствиями для общественного порядка; дефицит рабочих рук мог поднять цену рабочей силы до уровня, неприемлемого для дворянства и городских предпринимателей; толпы нуждающихся в помощи бедняков (о чем я только что писал) могли хлынуть в города — все это требовало принятия мер по контролю над ценами или над продажей товаров.

Но уже в XVII веке, по мере того, как совершенствовалась военная техника и, далее, становилось очевидным, что некоторые государства (например, Голландия и Англия) получают огромные преимущества благодаря более высокому развитию производства, усилия власти начали смещаться из области спроса в сферу предложения. Правительства озаботились производительностью и принимали великое множество мер, касавшихся численности, здоровья, материального положения и даже морального состояния населения, а все это оказывало сильнейшее влияние, как прямое, так и косвенное, на военную мощь.

Власть нуждалась в здоровом, многочисленном и дисциплинированном населении — чтобы набирать из его среды хороших солдат; в многочисленных и продуктивных работниках — чтобы получать от их труда доход, необходимый для вооружения и содержания этих солдат; в трезвом, усердном и приученном к порядку населении — чтобы уровень производства оставался высоким. Правительства прилагали все более энергичные усилия для более полной и радикальной «переделки» своих подданных; целью же их при этом было не просто поддержание порядка и предотвращение бунтов в собственных странах, но успешное участие в игре, связанной с соотношением военных сил в Европе — игре, ставки в которой постоянно возрастали.

Таким образом, за государственным вмешательством стояли страх и честолюбие, стремление, с одной стороны, предупредить беспорядки, а с другой — увеличить могущество страны — мотивы негативный и позитивный. На мой взгляд,

однако, этим дело не исчерпывалось. Существовал еще один страх и еще одна положительная цель.

Иного рода страх был распространен среди элит. Этот тот страх, который мы испытываем, когда сами упорно пытаемся подчинить себя суровой дисциплине и при этом видим, как другие прямо-таки бравировать своим разнузданным поведением; подобную тревогу вызывает открытая сексуальная распущенность у тех, кто в своей собственной жизни стремится держать половое влечение под строгим контролем. Если законы о бедных можно объяснить прямым страхом перед преступностью, болезнями и беспорядками, то как понять упорные попытки покончить с такими элементами народной культуры, как карнавалы, праздники «непослушания», различные танцы и т.п.?

Здесь, конечно, мы имеем дело с ситуацией, где цивиличность уже не является единственной целью. За подобными изменениями часто стояли требования религиозных реформ. Но это и подводит нас к одному из принципиальных положений, которое я хотел бы обосновать. Хотя цели борьбы за цивиличность и цели религиозной реформы (как протестантской, так и католической) можно четко разграничить в теории, на практике они нередко сливались до полной неразличимости. Попытки подчинить народ дисциплине и приучить его к порядку почти всегда имели религиозную составляющую, например, требование слушать проповеди и изучать катехизис, да и могло ли быть иначе в условиях цивилизации, где хорошее поведение было неотделимым от религии? В то же время религиозные реформы имели компонент, непосредственно касавшийся общественного порядка, и это представлялось неизбежным, поскольку одним из желанных следствий религиозного обращения считался упорядоченный образ жизни, который, в свою очередь, предполагал подчинение нормам определенного социального строя. Некоторые из самых знаменитых попыток «реформировать» народ в XVI веке — протестантская Женева Кальвина и католический Милан Карло Борромео — представляли собой всеохватывающие усилия, когда вопросы религии, морали и прочного общественного порядка смешивались в общую массу, а многие из предпринятых Кальвином и Борромео мер были вызваны сразу несколькими причинами, и потому мы не можем четко отделить в этом комплексе проблемы религии от вопросов гражданского порядка. Св. Карло боролся с карнавалами и танцами, и он же пытался упорядочить жизнь бедняков и приучить их к дисциплине — все это были элементы единой программы реформ.

Но дело здесь не просто в том, что две концептуально разные программы реформ могли в определенных контекстах сливаться или совпадать. Я также думаю, что эти два идеала взаимно влияли изменяли друг друга. Религиозная Реформа, как я утверждал выше, вдохновлялась потребностью, которая в позднее Средневековье и в эпоху раннего модерна ощущалась все глубже и острее: не только элита, но и, насколько это возможно, все общество должно жить в согласии с евангельскими заповедями. Такое требование выдвигалось и раньше, ведь нечто подобное

лежало в основе средневековых попыток преобразовать религиозное сознание и обрядовую практику мирян. Но с началом реформаций XVI века здесь произошел качественный скачок, и настолько серьезный, что протестанты, например, в принципе отвергли иерархию призваний. Каждый теперь должен был в полной мере, до конца осуществлять в своей жизни требования веры. А это означало, что с прежним образом жизни и религиозной практикой обычного человека уже нельзя было мириться, их нельзя было оставлять как есть. Людей требовалось наставлять, направлять, иногда — принуждать и даже запугивать — чтобы они отказались, к примеру, от почитания святых, поклонения причастию, плясок вокруг майского дерева и т. п. Во всем этом находило выход стремление сделать определенные нормы универсальными, отчасти осознававшееся как прямое требование христианской любви к ближнему, но особую остроту и настойчивость придавала ему мысль о том, что Бог непременно покарает все наше сообщество за кощунство заблудших его членов.

Я утверждаю, что кое-что из этого не могло не отразиться и действительно отразилось на попытках заставить все население усвоить нормы цивилиности. Эти два целеполагания обычно не считались противоречащими друг другу (за исключением особых ситуаций, о которых я еще упомяну), чего мы могли бы ожидать сегодня в случае с поставленными рядом «секулярной» и религиозной целями. Тогда же они, как правило, воспринимались в качестве совместимых элементов единого — и внутренне непротиворечивого — нормативного мировоззрения. А потому неудивительно, что своеобразное чувство обязанности сделать определенные ценности всеобщими, сопровождавшее собственно религиозную реформу, должно было оставить след и на ходе реформы светской. Таким образом, здесь действовали не только упомянутые выше стимулы в виде двух типов страха — программа цивилиности навязывалась народу и ради его же, народа, предполагаемого блага; речь шла не просто о лицемерном оправдании или рационализации собственных интересов элит (хотя этого всегда хватало), но об осознанном долге.

Но изменения, вызванные тесным взаимодействием двух программ, имели также и обратный вектор. Как я уже говорил, необходимым результатом религиозного обращения мыслилась добропорядочная жизнь. Или, если сформулировать то же самое в негативном ключе: неизбежным следствием греха являются хаос и раздор. По Кальвину, падший человек непрестанно стремится господствовать над другими. «Людская природа, утверждаю я, такова, что всякий хочет быть владыкой и господином, и никто по доброй воле не согласится стать подданным»<sup>24</sup>. Но общественный порядок не должен быть важнейшей частью того, чего ожидаем мы от личной святости — по крайней мере, в этом грешном мире.

А значит, если образцом апостольской жизни служат для нас монахи, обитающие в глухом монастыре, то мы не сочтем, что даже наивысшая степень святости с

<sup>24</sup> Jean Calvin, *Job*, Sermon 136, p. 718, цит. по: Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), p. 31.

необходимостью положит конец насилию и беспорядку в этом мире. Ситуация, конечно, радикально изменится, если мы будем рассматривать христианскую жизнь не как монополию замкнутых сообществ меньшинств, но как нечто, касающееся всех и каждого. Но даже это не означает, что святость должна «прирастать» общественным порядком, ведь нам следует помнить, что в эпоху Реформации все стороны, и прежде всего протестанты, твердо держались «гиперавгустинианского» воззрения, согласно которому спасется лишь незначительное меньшинство рода человеческого. А следовательно, возможное упорядочение общества в духе требований христианской жизни, строго говоря, не предполагало превращения каждого его члена в святого. Такой была цель отколовшихся сект, «сепаратистов», но как Лютер, так и Кальвин решительно отвергли подобный путь. Идеальное положение вещей рисовалось им примерно так: благочестивое меньшинство должно держать в руках общество, контролировать ход событий и следить за тем, чтобы они развивались в правильном направлении.

Известное основание для такой позиции мы находим в упомянутом выше убеждении: за грехи наших сбившихся с пути соотечественников Бог покарает нас всех коллективно. Но несмотря на это, едва ли можно утверждать, будто из самой сущности христианской веры неминуемо вытекает, что благочестивые обязаны засучить рукава и взяться за наведение порядка в обществе. Средневековые монахи понимали дело несколько иначе: пусть меньшинство остается меньшинством и живет для себя<sup>25</sup>.

Следовательно, мы должны объяснить, почему, по крайней мере, некоторые ветви протестантизма (и в частности, кальвинизм) брали на себя подобную ответственность за состояние мира. И весьма вероятно, что частью искомого объяснения окажутся здесь те же самые мотивы, которые побуждали тогдашние политические элиты навязывать обществу свою «повестку дня», свою программу общественных и политических реформ.

Иными словами, надлежащий порядок в сфере цивилизации и надлежащий порядок в области благочестия не были разделены непроходимой пропастью. Напротив, они до известной степени сливались воедино и воздействовали друг на друга. Порыв к благочестию, стремление привести к жизни, угодной Богу, всех истинных христиан (составлявших, разумеется, меньшинство – избранных к спасению – в которое не входили люди, заведомо осужденные на вечные муки, даже если они и являлись номинально членами церкви) влияет на повестку дня общественных реформ и придает ей универсалистско-филантропический характер.

<sup>25</sup> Отсюда не следует, что они вообще не вмешивались в дела большинства; речь идет лишь о том, что успешное привнесение порядка в ту или иную сферу действительности не служило доказательством их собственной святости. Напротив, их воззрения прямо предполагали наличие постоянного разрыва между моралью мира и обители. То же верно и относительно византийских монахов, печально известных своим вмешательством в светские дела, нередко принимавшим угрожающий и чуть ли не насильственный характер.

А требования цивилизности, предполагающие определенное переустройство общества, в свою очередь, открывают новое социальное измерение набожной упорядоченной жизни.

Неразрывная связь благочестия и социального порядка находит в середине XVI века свое выражение в книге одного из странствующих апостолов Реформы, польского богослова Яна Лонского. Он утверждал, что в надлежащем образом реформированном обществе

Князья и магистраты станут миролюбивее, войны между знатью прекратятся, властолюбие прелатов будет караться, и все будут исполнять свой долг, следуя своему призванию в своей профессии. Детей сызмальства будут наставлять в святости, христианское учение будут проповедовать во всей его чистоте, таинства будут совершаться должным порядком, чернь будут держать в узде, добродетель обретет награду, порок будут исправлять карой, истинное покаяние будет восстановлено, а упорствующих и мятежных отлучат от церкви; прославление Господа вместе с правильным призыванием святого имени Его распространятся еще шире, почтеннейшему состоянию брака возвратят исконный его вид, блудлища истребятся, неимущие обретут призрение, а всякое нищенство исчезнет, болящие получают уход и утешение, а умерших станут чтить достойным погребальным образом, избавленным от всякого суеверия<sup>26</sup>.

По-видимому, именно в кальвинистских обществах эта программа радикального преобразования осуществлялась более решительно, самое же яркое свое воплощение получила она у английских и американских пуритан конца XVI–XVII веков. Пуритан пугало то же самое, что внушает тревогу едва ли не каждому в любую эпоху – беспорядок, насилие, бродяжничество, «непокорные люди». На все это они, естественно, смотрели сквозь призму понятия о грехе, полагая, что от падшего человека и нельзя было ожидать ничего иного. Но они также считали, что действенным средством против этих неустройств должно стать радикальное изменение образа жизни как результат религиозного обращения. И такой их взгляд на плоды святости не являлся, как мы уже убедились, логически необходимым выводом из их представления о последствиях греха. Ведь другие полагали, что верующий христианин должен держаться подальше от мирской суеты, или жить подаянием, или усвоить пиетистское отношение к миру, или даже встать на путь анархического отрицания всякой власти. Не один Макиавелли был убежден, что из верующих христиан получают негодные граждане.

Напротив, согласно пуританскому представлению о добропорядочной жизни, именно «святые» должны стать опорой нового социального порядка. В отличие от монахов, нищих и бродяг, с их бездеятельной или беспорядочной жизнью, святой «посвящает себя какому-нибудь честному и пристойному ремеслу, не позволяя праздности умертвить свой разум»<sup>27</sup>. Речь здесь идет не о какой угодно деятельно-

<sup>26</sup> Цит. по: Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed* (New Haven: Yale University Press, 2002), p. XVI.

<sup>27</sup> Henry Crosse, *Virtue's Commonwealth*; цит. по: Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 208.

сти, но о таком труде-призвании, которому человек отдает всю свою жизнь. «Кто не имеет честного дела, коим он мог бы постоянно заниматься, кто не избрал в жизни определенного пути, чтобы шествовать по нему твердо и уверенно, тот никогда не станет угодным Богу» — поучал пуританский проповедник Сэмюэль Гиерон<sup>28</sup>.

Это люди трудолюбивые, дисциплинированные, занятые полезным делом, а главное — это люди, на которых всегда можно положиться. Они уже избрали в жизни «определенный путь», а потому стали взаимно предсказуемыми. На тех соглашениях, которые заключают они между собой, можно построить прочный и надежный общественный порядок. Их уже не соблазнить на дурные дела, ведь лучшая питательная почва для всех видов зла — это праздность. «Мозг лентяя быстро превращается в мастерскую дьявола... Откуда происходят мятежи и роптания против властей? Вы не найдете для них причины более важной, чем безделье»<sup>29</sup>.

С такими людьми можно создать безопасное и благоустроенное общество. Но, конечно, не каждый человек таков. Впрочем, пуританский проект способен преодолеть и эту трудность: благочестивые должны руководить, духовно не возрожденных следует держать в узде. Магистраты, по мысли Бакстера, должны принуждать всех людей «изучать слово Божье, жить мирно и благонравно... пока они сами не придут к добровольному исповеданию христианской веры»<sup>30</sup>. По сути, именно такое жизнеустройство и создавал в Женеве Кальвин.

Таким образом, кальвинистская Реформация, указывая путь к истинно христианскому послушанию, в то же время предлагала способ решения чрезвычайно серьезных и даже ужасных проблем эпохи. К принятию всем сердцем христианской веры, способной как возродить самого верующего, так и, возможно, положить конец угрожающему состоянию всеобщего хаоса, подталкивала, помимо жажды спасения и страха проклятия, еще и социальная тревога, в высшей степени «человеческая» по своему характеру. Духовное обновление и забота о восстановлении гражданского порядка шли здесь рука об руку.

Выражая эту мысль по-другому, можно сказать, что пока средневековые элиты — элиты, разумеется, церковные, но с постоянно растущим мирским компонентом — вырабатывали идеалы более глубокой и напряженной религиозной жизни, приближаясь, таким образом, к требованию реформы церкви, члены тех же элит (и порой те же самые люди) создавали/обновляли идеал civility с его требованием более упорядоченного и менее жестокого социального существования. Между двумя идеалами имело место известное напряжение, но также и своеобразный симбиоз; в конце концов они стали воздействовать друг на друга и даже пришли а отчасти совпадающей «повестке дня».

<sup>28</sup> Цит. по: Walzer, *ibid.*, pp. 211-212.

<sup>29</sup> Dod and Cleaver, *Household Government*, sig. X3; цит. по: Walzer, *ibid.*, p. 216.

<sup>30</sup> Baxter, *Holy Commonwealth* (London, 1659), p. 274; цит. по: Walzer, *ibid.*, p. 224.



Следовательно, тот факт, что идеал цивилизности вызвал к жизни чрезвычайно «активистскую» по духу преобразовательную программу, был обусловлен сложным комплексом причин. Несомненно, с течением времени главной движущей силой процесса становилась растущая потребность государства в военной, а значит, и в фискальной мощи, а значит — и в успешной хозяйственной деятельности трудолюбивого, образованного и дисциплинированного населения. Но была здесь еще одна причина — сосуществование и взаимовлияние идеала цивилизности и программы религиозной реформы, в результате чего «совершенствование» само по себе стало восприниматься как долг, в чем мы еще убедимся при анализе этики неостоицизма.

В плане же негативном данный процесс представлял собой отчасти попытку парировать реальные угрозы общественному порядку, а отчасти — реакцию на такие общественные практики (карнавал, праздники «непослушания» и т.п.), которые казались допустимыми в прошлом, но теперь стали внушать глубокую тревогу людям, устремленным к новым идеалам. Здесь снова явно дает о себе знать теснейшее переплетение секулярных реформ с религиозными, ведь такого рода обостренная чувствительность к выставляемым напоказ порокам представляла собой в значительной степени характерное свойство более требовательной религиозной совести.

Яркие примеры тому мы находим в области половой морали. В Средние века во многих странах Европы допускалась проституция, в которой видели разумное профилактическое средство против супружеских измен и изнасилований, со всеми их разрушительными последствиями<sup>31</sup>. Даже Констанцкий собор организовал временные публичные дома к услугам его участников, во множестве наводнивших город. Однако новые течения в благочестии, с их особым упором на важности сексуальной чистоты, постепенно смещали фокус христианской критики с грехов, связанных с насилием или общественными раздорами, а потому и отношение к проституции стало меняться. Терпимость к ней начинает казаться чем-то невыносимым, кроме того, проституция вызывает глубокую тревогу. Возникает своеобразное двойственное чувство очарования — отвращения, которое находит выход в широких и систематических попытках спасти падших женщин. Здесь нельзя оставлять все как есть — нужно действовать.

В результате уже в эпоху раннего модерна элиты, побуждаемые двумя описанными выше идеалами, все решительнее выступают против народных обычаев, притом на самом широком фронте. Их терпимость к тому, в чем они усматривают беспорядок, буйство, неправомерное насилие, неуклонно уменьшается. Считавшееся прежде нормальным теперь воспринимается как недопустимое и даже скандальное. Уже в XVI веке (кое-где — позднее) обрисованный мною выше сложный комплекс причин привел к «запуску» следующих пяти типов преобразовательных программ.

<sup>31</sup> См.: John Bossy, *Christianity in the West. 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 40-41.

1. Во-первых, это новые по своему характеру «законы о бедных», о которых у нас уже шла речь. Они предполагали существенное изменение или даже полный переворот в прежних взглядах на проблему. Для средневекового сознания бедность была окружена ореолом святости. Разумеется, это общество, в высшей степени чувствительное к сословным различиям, испытывало «здоровое» пренебрежение к неимущим и бессильным, оказавшимся на самом дне социальной иерархии. Но именно поэтому бедность предоставляла возможность освящения добрыми делами другим. Согласно сказанному в Мф 25, помогая нуждающимся, мы помогаем самому Христу. И сильные мира сего, во искупление собственной гордыни и греховных деяний, уделяли от своих богатств беднякам — так поступали короли, монастыри, а позднее и состоятельные буржуа. Люди с достатком указывали в своих завещаниях, что на их похоронах следует раздать милостыню известному числу нищих, которые, в свою очередь, должны были молиться за душу усопшего. Вопреки евангельскому рассказу, молитва Лазаря, услышанная на небесах, могла ускорить прибытие богача на лоно Авраамово<sup>32</sup>.

Но в XV веке, вследствие роста населения и частых неурожаев, повлекших за собой приток неимущих в города, отношение к ним коренным образом изменилось. Принимаются новые законы о бедных, цель которых состоит в строгом отделении способных работать от тех, кто и в самом деле может жить одним лишь подаянием. Первых гонят прочь или принуждают к труду, за чрезвычайно низкую плату и часто в тяжелейших условиях. Нетрудоспособные бедняки должны получать вспомоществование, но, опять же, на четко определенных и весьма жестких условиях, что на практике нередко кончалось заключением подобных людей в особые места, во многих отношениях напоминавшие тюрьмы. Предпринимаются также усилия по перевоспитанию детей нищих; их обучают ремеслам, чтобы сделать из них полезных и трудолюбивых членов общества<sup>33</sup>.

Все эти меры — обеспечение работой, выдача пособий, профессиональная подготовка и «социальная реабилитация» — могли сопровождаться ограничением свободы, как в видах экономии средств, так и с целью контроля. Начинается эпоха того, что, вслед за Мишелем Фуко, называют теперь *le grand renfermement*<sup>\*</sup>, распространившимся позднее и на другие категории беспомощных людей, прежде всего — на душевнобольных<sup>34</sup>.

Но какими бы ни были здесь мотивы, бесспорен сам факт глубокого изменения соответствующей установки; можно сказать, что понимание бедности становится

<sup>32</sup> См.: *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, trans. Joanna Arnold-Moricet (Paris: Gallimard, 1987), p. 32.

<sup>33</sup> Ibid., pp. 180 ff.

\* Великое заточение (фр.).

<sup>34</sup> Michel Foucault, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961). [Рус. пер.: Мишель Фуко, *История безумия в классическую эпоху* (пер. с фр. И. Стаф), СПб.: Университетская книга, 1997.]

совершенно иным. В эпоху Средневековья, как указывает Геремек<sup>35</sup>, добровольная бедность была путем к святости. Тех же, кто становился бедняком не по своей воле, как правило, не считали святыми, ведь они, вместо того, чтобы терпеливо нести свой крест, могли поддаться чувству зависти или даже встать на путь преступлений. И все же неимущий предоставлял возможность освящения другим: подавая ему, подавали Христу. Теперь все это было отвергнуто, и отношение к неимущим радикально изменилось. Оно имело два аспекта. С одной стороны, строго проверяли, вправе ли бедняк получать пособие, заслуживает ли он помощи или ему следует самому зарабатывать себе на кусок хлеба. С другой стороны, обращение с пауперами было инструментально-рациональным. Всячески стремились «отбить» каждый потраченный на них бакс (флорин, дукат, ливр). В английских работных домах XVII века людей заставляли производить то, в чем нуждалась экономика. Бедняки пряли шерсть (это было узкое место тогдашней промышленности) и, таким образом, отрабатывали расходы на свое содержание и помогали обществу. С такой же инструментальной строгостью осуществлялось и перевоспитание. В амстердамской тюрьме *Rasphuis* злостных лентяев помещали в особые камеры, в которых, пока заключенные сидели без дела, медленно поднималась вода. Устраивать длительные «перекуры» в таких условиях было рискованно...<sup>36</sup>

Крайний пуританизм был еще более суров, и его суждение о нищих отличалось бесстрастно-холодной жестокостью. Перкинс уподоблял нищих «гнилым конечностям, которые сами отпадают от тела»<sup>37</sup>. В благоустроенном государстве для таких людей места не было.

Столь радикальное изменение прежней установки вызывало определенное сопротивление. В католических странах ему противилась часть духовенства, в особенности нищенствующие ордена, исходившие при этом из доктринальных оснований. А в Испании, более «отсталой» в плане экономического развития, реформы удалось полностью остановить<sup>38</sup>. Разрыв со всем средневековым «богословием бедности» был слишком резким, и однако в большинстве стран католической Европы этого оказалось недостаточно, чтобы помешать распространению нового подхода. Его проводили жизнь в Париже, он же являлся частью программы реформ Карло Борромео в Милане.

Второй источник сопротивления имел еще меньше реальных возможностей остановить процесс перемен. Это были сами люди, которые порой возмущались, видя, как нищего тащат в тюрьму или в работный дом, или даже пытались его защитить или спрятать.

<sup>35</sup> Geremek, *La potence et la pitié*, pp. 40-41.

<sup>36</sup> Ibid., pp. 277-278. См. также: Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), pp. 63-64.

<sup>37</sup> Perkins, *Works* (London, 1616), I, 755; цит. по: Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 213.

<sup>38</sup> Geremek, *La potence et la pitié*, pp. 186, 201.

2. Центральное правительство, муниципалитеты, церковные власти, по отдельности или сообща, нередко обрушивались с жестокими гонениями на те или иные элементы народной культуры: шаривари, карнавалы, праздники «непослушания», танцы в храмах. Здесь мы также наблюдаем полное изменение прежнего порядка вещей. То, что когда-то считалось нормальным, то, в чем каждый готов был раньше принять личное участие, теперь воспринималось как нечто безусловно предосудительное и, в известном смысле, как внушающий глубокую тревогу беспорядок.

Став в 1509 году свидетелем карнавала в Сиене, Эразм осудил его как «нехристианский», и сделал это по двум причинам: во-первых, карнавал заключал в себе «остатки древнего язычества», а во-вторых, его участники «вели себя чрезвычайно вольно»<sup>39</sup>. Пуританин елизаветинской эпохи Филип Стаббс ополчился против «вопиющей порочности душегубительных танцев», каковые подавали повод к «грязным тисканьям и нечистым прикосновениям» и таким образом «толкали к блудодеянию, склоняли к распутству, поощряли к непристойностям и предваряли всякого рода похоти и непотребства»<sup>40</sup>.

Разумеется, как напоминает нам Берк, церковники критиковали эти аспекты народной культуры уже давно, в продолжение многих веков<sup>41</sup>. Новым же было здесь то, что (а) собственно религиозные атаки усилились вследствие вновь возникших тревог, связанных с местом и ролью сакрального; и (b) идеал цивилизованности, с его требованием упорядоченного поведения и утонченных, благовоспитанных манер, способствовал отчуждению господствующих классов от этих обычаев.

Цивильность сама по себе могла вести к тому, что Берк называет «отходом высших классов» от народной культуры.

В 1500 году... народная культура еще была культурой всех и каждого: второй культурой для образованных и единственной — для остальных. Но уже к 1800 году в большинстве стран Европы духовенство, дворянство, купцы, лица свободных профессий — а также их жены — отреклись от народной культуры, оставив ее низшим классам, от которых их теперь отделяла как никогда прежде глубокая мировоззренческая пропасть<sup>42</sup>.

## Цивильность означала, что в XVI веке

знать усваивала более «тонкие» манеры, более сознательный и продуманный стиль поведения, образцом которого служили ей различные руководства по изящному светскому обхождению, и прежде всего самое знаменитое из них — «Придворный» Кастильоне. Вельможи учились владеть собой и держаться с изысканной небрежностью, воспитывали в себе чувство стиля и умение двигаться с достоинством, как бы танцуя. Распространялись пособия по танцевальному искусству, а придворные танцы отделились от деревенских

<sup>39</sup> Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), p. 209.

<sup>40</sup> Ibid., p. 212.

<sup>41</sup> Ibid., p. 217.

<sup>42</sup> Ibid., p. 270.

плясок. Аристократы уже не ели в больших помещениях вместе со своими слугами и вассалами — теперь они удалялись вкушать яства в особые столовые (а были еще и «гостиные» [*drawing-rooms*], собственно «комнаты, куда удаляются» [*withdrawing rooms*]). Дворяне уже не устраивали борцовские состязания со своими крестьянами, как это они делали когда-то в Ломбардии, и не участвовали в публичном убийстве быков, как это было у них прежде в обычае в Испании. Знать училась говорить и писать «как должно», т.е. в соответствии с формальными правилами, и избегать узкопрофессиональных терминов и диалектных словечек, употреблявшихся ремесленниками и крестьянами<sup>43</sup>.

Идеала цивилиности самого по себе было бы достаточно, чтобы вызвать этот «отход», который в XVIII веке принял еще более резкую форму — отчуждения от важнейших элементов традиционного благочестия как слишком «исступленного». Однако, вследствие своего тесного переплетения с религиозной реформой, данный процесс не ограничился простым дистанцированием элиты от «черни», но вылился в активные усилия по подавлению или преобразованию народной культуры. Такого рода попытки предпринимал, например, в начале XVII века Максимилиан Баварский, чья программа реформ предусматривала, среди прочего, запрет магии, маскарардов, коротких платьев, совместного купания мужчин и женщин, гаданий, обжорства, пьянства и «непристойных» речей на свадьбах<sup>44</sup>.

3. В течение XVII века эти два типа реформаторской деятельности постепенно подчинились третьему. Формировавшиеся во Франции и в Центральной Европе государственные структуры абсолютистского и дирижистского типа пытались, имея в виду могущество государства, но также и прогресс общества, обеспечить с помощью указов и декретов благополучие подданных в экономическом, образовательном, духовном и материальном отношениях. Высшее свое воплощение идеал хорошо организованного *Polizeistaat*<sup>45</sup>, нашел в Германии XV–XVIII веков. Толчком для такой дирижистской активности стала созданная Реформацией политическая ситуация, когда правители каждой территории должны были сами проводить преобразования в церкви (на протестантских землях) и добиваться повиновения (всюду). Но уже в следующем столетии правительственные усилия по контролю над подданными расширились, распространившись на сферы экономики, социального устройства, образования и морали. Деятельность государства отчасти охватила и те области, о которых мы уже вели речь в (1) и (2): регламентацию помощи неимущим и борьбу с целым рядом традиционных народных праздников и обыча-

<sup>43</sup> *Idid.*, p. 271.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 221.

<sup>45</sup> Конечно, это не означало «полицейского государства» в современном понимании. Слово *Polizei* (еще один термин, происходящий от греческого «полис») «подразумевало управление в самом широком смысле, т.е. совокупность институциональных средств и процедур, необходимых для обеспечения мирной и упорядоченной жизни населения соответствующей территории». Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983), p. 5.

ев<sup>46</sup>. Но в XVI веке у правительств прибавилось забот: теперь они стремятся ввести школьное образование, поднять производство, внушить своим подданным более рациональное мировоззрение, ориентированное на упорный, добросовестный и продуктивный труд. Общество приходилось приучать к дисциплине «сверху», но конечной целью власти было воспитать в нем способность к самодисциплине<sup>47</sup>.

Говоря коротко, это означало приобщение к определенным сторонам идеала цивилизации все более широких слоев населения. Несомненно, важным мотивом служило здесь желание правительств иметь такое население, которое могло бы давать хороших и дисциплинированных солдат, а также ресурсы, необходимые для их вооружения и содержания. Однако во многих правительственных указах именно улучшение и совершенствование (как мыслили их сами законодатели) полагается в качестве высшей цели. А в XVIII веке цели законодательства все явственнее определяются идеологией Просвещения и – во имя новых благ, которыми могли бы пользоваться, как индивиды, так и общество в целом – все больше внимания уделяется продуктивным, материальным аспектам человеческой деятельности<sup>48</sup>.

4. Эти социальные реформы стали возможными благодаря созданию эффективных структур управления, проникнутых надлежащим духом и подчиненных строгой дисциплине. Такие структуры могли быть локальными и обладать большей автономией и самостоятельностью, как, например, в Нидерландах – либо представлять собой централизованную государственную бюрократию, организация которой становилась все более рациональной. Пожалуй, самых поразительных успехов в последнем роде добилась Пруссия, которая с конца XVII века сумела завоевать себе место среди крупнейших европейских держав, хотя опиралась на гораздо более скромные людские и экономические ресурсы, чем прочие государства того же класса.

А эти структуры, в свою очередь, смогли возникнуть благодаря сочетанию дисциплины и преданности делу, которое позволило той же Пруссии собирать больше денег и выставлять больше солдат (по отношению к численности населения и национальному богатству), чем любая из соперничавших с ней держав. Филип Горски убедительно показал, что источники этого изумительного достижения следует искать отчасти в философии неостоицизма, чрезвычайно популярной среди тогдашних прусских элит, но прежде всего – в кальвинистской и пиетистской вере правящей династии и ведущих политических деятелей. Таким образом, стремление к Реформе было ключевым фактором в этой необыкновенной истории<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> Ibid., pp. 61, 86-87, 89.

<sup>47</sup> Ibid., p. 87.

<sup>48</sup> Ibid., p. 178.

<sup>49</sup> См.: Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), chapters 2 and 3. Даже Фридрих Великий был поражен, когда после трудной победы под Лейтеном его солдаты

5. Во всем этом процессе нам откроется еще один важный аспект, если мы примем в расчет появление множества различных способов, «методов» и процедур дисциплинирования. Некоторые из них возникли в сфере индивидуальной — например, методы самоконтроля, а также умственного и духовного развития; иные применялись коллективно — как это было в случае с политическими элитами Голландии и Пруссии; а были и такие, которые внедрялись и насаждались средствами иерархического контроля. Фуко отмечает, что в XVI веке чрезвычайно умножились программы специальной подготовки, основанные на тщательном анализе физических движений и их методическом членении на определенные фазы, с целью последующего обучения людей их стандартизированным формам. Первой областью применения подобных программ стала, разумеется, армия, где они открыли дорогу для новых способов военной подготовки, однако впоследствии некоторые из лежавших в их основе принципов использовались в школах, больницах, а затем и на фабриках<sup>50</sup>.

Среди методически построенных программ, нацеленных на преобразование личности, одной из самых известных была система духовных упражнений Лойолы, включавшая особого рода размышления, призванные вести к духовным переменам. Но эти две ключевые идеи — размышление и направляющий его ход строгий метод — вынырнули столетие спустя в философской программе Декарта (который ведь и учился не где-нибудь, а в иезуитской коллегии Ла Флеш).

### 3

Идеал цивилиности, с ключевым для него образом укрощения грубой природы, уже подразумевает то, что мы могли бы назвать установкой на преобразование самого себя. Конкретную же форму он принимает в программах и методах «самовоспитания»<sup>51</sup>, как это мы видели в только что описанной группе (5). К низшему слою нашего существа мы относимся как к «сырому материалу», который следует держать под контролем, перерабатывать, видоизменять, а в некоторых случаях устранять — чтобы придать нашей жизни более совершенную форму. Конечно, здесь есть определенное сходство с традиционными этическими теориями, античными и христианскими, ведь все они так или иначе предполагают обуздание или устранение низшего ради высшего. Но особенностью этого нового мировоззрения был акцент на волевом усилии, внедряющем форму в инертную или непокорную материю.

---

внезапно грянули гимн “Nun Danket alle Gott” [«Ныне возблагодарите Господа»]. “Mein Gott, — воскликнул король-вольнодумец, — welche Kraft hat die Religion!” [«Боже правый! Как велика сила религии!»], Hans-Joachim Schoeps, *Preussen* (Frankfurt: Ullstein, 1992), p. 74.

<sup>50</sup> Michel Foucault, *Surveiller et Punir* (Paris: Gallimard, 1975), часть III, глава 1. [См. рус. пер.: Мишель Фуко, *Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы* (пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой), М.: Ad Marginem, 1999.]

<sup>51</sup> Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

Великие этические системы древности — Платона, Аристотеля, стоиков — предусматривали подчинение или даже, у стоиков, устранение низших желаний (по убеждению стоиков, страсти, как род ложного мнения, полностью угасают в душе мудреца). И все же основным образом добродетели была здесь душа в состоянии гармонии. В этих концепциях господствовало представление об уже присутствующей и действующей в человеческой природе форме, которой добродетельный человек должен помочь обнаружиться во всей ее полноте — а не о модели или образце, который привносится в нее или навязывается ей извне. Образы преобразования материи, внедрения в нее формы, игравшие ключевую роль в понимании творческой, созидательной деятельности человека, в этике отсутствовали. «Праксис» и «поэсис» четко разграничивались, и, как уже неоднократно подчеркивалось, в этих этических системах не было места для того, что мы обозначаем современным термином «воля».

Последний используется нами в двух смысловых измерениях: иногда мы различаем добрую и злую волю, а порой проводим различие между сильной и слабой волей. Несомненно, первая оппозиция пришла к нам из христианства, а самой знаменитой ее версией на Западе является Августиново противопоставление двух видов любви: *caritas* [бескорыстная любовь] и *concupiscentia* [вожделение]. Однако главную ось этического мышления модерна образует вторая из упомянутых противоположностей. Добродетель требует сильной воли, способной утвердить благо, преодолев сопротивление ему. А следовательно, здесь имеет место не просто отход от античных взглядов — через превращение понятия воли в центральный элемент этики — но и смещение оси внутри самого этого понятия по сравнению с основным направлением христианской мысли.

Эта решающая роль воли не всегда выражается с полной ясностью в современных этических теориях; с другой стороны (как мы убедимся вскоре на примере неостоицизма), нельзя сказать, будто античные представления о гармонии в них отсутствуют; однако, в той или иной форме, данный сдвиг оси является вполне очевидным.

Я утверждаю, что внесение установки «поэсиса» в сферу «праксиса» находится в отношении положительного взаимодействия с переменами, упомянутыми мною в предыдущем разделе, с убеждением Кузанца, Фичино и Леонардо, что наука становится возможной благодаря нашей конструирующей деятельности, а также с эволюцией естествознания к тому, что Шелер назвал *Leistungswissen*, т.е. к такой науке, истины которой подтверждаются инструментальной эффективностью ее результатов. Разумеется, последнему изменению способствовали также описанные мною выше богословские причины. Кроме того, в порядке ретроспекции здесь следует назвать и такой фактор, как успехи самой науки (которые, конечно, далеко не сразу стали приносить практическую пользу, выразимую в терминах инструментальной эффективности). Наверняка сыграло свою роль и целое «созвездие» ключевых представлений о сущности благой жизни. Два типа поэсиса — преобразова-



тельная установка в этике и инструментальное, а не созерцательное понимание науки — взаимно поддерживали друг друга.

Этот эпохальный переворот в нашем понимании природы внутри и вне нас и в нашем отношении к ней есть результат многочисленных и независимых изменений, и его нельзя объяснять действием какого-то одного решающего фактора. Ясно, что представление о неограниченной власти Бога сыграло свою роль в разрушении прежнего взгляда на космос как на воплощение Формы. Мы наблюдаем это у номиналистов, а затем, в XVII веке, у многих поборников новой науки, например, у Декарта и Мерсенна. Если Бог обладает *potentia absoluta*\* над творением, а значит, его нельзя считать связанным и ограниченными свойствами и стремлениями даже тех вещей, которые он сотворил первыми, то его способность управлять реальностью мы должны признать беспредельной — а такому требованию лучше всего соответствует взгляд на природу как на механизм, взгляд, из которого изгнан малейший намек на внутреннюю телеологию, т. е. любое представление о целях, присущих самим вещам.

Но если природа вещей такова, то это не может не повлиять на наше отношение к миру. Дело не ограничивается тем, что мы должны изменить свое представление о сущности науки, которая, вместо аристотелевских или платоновских форм, должна теперь искать в мире действующие причины — идея управляемой и манипулируемой вселенной побуждает нас развивать *Leistungswissen*, т. е. науку контроля над вещами. Такая вселенная, если воспользоваться знаменитым изречением Декарта, предлагает нам иную цель — стать *maîtres et possesseurs de la nature*\*\*<sup>52</sup>. Более того, она как бы приглашает нас подражать самому Богу, т. е., повинувшись ему, использовать вещи для достижения тех целей, которые он поставил перед нами.

Может показаться соблазнительным усмотреть именно здесь ключ к эпохальному сдвигу — от поиска нашего места в космосе к конструированию порядка внутри вселенной — и осмыслить этот сдвиг либо как новый способ следования Богу, либо как своеобразную реакцию на его всепроникающее могущество, которое, по видимому, уже не оставляет места для нас, и которое действительно истребило в нас прежнее ощущение того, что мы занимаем свое законное место в упорядоченном космосе. Насколько я понимаю, нечто похожее на эту последнюю, «пассивную», трактовку, представленную в терминах человеческого «самоутверждения», мы находим у Блюменберга<sup>53</sup>.

\* Всемогущество (*лат.*).

\*\* Господа и владыки природы (*фр.*).

<sup>52</sup> *Discours de la Méthode*, часть II, в: *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam et Paul Tannery (далее — A&T) (Paris: Vrin, 1973), Том VI, с. 62. [См. рус. пер.: «Рассуждение о методе», в: Р. Декарт, *Сочинения в двух томах*, Т. 1, М.: Мысль, 1989, с. 285.]

<sup>53</sup> «Средневековая система завершается подобной фазой обособленной объективации, изолированного от человеческих существ затвердения. То, что здесь именуется «самоутверждением», есть встречное движение возвращения утраченных инициатив (мотивов), нового сосредоточения на

Мне, однако, кажется очевидным, что тяга к преобразованию имела также другие источники и была обусловлена, среди прочего, и мотивами менее «пассивного» характера. Ей не нужно было ждать разрушения старого космоса. Ведь еще в рамках платоновского представления о мире как о материи, получающей свой смысл и упорядоченный облик лишь благодаря Форме, возникло убеждение, что человеческие существа также должны участвовать в этом «оформлении» реальности и даже призваны завершить его. Ренессанс отводил в этом отношении важную роль художнику. Марсилио Фичино выразил эту идею так: «Человек подражает всем творениям божественной природы; произведения низшей природы он совершенствует, исправляет и улучшает» (*Homo omnia divinae naturae opera imitatur et naturae inferioris opera perficit, corrigit et emendat*). Именно в этом видел смысл своего труда Микеланджело. А Леонардо считал, что художник должен повиноваться *ragioni*<sup>\*</sup>, которые мы открываем в природе, однако главная наша задача состоит в том, чтобы полностью их выявить через нашу собственную рациональную и конструктивную деятельность. Опыт нуждается в рациональности, *maestra e tutatrice della natura*<sup>\*\*</sup>. А значит, человек-художник также «творит», но только присущим ему способом. Художники, по словам Пико делла Мирандола, это не рабские подражатели природе, но ее соперники: *non servi naturae, sed aemuli*<sup>\*\*\*54</sup>.

Сходным образом, на пороге научной революции эпохи модерна мы видим ренессансных *magi* – людей, подобных Ди, Бруно, Фладду, а также всевозможных алхимиков – которые сочетают твердую веру в примат Формы или даже души в природе с проектами общественных преобразований и улучшений. Открытие философского камня, полагали они, позволит нам создавать золото, но также и довести человеческую жизнь до высшего совершенства<sup>55</sup>.

Разумеется, важно помнить, что эти разновидности немеханистического поэсиса не являлись провозвестниками будущего, что их уже вскоре вытеснила галилеевско-бэкониянская установка, и лишь впоследствии, в существенно иной

---

интересе людей к самим себе», в: Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), Band 1, S. 209. Английский перевод: *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), pp. 177-178.

\* Причины (*um.*).

\*\* Наставник и опекун природы (*um.*).

\*\*\* Не рабы природы, но равные ей (*лат.*).

<sup>54</sup> Все цитаты из Dupré, *Passage to Modernity*, pp. 48-49, 51, 124-125; в настоящем изложении я опираюсь на его глубокомысленный анализ.

<sup>55</sup> Ту же множественность источников нам следует допускать и относительно механизации самой картины мира. Можно утверждать, что гомогенизация пространства и времени, которую мы наблюдаем в развитии перспективы в итальянской живописи XV века, и о которой уже шла выше, была одним из факторов, облегчивших переход к новому пониманию вселенной – в терминах исключительно секулярного времени. Но мы не вправе предполагать, будто причины этих изменений в способах изображения были как-то связаны с тягой к механизации или с отрицанием такого космоса, который обретает порядок и строй через Форму.

форме, они были заново открыты и восстановлены романтическим поколением. И все же они, наряду с множеством других духовных феноменов, достаточно убедительно свидетельствуют, что порыв к преобразованию не являлся чем-то неотделимым от движения к механицизму и не был необходимым образом связан с восстанием против абсолютной власти Бога.

Но если этот многосложный поэсис уже занимал центральное место в идеале цивилизованности, то насколько же более рельефно преобразовательная установка должна была проявиться тогда, когда методы индивидуального самовоспитания и самосовершенствования распространились на общество в целом, а зарождающееся государство стало все решительнее братья за исправление народных нравов и изменение социальных практик.

Чтобы проиллюстрировать этот сдвиг, я хотел бы рассмотреть взгляды Юста Липсия, наиболее влиятельного автора среди нестойков XVI века. Ключевым героем моего повествования Юст Липсий является не только потому, что он сформулировал этическую теорию нового, преобразовательного типа, но и по той причине, что именно он первым продемонстрировал, как подобные воззрения могут быть использованы в политико-военной сфере.

Липсий создал нечто вроде христианизированного стоицизма – который, впрочем, больше тяготел к учению стоиков. В области этики между христианством и стоицизмом есть два резких различия. (1) Христианство учит, что мы нуждаемся в Божьей благодати; нам требуется помощь самого Бога для того, чтобы освободить нашу – потенциально – добрую волю. Стоицизм же апеллирует исключительно к нашим способностям самоконтроля разума. (2) Согласно христианским воззрениям, наиболее полным и совершенным осуществлением доброй воли в человеке является *agape*, наша любовь к ближнему – тогда как в стоицизме мудрым считается тот, кто достиг состояния *apatии*, т.е. полной свободы от страстей.

Конечно, здесь нельзя говорить о неизбежной несовместимости, ведь *agape* можно мыслить как твердое и решительное – но при этом бесстрастное – стремление творить добро. И все же христианское богословие, имея для этого серьезные библейские основания, далеко отошло от подобной интерпретации. Ведь Христос изображается в Евангелии как испытывающий сострадание «до самых внутренностей» (*splanchnizesthai*), а его крики на кресте вряд ли были выражением стоической апатии. Это создало немалые трудности для христианского богословия первых веков – именно по причине огромного влияния греческой идеи о том, что Бог непременно должен быть бесстрастным. Очевидное несоответствие Иисуса этому требованию стало даже одним из доводов в пользу арианства. Но в конечном счете христианская ортодоксия отвергла стоическое решение данной проблемы.

Однако именно его и принимает Липсий. Он отбрасывает *miseratio*, или *miser cordia*, т.е. чувственное сострадание, ради сострадания, активного вмешательства, но

на основе полной внутренней отрешенности. Этот нюанс не остался незамеченным тогдашними богословами, и в испанском переводе *De constantia* предложения, содержавшие критику понятия *miseratio*, были изъяты<sup>56</sup>.

Что же до второго спорного вопроса — нашей потребности в Божьей благодати — то здесь нестоицизм хранит молчание. Но это еще не означает, что перед нами эксклюзивный гуманизм. Как и в классической модели, Бог играет тут важнейшую роль; именно он по-прежнему является источником того *ratio*, на котором основывается наша жизнь. «Разум приходит с небес, от самого Бога — Сенека превозносит его как часть божественного духа, вложенного в человека». Ибо *Deus ipse per hanc sui imaginem ad nos venit, imo quod proprius est, in nos* («сам Бог через этот свой образ приходит к нам, или, скорее, входит в нас»)<sup>57</sup>.

Здесь стоическая идея выражается в библейской терминологии «образа Божьего». Липсий также придает большое значение еще одной общей для христианства и стоицизма доктрине — учению о божественном Провидении. Все, что случается в мире, происходит по воле Божьего промысла. Подвергая нас испытаниям, Бог преследует собственные цели. Спротивление ему тщетно или безрассудно. Напротив, мы должны повиноваться, как солдаты в лагере или на поле боя. Еще раз процитируем Сенеку: «Мы рождены под царской властью: повиноваться богу — наша свобода»<sup>58</sup>.

Но что это значит — повиноваться Богу или разуму? Ответ на этот вопрос оказывается стоическим в самой своей основе: мнения, которые получаем мы от земли или от тела, обманывают нас; внешние бедствия, потеря имущества, здоровья и самой жизни затрагивают лишь изменчивые вещи, которые в любом случае неизбежно уйдут в небытие. Разум же велит нам держаться неизменного. Цитируем предшественника и соотечественника Липсия, одного из тех, кто заложил фундамент гуманизма XVI века: «...но почему не пылаешь ты сильнее из-за той красоты, которая скрыта? На нее перенеси свою любовь; она вечная, она небесная, она неиспорченная; и ты станешь меньше любить тленную, быстротечную внешность телесную»<sup>59</sup>. «Прилепившись» к неизменному, мы обретем постоянство, важнейшую добродетель в представлении Липсия. *Constantiam hic appello rectum at immotum robur animi, non elati externis aut fortuitis non depressi. Robur dixi et intelligo firmitudinem insitam animo, non ab Opinione, sed a iudicio et recta Ratione* («Постоянством я называю здесь праведную и непоколебимую силу духа, который не приходит ни в восторг, ни в уныние

<sup>56</sup> Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 29, 35. [Полное название трактата Липсия *De constantia in publicis malis* («О постоянстве в дни общественных бедствий», 1584).]

<sup>57</sup> Ibid., p.19.

<sup>58</sup> *De vita beata*, VII, 15, 7; цит. по: Oestreich, *Neostoicism*, p. 22. [См. рус. пер.: «О блаженной жизни», в: Луций Анней Сенека, *Философские трактаты* (пер. Т.Ю. Бородай), СПб.: Алетейя, 2001, глава XV, 7.]

<sup>59</sup> Erasmus, *Enchiridion*, chapter 14, p. 104. [См. рус. пер.: «Энхиридион, или Оружие христианского воина», в: Эразм Роттердамский, *Философские произведения*, М.: Наука, 1986, с. 143.]

от обстоятельств внешних или случайных. Силой же я называю и считаю твердость, вселяемую в дух не мнением, но суждением и правильно действующим разумом») <sup>60</sup>.

Постоянство и дает нам мерило верного пути. Но на этом пути мы найдем также и гармонию. И если мы выберем для себя основным принципом следование Богу, то окажемся на той же дороге — как и тогда, когда будем руководствоваться природой или разумом. В конечном счете все эти критерии совпадают.

Хороший, добродетельный человек выказывает *constantia, patientia, firmitas*<sup>\*</sup>. Он остается невозмутимым перед лицом хаоса, беспорядка, насилия, страдания. Но это означает лишь то, что они не способны его огорчить, расстроить, вывести из душевного равновесия. Это вовсе не значит, что он никак на них не реагирует. Напротив, в своем активизме Липсий — типичным для всей этики эпохи модерна образом — отступает от стоицизма. Пожалуй, мы могли бы сказать, что здесь он ближе к Сенеке, а именно к римской версии стоицизма, нежели к Эпиктету, хотя и ссылается на обоих авторов как на источник своего вдохновения. Фактически же он идет еще дальше, чем римские стоики. Ведь, согласно Липсию, нам следует не просто исполнять свой долг в мире, но вести активную борьбу за торжество добра. Книга Липсия изобилует военными метафорами, а некоторые из его первых восторженных читателей, как мы вскоре убедимся, сами занимались военными делами.

Здесь же мы находим еще одно существенное теоретическое отклонение от принципов древней Стои: Липсий твердо верит в свободу нашей воли. Мы несем ответственность за наш мир. Разум должен пробудить нашу волю, а воля — приучить нас к дисциплине, которая даст нам оружие для борьбы со злом и беспорядком. Твердость и выдержка означают здесь не просто пассивную способность переносить страдания — они тождественны способности с неослабным напряжением сражаться за правое дело.

Почему этот (наполовину) христианизированный стоицизм оказал в свое время столь мощное воздействие, причем по обе стороны конфессионального барьера — в Нидерландах (на родине Липсия), в Германии, во Франции? Его высоко ценили кальвинисты, лютеране, католики; более того, Липсий умудрился преподавать в университетах всех трех конфессий (Левен, Иена, Лейден) — достижение, воистину поразительное для той эпохи.

Тому были две очевидные причины. Во-первых, если многие представители элиты, испытав влияние идеала цивиличности, были менее терпимы к насилию и беспорядку, чем их предки, то они должны были вдвойне ужасаться тому обстоятельству, что дело Реформы, нисколько не укрепив мир и порядок, во многих случаях лишь обостряло раздоры и конфликты, нередко доводя их до крайнего ожесточения. Эти люди искали для своей веры такой формы, которая была бы

<sup>60</sup> Цит. по: Oestreich, *Neostoicism*, p. 19.

\* Постоянство, терпение, твердость (*лат.*).

не столь одержима идеей конфессиональной ортодоксальности, но опиралась бы, скорее, на основные принципы, общие для всех церквей. В известном смысле это были люди, по своему духу отчасти близкие Эразму, хотя в тогдашних обстоятельствах они часто становились теми, кого во Франции называли *les politiques*. Более всего прочего они стремились к гражданскому миру и религиозному компромиссу, решительно выступая против сектантских фанатиков Лиги. К католикам подобного склада принадлежали и самые выдающиеся из французских последователей Липсия — Шаррон и дю Вэр, соответственно, священник и епископ.

Во-вторых, подобно *les politiques*, читатели Липсия хотели чего-то большего, чем просто сокрушаться по поводу жестоких и пагубных конфликтов — они стремились положить им конец и создать новый политический порядок. Нередко это были люди, занимавшие высокие военные и государственные посты — правители, полководцы, крупные администраторы. Они осуществляли (или намеревались осуществить) преобразовательные программы пяти обрисованных мною выше типов. Они нуждались в философии, которой можно было бы руководствоваться в этом деле, и многие из них нашли ее в произведениях Юста Липсия.

Сейчас я хочу разобраться, почему именно этот модернизированный стоицизм стал теоретической основой для государственного активизма такого рода. Но прежде я хотел бы указать на происходивший тогда сдвиг, фактически означавший движение в направлении позднейшего деизма, а в конечном счете — к эксклюзивному гуманизму.

Здесь, опять-таки, нам следует избегать анахронизмов и не истолковывать данный процесс как очередной шаг на некоем прямом пути. Взгляды Липсия имели существенно теистический характер, и его Бог не был «председателем» благой, уютной и гармоничной вселенной в стиле деизма XVIII века. Но затмение некоторых важнейших для христианства идей — благодати и агапе — уже привело к очевидному смещению центра тяжести в мировоззрении Липсия. Может даже показаться, что оно не предполагало никакой иной безусловно обязательной формы богопочитания, кроме требования развивать в человеке разум и воспитывать добродетель постоянства — и это в определенном смысле составляло преимущество его философии, поскольку именно вокруг вопроса о правильном почитании Бога и кипели в XVI веке основные баталии. Молчание же Липсия можно было истолковать как поощрение к принадлежности к «церкви по собственному выбору», если воспользоваться этим несколько анахроничным выражением (точнее было бы сказать: «по выбору вашего государя»). Но в этом можно было усмотреть и желание отодвинуть почитание Бога на задний план, как что-то в конечном счете несущественное и необязательное.

Бог все еще сохраняет огромное значение, ведь именно он является источником разума; следуя же разуму, мы подражаем образу Божьему в нас. Похоже, однако, что для исполнения его воли нам вполне достаточно стать совершенными человеческими существами; ничего большего от нас уже не требуется. Данная установка

готовила почву для антропоцентризма позднейшего деизма — после того, как под ее влиянием был сделан следующий шаг к отделению наших мыслительных способностей от действия Бога в нас. Так произошел важный поворот. Неостоицизм был «зигом» — деизм станет его «загом».

Наследие Липсия оказало существенное влияние на программы военных и социальных преобразований, начатых на исходе XVI века, ведь он предложил ключевое для них понятие дисциплины, а его этика требовала активного вмешательства в общественную жизнь.

В своей политической доктрине, изложенной в *Politicorum sive civilis doctrinae, libri sex* (1589), Липсий занимает позицию, характерную для *les politiques*, иначе говоря, его заботит восстановление порядка и стабильности и прекращение религиозной гражданской войны, охватившей тогда значительную часть Европы. Липсий высказывается в пользу монархической формы правления, не уделяя особого внимания требованиям сословий. И все же государь, по Липсию, должен руководствоваться строгими моральными принципами и посвящать свои усилия общественному благу.

Впрочем, данное произведение не ограничивается общими советами: оно содержит детальные предписания, относящиеся к реформе армии. В них подчеркивается важность упорной подготовки и строгой дисциплины для создания боеспособных вооруженных сил. Но в своем понимании дисциплины Липсий идет еще дальше, стремясь внушить военным мысль о необходимости изменений морального характера. Его идеал — профессиональная армия, в которой старые ценности — личная честь и грабеж — отошли бы на второй план, а солдаты вдохновлялись бы стоическими принципами *continentia, modestia, abstinencia* — самообуздание, умеренность и воздержанность<sup>61</sup>.

Иначе говоря, целью военной подготовки является не только обучение согласованным действиям и точному выполнению команд, но и нравственное «перевоспитание» солдат, привитие им профессиональной этики служебного долга и самоконтроля. Разнузданные полчища наемников, часто представлявшие не меньшую опасность для подданных нанимателя, чем для его врагов, нужно заменить дисциплинированными войсками, для которых отказ от насилий и грабежей стал бы вопросом чести.

Все это имело двойное значение, частное и более общее. Частным, конкретным результатом стало усвоение идей Липсия инициаторами военных реформ в Нидерландах 1590-х гг., среди которых были и его ученики (и прежде всего сам Мориц Оранский). Приняв на вооружение новые принципы интенсивной боевой подготовки, они создали чрезвычайно эффективную военную машину, ставшую предметом подражания по всей Европе — например, в шведской армии Густава Адольфа, а также в Армии нового образца Кромвеля.

<sup>61</sup> См.: *ibid.*, p. 53.

На более же общем уровне наследие Липсия определило характер деятельности серьезных реформаторов следующего столетия, людей, движимых высокими моральными мотивами — это были правители или, чаще, гражданские служащие высокого ранга, крупные администраторы, полководцы, которые положили начало реформам, призванным перестроить общество в самых разных его аспектах. Прежде всего, Липсий предложил возвышенную нравственную цель служения общему благу, укорененную в этике суровой простоты и самодисциплины — она и должна была стать основой для глубокого преобразования институциональной и социальной жизни через дисциплинирование и воспитание подчиненного правительствам населения, а в конечном счете привести к прочному усвоению подданными ценностей самоконтроля и трудолюбия.

В общем, нужно было создать нечто подобное тому, что впоследствии назвали «протестантской трудовой этикой», создать это в духовной атмосфере, близкой к «мирскому аскетизму» (*innerweltliche Askese*), о котором рассуждал Макс Вебер<sup>62</sup>, но, в значительной мере, активными преобразовательными усилиями политической власти. Можно даже утверждать, что в эпоху абсолютных монархий этика активного государственного вмешательства сделала для формирования рационализированного, упорядоченного и «профессионализированного» жизненного уклада ничуть не меньше, чем кальвинистская этика призвания. Неостоицизм, обретший новую силу благодаря кальвинизму, кое-где действовал сверху, опираясь на государственную бюрократию, и приводил к тем самым результатам, которые в других местах неостоицизм и пиетизм порождали снизу, усилиями самоотверженных, глубоко преданных своему делу предпринимателей, а также разного рода добровольных союзов и ассоциаций<sup>63</sup>.

В этом своем активизме и самоотверженном аскетизме неостоицизм и кальвинизм оказывались чрезвычайно близки. Ведь и Кальвин начал свою карьеру публикацией работы о Сенеке. Несмотря на теоретические различия между неостоицизмом и кальвинизмом, тем членам кальвинистских обществ, которые не особенно стремились к строгой богословской ортодоксальности, было легко совмещать в своем сознании кальвинизм с неостоицизмом. (Скажу больше: для многих католиков и лютеран это также не являлось слишком трудной задачей.) Ведь сами импульсы и цели упорядочения были во всех случаях весьма сходными: создать в обществе устойчивый порядок, приучив людей избирать в жизни «определенный путь» через посвящение себя той или иной профессии, осмыслявшейся в терминах служения ближним: в сфере частной жизни — через производительный труд, в области публичной — через правительственную деятельность, призванную обеспечить благо подданных. Правда, в сфере политической кальвинизм создал

<sup>62</sup> Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), S. 119; английский перевод: Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958), p. 151.

<sup>63</sup> См.: Oestreich, *Neosticism*, pp. 72-73.



ряд существенно иных форм, и некоторые из них оказались глубоко враждебными абсолютистскому правлению. Но представления об идеальном общественном порядке, о специфическом активизме как неперменном условии его построения, а также о необходимом для достижения этой цели владычестве благочестивых/добродетельных, были чрезвычайно схожими.

Сходным было и убеждение в том, что всего этого можно добиться — и, кажется, самому факту подобной веры мы изумляемся меньше, чем следовало бы. Ибо как это вообще было возможно — перед лицом столь громадной массы насилия и беспорядка как в прошлой истории, так и в современном им мире, имея дело с таким вопиюще непокорным человеческим материалом, питать серьезные надежды на осуществление решающих и даже необратимых изменений к лучшему?

Ясно, что здесь произошел радикальный мировоззренческий переворот. По-видимому, Средние века твердо держались представления, которое, вероятно, было свойственно большинству людей едва ли не во все времена, а именно: наша способность искоренить в этом мире грех и беспорядок имеет жесткие пределы. Конечно, очень многие или даже большинство эпох постулировали где-то в далеком прошлом «золотой век», а иногда он представлялся чем-то таким, что, при благоприятных обстоятельствах, можно было бы вернуть на землю. Примерно так мыслили ренессансные гуманисты о периоде расцвета классической культуры. Но ведь точно такой же дух стоял и за восстановлением «Римской империи» Каролингами. А сменявшие друг друга византийские императоры еще долго продолжали грезить о новом царствовании Юстиниана.

И все же редко планку притязаний поднимали на такую дерзкую высоту, как это делалось в кальвинистских и неостоических преобразовательных программах XVII века. Амбициозность подобных замыслов имела два аспекта. Во-первых, их авторы задавались целью полностью покончить с насилием и общественным беспорядком, так чтобы на одном конце спектра остались лишь преступления частных лиц, а на другом — законное насилие государства во время войны и в борьбе с преступностью. Во-вторых, они намеревались привить хотя бы некоторые нормы civility и добропорядочной жизни буквально *каждому* человеку. Конечно, цели эти были взаимосвязаны, ведь только через достижение чего-то похожего на вторую из них можно было всерьез рассчитывать на осуществление первой.

Смелость таких замыслов не имела прецедентов в европейской истории (хотя аналогичные попытки, по-видимому, предпринимались в разное время в Китае). Впрочем, их главные творцы и исполнители прекрасно сознавали всю новизну своего проекта. Иначе говоря, хотя они и вдохновлялись различными образами «золотого века» в прошлом, им было совершенно ясно, что их планы означают попытку не просто вернуть прежний «золотой век», но превзойти его в ряде существенных моментов.

Так, кальвинисты обращали свои взоры к временам первоначальной церкви. Но хотя они, вероятно, чувствовали, что уступают тогдашним христианам в свято-

сти, они понимали, что полная христианизация всего общества была в ту далекую эпоху немислимой. Поэтому мы видим, что кальвинисты часто искали для себя образцы в ветхозаветном Израиле, который служил для них, как минимум, символом благочестивого общества, со всех сторон окруженного злыми врагами. Но то, в чем они намеревались превзойти древний Израиль, определялось основными принципами христианского учения.

Точно так же Липсий и его нестоические последователи оглядывались на Римскую империю, на ее великие правовые, военные и политические достижения. В каком-то смысле мы наблюдаем здесь сдвиг гуманистических интересов — от латинской и греческой литературы к историкам Рима (включая грека Полибия), и прежде всего к Тациту. В плане риторики лаконизму Тацита также отдавали предпочтение перед более словообильным стилем Цицерона. Основным источником стоических идей служил Сенека. XVII век даже прямо называли «римским веком»<sup>64</sup>. Но при всем своем восхищении римской государственной мудростью, военной дисциплиной и стоической философией, Липсий и его последователи все яснее понимали, что их собственные планы, нацеленные на реформу нравов и преобразование мировосприятия всего народа, вторгались в новую область.

Еще одним образцом общества, всецело проникнутого строгими и возвышенными моральными принципами, служили (в некотором смысле) ранний республиканский Рим и (реже) греческие полисы периода расцвета. Эти идеалы играли важную роль в другие эпохи современной европейской истории — для гражданских гуманистов итальянских городов Ренессанса и, разумеется, в великих революциях XVIII века, американской и французской. Однако и здесь, по крайней мере, в последнем случае, люди остро ощущали, что невозможно просто взять и вернуться к этим небольшим обществам прямого народовластия, где все граждане «знали друг друга в лицо»<sup>65</sup>, и что одна из причин немислимости такого возврата (помимо резко увеличившихся размеров современных государств) в том как раз и состоит, что античные республики *не* включали в состав своих граждан все население, оставляя значительную часть трудящихся, прежде всего рабов, за пределами гражданской общины<sup>66</sup>.

Так откуда эти люди черпали веру в свои силы, необходимую им для выхода на новые, неизведанные просторы? Нам такой вопрос может показаться странным, ведь мы во многих отношениях живем в созданной ими эпохе. Нам, обитателям североатлантического мира, кажется само собой разумеющейся «нормой», что насилие и беспорядок можно устранить из основного пространства нашей жизни и

<sup>64</sup> См.: *ibid.*, p. 8.

<sup>65</sup> См. Джеймс Медисон в: *Federalist Papers*, no. 10; Медисон, конечно, считал, что эта ситуация была новой по преимуществу.

<sup>66</sup> Так утверждают Гегель и Бенджамин Констан. См.: Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 395–396; а также Benjamin Constant, “De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”, in Constant, *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation* (Paris: Flammarion, 1986), pp. 265–291.

вытеснить к двум противоположным полюсам — индивидуальных преступлений и государственных войн. Массовые бесчинства в южном Лос-Анджелесе или в предместьях Парижа нас не просто шокируют и ранят — мы считаем их свидетельством каких-то серьезных «сбоев» в нормальном функционировании нашего общества. Мы с ужасом смотрим на некоторые государства, возникшие на территории бывшего СССР, и видим в них что-то, больше похожее, скорее, на наше собственное домодерное прошлое. В некотором смысле мы достигли поставленной когда-то цели, нам удалось привить «цивильность» каждому, и теперь огромное большинство населения в наших странах грамотно, имеет за плечами много лет школьного образования, принимает определенные нормы дисциплинированного труда и добропорядочной мирной жизни. В этих условиях нас тем более пугают и возмущают признаки того, что иные молодые люди явно «регрессируют», прибегая к насилию и деградируя до образа жизни, полностью исключающего семейные ценности и трудовую этику. Ставшая для нас совершенно естественной и уже не требующая рефлексии норма находится теперь даже выше того уровня, достигнуть которого стремились кальвинистские богословы и неостоиические государственные деятели, начиная четыре века тому назад свои реформы.

И все же нам следует избавиться от анахронизма и ясно понять, насколько важной и даже поразительной была описываемая здесь перемена. Перед нами вновь встает вопрос: как же эти люди пришли к убеждению, что они в силах ее осуществить?

Ведь необходимой предпосылкой всех упомянутых программ, как и глубочайшей основой этого порыва к преобразованию, была необыкновенная уверенность в том, что человеческие существа поддаются радикальной переделке. Мы не можем не поражаться потрясающей смелости некоторых пуританских проектов, предполагавших обуздание грешной людской природы силой закона. В одном из своих трактатов 1604 года Уильям Стаутон провозглашал: «Нет такого преступления против любой из заповедей, начертанных на обеих скрижалях святого закона Божьего... которое от века и поныне не подлежало бы каре мирской и гражданской властью царя». А значит, весь Декалог уже криминализован. Далее Стаутон ведет речь о ереси и о пребывании вне церкви; другие же пуритане той эпохи предлагали законы, запрещающие травлю медведей, танцы, божбу, воскресные игры и забавы, церковный эль и т.п.<sup>67</sup>

Такая же амбициозность замыслов (хотя и несколько по-другому) обнаруживается в установлениях *Polizeistaat*. Стремление пересоздать подданных через строгую регламентацию мельчайших деталей их жизни свидетельствовало о почти беспредельной вере власти в свою способность переделывать людей по новому образцу, отливать их в новую форму. Как пишет Раев, «здесь исходили из подразумеваемой, хотя почти никогда прямо не высказываемой... убежденности в подат-

<sup>67</sup> Walzer, *Revolution of the Saints*, pp. 225, 227.

ливости человеческой природы». Предполагалось, «что людское естество в самой своей основе отличается гибкостью и ковкостью, и что воля и внешние обстоятельства в силах изменять его форму»<sup>68</sup>.

Конечно, некоторые считали столь радикальное преобразование не более чем абстрактной, чисто теоретической возможностью, не слишком надеясь на то, что, имея дело с массами, можно и в самом деле добиться такого успеха; однако, по общему убеждению, на пути подобного рода социальной инженерии не стояло никаких принципиальных препятствий.

А что могло стать для нее преградой? Во-первых, традиционное понимание вещей, устанавливавшее жесткие пределы для тотальной по своему замыслу реформы. Для европейского Средневековья суть такого мировосприятия ясно сформулировал Августин. Два общества – град Божий и град земной – существовали не просто бок о бок, но смешиваясь друг с другом. Град земной представлял собой вместилище греха и внутренне, по самой своей природе, тяготел к насилию и раздорам. Даже правительство могло мыслиться как агент насилия – более высокого уровня и широкого масштаба. И все же его власть была абсолютно необходимой. Ведь лишь такой могущественный агент мог держать в страхе более мелких деятелей, которые в противном случае быстро превратили бы жизнь общества в невыносимый хаос.

При такой, довольно низкой, оценке государства его роль сводится к поддержанию известного порядка внутри павшего мира, но воспитывать в гражданах добродетель государство не в силах, отсюда – ограниченность его возможностей.

Конечно, в христианских землях рядом с нами и среди нас существует также град Божий. Так, может, христианское государство способно добиться большего? Августин, сам живший в христианской империи, в это не верил. Христианское государство могло помогать церкви, подавлять ереси, искоренять ложные культы, но оно было не в силах сделать лучше собственных граждан – только град Божий, представленный на земле церковью, мог стремиться к подобному.

Вдобавок, количественное отношение само по себе явно свидетельствовало не в пользу града Божьего. По убеждению Августина, с которым соглашались в этом и позднесредневековый католицизм, и (в еще большей степени) кальвинизм, число спасенных было крайне незначительным – горстка элиты посреди огромной массы проклятых.

А поскольку Августин был властителем дум деятелей Реформации, то как им вообще могло прийти в голову, что они сумеют вырваться за пределы, столь убедительно им установленные? Ответ заключается не в том, что они будто бы полагали, что избранных к спасению на самом деле больше, но, как мы видели выше, в их представлении о правильном распределении функций: избранные призваны управлять, своей властью дисциплинируя все общество.

<sup>68</sup> Raeff, *Well-Ordered Police State*, p. 177.

Впоследствии, конечно, они постепенно перешли к несколько иному взгляду на вещи. Граница между немногими спасенными и массой проклятых, ранее проходившая, и примерно одинаково, внутри каждого общества, теперь стала разделять, с одной стороны, общества благочестивые, состоявшие, как молчаливо подразумевалось, преимущественно из избранных, а с другой — общества, которые находились под властью Рима и его приспешников, или вовсе коснели во мраке язычества. Возможно, в этих последних и есть малое число храбрых душ, которые мужественно противостоят гонениям, но большинство их членов, несомненно, идет навстречу вечной гибели. И такой сдвиг был неизбежен, ведь это и в самом деле чрезвычайно трудно — читать пастве подобную проповедь, не принимая, хотя бы в качестве рабочей гипотезы, положение о том, что каждый из твоих слушателей, по крайней мере, имеет шанс оказаться среди избранных Божьих. К тому же самая малочисленность многих кальвинистских общин и их постоянная подверженность атакам враждебного окружения укрепляла эту установку «мы против них», которая, в свою очередь, располагала к аналогиям с древним Израилем.

Так установленные Августином пределы перешли кальвинисты. А в менее ортодоксальной духовной атмосфере неостоицизма эти границы, скорее, «сами собой» стерлись и исчезли из вида.

Но дело здесь не только в том, что изменилось представление о потенциальном масштабе преобразований. Ведь чтобы эта новая уверенность в возможности их осуществить возникла, должно было отмереть прежнее нерелефлируемое понимание о структуре общества и о его связи со злом.

Я уже упомянул ряд глубоких сдвигов в восприятии определенных сторон жизни общества — например, принципиально новое отношение к бедности, а также отчуждение и решительный отказ от старых социальных ритуалов, в которых теперь видели единственно лишь порок и бесчинство. Но ведь в каждом из этих случаев за прежней установкой стояла не просто теория, но целая система миропонимания.

Пожалуй, мы могли бы кратко охарактеризовать ее суть следующим образом: она тяготела к восприятию общества как разделенного на группы или сословия, образующие иерархизированную структуру и в то же время взаимодополнительные по своим функциям. Нам известны ясно сформулированные доктрины, отражающие такое социальное устройство, например, теория общества, состоящего из трех сословий — тех, кто молится (монахи и священники), тех, кто воюет (дворяне), и тех, кто работает (крестьяне); или же различные аналогии между королевством и человеческим телом, где каждое сословие соотносится с определенной частью тела (король — голова, дворянство — руки, и т.д.).

Такое членение общества подразумевает, что несмотря на очевидное неравенство в достоинстве различных социальных слоев — в конце концов, мы имеем здесь дело с иерархическим строем — не может быть и речи об усовершенствовании социума через упразднение низших его слоев или путем превращения всех его

членов в монахов или, скажем, в рыцарей. Каждый слой по-своему необходим для блага целого.

Я же склонен думать, что в сознании большинства такой тип понимания общества переносился в известной мере и на другие социальные различия и дифференциации, даже там, где никаких ясно выраженных теорий на сей счет не было. Так, отношение к беднякам отчасти объяснялось той казавшейся самоочевидной истиной, что «бедные будут всегда». Оно имело смысл еще и потому, что бедняки, получая помощь от более удачливых ближних, сами представляли этим последним возможность спасти свою душу. Взаимодополнительность функций сочеталась здесь с различием в достоинстве. (Впрочем, это различие могло обнаруживаться в обоих направлениях: подававший милостыню феодальный сеньор или зажиточный горожанин по своему мирскому рангу, разумеется, превосходил нищего, но этот последний мог стоять выше в плане религиозном.) В рамках такого миропонимания реальные попытки покончить с бедностью были просто немислимы.

Нечто подобное, на мой взгляд, можно утверждать и о сочетании аскетической святости с ничем не сдерживаемыми взрывами бурного веселья или даже с чувственными наслаждениями вполне плотского характера. Здесь, конечно, труднее доказать их взаимодополнительность, поскольку, в отличие от примера с бедняками, мы не можем сослаться на какие-либо определенные учения. И все же нечто в этом роде, по-видимому, подразумевалось карнавальными обрядами или неявно присутствовало в различных «праздниках непослушания», как и во всех прочих ритуалах, «переворачивавших мир вверх тормашками» — после чего нормальный порядок вещей восстанавливался. Во всяком случае, я попытался доказать это в предшествующем разделе книги.

Конечно, одним из объяснений описанных выше феноменов служит теория «отдушины» (предохранительного клапана): общество нуждалось в этих временных вольностях, чтобы периодически выпускать пар, накапливавшийся под действием репрессивных механизмов обычной жизни — после чего, освеженное и с новыми силами, оно возвращалось к жестким ограничениям нормального порядка вещей. Но подобные ритуалы можно, вероятно, истолковать и по-другому. Карнавальные игры с едой, сексом и (как правило, мнимым, потешным) насилием были признанием того факта, что от этих плотских вожделений, пусть даже и стоящих, вне всякого сомнения, ниже аскетических подвигов Великого поста, невозможно полностью избавиться, и что им также следует воздавать должное. Конечно, теория «отдушины» — один из вариантов такого объяснения. Я же имею здесь в виду другое: этим желаниям следует давать выход не только потому, что иначе «лопнет бочка», но и по той причине, что они остаются необходимым элементом неизменного равновесия вещей — по крайней мере, до второго пришествия. Благодаря (в том числе) им наш мир продолжает существовать. А потому в эти особые, предназначенные для ритуалов периоды мы славим их роль в мироздании,

прекрасно понимая, что они, как нечто низшее, должны будут уступить место высшему, когда мир вновь перевернется и встанет на ноги.

А может быть, в этом равновесии отражается что-то еще более глубокое — какое-то представление в духе Тернера о двух регистрах общества: общество — это порядок, и в то же время *communitas*, общество есть структура, которая, однако, должна периодически возвращаться к своим корням, погружаясь в антиструктуру. Эту последнюю нельзя полностью терять из виду и ей следует давать выход.

В любом случае, карнавал предполагает (как я утверждал выше, в главе 1) понимание времени как кайротического и многоуровневого.

Во многих отношениях это представление является дохристианским, а по своему происхождению — нехристианским, но его совершенно не обязательно считать антихристианским. Ведь и Евангелие дает нам основания думать, что зло переплетено с добром столь тесно, что его нельзя просто уничтожить до того, как наступит конец этого мира, или, выражаясь евангельским языком: вплоть до жатвы пшеница и плевелы растут рядом.

Ясно, что в эпоху модерна элиты утрачивают всякую связь с таким восприятием времени. Постепенно набирает силу новое представление о мире и о времени, согласно которому взаимодополнительность порядка и хаоса уже не является необходимой. Периодическое допущение хаоса в наш мир уже не мыслится как неизбежное изменение, соответствующее кайротической природе времени — теперь в нем видят неоправданную уступку тому, что мы пытаемся совершенно истребить, своего рода компромисс со злом. А потому голоса критиков подобных элементов народной культуры звучат все чаще и громче, превращаясь в XVI–XVII вв. в среде элит в оглушительный хор.

Это долгая история, но если изложить ее совсем кратко, то мы видим, как это новое понимание мира и времени, впервые возникшее в недрах христианского мировоззрения, «обрастает» секулярными версиями, «перехватывается» ими; или даже так: оно постепенно все явственнее разворачивается в секулярном направлении; началом же этого сдвига, возможно, следует считать как раз неостоицизм Юста Липсия. В самом деле, мы вправе утверждать, что это новое понимание содействовало формированию современного секулярного мировосприятия, ключевой особенностью которого и является «гомогенное, пустое время». Параллельно этому процессу возникает новое, бескомпромиссное представление о порядке — порядке в индивидуальной жизни и порядке в обществе.

Модерные представления об этом последнем характеризуются, среди прочего, гораздо меньшей, чем прежде, терпимостью к насилию и общественному беспорядку. В XVI веке происходит укрощение буйной и непокорной военной аристократии — через придворную службу, присутствие при дворе или управление собственными поместьями. А в XVIII веке начинается обуздание и «дрессировка» всего населения. В северо-западной Европе все реже вспыхивают бунты, крестьянские восстания, общественные беспорядки — пока мы не достигаем тех довольно

высоких стандартов ненасильственного поведения, которые большинство североатлантических обществ считают естественной нормой своей внутренней жизни. (В этом, как и во многих других отношениях, Соединенные Штаты являют любопытный пример отката в предшествующую эпоху.)

А в процессе всех этих перемен — отчасти стимулируя их, отчасти черпая в них свою силу — крепло ощущение нашей *способности* установить такой порядок в нашей жизни. Эта уверенность лежит в основе разнообразных проектов индивидуального и общественного упорядочения — в религиозной, экономической, политической сферах — которые начинают овладевать умами в XVI–XVII вв. Такая уверенность тождественна убежденности в том, что мы не нуждаемся во взаимодополнительности, что утверждение порядка не требует признания его границ в виде какого-то противоположного принципа — принципа хаоса. А потому традиционные праздники всеобщего перевертывания воспринимаются одновременно и как оскорбление, и как угроза для такого стремления к порядку. Оно уже не терпит «мир вверх тормашками».

Таким образом, становится все легче утратить ощущение того, что человеческая ковкость, податливость к внешним воздействиям в принципе имеет предел, что наступление высшего на низшее должно где-то остановиться. Грубая, дикая природа способна противиться цивилизованию — но здесь не может быть и речи о безвозвратных утратах, о роковом нарушении равновесия, об уничтожении чего-то такого, что абсолютно необходимо для целого. По пути цивилизования вы обязаны продвинуться настолько, насколько хватит ваших сил. И к иезуитским утопиям в Парагвае это относится в точно такой же степени, как и к *Polizeistaate* в Центральной Европе.

Впоследствии появятся особые психологические теории, освящающие данную установку. Человеческое существо — это пучок привычек, постепенно отпечатываемых на *tabula rasa*, а значит, для реформы не может быть пределов. И все же опрометчивое пренебрежение границами зарождается не здесь. Скорее, оно возникает вместе с самим этим новым представлением о порядке, важнейшее место в котором получают конструктивные усилия воли, нацеленной на рациональную переделку человеческой жизни.

Мы пойдем сказанное глубже, если зададимся вопросом: откуда эти элиты черпали твердую надежду на то, что они и в самом деле сумеют преобразовать общество? В случае с кальвинистами речь шла об убеждении, что промысел Божий даст им власть, по крайней мере, в некоторых, избранных Богом обществах. Но в духовном климате, определявшемся влиянием неостоицизма, развилась новая идея — концепция естественного порядка, которая, по-видимому, давала серьезные основания для надежд на реформирование мира.

Идея естественного порядка может показаться вполне традиционной. В самом деле, разве не этому учили Платон и Аристотель, а также все их последователи в



эпоху Средневековья и в позднейшие времена? Но это был порядок совершенно иного рода, порядок нормативный, но в ином смысле.

Прежнее понятие о порядке, восходившее в конечном счете к Платону, подразумевало — как в обновленном аристотелизме Фомы, так и в мире Псевдо-Дионисия — представление о формах, которые уже присутствуют и действуют внутри реальности. Видимый мир вокруг нас выражает, обнаруживает или являет эти формы — либо вследствие некоей эманации, либо, согласно более ортодоксальной трактовке, благодаря сотворению мира на основе идей божественного разума.

Представление о действующих формах играло важнейшую роль в античной этической традиции, которую я противопоставил выше модерной установке на активное преобразование реальности, предполагающей привнесение, внедрение форм в природу *ab extra* волей человека. Между тем новое представление о природе также развивается в рамках именно этой реконструктивистской перспективы. Порядок не есть то, что действует само по себе, пытаясь осуществить себя самое. Скорее, это тот особый способ, каким Бог задумал согласовать между собой вещи, и если вещи следуют божественному замыслу, то они выполняют свое назначение, служат поставленной свыше цели. Но план этот не «работает» в природе самопроизвольно, он не стремится «изнутри самого себя» к самоосуществлению. Скорее, он соответствует — в некоторых сферах — тому, как вещи действуют *de facto*, тогда как в других областях он может быть реализован лишь в том случае, если его ясно усматривают и если им руководствуются разумные и наделенные волей существа.

Важнейшей из областей последнего типа является человеческое общество; здесь божественный план означает норму, еще только предложенную разуму как задача, а отнюдь не норму, уже действующую внутри сущего. И, опять же, заставить эту норму «работать» в реальной действительности можно лишь тогда, когда ее примут в качестве нормы и пожелают осуществить своей волей разумные существа. Она не только совместима с установкой на преобразование мира и общества, но прямо ее предполагает<sup>69</sup>.

<sup>69</sup> Это соответствует важной стадии в процессе исчезновения старого миропонимания, которое возникло задолго до нашей цивилизации и которое Реми Браг описал в своей интересной книге «Мудрость мира» (*Rémi Brague, La Sagesse du Monde*, Paris: Seuil). В той его форме, какую мы унаследовали от греков, мы являемся частью космоса, где этот последний термин подразумевает нечто большее, чем наше современное слово «вселенная». Он означает, что целое упорядоченно, что этот порядок сам себя поддерживает и что формы действуют внутри реальности (как я выразил это выше). Это так же верно по отношению к людям и их жизни, как и по отношению к любой иной части вселенной.

Конечно, в человеческой жизни есть несовершенства, и, согласно аристотелевской версии, они обнаруживаются во всем подлунном мире. Только высший мир, «небо», воплощает порядок совершенным образом, а потому есть смысл призывать нас к подражанию небу и, тем самым, к отказу от уклоняющихся от совершенного образца практик (*ibid.*, pp. 128–136, 152–171). Знаменитый призыв такого рода мы находим в «Государстве» Платона (VII, 500).

Однако речь здесь по-прежнему идет о том, что, подражая небу, мы следуем склонностям собственной природы, работаем с формами, которые сами себя осуществляют. С возникновением же новой духовной установки, ориентированной на создание прежде не существовавшего, это последнее

Одной из чрезвычайно влиятельных концептуальных форм выражения этой идеи стало в XVII веке понятие естественного закона. Оно играло важную роль в томистской мысли и продолжало играть ее у великих испанских мыслителей, например, Суареса, а также их последователей. Но те мыслители, которых мы считаем основателями модерной теории естественных законов, и в частности, Гроций, Пуфендорф и Локк, придали этой теории новый смысл.

Выведение понятия естественного закона у Гроция не следует привычным путем аристотелевско-томистского определения целей человеческой природы. Оно происходит почти *more geometrico*\*. На первых страницах *De jure belli ac pacis* Гроций дедуцирует естественный закон как то, что «присуще» (*convenit*)<sup>70</sup> существу разумному и склонному к жизни в обществе. Само выведение оказывается у Гроция чрезвычайно сжатым, но если его слегка развернуть, то мы получим что-то вроде следующего: разумное существо – это существо, которое руководствуется в своих действиях правилами, законами, принципами; а существо разумное и в то же время общественное должно иметь законы, делающие возможной совместную жизнь. Опираясь на этот критерий, можно вывести большинство стандартных запретов и предписаний традиционного естественного закона. Ни одна форма не предполагается здесь заранее как уже действующая, но указывается лишь способ, каким вещи (в данном случае – люди) могут быть «разумно» согласованы между собой, и этот способ предлагается в качестве обязательной нормы.

Гроций, последователь Липсия, полагает, что разум сам по себе делает этот закон обязательным (отсюда его знаменитое утверждение, что данный закон имел бы силу, *etsi Deus non daretur* [«даже в том случае, если допустить ..., что Бога нет»])<sup>71</sup>; тогда как Пуфендорф, а затем и Локк считают его обязательным как веление Бога. Но основная аргументация остается прежней. Бог сотворил человека существом разумным и способным к общежитию и наделил его стремлением к сохранению самого себя. Отсюда ясно, какие нормы Бог счел обязательными для своих созданий. Вполне очевидно, что они должны уважать жизнь, свободу и собственность друг друга.

---

представление отмирает. Зато идея космоса, независимого от человека и способного служить для нас образцом, может сохраняться даже после научной революции, разрушившей взгляд на мир как на выражение или проявление форм (мы увидим это в следующем разделе). Можно, пожалуй, утверждать, что она все еще присутствует в некоторых экологических движениях. Впрочем, в последние столетия все более решительный вызов ей бросают антимодели, описывающие природу «с кровью на зубах и когтях». К тому же механистическая концепция вселенной уже не может воспринимать представление о подлинной «мудрости мира» как что-то большее, чем слабую метафору (*ibid.*, Part IV).

\* По законам геометрии (математическим путем) (*лат.*).

<sup>70</sup> Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*. Английский перевод: *The Rights of War and Peace*, trans. A.C. Campbell (New York and London: Walter Dunne, 1901), Book I, Introduction, paragraph 10, p. 21.

<sup>71</sup> Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace (De jure belli ac pacis)*, trans. Francis W. Kelsey (Oxford, 1925); Prolegomena, paragraph 11, p. 13. [Рус. пер.: Гуго Гроций. *О праве войны и мира*, М., 1956, с. 46-47.]

Эти законы обязательны для нас, поскольку Творец может устанавливать правила для своих творений. Но мы не нуждаемся в особом откровении для того, чтобы уразуметь, каковы эти правила. Они с очевидностью явствуют из природы этих творений.

Эта концепция естественного закона, или естественного порядка, развивается вместе с преобразовательными программами, изменяющими облик европейских обществ. Установку на преобразование Локк переводит на новый уровень с помощью своей психологии человеческого сознания, понятого как *tabula rasa*, на которой еще только должны быть «отпечатаны» будущие привычки. Он выказывал живой интерес к преобразованию английского общества, пропагандируя собственные взгляды, например, по вопросам воспитания. Не случайно Локк стал одной из ключевых фигур в современной традиции естественного закона.

Почему эта концепция и эти программы так удачно сочетались? Почему преобразователям понадобилось что-то вроде естественного закона? Почему они, выработав представление о человеческой природе как поддающейся целенаправленному воздействию извне (замечательнее всего это получилось у Локка), на этом не остановились?

А потому, что им нужно было подвести теоретический фундамент под такой общественный порядок, который устраивал бы всех. Вспомним, что неостоицизм родился в разгар жестокой и яростной межконфессиональной борьбы. Одной из важнейших его целей было создание — поверх конфессиональных различий и вопреки им — базиса для разумного соглашения сторон относительно главных принципов политической жизни. И Гроций следовал Липсию, когда разрабатывал солидную теорию, служившую обоснованием не только для подчинения государству, но и для международного права, которое должно было иметь силу по обе стороны границы вероисповедного раскола. Теоретики естественного закона стремились подготовить почву для взаимного согласия, указать пространство разумного компромисса, чтобы заменить естественным законом пристрастные теории религиозных радикалов, а впоследствии, уже с помощью Локковой его версии, нейтрализовать другие, угрожающе ошибочные реакции на религиозную вражду, например, доктрины абсолютной власти, не ограниченной какими-либо законами.

Я специально упомянул об этих последних, ибо мы должны помнить, что порядок, опиравшийся на естественный закон, имел серьезных теоретических конкурентов, которые также мыслились как выход из критической ситуации жестокого религиозного противостояния и как основа для преобразовательных усилий государства. Мы об этом уже не помним — потерпевшим поражение альтернативам свойственно уходить за горизонт нашей исторической памяти — но ведь в Европе XVII века наиболее убедительным ответом на ужас и хаос религиозной войны казалось как раз абсолютистское государство, а оно искало для себя теоретический фундамент в собственном представлении о порядке. Это представление мы также склонны упускать из виду, поскольку его отличие от домодерных идей было ме-

нее радикальным. Во-первых, оно оставалось иерархическим: общество рассматривалось как многоярусная система неравных по своему положению классов или сословий, во многом воспроизводившая средневековую социальную структуру. Вдобавок, верхи не имели ничего против того, чтобы у простого народа сохранялось старое органическое понимание общества как иерархической взаимодополнительности. Но в иных отношениях, например, в том, как сама элита формулировала смысл подобного социального устройства, обнаруживались отчетливо современные мотивы, что явствует, скажем, из сочинений Боссюэ.

Эти формулировки исходят из современного понятия о действии – как направленного прежде всего на создание новых видов порядка, а не на подчинение тем его формам, которые уже существуют в «природе». Как и в теории естественного закона, политический порядок мыслится здесь в качестве способа решения конкретной проблемы: как сохранить порядок и цивилизность среди несходных между собой и потенциально враждебных агентов? Абсолютистское правление и жесткая социальная иерархия воспринимаются как решение этой проблемы – а не как что-то предустановленное, заданное самой природой космоса. Система абсолютизма служит цели подчинения всех и каждого одной-единственной неоспариваемой воле, средоточию верховной власти, или «суверенитета», без которого, согласно этому – современному и волецентричному – представлению, общество в принципе не может существовать. Назначение же иерархии – обеспечивать порядок через определение надлежащего места и функции для каждого и через создание системы четкой субординации, с помощью которой руководящие импульсы могли бы распространяться сверху вниз на все общество.

В XVII веке такой ответ на угрозу беспорядка многим казался и более убедительным интеллектуально, и более эффективным политически, нежели решения, опиравшиеся на различные варианты теории естественных прав. И действительно, ранние, долокковские, версии теории естественного закона шли на компромисс с этим идеалом кристально-ясного, неделимого суверенитета: целью общественно-договорного для Гроция и Пуфендорфа было установление именно такой, ничем не ограниченной абсолютистской системы правления.

Кроме того, эта иерархически-командная концепция порядка также опиралась на доктрину божественного Провидения. Ведь повинуюсь такому суверену, человек исполнял волю самого Бога, наиболее очевидным образом – в том варианте данного воззрения, которое хорошо известно нам и сегодня, как теория божественного права королей.

С нашей нынешней точки зрения, эта командная концепция представляется чем-то вроде компромисса или промежуточного этапа между средневековыми представлениями и эпохой модерна, с характерным для нее господством идеи естественного закона. Но такая оценка является в определенном смысле анахроничной, ведь описанные взгляды были в то время преобладающими и вовсе не казались какой-то переходной формой. Впрочем, подобная оценка верна в том

отношении, что командная концепция действительно сохраняла в себе известные черты средневекового взгляда на общество и воспринималась ее сторонниками как прямое продолжение прежних монархических систем правления.

В качестве командной структуры, преемственной, как считалось, по отношению к прежним социальным укладам, которые в большей степени строились на принципе взаимодополнительности, абсолютистское государство обнаруживало определенное сходство с устройством посттридентской церкви. Такая параллель могла не только вызывать соперничество, но и сближать между собой церковь и монархии, принявшие данную систему взглядов. А в силу этой близости роковая связь церкви с *ancien régime* («старым режимом») становилась еще более тесной. В свете сказанного не покажется, вероятно, чересчур натянутым определение этой командной концепции порядка как «барочной», пусть даже расцветшие под этим названием искусство и архитектура и не преобладали абсолютно во всех обществах, принимавших эту политическую теорию. (Франция Людовика XIV осознала себя, скорее, как «классическую».) Но определяющее для данной теории сочетание принципа иерархии с идущими сверху вниз руководящими импульсами отражалось, несомненно, и в художественных формах.

Однако та теория естественного закона, которая развилась из Локковой его версии, приняла существенно иное направление. Разумеется, данная теория имела (и не могла не иметь) волюнтаристский аспект, акцентировавший преобразовательный потенциал власти, но она нуждалась также в понятии нормативного порядка, который устанавливал бы правила и цели самого преобразования, а здесь принцип иерархии и подчинения как раз и не играл решающей роли. Порядок должен был основываться, скорее, на состязании, «гонке» изначально равных индивидов, которым предназначено в конце концов создать общество взаимной выгоды.

Постепенно этот нормативный порядок становится образцом для того типа общества, к которому устремлен процесс преобразований. Разумные и способные к общежитию существа, призванные жить вместе, уважая жизнь и свободу друг друга, должны также поддерживать свое существование усердным трудом по использованию естественной среды<sup>72</sup>. Надлежащим образом осуществляемая, эта эксплуатация природы ведет к экономическому росту. Право же собственности непосредственно вытекает из этого использования природы и в то же время делает возможным совершенствование, а значит, и сам хозяйственный подъем.

А из истолкованного подобным образом естественного закона возникает норма устойчивого порядка, в рамках которой трудолюбивые люди, уверенно шествуя по пути своего призвания, посвящают себя экономическому росту и процветанию, а не войне и грабежу, руководствуясь при этом моралью взаимного уважения и этикой самосовершенствования. Этот порядок воспринимался не

<sup>72</sup> John Locke, *Second Treatise of Civil Government*, chapter 5. [См. также: «Два трактата о правлении», глава 5, в: Дж. Локк, *Сочинения в трех томах*, Т. 3. М.: Мысль, 1988.]

просто как удачная идея – в нем видели разумный и предписанный самим Богом образ жизни. Стремиться к нему это не следовать собственным прихотям или произвольному личному выбору; это двигаться в направлении, заданного свыше хода вещей к конечному идеальному состоянию, где все вещи займут надлежащее место.

Таков естественный порядок вещей, не в том смысле, что он уже пролагает себе путь в истории – подобная идея возникнет тогда, когда Гегель соединит свою преобразовательную установку с аристотелевской телеологией – но, скорее, в том, что он есть разумная и даже провиденциальная цель наших усилий.

Сейчас эти усилия можно воспринимать в долговременной перспективе. Мы видим здесь зарождение представления о том, что сегодня называют «развитием». Вне этого понятия нам уже трудно мыслить человеческое общество и историю. Кажется даже, что без него мы просто не знали бы, что нам делать, или как нам следует определять общественное благо.

Совершенно очевидно, что наше понимание времени радикально изменилось. Представление об иерархическом равновесии, базисное для прежнего взгляда на общество, исчезло вместе с таким пониманием времени, в котором важную роль играла цикличность (например, сейчас наступает время карнавала или «всеобщего непослушания», а затем его сменит иное время – время восстановления порядка). Горизонт же долгого времени, т.е. темпоральное вместилище модерного преобразования мира, оказывается строго линейным, его образует «гомогенное, пустое время»<sup>73</sup>.

В XVIII веке это понятие естественного порядка получит дальнейшее развитие – тем самым завершится переход от старой идеи Великой Цепи Бытия, от иерархического порядка, чьи формы уже «работают» внутри реального мира, к вселенной «природ», сотворенных таким образом, что в процессе деятельности, направленной на удовлетворение их индивидуальных потребностей, они взаимно переплетаются, сцепляются между собой. В своем беспрестанном изменении они оказывают друг другу помощь и поддержку.

Здесь важно отметить, что характерное для этой идеи в ее исконной форме равновесие, существовавшее в XVII веке, впоследствии будет утрачено. Сначала переживание тяжелой борьбы с непокорной природой уравнивалось предвкушением грядущей гармонии нашего конечного предназначения. Однако в XVIII веке гармония все в большей степени воспринимается как уже наличная. Гармония интересов с самого начала «вписана» в человеческую природу. Для создания бесконфликтного порядка вещей должно быть достаточно взаимной «симпатии» и общности интересов. Начинается лихорадочный поиск злых сил, ответственных за нарушение правильного порядка: короли, священники, огораживатели общинных земель?

<sup>73</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991), p. 24, цит. по: Walter Benjamin, *Illuminations* (London: Fontana, 1973), p. 263.

Впрочем, здесь не стоит впадать в преувеличения — происшедшие изменения во все не были тотальными. Но о необходимости тяжелого и упорного труда стали забывать все чаще. Это отражало новую ситуацию, когда многим представителям постоянно возраставших в числе европейских элит «цивилизация» казалась чем-то уже в принципе достигнутым, а полное реформирование общества — делом ближайшего будущего, а не отдаленной перспективой — требовалось лишь провести в жизнь еще один «пакет» реформ: политических (например, ввести представительное правление), экономических (например, обеспечить *laissez-faire*) или социальных (например, покончить с кастами и привилегиями). Правда, иные из этих завершающих программ могли быть даже нацелены против самой «цивилизации» в тогдашнем ее понимании (подобным духом проникнуты многие сочинения Жан-Жака Руссо).

Именно в такой атмосфере, с характерным для нее ощущением достигнутого порядка и чувством того, что преобразовательный потенциал успешно реализуется, могли расцвести антропоцентризм и сложиться условия, при которых из лона истории вышел наконец эксклюзивный гуманизм как вынужденный выбор.

#### 4

Но прежде чем обращаться к данной теме, я хотел бы еще раз оглянуться назад и попробовать разобраться, каким образом некоторые из фундаментальных для эксклюзивного гуманизма принципов возникли в недрах нестоической традиции.

Как я отметил выше, важную роль в нестоицизме играет установка на преобразование. Акцент переносится с представления о форме, внутренне устремленной к самореализации, но нуждающейся для этого в нашем содействии, на такую форму, которая внедряется, привносится в нашу жизнь извне силой воли. В XVII веке этот сдвиг к этике поэсиса находит свое завершение — в новой внутренне последовательной теории отстраненного деятеля, а также в новом понимании добродетели как господства воли над страстями. Одну из самых исторически влиятельных версий такого подхода разработал Декарт.

Безусловно, Декарт принадлежит к нестоическому направлению мысли. Он испытал влияние французских последователей Липсия — дю Вэра и Шаррона, и, несомненно, познакомился с идеями Липсия через своих наставников-иезуитов в Ла-Флеш. Как мы убедились выше, нестоицизм в трактовке самого Липсия уже отошел от исконного образца данной теории, прежде всего — в особом ударении на воле и на дуализме духа и тела. Декарт же продвинулся по этому пути еще дальше, разработав совершенно иное представление.

Этот процесс можно описать как переход от этики, основанной на порядке, который уже существует внутри реальности, к такой этике, которая трактует порядок как результат волевого усилия извне. Принимая последовательно механисти-

\* Принцип невмешательства. Дословно: «позвольте делать» (*фр.*).

ческий взгляд на материальный мир, Декарт полностью разрушает всякий фундамент для этики первого типа. Больше нет смысла говорить о естественных вещах как выражающих собой или осуществляющих в себе некую форму. Причинное объяснение вещей в таких терминах становится попросту непонятным. Формы и их выражения принадлежат отныне исключительно к сфере духа, материю же следует понимать как механизм.

Более того, прояснение данного различия приобретает для этики решающее значение — ведь сама добродетель заключается в духе, а именно в воле, которая осуществляет контроль над телом и над всей областью того, что возникает вследствие сопряжения души и тела, и в частности, над страстями. Тот же, кто не постигает с совершенной четкостью суть этих различий, не способен ясно видеть, что над чем должно господствовать.

Как наука, так и мораль требуют от нас расколдования мира. Мы обязаны проводить строгое различие между духом и телом, а все мысли и значения относить к сфере внутреннего, психического. Нам следует установить жесткую границу, которая (о чем уже шла речь выше) очерчивает пределы изолированного «я». Представление о внешней реальности как о чистом механизме было для Декарта практическим средством и абсолютно необходимым условием проведения данной границы.

В этическом измерении, где мы имеем дело с «праксисом», мы должны быть в состоянии *относиться* ко всему внementsальному как к механизму, т.е. занять инструментальную позицию, принять установку на преобразование мира, лежащего вне духа. Но такая установка должна распространяться не только на телесное, но и на все, что не есть чистый дух, иначе говоря, охватывать вещи, возникающие в духе лишь вследствие соединения души и тела (речь идет прежде всего о страстях).

Таким образом, Декарт развивает теорию страстей, существенно отличную от стоической. Для стоиков страсти представляли собой ложные мнения. Достигая мудрости, мы полностью от них освобождаемся — страсти просто исчезают, словно иллюзии, каковыми они и являются. Декарт же понимает страсти совершенно по-другому — не в терминах того, что они «говорят», но через их функции. Страсти — это отклики, способностью к которым наделил нас Творец, чтобы мы могли реагировать на реальность с соответствующей силой в соответствующих, вполне определенных обстоятельствах. И наша цель не в том, чтобы избавиться от страстей, но в том, чтобы поставить их под инструментальный контроль собственного разума.

Страсти не должны исчезнуть — напротив, в лучших из людей они бывают даже сильнее, чем у большинства. И все же важнейшим требованием остается здесь подчинение страстей воле. Декарт восхищается *les plus grandes âmes*, которые *ont des raisonnements si forts & si puissans que, bien qu'elles ayent aussi des passions, & mesme souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure neantmoins tousiours la maistresse*<sup>74</sup>

<sup>74</sup> Письмо Елизавете от 18 мая 1645 г., A&T, IV, 202; английский перевод: Descartes, *Philosophical Letters*, trans. Anthony Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1970); здесь и далее *Letters*. [Декарт, *Сочинения в двух томах*, Т. 2, М.: Мысль, 1989.]



(«возвышенными душами ... обладающими столь могучими и сильными мыслительными способностями, что хотя им также свойственны страсти, и часто даже более бурные, чем у людей обыкновенных, их разум всегда остается господином»). А значит, мы вовсе не должны избавляться от страстей, *il suffit qu'on les rende suiettes a la raison, & lorsqu'on les a ainsi apprivoisées, elles sont quelquefois d'autant plus utiles qu'elles penchent vers l'exces*<sup>75</sup> («достаточно только подчинить их разуму, и они, подобным образом прирученные, оказываются порой тем более полезными, чем сильнее тяготеют к чрезмерности»).

Что Декарт действительно в значительной мере сохраняет из стоической и нестоической традиции мысли, так это требование отстраненной беспристрастности. Разум указывает нам наилучшее, и мы стремимся осуществить это в своем действии. Но мы все время остаемся совершенно отстраненными, отрешенными от результатов действия. А потому процитированный выше пассаж о «возвышенных душах» имеет следующее продолжение:

Elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la Fortune favorable en cette vie, mais neantmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'Éternité, qu'elles n'en considerent quasi les evenemens que comme nous faisons ceux des Comedies.

(Они делают все, что в их силах, дабы расположить к себе Фортуны в этой жизни, и однако ценят ее столь низко по сравнению с вечностью, что взирают на происходящее в мире примерно так же, как мы смотрим на театральное действие).

Отсюда возникает особая разновидность стоицизма. Центральные его идеи — отстраненное беспристрастие, постоянство, стойкость, господство разума — остаются в силе, но лежащая в их основе антропология претерпевает радикальные изменения.

Различие станет для нас предельно ясным, если мы зададимся вопросом: что есть доброго в доброй жизни, в чем состоит благо благой жизни, или, под несколько иным углом, какова природа радости или удовлетворения, влекущая нас к подобной жизни?

В античной этике действующих в мире форм, ответ на него можно найти на двух уровнях. Во-первых, поскольку мы являемся частными реализациями или воплощениями формы человеческого существа, то вести благую жизнь означает для нас действовать в соответствии с истинными склонностями нашей природы — таким образом мы избегаем внутреннего раскола, душевных терзаний и наслаждаемся гармонией; нас уже не разрывают противоположные силы и мы становимся способны к постоянству. Мы больше не жаждем того, что противоречит нашему естеству, поэтому мы обретаем совершенную самодостаточность.

На втором уровне формы действуют во всем окружающем нас космосе, и в некоторых этических теориях данное обстоятельство играет определенную роль.

<sup>75</sup> Письмо Елизавете от 1 сентября 1645 г., A&T, IV, pp. 286–287.

Например, для Платона человеческий разум — это лишь способность узреть и возлюбить строй космоса. Любовь к космическому порядку побуждает нас к подражанию ему, а значит, и к упорядочению собственной жизни<sup>76</sup>. Влекущая нас к добру сила исходит не только от формы, воплощаемой, реализуемой нами самими, но и от целокупности космического бытия, упорядоченного Формой Блага. Иначе говоря, источником радости или удовлетворения является для нас не только следование собственной природе, но и жизнь в согласии с целым.

Однако не все творцы этических теорий древности шли этим «окольным путем» апелляций к целому. Аристотель, вероятно, не прибегал к такому приему. Но у стоиков была собственная версия данного метода. Мудрец счастлив, ибо следует собственной природе, но он также радуется всему, что происходит в мире, ведь в каждом из событий осуществляется и раскрывается божественное Провидение.

У Декарта же многое из этого либо полностью исчезает, либо получает совершенно иное основание. Остается, конечно, непоколебимость, а также идея провидения. Но вселенная уже не может являть нам картину порядка, действующего в вещах. Все, что способна уловить во вселенной наша мысль — это функции, к выполнению которых предназначены вещи; после чего мы должны применить это понимание практически (как мы видим это на парадигматическом примере страстей).

Решающее значение получает теперь внутренняя радость. Но это уже не радость гармонии, покоя или отсутствия борьбы. Напротив, хороший, добродетельный человек как раз и находится в состоянии борьбы, и он должен постоянно напрягать свои силы. Но даже если он имеет страсти более бурные, чем у обычных людей, его *raison demeure neantmoins tousiours la maistresse* («разум всегда остается господином»). Он не следует природным влечениям; сражаясь с ними, он утверждает порядок — порядок, разумеется, соответствующий высшему замыслу, но могущий быть установленным лишь через подобный триумф воли<sup>77</sup>.

Теперь вершиной добродетели становится не бесконфликтная гармония, но завоеванное в борьбе господство, и проистекающая отсюда радость есть удовлетворение победой разума. Ибо сам человек, в глубочайшей основе своего существа — это разумная воля.

Outre que le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse estre en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu & semble nous exempter de luy estre sujets, & que, par consequent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celuy qui est le plus nostre & qui nous importe le plus, d'où il suit que ce n'est que de luy que nos plus grands contentemens peuvent proceder<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> *Republic*, 500.

<sup>77</sup> Я полностью принимаю обертона этой последней фразы, но вовсе не потому, что хочу оседлать модерность с ее наихудшими извращениями XX века, а чтобы отметить тот факт, что эти извращения были поворотом, давшим ключевую тему нашего века.

<sup>78</sup> Письмо королеве Кристине Шведской от 20 ноября 1647 г., A&T, V, 85; английский перевод: *Letters*, p. 228. См также его: *Traité des Passions de l'âme* (здесь и далее TPA), art. 152.

(Помимо того, что свободная воля сама по себе есть самое благородное из всего, что может быть в нас, поскольку она некоторым образом уподобляет нас Богу и как будто даже освобождает от подданства ему, и что, следовательно, правильное ее употребление является величайшим из благ — она, помимо всего прочего, есть то, что в наибольшей степени является нашим и важным для нас, из чего следует, что только свободная воля может порождать в нас величайшую удовлетворенность).

«Удовлетворенность» означает здесь чувство того, что я живу в согласии со своим достоинством как существа разумного, которое требует, чтобы я руководствовался разумом.

Здесь, что может показаться неожиданным поворотом, Декарт вводит ключевой для этики чести термин — *générosité* (великодушие, благородство). В XVII веке это слово имело смысл, несколько отличный от нынешнего. Оно означало обостренное чувство своего общественного положения и неотделимых от него требований чести, что побуждало человека жить в полном соответствии с высоким достоинством своего ранга. Герои Корнеля неизменно провозглашают свое *générosité* основанием для тех поразительных, мужественных, а часто и ужасных поступков, которые они намереваются совершить.

Но Декарт переносит это понятие из публичного пространства и сферы социально детерминированных рангов во внутреннюю область самосознания. Истинное великодушие

qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut legitimelement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien que veritablement luy appartiene que cette libre disposition de ses volonte, ny pourquoi il doit estre loué ou blasmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal; & partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme & constante resolution d'en bien user, c'est à dire de manquer jamais de volenté, pour entreprendre & executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleurs<sup>79</sup>.

(Истинное великодушие, побуждающее человека ценить самого себя настолько высоко, насколько он вправе себя ценить, заключается единственно лишь в следующем: отчасти в осознании человеком того, что в действительности ему принадлежит лишь эта способность свободно распоряжаться движениями своей воли, и что сам он заслуживает похвалы или порицания лишь сообразно тому, хорошо или дурно использует он названную способность; а отчасти — в том, что такой человек чувствует в себе твердую и непреклон-

<sup>79</sup> TPA, art. 153, A&T, XI, 445–446; английский перевод: *The Philosophical Works of Descartes*, trans. E. S. Haldane and G. R. T. Ross (далее H&R) (Cambridge: Dover, 1955), I, 401–402. В этой интериоризации этики Декарт следовал дню Вэру. Дю Вэр уже прошел часть пути: *Le vraie honneur est l'esclat d'une belle & vertueuse action, qui rejaillit de nostre conscience à la veuë de ceux avec qui nous vivons, & par une reflexion en nous-mesmes, nous apporte un tesmoignage de ce que les autres croient de nous, qui se tourne en un grand contentement d'esprit* [«Истинная честь — это блеск прекрасного и добродетельного поступка, который открывает наше сознание взорам тех, кто живет рядом с нами, и через внутреннюю рефлексию приносит нам свидетельство того, что думают о нас другие, доставляя тем великое удовлетворение нашему духу»]; а потому *L'ambition est une bien douce passion, qui se coule aisément és esprits les plus genereux* [«Честолюбие — страсть тихая и нежная, которая легко проникает в души самые благородные»]. *La Philosophie Morale*, pp. 267–268. [См. рус. пер.: «Страсти души», в: Декарт, указ. соч., Т. 1, с. 547.]

ную решимость применять эту способность надлежащим образом, иначе говоря, что ему всегда достанет силы воли начинать и совершать все, что он признает наилучшим).

Ранг, в соответствии с которым я должен жить, — это не зависящий от социального положения статус разумного агента. Это то чувство собственного достоинства, которое Декарт называет «*comme la clef de toutes les autres vertus, & un remede general contre tous les dereglements des Passions*» (как бы ключом ко всем остальным добродетелям и главным средством против отрицательного действия страстей)<sup>80</sup>. Иначе говоря, место главной добродетели, способной поддержать и укрепить все остальные; которое Сократ, к примеру, отводил мудрости, а другие мыслители — умеренности, у Декарта получает *générosité*. Ключевым основанием для этого служат требования, налагаемые на меня моим собственным статусом разумного существа, а мое удовлетворение проистекает в данном случае из осознания соответствия моего образа жизни достоинству этого положения.

Теперь нами движет уже не ощущение гармонии с природой (нашей собственной и/или космоса). Скорее, это что-то вроде чувства нашей собственной внутренней ценности, нечто, явным образом относящееся к нам самим. Отсюда уже недалеко до кантовского понятия *Würde*\*. Тем самым возникает один из центральных элементов конструкции грядущего эксклюзивного гуманизма<sup>81</sup>.

Как мы уже убедились, эта новая этика рационального контроля предполагает расколдование. Более того, она сама выступает одним из его факторов, действуя в этом направлении вместе с Реформацией, отвергающей старое представление о сакральном. Таким образом, она способствует становлению нового типа личности, которую я определяю как изолированное «я». Но она также усиливает эту изолированность.

Изолированное «я» — это агент, который уже не боится демонов, духов и магических сил. Или, еще радикальнее: изолированное «я» уже не сталкивается с ними, они для него больше не существуют, и какие бы угрозы или иные значения ни несли они с собой, изолированного «я» это «не касается. Но теперь точно такую же операцию отстраненный разумный агент осуществляет и по отношению желанию.

Конечно, мы по-прежнему сталкиваемся с нашими желаниями, как и с нашими фактическими склонностями. Но теперь они лишаются какого-либо высшего смысла или ауры. Теперь это просто побуждения, в их голой, обесмысленной фактичности. Мы должны быть способны отстраняться от всех этих импульсов и побуждений, занимать здесь внешнюю позицию, чтобы разумно определять, какое отношение к ним окажется для нас наилучшим.

<sup>80</sup> ТРА, art. 161, A&T, XI, 454; H&R, I, 406. См. также arts. 156 and 203. [«Страсти души», там же, с. 547.]

\* Достоинство (нем.).

<sup>81</sup> Более детальный анализ осуществленного Декартом поворота см. в моей книге *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 8.

Le vraye usage de nostre raison pour la conduite de la vie ne consiste qu'a examiner & considerer sans passions les valeurs de toutes les perfections, tant du corps que de l'esprit . . . afin qu'estant ordinairement obligé de nous priver de quelques unes, pour avoir les autres, nous choissions tousiours les meilleures<sup>82</sup>.

(Истинное употребление нашего разума для руководства в жизни заключается лишь в беспристрастном рассмотрении и взвешивании ценности всех совершенств, как телесных, так и духовных... чтобы мы, поскольку нам обыкновенно приходится лишать себя одних, дабы получить другие, всякий раз выбирали наилучшие).

Правда, подобного рода «разоблачительные» операции вынуждена производить любая высшая мораль, подразумевающая обуздание страстей, ведь фактически наши «низшие» страсти часто окружает чрезвычайно мощная положительная аура. Например, импульс к насилию нередко сопровождается чувством глубокой значимости момента. Меня оскорбили, на карту поставлена моя честь; или так: насильственное действие, которое я намереваюсь совершить, непременно послужит какой-то благородной цели. К тому же насилие может и возбуждать, нам может казаться, что оно вырывает нас из пошлой рутины буден и переносит в высшую сферу бытия. Именно в этом насилие оказывается очень близким к половому влечению, так что порой они тесно переплетаются. По отдельности или переплетаясь, они способны дарить нам чувство освобождения от повседневного, от унылого однообразия мира обыденности. Поэтому они, отдельно или вместе, присутствуют в ритуалах — таких, например, как карнавал.

Важным мотивом, характерным для всех традиционных этических систем, является развенчание ложного престижа этих желаний, стремление рассеять их ауру. И в этом смысле этика разумного самоконтроля не включает в себе ничего принципиально нового. Платон и стоики также стремились показать, что видимый блеск этих по сути темных сфер бытия есть лишь иллюзия, и что при холодном свете дня их аура исчезает. Еще яснее эта установка на разоблачение ложных ценностей обнаруживается в многовековой борьбе против этики чести — от Платона, через стоиков и Августина, вплоть до наших дней. Я имею в виду данную этику в ее исконной форме, этику, которая провозглашает славу и общественное признание достойной целью; я не говорю здесь о ее сублимированной, интериоризированной версии (например, декартовской), которая должна была прийти на смену ее первоначальным, ориентированным вовне вариантам. Слава подвергается осуждению как простая иллюзия (Платон), как цель, к которой стремится гордыня, источник зла (Августин), как «тщеславие» (Гоббс).

И все же в старых теориях даже после подобного развенчания желание сохраняет некоторого рода положительную ауру. Для Платона мое половое влечение к прекрасному человеку есть смутное и искаженное осознание идеи красоты, которой жаждет моя душа. Такое желание, в его нынешней форме, следует разоблачать

<sup>82</sup> Письмо Елизавете от 1 сентября 1645 г., A&T, IV, 286, *Letters*, p. 170.

как неспособное осуществить связанные с ним надежды — но само это обещание не было чем-то совершенно ложным. В этике рационального контроля не остается ничего подобного. Есть лишь сфера фактически наличных побуждений, которая ничуть не в большей степени, чем внешний, механистически понятый мир, может быть признана местопребыванием высших смыслов, пусть даже воспринимаемых нами смутно и искаженно. Эта сфера полностью лишена каких-либо подобных смыслов. И дело здесь не в том, что ложный престиж желания извращает реальную основу его ауры — сама эта аура есть сплошная иллюзия.

Отсюда следует, что для распознавания иллюзорности этого престижа не требуется особой проницательности. Все, что здесь нужно — это раз и навсегда занять правильную позицию инструментального разумного самоконтроля, и тогда мир чувств предстанет перед нами как экспрессивно мертвый, т.е. он сам обнаружит свою истинную — расколдованную — природу.

Такой агент оказывается в известном смысле сверхизолированным. Он не только «недоступен» действию демонов и духов, но и совершенно невосприимчив, равнодушен к ауре желания. В механистической вселенной и в царстве функционально интерпретируемых страстей для подобной ауры вообще не находится онтологического места. Не существует ничего такого, с чем она могла бы соотноситься. Это лишь чрезмерно сильное переживание, выводящее нас из нормального состояния, которое каким-то образом охватывает нас и владеет нами до тех пор, пока мы не придем в себя и не восстановим нашу полную, т.е. изолированную идентичность.

Нужно ли напоминать, что модерность не остановилась на этике рационального контроля? Это лишь одна из болевых точек неудовлетворенности подобным пониманием современной идентичности, которая вылилась в широкий поток мыслей и переживаний, иногда именуемый «романтизмом». Само представление, что чувство может быть полностью лишено ауры, казалось романтикам не просто ошибочным, но до ужаса убогим — чем-то вроде прямого отрицания нашей человечности.

Но в пределах этой идентичности отстраненного разума расколдование и инструментальный контроль тесно взаимодействуют. Именно эта их связь и помогла подготовить необходимую почву для нового мировоззренческого выбора, сделав возможным эксклюзивный гуманизм.

## 5

Это отстраненное дисциплинированное отношение к себе и к обществу стало одним из существенных, определяющих свойств современной идентичности. Оно также является важнейшим признаком секулярности-3. Установка на дисциплину способствует формированию второго аспекта того, что я называю изолированным «я». Выше уже шла речь о том, что расколдование предполагает проведение границ, уничтожая тем самым нашу пористость по отношению к миру духов.

Установка на отстраненность также влечет за собой проведение границ и отказ от определенных проявлений интимности, равно как и дистанцирование от некоторых телесных функций. Превосходный анализ этих процессов дал в своей великолепной книге Норберт Элиас<sup>83</sup>.

Мы состоим с кем-то в отношении интимности, если между нами имеет место поток чувств, когда разделяющие нас барьеры рушатся, и мы можем непосредственно воспринимать и переживать эмоции друг друга. Таковы, как правило, наши отношения с членами семьи и близкими друзьями.

В плане онтогенетическом такие отношения играют решающую роль, поскольку признание, необходимое для нашего развития и становления человеком, в младенческом и детском возрасте возможно для нас лишь через интимные отношения. Если же мы оказываемся в существенной мере лишенными этого, то уже не можем осознать самих себя, и наш жизненный мир становится мертвым.

Между тем наша идентичность, наше восприятие по-настоящему важного и значимого может быть решающим образом связано с определенными отношениями; только через них мы оказываемся способны постичь самих себя, а также то, что является для нас главным в жизни. Это могут быть любовные отношения, или наше отношение к герою, святому, гуру, ролевой модели. А значит, если что-то случается с подобными отношениями, то под угрозой оказывается эта идентичность. Когда такие отношения умирают, это может стать для нас тяжелым ударом, но мы часто находим в себе силы его выдержать и продолжаем жить, сохраняя с ними связь. Хуже всего, когда эти отношения вырождаются, когда кто-то грубо отвергает нас, или когда мы начинаем иначе смотреть на человека, прежде нам близкого. Именно эти отношения характеризуют нас как личностей.

Все это, конечно, в высшей степени верно, пока мы остаемся детьми. Но впоследствии некоторые люди вырабатывают или воспитывают в себе иную идентичность — отличную, отстраненную от сферы этих ранних, тесных и интимных отношений. Например, мальчиков в военных обществах с определенного возраста отделяют от женщин. Они по-прежнему нуждаются в признании, но теперь уже от других — от вождей-воинов — и отношения юношей с ними, как и со сверстниками, выводятся за пределы некоторых измерений интимности. Грубоватые шутки, шумные забавы, хвастовство приходят на смену нежной открытости, чувствительности и уязвимости, характерным для предшествующей стадии их жизни, когда мальчики общались с женским полом. Этот, прежний, тип отношений уже не признается существенно важным для юношей.

Процесс отстранения как раз и означает следующий шаг в этом направлении. Здесь и в самом деле обнаруживается известное сходство с воинской этикой (как

<sup>83</sup> Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1978); английский перевод: *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1994). Цифры в скобках в основном тексте указывают на соответствующие страницы немецкого издания, либо, если им предшествует буква E, означают ссылки на английский перевод.

это явствует из декартовой трактовки *générosité*)<sup>84</sup>. Но теперь единственным источником дисциплинирующего воздействия остается безличный принцип. Основное требование к человеку, в предельном своем выражении, звучит так: полагайся, насколько это возможно, на самого себя; пусть все в твоей жизни соотносится единственно лишь с Богом или с самим принципом. Тебе дозволена нежность, но не в сфере существенно важных отношений. В идеале все существенно важные отношения должны «сниматься» (*aufgehoben*) в Боге / принципе.

Конечно, достигнуть такого идеала чрезвычайно трудно; он может быть лишь конечной целью стремлений, но не началом. В начале пути все мы нуждаемся в признании, чтобы сохранить свою идентичность, и большинство из нас никогда не может без него обойтись. Утверждаться в собственной идентичности, развивать свою личность мы можем лишь через отношения с лидерами или коллегами. Но эти, по-прежнему определяющие для нас, отношения остаются формальными, сухими, лишенными интимности и теплоты. К тому же в самом характере этих отношений уже отразилась наша цель — что-то вроде состояния уверенности в своих силах, самодостаточности, автаркии, автономии. Мы нуждаемся в признании, чтобы достигнуть этой стадии, но впоследствии, пытаясь выйти за ее пределы, мы отбрасываем лестницу.

Таким образом, отстраненная дисциплина порождает новый тип переживания самого себя — опыт личности, «телос» которой в достижении автаркии. Примером здесь может служить Фрейдова трактовка гордого одиночества *ego*. То, что происходит «между» отдельными человеческими существами, утрачивает отныне всякое значение; по-настоящему великие эмоции могут иметь место лишь внутри нас.

Впоследствии, в порядке реакции на подобного рода дисциплину, мы заново, словно потерянный континент, открываем глубину собственных чувств, область интимного. Но теперь мы переживаем все это по-иному, видим в новом свете. Вспомним хотя бы триумфальное «переоткрытие» феномена эмоциональной глубины в романах Лоуренса. (Пожалуй, здесь обнаруживается тревожная параллель с нашей способностью, уже утратив всякую веру в реальность привидений, тем не менее испытывать волнение и восторг, слушая рассказы о них.)

Элиас проследил и описал колоссальный сдвиг в нормах поведения, которым сопровождалось развитие идеала civility, а затем — цивилизации. Конечно, процесс этот начался в среде элиты, но в течение XIX века он охватил практически все общество. Такой сдвиг означал неуклонное и вполне очевидное повышение порога смущения, можно даже сказать — порога отвращения. И теперь положение вещей около 1500 года нас изумляет и в немалой степени шокирует.

В первых руководствах по этикету людей убеждают не сморкаться в скатерть (143-144). В книге 1558 года нам сообщают, что это «не очень красиво», когда один

<sup>84</sup> См. анализ этой проблемы в *Sources of the Self*, chapter 8.



человек, заметив на улице экскременты, указывает на них другому и даже поднимает их, чтобы его спутник мог понюхать (177). Людям не рекомендовали испражняться в общественных местах (177). Ясно, что соответствующие стандарты той эпохи были чрезвычайно далеки от нынешних.

Элиас показывает, что здесь имело место не резкое изменение, но постепенное повышение порога. Если в первых книгах о хороших манерах вам советовали не сморкаться в скатерть, то позднее от вас требовали пользоваться носовым платком, не сморкаться за столом и т.д. Если поначалу вас просили не испражняться в прихожей, то на завершающей стадии данного процесса даже упоминание о чем-то подобном в книге по этикету было бы сочтено неделикатным. Эти вещи постигает «*Bann des Schweigens*». Людям не следует даже говорить о подобного рода естественных отправлениях (183-184).

Весь этот процесс перемен Элиас объясняет двумя главными причинами. Во-первых, совместная жизнь большого количества людей при дворе вынуждала вводить более строгие правила на сей счет, и эта тенденция набирала силу по мере того, как сами общества, в которых жили люди, становились все более «плотными», предполагавшими все более тесное взаимодействие. Необходимое дисциплинирование, упорядочение поведения и есть «процесс цивилизования» (E332).

Однако, наряду с упомянутой причиной, Элиас рассматривает здесь действие еще одного фактора — классовой или статусной дифференциации. Искомая утонченность манер должна была обособить высшие слои от низших, и она становилась все более необходимой по мере того, как знать чувствовала себя вынужденной перебираться ко двору, в города, где имевшихся у аристократов ресурсов и возможностей было уже недостаточно, чтобы отделиться от буржуа очевидной для всех границей. Это, конечно, порождало реакцию в виде стремления «мещан во дворянстве» подражать высшим слоям; последним же, чтобы сохранить прежнюю дистанцию, требовалось делать новые шаги на пути повышения стандартов благовоспитанности (136-139, E83-85). Элиас приводит, как представляется, удачный пример этого в формировании утонченного французского языка по образцу изысканной придворной речи и последующем полном превосходстве этого диалекта над языком, на котором все мы говорим сегодня (145-152).

Оба эти объяснения, на мой взгляд, не лишены истины. Но мне кажется, что описанные Элиасом процессы можно осмыслить и в других связанных между собой контекстах. Я склонен видеть в них отражение того способа, каким установка на отстраненность и дисциплину вначале ограничивает интимность, а затем вынуждает нас дистанцироваться от сильных эмоций и телесных функций.

Если мы попробуем разобраться, чем именно поражают нас описанные изменения, то нам сразу же бросится в глаза факт повышения нашего порога разборчивости — мы чувствуем это с особой остротой, когда читаем о наиболее отвратительных обычаях, вроде только что мною упомянутых. Однако первые руководства по хорошему тону, рекомендующие воздерживаться от подобных поступков, не толь-

ко, по-видимому, исходят из того, что их потенциальному среднему читателю они вовсе не кажутся отталкивающими, но и советуют избавляться от подобных привычек отнюдь не по причине их омерзительности. Авторы заботит здесь что-то другое, и это другое связано с допустимыми отношениями интимности.

И действительно, очевидную связь с проблемой интимности имеют многие из затронутых в этих книгах вопросов, например, можно ли ходить голым в присутствии других, или позволять другим видеть, как мы отправляем наши естественные потребности, или есть из одной тарелки. Ясно, что возражения против этих действий отпадают, если совершающие их лица находятся между собой в интимных отношениях. Запрет на «смешение жидкостей» с чужим человеком — например, через пользование одной ложкой — полностью теряет силу, если речь идет о влюбленных. Да и сам акт любви есть по сути безудержное смешение жидкостей.

Мне представляется, что первые предостережения против подобных действий, которые мы находим в соответствующих руководствах эпохи позднего Средневековья и эпохи раннего модерна, часто имеют в виду необоснованную «презумпцию интимности». Здесь нет социальной симметрии: низших предупреждают, что они не вправе рассчитывать на близкие отношения с высшими.

Так в книге о хороших манерах «Галатео» (XVI век) мы читаем: «Хотя я не считаю подобающим, когда одному из гостей предлагают что-либо из блюда, рассчитанного на всех, но если предлагающий более высокого положения, то тем самым он выказывает этому гостю особую честь. Ведь если бы это происходило среди равных, то выходило бы, что предлагающий ставит себя выше остальных» (E114). Тут запрет явно относится к предположению интимности. Если же подобного рода близость предлагает высший, вы не испытываете ни малейшего отвращения, а напротив, чувствуете себя польщенным. Но именно по этой причине аналогичное предложение с вашей стороны было бы абсолютно недопустимым. «Галатео» также не рекомендует показывать другим интимные части своего тела, но затем продолжает: «Ибо такое и нечто ему подобное допустимо только перед лицами, коих данное лицо не стыдится. Так может делать великий господин перед своей челядью или в присутствии друзей более низкого положения; ибо тем самым он выказывает не столько свою надменность, сколько особую к ним привязанность и расположение» (E113).

В тогдашних обычаях обнаруживается множество примеров ассиметричных ограничений интимности, причем в таких ситуациях, где сегодня имеет место полное равенство. Короли одевались в присутствии придворных, даже на «*chaise percée*» (стульчаке) они восседали не в одиночестве. Тот же принцип иерархической ассиметрии действовал и тогда, когда подруга Вольтера, маркиза де Шатле, приводила в смущение своего камердинера, предстывая перед ним нагой в ванне и при этом без тени смущения выговаривая ему за то, что он не долил горячей воды (E113).

С развитием отношений равенства эти запреты не смягчаются, а напротив, распространяются на людей равных по статусу, пока наконец, не становятся универ-

сальными. Ограничения телесной интимности, вначале служившие знаком особого уважения к высшим, впоследствии интериоризируются как общеобязательные табу. Мы уже научились смущаться при виде обнаженного тела и даже относиться с отвращением к определенным физическим контактам (например, когда кто-то ест чужой ложкой). Мы удивляемся, читая об обнажении знатных особ перед нижестоящими в XVIII веке, и не можем взять в толк, почему *они* не испытывали стыда, не чувствовали себя уязвимыми. Мы представляем себе самообнажение как результат произвола, жестокого насилия сильных над слабыми и зависимыми, цель которого — унижить последних, или как грубое издевательство тюремщиков над заключенными. Мысль о том, что могущественнейшие из людей могли обнажаться перед другими по собственной воле, кажется нам нелепой.

Это полное изменение смысла телесного обнажения, превратившегося в общеобязательное табу, есть, на мой взгляд, один из аспектов общего воздержания от беспорядочных проявлений интимности, характерного для современной установки на внутреннюю дисциплину. Теперь такого рода близость допускается лишь в пределах узкого круга лиц, как правило — ближайших членов семьи, но даже здесь табу отчасти продолжает действовать. Вы скрываете от чужих глаз разнообразные отправления вашего тела, его жидкости и выделения, вы сохраняете почтительную дистанцию и общаетесь с другими голосом и выражением лица, через зрение и слух, оставляя непосредственное телесное соприкосновение для самых близких людей или для некоторых ритуально дозволенных моментов, вроде рукопожатия.

Этот процесс имел свою обратную сторону — возросшую интенсивность интимных отношений, которые складываются в семье или между любящими, отношений, защищенных от внешнего мира новыми пространствами и нормами приватности. Действительно, в это время глубоко изменяется само понимание интимности. Если прежние отношения, с их беспорядочными контактами, например, между господами и слугами, отражали, вероятно, определенную степень близости или, во всяком случае, недостаток сдержанности и осторожности, то в новом, сузившемся, кругу более интенсивных отношений интимность приобретает привычный нам, современным людям, смысл, подразумевающий открытость и взаимный обмен самыми глубокими и сильными, самыми «приватными» из наших чувств. Сфера переживаемых сообщаемых эмоций — естественный элемент современного представления об интимном — возникает, конечно, тогда, когда наличие определенного рода глубоких чувств начинает рассматриваться как высшее проявление, как «полнота» нашей человечности. Новый, «свободный», брак и возникающая на его основе семья требуют такой приватности, к какой не стремились люди в прежние времена — просто потому, что только теперь брак становится пространством общих переживаний и разделенных чувствований, которые воспринимаются как важное людское благо, а многими из нас — как необходимое условие по-настоящему человеческой жизни. Мы приближаемся к современной эпохе, где дружное ведение совместного хозяйства, рождение детей и продолжение рода уже не считаются единственным смыслом брака — теперь его высшую цель

видят в полноте взаимного эмоционального удовлетворения, которая превращается в одно из важнейших человеческих благ<sup>85</sup>.

В целом, однако, мы вступаем в отношения с миром как существа, в меньшей степени «телесные», чем наши предки, иначе говоря, центр тяжести нашей личности, какой она выступает при взаимодействии с другими людьми, «выходит» за пределы нашего тела. Теперь он пребывает вне — в отстраненном, дисциплинированном агенте, способном к беспристрастному самоконтролю. Именно эту идентичность мы переносим на других, а другие — на нас, и через такого рода взаимное проецирование мы помогаем друг другу воспринимать себя как людей, уже сумевших занять искомую рациональную дистанцию, а значит, поощряем друг друга жить в соответствии с этим возвышенным идеалом.

Вот почему нарушивший табу человек вызывает у нас такую тревогу. Он не только ставит в глупое положение самого себя, но и подрывает сообща поддерживаемую дисциплину. А это совсем не просто. Элиас показывает, что «процесс цивилизования» предполагает с нашей стороны дистанцирование от целого ряда могущественных эмоций — ярости, полового влечения, восторга перед насилием, «зачарованности» телесными процессами и выделениями, которая определенным образом связана с половым чувством. Наши предки позволяли себе дикое приступы гнева, с большей, чем мы, откровенностью хвастались актами насилия, стекались целыми толпами, чтобы поглазеть на сцены жестокого наказания людей и животных — иными словами, совершали то, что нас сегодня, как правило, приводит в ужас. Теперь все эти вещи, как и проявления телесной интимности, подавляются самым суровым образом. Мы не просто умеем лучше сдерживать свой гнев или, по крайней мере, склонны требовать этого друг от друга; мы также учимся обуздывать, заглушать в себе чувства ярости и вспышки раздражения. Получать наслаждение от насилия мы позволяем себе лишь тогда, когда само насилие предстает перед нами как нечто, далекое от реальности, — в художественной литературе или в телепередачах, если их содержание воспринимается нами как вымысел (280).

Но сохранять подобный контроль над собой мы можем одним-единственным способом — постоянно пробуждая и поддерживая в нашем дисциплинированном и «окультуренном» «я» брезгливое неприятие или отвращение к тем чувствам, которыми сопровождаются ничем не сдерживаемые проявления человеческой телесности, сексуальности или склонности к насилию. В этом смысле «цивилизация» идет дальше простого запрета действий, которые сами по себе не вызывают возмущения; его цель — добиться того, чтобы мы относились друг к другу с должным уважением. Развитие отстраненной дисциплины требует от нас отказа от безудержности, а это, в свою очередь, предполагает способность переживать соответствующие состояния — коль скоро мы рассматриваем их в свете представления

<sup>85</sup> Ibid., chapter 17.

о достоинстве существа, способного к разумному контролю — как нечто позорное и унижительное для нас.

В этом смысле упомянутые чувства нераздельны, как две стороны одной монеты: с одной стороны, возвышенное чувство невозмутимой беспристрастности, с другой — восприятие гнева и полового влечения как своего рода заключения, влекущего нас вниз, прочь от тех вершин, с которых мы могли бы все обозревать. В XX веке предпринималось немало попыток (и не в последнюю очередь самим Бертраном Расселом) снять табу с «грубого», не обработанного культурой полового влечения, с тем чтобы считать позорными для человеческого достоинства лишь ярость и насилие, сохраняя при этом верность этике бескорыстной благожелательности. Это возможно, хотя на пути к подобной цели нам угрожает вполне очевидная опасность охлаждения и объективации самого же полового чувства. Если бы такое случилось, то это стало бы еще одним новшеством, привнесенным модерностью. Фактически, однако, процесс цивилизования, через который прошли мы в последние века, в равной мере способствовал нашему дистанцированию от секса и от насилия.

Таким образом, цивилизация побеждает через повышение порога чувствительности или брезгливого отвращения по отношению к телесной близости, грубому половому влечению и насилию. Добродетелями благовоспитанного общества становятся «деликатность», *Feingefühl*. Очистите свою ложку, прежде чем снова тянуться с нею к общему блюду — рекомендует в 1672 году Куртен, *у ayant des gens si délicats qu'ils ne voudraient pas manger du potage où vous l'auriez mise, après l'avoir portée à la bouche\** (154). Речь уже не идет о недопустимой вольности по отношению к тем, кто выше вас по своему рангу, но о поведении, вызывающем отвращение.

А поскольку, как я говорил выше, цивилизация есть игра, в которую мы играем вместе, вступая друг с другом в связь через наши отстраненные личности и таким образом поддерживая установленные стандарты, то когда мы нарушаем какое-нибудь табу, мы не только вызываем омерзение у других, но и сами испытываем жгучий стыд. В определенном смысле цивилизованность и есть способность чувствовать стыд там, где это необходимо.

Таким образом, с формированием дисциплинированного, отстраненного агента возникает еще один аспект того, что я называю изолированным «я». Здесь не только устанавливается жесткая граница между нашим «я» и внешним, теперь уже расколдованным миром — здесь возводятся новые барьеры против сильных физических желаний и «плененности» телесным. Возводятся же они во имя и усилиями ядра нашей идентичности, т.е. нами как агентами отстраненной дисциплины, пытающимися держаться на расстоянии от области неконтролируемого. Но поскольку это также область, где чувства свободно «перетекают» от одного человека к другому, а при

\* Ведь за столом находятся особы настолько деликатные, что они не пожелают есть суп, в который вы погрузили ее после того, как поднесли к собственному рту (*фр.*).

таким их взаимном возбуждении с легкостью возникает своеобразная интимность, то указанная дистанция радикально сужает пределы дозволенной интимности. За пределами же узкого круга по-прежнему допускаемой интимности нас приучают вести себя друг с другом так, как подобает достойным разумного контроля, значимые отношения между которыми уже не имеют интимного характера. Более того, мы совместными усилиями готовимся переступить границы таких отношений вообще.

Изолирование направлено здесь не только против сферы телесной жизни — в известном смысле мы изолируем себя и от других людей. Не удивительно, что агент, приученный подчиняться этой дисциплине, легко становится жертвой идеологий атомизма, согласно которым люди могли бы «расти из земли, как грибы».

## 6

Теперь мы подготовлены к тому, чтобы вернуться к основному сюжету и попытаться понять, что именно сделало возможным движение к эксклюзивному гуманизму. Но прежде я хотел бы остановиться, чтобы рассмотреть все изложенное выше в ином контексте, способном пролить важный свет на интересующие нас проблемы. Главный наш вопрос звучал так: каким образом от положения вещей, существовавшего около 1500 года, когда трудно было не верить в Бога, мы пришли к ситуации после 2000 года, когда для многих это стало чрезвычайно легко? Нашу нынешнюю ситуацию можно описать так: многие люди живут, и вполне счастливо, преследуя чисто имманентные цели и совершенно игнорируя трансцендентное.

Предлагаемое мною объяснение является двухэтапным. На первом этапе мы выработали мировоззрение и образ жизни (первоначально характерные только для элит), в которых имманентное четко отделялось от трансцендентного, или, выражаясь языком западного христианства, — естественное от сверхъестественного. Я имею в виду не только то, что указанное различие было проведено в (богословской) теории, хотя установление латинским христианством данной границы (которое к тому же произошло довольно рано, по сути еще в эпоху Высокого Средневековья) также имеет существенное значение. Сам этот факт стоит отметить особо, ибо в нем выразилось характерное отличие нашей цивилизации от других цивилизаций, а в свое время он послужил предвестником грядущих перемен.

И все же для нас более важным является здесь не разграничение в теории, но «сортировка» феноменов в сфере живого опыта, позволившая классифицировать определенные реальности как исключительно «естественные», освободив их от всякой связи с трансцендентным, благодаря чему и стало в конечном счете возможным рассматривать наше непосредственное жизненное окружение как существующее именно в этой, «естественной», плоскости, как бы твердо ни верили мы, что оно указывает нам на что-то внешнее.

Ясно, что воспринимать свое жизненное окружение подобным образом нельзя ни в заколдованном мире, полном духов и сил, ни в мире, созданном и упорядочен-

ном Идеями и Соответствиями, ни, наконец, в таком мире, где возможна встреча с сакральным. А значит, вначале эти миры нужно было разрушить, подорвать или ослабить, вывести их из области нашего непосредственного опыта, а два уровня бытия, имманентный и трансцендентный, требовалось четко разграничить и отделить друг от друга.

Подобное разграничение и произошло на первой стадии. Поначалу, однако, данный процесс был совместим с сохранением веры в Бога. Мало того, он сопровождался все более сознательной и пылкой преданностью Богу. Именно эта преданность и служила в значительной степени двигателем процесса расколдования, в ходе которого и осуществлялось разграничение.

Не раз отмечалось, что секуляризация шла рука об руку с усилением религиозной веры. «Движущей силой и основным смыслом Реформации и Контрреформации» было «постепенное превращение религии в предмет глубоко личного выбора». В XVII–XVIII веках мы наблюдаем феномен «нового христианства, которое становится результатом глубоко индивидуального посвящения себя вере и развивается во все более секуляризованном обществе»<sup>86</sup>. Одной из очевидных причин такой связи между расколдованием и напряженно-личностной верой является то, что вначале именно последняя, через свойственную ей «страсть к порядку», служила мотором для первого. В дальнейшем каузальное действие будет осуществляться и в обратном направлении: в мире, который все в меньшей степени отражает Бога, христианину снова приходится опираться лишь на собственные ресурсы.

Но христианский порыв к четкому размежеванию трансцендентного и имманентного порождalся не только жадой порядка. Эта новая, более личностная, более интенсивная христианская вера развивалась еще в одном направлении. Со времен Высокого Средневековья в западном христианстве раз за разом предпринимались попытки соединить веру с повседневной жизнью. Подобное стремление нередко имело и другую цель — сокращение разрыва между разными «скоростями» в церкви — но фактически это не одно и то же. Я имею в виду попытки привести более глубокую и напряженную религиозную жизнь в те сферы индивидуального и общественного существования, где прежде она отсутствовала.

Одним из следствий этого процесса стало основание новых орденов, которые усвоили ряд элементов монашеского образа жизни, включая бедность и безбрачие, но перенесли их из монастыря в мир — как, скажем, нищенствующие братья XIII века, а позднее иезуиты. Это движение продолжается в Католической церкви и ныне, например, в деятельности орденов, подобных учрежденному Матерью Терезой.

На другом уровне мы видим позднесредневековые движения, вроде братьев общей жизни, которые как раз и стремились к более тесному соединению молитвенной практики с обыденной жизнью. Подобная установка в высшей степени харак-

<sup>86</sup> John McManners, "Enlightenment: Secular and Christian", in J. McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 277, 298.

терна для самой Реформации, и эта цель явственно обнаруживается в том, что я называю утверждением достоинства повседневной жизни. Христианин чтит Бога в своем обыденном существовании, в работе и в семейной жизни. Ничто здесь не должно считаться профанным.

На мой взгляд, есть прямая связь между этим стремлением и целым рядом глубоких перемен в характере изображения, которые наблюдаем мы в западноевропейской живописи той эпохи. Выше, следуя Луи Дюпре, я уже отметил связь между францисканским движением и новым «реализмом», новым интересом к изображению реальных людей, окружавших самого художника — интерес, зарождение которого мы видим у Джотто. В последующие века живопись итальянского Возрождения, а затем и нидерландское искусство сходят с орбиты иконописи, склонной представлять Христа, Марию и святых в виде почти архетипических фигур, пребывающих в высшем времени — и изображают их как существа человеческие, как наших, по сути, современников, как людей, которых мы могли бы запросто встретить в нашем мире.

Критики нередко интерпретируют это как своеобразную секуляризацию, смещение интереса к вещам нашего мира как таковым. Что-то подобное здесь, конечно, присутствовало — вспомним хотя бы портреты могущественных государей. И все же было бы, на мой взгляд, ошибочно рассматривать в этом свете большую часть религиозной живописи. Напротив, ее, скорее, следует понимать в контексте попыток приблизить веру к повседневной жизни. В этих тенденциях отражается мощная духовность Воплощения, стремление воспринимать/воображать Иисуса и Марию как действительно пребывающих среди нас и освящающих собою обычные жизненные контексты, тот реальный мир, в котором живем мы сами.

Таким образом, реализм, теплоту чувства, телесность, интерес к конкретным деталям, свойственные этой живописи (вспомним произведения «Северного Ренессанса») нельзя интерпретировать как отход от трансцендентного — их следует понимать в контексте тогдашнего благочестия, как мощное утверждение реальности Воплощения, как попытку, полностью погрузив его в наш мир, пережить и прочувствовать его еще глубже.

В этой живописи имманентное и трансцендентное сосуществуют. Однако вполне естественно, что по мере роста интереса к имманентному (и часто ради него самого) напряжение между ними увеличивается и появляется опасность разрыва их взаимной связи. Тогда возникает глубокая потребность изображать высшую реальность как врывающуюся в наш мир извне; это и происходит в маньеризме и, в значительной мере, в искусстве барокко. Необычайное напряжение фигур или некий разрыв в структуре живописного сюжета позволяют нам видеть, как высшее время внезапно вторгается в наш мир — как это имеет место в изображении воскресения Христа у Тинторетто (о чем уже шла речь выше). Или, наконец, связь с областью трансцендентного поддерживается посредством аллегорий.



Какое отношение имеет это к нашей истории? На мой взгляд, подобная сосредоточенность на происходящем «здесь и теперь» способствовала процессу «сортировки», отделения трансцендентного от имманентного. Я уже упоминал о том, как открытие перспективы и интерес к пространственным соотношениям развивали чувство единства и связности пространства. Должным образом упорядоченная сцена, которую видим мы с определенной точки, как бы созерцая ее в окно — *una finestra aperta* из *vetro tralucente*<sup>\*</sup>, по знаменитому слову Альберти<sup>87</sup> — представляет нам цельный мир, уже не нарушаемый фигурами, которые пребывают в высшем времени и потому не могут быть поставлены в непротиворечивую связь со структурой нашего мира. Изображаемый подобным образом мир становится все более похожим на мир, в котором мы живем — мир, где мы все реже непосредственно сталкиваемся с духами, силами и высшими временами. Они превращаются в предметы веры, относительно далекие от нашего реального опыта.

Следовательно, разрыву имманентного и трансцендентного в мире западного христианства способствовали не один, а сразу несколько факторов — не только страсть к порядку, отразившаяся в стремлении к более глубокому и напряженному благочестию и явным образом стимулировавшая процесс расколдования, но и потребность полнее испытать присутствие Бога в повседневной жизни, во всех ее контекстах, что побуждало людей придавать и самим этим контекстам новую значимость и новый смысл.

Ирония же истории заключается в том, что именно эти результаты — плоды искренней веры и глубоких религиозных чувств — готовили почву для ухода от веры в чисто имманентный мир. Как конкретно это происходило, мы рассмотрим в следующих главах.

<sup>87</sup> Цит. по: Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm: Almqvist & Wiksells, 1965), p. 120.

\* «Распахнутое окно» из «прозрачного стекла» (*um.*).

# 3

## Великое Высвобождение

Мы видели, каким образом в среде влиятельных элит латинского христианства формируется изолированное «я», непроницаемое для заколдованного мира. Этот процесс способствовал выработке дисциплины мысли и поведения, которая, в свою очередь, укрепляла изолированное «я». Целью же дисциплинирующего воздействия было не только изменить к лучшему поведение отдельной личности, но и преобразовать, переделать все общество, с тем чтобы оно стало более мирным, упорядоченным и трудолюбивым.

По-новому устроенное общество должно было самым буквальным образом осуществить требования Евангелия в своем устойчивом и, как это все яснее осознавалось, рациональном порядке. Здесь уже не оставалось места для двусмысленных отношений взаимодополнительности, характерных для прежнего, заколдованного, мира – между мирской жизнью и монашеским отречением от нее, между надлежащим порядком и периодическими приостановками его действия на время карнавала, между признанием могущества духов и сил и их изгнанием могуществом Бога. Новый порядок был последовательным, бескомпромиссным и целостным. Расколдование имело своим результатом новое единообразие цели и принципа.

Постепенное введение этого порядка означало конец нестабильного равновесия, установившегося после Осевого времени. Компромисс между индивидуализированной религией преданности и повиновения или рационально истолкованной добродетели, с одной стороны, и коллективными, часто связанными с космосом обрядами, в которых участвовало все общество – с другой, был нарушен в пользу первой. Расколдование, Реформа и личная религия действовали сообща и в одном направлении. Подобно тому, как церковь достигает высшего совершенства, когда для каждого из ее членов принадлежность к ней является

делом индивидуального выбора и личной ответственности — а кое-где, например, в конгрегационалистском Коннектикуте, это становится прямым условием принадлежности к церкви — точно так же и общество начинает мыслиться как совокупность индивидов. Великое Высвобождение, как я предполагаю его называть, уже подразумевавшееся в революции Осевого времени, доходит до своего логического завершения.

Так возникло и укрепилось новое понимание нашего социального бытия, беспрецедентное первенство в котором получил теперь индивид. Историю этого процесса, в самых общих его чертах, я и намерен здесь описать.

Когда я веду речь о нашем социальном самосознании, меня в особенности занимает то, что я буду называть «социальным воображаемым», иначе говоря, то, как мы коллективно воображаем, еще на дотеоретическом уровне, нашу общественную жизнь в современном западном мире. В дальнейшем я подробнее остановлюсь на этом понятии, а также на роли социального воображения в нашей жизни.

Однако прежде я хотел бы поместить революцию в нашем воображаемом, совершившуюся в течение нескольких столетий, в более широкий контекст культурно-религиозного развития, как его теперь обычно понимают. Весь масштаб этого грандиозного изменения станет для нас очевиднее, если вначале мы сосредоточимся на некоторых чертах религиозной жизни более ранних и меньших по своим размерам обществ (насколько мы можем ее исследовать). На определенной стадии исторического процесса все люди должны были жить в таких небольших обществах, хотя о многих особенностях человеческого существования в ту эпоху мы можем лишь строить догадки.

Но если мы сосредоточимся на том, что я буду называть «ранними религиями» (сюда отчасти входят и «архаические религии» в терминологии, например, Роберта Беллы)<sup>1</sup>, то мы увидим, насколько плотно «встроен» агент в соответствующие формы жизни, причем сразу в трех решающих отношениях.

Во-первых, социально: в палеолитических и даже некоторых неолитических племенных обществах религиозная жизнь неразрывно связана с существованием социума как такового. Конечно, в определенном смысле подобное можно утверждать не только о ранних религиях. Речь идет о том очевидном факте, что доступные членам этих обществ фундаментальные понятия религиозного языка, категории сакрального, формы религиозного опыта и типы ритуального действия — все это существовало в социально санкционированной религиозной жизни. Все происходило так, как будто каждое из этих небольших обществ свойственным лишь ему оригинальным образом проявляло и выражало какую-то общечеловеческую способность. Здесь имели место взаимовлияния и заимствования, но религиозный словарь и общий спектр возможностей оставались чрезвычайно разнообразными.

<sup>1</sup> См. его: "Religious Evolution", chapter 2 of *Beyond Belief* (New York: Harper & Row, 1970).

В чем конкретно состоит эта общечеловеческая религиозная способность, следует ли локализовать ее онтически в душах человеческих существ или же в ней нужно видеть различные реакции на духовную реальность «по ту сторону» всего человеческого — эти вопросы мы вправе отставить здесь нерешенными. Точно так же мы вправе оставить здесь без ответа вопрос о том, является ли нечто подобное абсолютно необходимым измерением человеческой жизни, или же люди способны в конце концов полностью выйти за его пределы, оставить его «у себя за спиной» (хотя у автора настоящей книги имеются, конечно, собственные серьезные «подозрения» на сей счет). В любом случае бросаются в глаза, во-первых, повсеместность чего-то похожего на связь с такими духами, силами и способностями, которые мыслятся как в определенном смысле более высокие, чем известные нам в обычной жизни силы и живые существа; и, во-вторых, чрезвычайное разнообразие в представлениях о природе этих сил и способностей и о наших отношениях с ними. И это не просто различия в «теориях» или «верованиях» — речь идет о разительном несходстве в чувствах и опыте, в самой сущности религиозных переживаний.

Так, у одних народов люди впадают в состояние, подобное трансу, которое считается одержимостью; у других (а порой у тех же самых) определенные люди видят вещие сны; у третьих шаманы чувствуют себя перенесенными в высший мир; где-то при известных условиях совершаются поразительные исцеления, и т.д. Все это недостижимо для большинства людей в нашей современной цивилизации — точно так же, как каждая из перечисленных способностей недоступна представителям других ранних обществ, в жизни которых именно эта способность просто не встречается. Так, например, у одного народа возможны вещие сны, но не одержимость; другим народам известна одержимость, но не определенные виды исцелений, и т.д.

Разумеется, тот факт, что доступными каждому из нас религиозными языком, способностями и формами опыта мы обязаны обществу, в котором родились, в определенном смысле остается верным для всех человеческих существ. Даже великие основатели и реформаторы религий вынуждены обращаться к уже наличному в их обществе религиозному словарю. В конце концов, это объясняется очевидным свойством человеческого языка вообще, что мы получаем его от языковых групп, в которых мы вырастаем, и, лишь опираясь на это, можем выйти за их пределы. Ясно, однако, что теперь мы живем в ином мире — в мире, где духовные словари становятся все более подвижными, где каждой личности доступно более одного словаря, а каждый такой словарь уже испытал влияние многих других, где резкие различия в характере религиозной жизни людей, обитающих далеко друг от друга, постепенно стираются.

Однако критически важным для Великого Высвобождения являлся второй аспект социальности ранних религий, а именно: основным агентом, исполнителем важных религиозных действий — призываний, молитв, жертвоприношений

богам или духам, актов их умилоствления, приближения к этим силам, обретения от них защиты и исцеления, прорицаний, совершаемых под их водительством, и т.д. — была социальная группа как целое или же какой-то «специализированный» ее орган, признаваемый всеми в качестве действующего от ее имени. Иначе говоря, в ранних религиях мы вступаем в отношения с Богом прежде всего как общество.

Оба эти аспекта мы видим, например, в ритуальных жертвах племени динка, описанных полвека тому назад Годфри Линхардтом. С одной стороны, основные исполнители жертвоприношений — «владыки гарлуна» — являются в известном смысле «функционерами», действующими от имени всего общества; с другой же стороны, в ритуале участвует вся община, повторяя мольбы владык — пока внимание всех и каждого не сосредоточится на одном ритуальном действе и не будет всецело им поглощено. Именно в этот кульминационный момент «участники церемонии наиболее явным и осязаемым образом превращаются в члены единого недифференцированного тела». Нередко это участие принимает форму одержимости совместно призываемым божеством<sup>2</sup>.

И дело не только в том, что это происходит в определенном сообществе. Подобного рода коллективное действие существенно важно для эффективности самого ритуала. В мире динка вы просто не можете обратиться к божествам столь мощный призыв исключительно собственными силами. Эта «важность совместного действия общины, членом которой фактически и традиционно является индивид, и есть причина страха, охватывающего динка, когда какое-нибудь несчастье постигает его вдали от дома и рода»<sup>3</sup>.

Эта разновидность коллективного ритуального действия, когда главные исполнители совершают его от имени всей общины, которая также оказывается по-своему вовлеченной в обряд, характерна, по-видимому, практически для всех ранних религий, а в некоторых аспектах сохраняется до сих пор. И, разумеется, она продолжает играть важную роль, пока люди живут в заколдованном мире — как я уже отмечал выше, анализируя процесс расколдования. Например, церемония «оббивания границ» прихода в сельской местности предполагала участие всех прихожан и могла быть успешной лишь в качестве коллективного акта<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 233–235.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>4</sup> Роберт Белла в своей недавней статье (“What is Axial about the Axial Age?” in *Archives européennes de Sociologie* 46 (2005), no. 1, pp. 69–89) делает сходное утверждение о том, что сам он называет «племенной религией»: «Ритуал в племенных обществах предполагает участие всех или большинства членов данной группы» (69). Племенные общества Белла противопоставляет «архаическим»; последний термин означает у него крупные государства древнего мира, подчинившие себе множество более мелких локальных сообществ, члены которых, так сказать, знали друг друга «в лицо». Архаические государства имели иерархическую структуру, а их важнейшие ритуалы строились вокруг главных фигур — царей и жрецов. Но ритуалы локальных сообществ сохранялись на низовом уровне и, по мнению Беллы, существуют до сих пор. Я многим обязан основателю анализу процессов

Эта «встроенность» в социальный ритуал обычного влечет за собой еще одно следствие. Именно потому, что важнейшие религиозные действия имеют коллективный характер, а ключевую роль в них часто должны выполнять функционеры — священники, шаманы, знахари, прорицатели, вожди и т.д. — общественный порядок, определяющий эти роли, тяготеет к собственной сакрализации. Разумеется, именно эту сторону религиозной жизни радикальное Просвещение считало важнейшей и подвергало самому суровому осуждению. Религию обличали в преступном закреплении существующих форм и механизмов неравенства, господства и эксплуатации через их отождествление со священным и неприкосновенным порядком вещей. Отсюда мечты дожить до того дня, «когда последнего царя удавят кишкой последнего попа». Но это отождествление на самом деле является очень давним и восходит к тем временам, когда еще не успели развиться многие из позднейших, более вопиющих и порочных форм неравенства, когда еще не существовало ни царей, ни священнических иерархий.

За проблемой неравенства и справедливости стояло здесь что-то более глубокое, затрагивавшее, выражаясь современным языком, «идентичность» человеческих существ в этих ранних обществах. Именно потому, что важнейшие их действия совершались целыми группами (племя, клан, колено, род) и в определенном порядке (под руководством вождей, шаманов, владык гарпуна) люди просто не могли представить себя потенциально отделенными от этой социальной матрицы. Скорее всего, им никогда не приходило в голову даже попытаться сделать что-то подобное.

Мы лучше пойдем, что все это означает, если вспомним такие контексты, от которых даже нам сегодня трудно бывает мысленно отвлечься. Каким бы я стал, если бы меня произвели на свет другие родители? В абстрактном плане этот вопрос можно попробовать решить (ответ: таким, как те люди, которых и в самом деле родили эти другие родители). Но если я попытаюсь ухватить мыслью ядро собственного «я», добраться до моего представления о моей же идентичности по аналогии с вопросами вроде «каким бы я был, если бы не устроился на эту работу?» или «каким бы я был, если бы не вступил в брак с этой женщиной?», то у меня пойдет кругом голова. Я слишком глубоко погружаюсь в порождающий горизонт, в самую суть моей личности, чтобы этот вопрос мог иметь для меня хоть какой-то смысл. Для большинства людей нечто подобное можно утверждать и об их гендерном самосознании.

---

религиозного развития, который представил Белла в своих трудах: сначала в “Religious Evolution” (в его же сборнике *Beyond Belief*), а затем и в только что упомянутой статье. Различие, которое я хотел бы провести в настоящей главе, сильно упрощает прослеживаемую у Беллы последовательность стадий; так, «племенное» и «архаическое» сливаются у меня в общую категорию «ранних» или «до-осевых» религий. Моя цель заключается в том, чтобы как можно резко подчеркнуть высвобождающее действие Осевой революции.

Здесь я пытаюсь показать, что в ранних обществах эта неспособность представить себя вне данного конкретного контекста доходила до чувства сущностной принадлежности человека соответствующему обществу в самих его основах. В наше время дело обстоит уже по-другому, и многие вопросы типа «что было бы, если бы я...» могут не только мыслиться, но и вставать перед нами в виде жгучих проблем вполне практического свойства (стоит ли мне эмигрировать? следует ли мне перейти в другую веру/стать атеистом?) — такова степень нашего высвобождения из прежней коллективной целостности. Еще один результат данного процесса заключается в нашей способности задаваться абстрактными вопросами даже тогда, когда мы не можем их реально себе представить.

Таким образом, то, что я называю социальной включенностью, отчасти есть проблема идентичности. С точки зрения восприятия индивидом собственного «я» это означает неспособность представить себя вне определенной матрицы. Но этот феномен можно рассматривать и как социальную реальность — в таком случае речь идет о том, как мы совместно воображаем наше существование в обществе. Например: важнейшие наши действия являются деяниями всего общества, которое, чтобы их совершать, должно быть устроено вполне определенным образом. Отсюда ясно, что именно воспитание в таком мире, где господствует подобного типа социальное воображаемое, и устанавливает границы для нашего чувства собственной личности.

И тем самым встраивает нас в общество. Но это влечет за собой наше включение и в космический строй. Ведь духи и силы, с которыми мы имеем дело в ранних религиях, связаны с миром множеством теснейших уз. Некоторые из них мы уже рассматривали, когда вели речь о заколдованном мире наших средневековых предков: хотя Бог, которому они поклонялись, пребывал по ту сторону мира, им приходилось сталкиваться с внутрикосмическими духами и взаимодействовать с каузальными силами, присущими вещам этого мира — реликвиями, святыми местами и т.п. В ранних же религиях даже высшие боги часто отождествлялись с определенными свойствами этого мира, а там, где существовало явление, впоследствии названное «тотемизмом», некоторые элементы мира, скажем, отдельные виды животных или растений, решающим образом определяли идентичность человеческих групп<sup>5</sup>. Существенную роль в нашей религиозной жизни может играть даже конкретная территория. Определенные места являются священными, а вид той или иной местности может указывать нам на исконное расположение вещей в сакральном времени — через подобный ландшафт мы входим в соприкосновение с нашими предками, вступаем в связь с самим этим высшим временем<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> См. напр., Lienhardt, *Divinity and Experience*, chapter 3; Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré* (Paris: Gallimard, 1963), chapter 3.

<sup>6</sup> Эта черта аборигенных религий Австралии не раз становилась предметом специального анализа; см. напр.: Lucien Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les Symboles chez les Primitifs* (Paris: Alcan, 1937), pp. 180 ff.; Caillois, *L'Homme et le Sacré*, pp. 143-145; W. E. H. Stanner, *On Aboriginal Religion* (см. ниже, прим. 14).

Кроме описанных выше связей с обществом и космосом, мы можем наблюдать в ранних религиях третью форму включенности человека в существующую реальность. В ней и состоит наиболее разительное отличие ранних религий от тех, которые мы склонны считать «высшими». Взывая к божествам и могущественным силам, пытаясь их умиловать, люди просят о преуспевании, здоровье, долголетию, плодородии; то же, что они хотели бы отворотить с помощью богов, — это болезни, голод, бесплодие, безвременная смерть. Во всем этом мы сразу и без труда распознаем определенное представление о человеческом благоденствии, которое, чем бы конкретно ни пожелали мы его дополнить, кажется нам совершенно «естественным». Чего тут нет и что, как я говорил в главе 1, является существенно важным для позднейших «высших» религий, так это мысль, что описанное здесь обычное представление о человеческом благе мы должны подвергнуть радикальному сомнению, что мы призваны каким-то образом выйти за его пределы.

Это не значит, что человеческое процветание есть цель всего сущего. В ранних религиях божественное может иметь и другие цели, и некоторые из них оборачиваются чем-то пагубным для нас. В определенном смысле божественное ранних религий всегда есть нечто большее, чем благорасположение к нам; в некоторых отношениях оно может быть равнодушным к людям или выказывать враждебность, ревность, гнев, которые нам приходится отворачивать. И хотя благожелательность в принципе может взять верх, этому процессу порой следует помогать — через умилование божества или даже посредством особых «трикстеров». Но в любом случае остается верным, что благие цели божества определяются в терминах обычного человеческого процветания. Опять-таки, отдельные люди, например, пророки и шаманы, могут обладать способностями, превосходящими то, что доступно обыкновенным человеческим существам. Но и они в конечном счете служат достижению людского блага в самом обычном его понимании.

Напротив, в христианстве и буддизме, как мы уже видели в главе 1, есть идея блага, выходящего за пределы человеческого процветания. Мы можем достигать его и тогда, когда, если судить по меркам человеческого благоденствия, терпим полную неудачу или даже *благодаря* этой неудаче (например, умирая на кресте молодым), или совершенно покидая область процветания (например, прекращая круговорот перерождений). Парадоксальность христианства по сравнению с ранними религиями заключается в том, что оно, с одной стороны, решительно утверждает безусловное благоволение Бога к людям — здесь уже нет двусмысленности, свойственной в этом отношении ранним божествам, — и в то же время переосмысливает наши цели таким образом, чтобы вывести нас за горизонт людского процветания.

И здесь ранние религии имеют что-то общее с современным эксклюзивным гуманизмом; данное обстоятельство нашло свое выражение в глубокой симпатии

---

Та же связь с ландшафтом наблюдается и у племени оканаган (Британская Колумбия); см.: J. Mander and E. Goldsmith, *The Case against the Global Economy* (San Francisco: Sierra Club Books, 1996), chapter 39.



многих современных мыслителей постпросветительской эпохи к «язычеству». Джон Стюарт Милль, к примеру, полагал, что «языческое самоутверждение» есть нечто гораздо более высокое, чем «христианское самоотречение»<sup>7</sup>. (Этот феномен тесно связан, хотя и не вполне совпадает, с симпатией к многобожию, которую я намерен обсудить далее.) И все же своей уникальностью современный гуманизм обязан представлению о том, что процветание вообще не предполагает соотносительности с какой-либо высшей реальностью.

Как можно было понять из уже сказанного, я затронул тему «ранних религий», чтобы противопоставить их тому, что многие называют «пост-осевыми религиями»<sup>8</sup>. «Осевым временем»<sup>9</sup> Карл Ясперс назвал уникальный период в I тысячелетии до нашей эры, когда в разных цивилизациях и, по-видимому, независимо одна от другой возник целый ряд «высших» форм религии, у истоков которых стояли такие выдающиеся личности, как Конфуций, Гаутама, Сократ и иудейские пророки.

Неожиданной чертой осевых религий по сравнению с их предшественницами — иначе говоря, таким свойством, которое трудно было предсказать заранее — является то, что они кладут начало разрыву во всех трех описанных выше измерениях включенности — социальном порядке, космосе, человеческом благе. Конечно, это происходит не сразу и не везде. Пожалуй, в некоторых отношениях дальше других идет буддизм; он радикально разрушает второе измерение: здесь ставится под сомнение весь мировой порядок, поскольку колесо перерождений означает для буддистов страдание. В христианстве также присутствует нечто подобное: наш мир пребывает в беспорядке и потому должен быть пересоздан заново. Впрочем, некоторые пост-осевые мировоззрения сохраняют чувство связи

<sup>7</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*, in Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 77.

<sup>8</sup> См. напр.: S. N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York Press, 1986); см. также: Bellah, "What is Axial about the Axial Age?"

<sup>9</sup> Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zürich: Artemis, 1949). Используя выражения «осевой» и «пост-осевой», я пытаюсь нащупать термин, который позволил бы разграничить две весьма несходные формы религиозной жизни, одна из которых гораздо древнее другой. Отсюда, однако, не следует, будто я обязан принимать большую часть того содержания, которое вкладывал в свой термин сам Ясперс. Например, я не пришел к определенному мнению о том, можем ли мы признать «Осевым временем» (*Achsenzeit*) тот конкретный период истории, когда эти важные изменения более или менее одновременно происходили сразу в нескольких цивилизациях, географически чрезвычайно отдаленных друг от друга. Вопрос о реальном содержании этих важных перемен недавно вновь оказался в центре внимания ученых; точно так же — после долгого бесплодного периода, когда западные мыслители пребывали под властью чар странной идеи о единственном пути, от «традиции» к «модерности», каковой будто бы суждено пройти, пусть и в разное время, всем обществам — в научном мире вновь возродился интерес к конкретному пониманию различных цивилизационных традиций. См. напр.: Johann Arnason, S. N. Eisenstadt, and Björn Wittrock, *Axial Civilizations and World History* (Leiden: Brill, 2005). Я не намерен формулировать собственную позицию в этих чрезвычайно любопытных дискуссиях — например, в споре между Айзенштадтом и Витроком о том, какие именно перемены сыграли решающую роль в данном процессе. Для целей, поставленных мною в настоящей книге, различие между до- и пост-осевым определяется конкретными чертами, указанными в ее тексте.

с упорядоченным космосом, как это проявляется, пусть и весьма несходным образом, у Конфуция и Платона; но и они проводят здесь четкую грань между идеальным строем космоса и реальным, крайне несовершенным социальным порядком, что делает сомнительной возможность тесной связи человека с космосом через коллективную религиозную жизнь.

Картину прежней тройственной включенности человека довольно удачно рисует Фрэнсис Окли в контексте анализа истории монархии:

Царская власть ... возникла из «архаической» ментальности, которая, очевидно, была всецело монистической. Она не усматривала каких-либо непреодолимых барьеров между человеческим и божественным; божественное она интуитивно воспринимала как имманентное циклическим ритмам мира природы, а гражданское общество — как определенным образом включенное в эти природные процессы, а потому важнейшая функция общества представлялась архаическому сознанию в самой своей основе религиозной, состояла же она в сохранении космического порядка и в «гармонической интеграции» человеческих существ в природный мир<sup>10</sup>.

Человеческие агенты встроены в общество, общество — в космос, а космос заключает в себе божественное. То, что я описывал как преобразование осевого времени, разбивает эту цепь, по крайней мере, в одном месте. Окли утверждает, что особенно важное, судьбоносное значение для дальнейшего развития западного мира имел, так сказать, разрыв на самой вершине — иудейская идея (как мы сейчас выражаемся) «творения из ничего», которая вывела Бога за пределы космоса и поставила над ним. Это означает, что Бог мог потребовать от нас разрыва с «мирскими путями», освобождения от того, что Браг называет «мудростью мира»<sup>11</sup>.

Но, пожалуй, наиболее фундаментальным новшеством, принесенным осевыми религиями, является пересмотр отношения к человеческому благу. Все они, более или менее радикально, ставят под вопрос общепринятую и, казалось бы, неопровержимую трактовку человеческого процветания, а следовательно, и те общественные структуры и свойства космоса, через которые, как принято было думать, это процветание достигается. Изменение, как я уже говорил, было двойным. С одной стороны, царство «трансцендентного» — мир Бога, богов, духов или Неба, как бы мы его ни определяли — царство, прежде содержавшее как благоприятные, так и неблагоприятные для человеческого блага элементы, теперь становится чем-то безусловно содействующим этому благу. Но, с другой стороны, в самом процессе перемен подвергаются переосмыслению оба ключевых термина — трансцендентное и человеческое благо.

<sup>10</sup> Francis Oakley, *Kingship* (Oxford: Blackwell, 2006), p. 7. По существу то же самое положение выдвигает, как мне кажется, и Белла в своей недавней статье "What is Axial?": «Как племенные, так и архаические религии являются космологическими, в том смысле, что сверхприродное, природа и общество сливаются здесь в единый космос» (p. 70).

<sup>11</sup> Oakley, *Kingship*, pp. 50-57. См. также: Rémi Brague, *La Sagesse du Monde* (Paris: Fayard, 1999), pp. 219-239.

Перемены в понимании первого из них мы уже отметили. Теперь трансцендентное может всецело пребывать по ту сторону или вне космоса — например, Бог-Творец книги Бытия или нирвана буддизма. Если же трансцендентное и остается космичным, то оно теряет свой первоначальный амбивалентный характер и обнаруживает свойства чистой, ничем не замутненной благодати — как, например, Небо, гарант справедливого правления в сознании китайцев<sup>12</sup>, или система платоновских идей с ключевой для нее идеей Блага.

Но и второму термину также пришлось измениться. Теперь высшей человеческой целью уже не могло быть, как прежде, процветание. А потому отныне либо ставится новая цель — спасение, выводящее нас за пределы человеческого благоденствия в обычном его понимании, либо Небо или Благо требуют от нас подражания или воплощения свойственной им самим чистой благодати, а значит, и соответствующего изменения земного порядка вещей. Это может предусматривать (и, как правило, действительно предусматривает) процветание в более широком масштабе, однако наше собственное процветание (на уровне индивида, семьи, рода или племени) уже не должно быть нашей высшей целью. И, разумеется, это может выражаться в новом определении самого «процветания».

Если же взглянуть на проблему под другим углом, то описанные процессы означают изменение в нашем отношении к злу как разрушительной, вредоносной стороне бытия. Его уже не признают частью общего порядка вещей, которую следует просто принимать как таковую. Со злом нужно что-то делать. Должная реакция на факт зла может мыслиться как уклонение от него через преобразование самого себя, либо как борьба со злом, цель которой — обуздать или устранить дурное; но в любом случае зло уже не воспринимается как нечто такое, с чем следует смириться как с неизбежным элементом общего равновесия вещей. При этом, конечно, меняется и сам смысл термина «зло», поскольку оно уже не означает просто негативную сторону космоса, но клеймится как несовершенство<sup>13</sup>.

Этот контраст можно попробовать выразить и так: в отличие от пост-осевых религий, ранние религии подразумевали принятие существующего порядка вещей в трех указанных выше измерениях. В серии замечательных статей о религии австралийских аборигенов У. Станнер говорит о «внутренней расположенности к согласию» как о важнейшей черте их духовности. «Спор с жизнью», подобный тому, который возникал во многих формах пост-осевой религиозности, абориге-

<sup>12</sup> См.: Cho-Yun Hsu, "Historical Conditions of the Emergence and Crystallization of the Confucian System", in S. N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, pp. 306-324.

<sup>13</sup> В этом отношении я согласен с характеристикой одного из ключевых изменений Осевого времени в формулировке Шмуля Айзенштадта: «возникновение, концептуализация и институализация фундаментального напряжения между трансцендентным и земным порядками бытия» — с тем, разумеется, уточнением, что с ростом указанного напряжения сам «трансцендентный» порядок также изменялся. S. N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, p. 1.

ны затевать не стали<sup>14</sup>. Данное различие, в том или ином его аспекте, легко упустить из виду, поскольку мифология аборигенов, описывающая порядок вещей, каким он был во Времена Сновидений — исконное «время вне времени», оно же «то, что было всегда» — содержит целый ряд рассказов о катастрофах, вызванных хитростью, обманом и насилием, после которых человеческая жизнь восстанавливалась и возникала вновь, но уже в ущербном, поврежденном, разорванном виде, так что здесь остается сущностная связь между жизнью и страданием, а единство оказывается неотделимым от раскола. В этом можно усмотреть известное сходство с другими историями грехопадения, включая ту, о которой повествует Книга Бытия. Но, в отличие от трактовки последней христианством, для аборигенов требование «идти за сновидениями», восстанавливать, посредством ритуалов и глубоких прозрений, контакт с миром Первовремени соотносится с нынешним, расщепленным и несовершенным, состоянием вещей, где добро и зло тесно между собой переплетены. Здесь даже не ставится вопрос о преодолении первичного разрыва, устранении его последствий или какой-либо компенсации утраченного исконного блага. Более того, сами обряды и лежащая в их основе мудрость могут прямо побуждать аборигенов к принятию неотвратимого, к «радостному прославлению того, чего уже нельзя изменить»<sup>15</sup>. Изначальная катастрофа не отделяет и не отчуждает нас от священного или Высшего (как, например, в Книге Бытия); скорее, она способствует окончательному оформлению священного порядка, которому мы пытаемся подражать.

Конечно, осевые религии не покончили с прежней религиозной жизнью раз и навсегда. Отдельные ее черты сохранились и продолжали, хотя и в измененном виде, определять религиозную жизнь большинства в течение многих столетий. Понятно, что эти перемены были обусловлены не только формулами осевых религий, но и развитием более крупных и внутренне дифференцированных обществ, с более иерархической организацией и с зародышами государственных структур. Некоторые исследователи даже утверждают, что эти последние также способствовали процессу высвобождения, ведь само существование государственной власти подразумевает стремление контролировать религиозную жизнь, определять ее формы и создавать необходимые для нее социальные структуры — разрушая таким образом ореол непостижимости, окружающий эту жизнь и эти структуры<sup>16</sup>. Очень многое, на мой взгляд, говорит в пользу данного тезиса, и впоследствии я сам буду

<sup>14</sup> W. E. Stanner, "On Aboriginal Religion", серия из шести статей в: *Oceania*, vols. 30-33, 1959-1963; цитированное выражение взято из статьи второй, vol. 30, no. 4, June 1960, p. 276. См. его же: "The Dreaming", in W. Lessa and E. Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion* (Evanston: Row, Peterson, 1958), pp. 158-167.

<sup>15</sup> Article VI, *Oceania*, vol. 33, no. 4, June 1963, p. 269.

<sup>16</sup> См.: Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), глава 2. Роберт Белла ("What is Axial?", p. 70) также подчеркивает важность этих «архаических обществ».

ссылаться на что-то подобное, но пока я хотел бы сосредоточиться на значении тех перемен, которые принесло с собой Осевое время.

Речь здесь, конечно, не идет о полной и мгновенной трансформации религиозной жизни целых обществ. Но эти перемены действительно открывают новые возможности для высвобожденной религии — для поиска такой связи с Божественным или Высшим, которая означает кардинальную ревизию наличных представлений о процветании или даже выход за их пределы, и может осуществляться людьми индивидуально и/или в новых социальных формах, не имеющих отношения к установленному священному порядку. А потому монахи, бхикшу, санньяси, приверженцы определенного аватара или Бога идут своим путем; отсюда возникают невиданные прежде формы социальности: союзы посвященных, секты ревнителей, сангха, монашеские ордена и т.д.

Во всех этих случаях мы наблюдаем обособление, отличие от религиозной жизни общества в целом или даже разрыв с нею. Само общество также может до известной степени внутренне дифференцироваться; в нем возникают разные слои, касты или классы, и новое религиозное мировоззрение может находить себе опору в одном из них. Но очень часто новое благочестие распространяется поверх любых социальных перегородок, особенно там, где происходит разрыв в третьем измерении, связанный с появлением нового, более «возвышенного», представления о человеческом благе.

Здесь неизбежно возникает напряжение — но часто также предпринимаются попытки сохранить единство целого, восстановить некое ощущение взаимодополнительности различных религиозных форм. А потому ревностные приверженцы «высших» форм — хотя их можно назвать живым упреком тем, кто сохраняет верность более ранним формам и по-прежнему молит высшие силы о человеческом процветании — могут в то же время рассматриваться как находящиеся с ними в отношении взаимной помощи. Миряне кормят монахов и таким образом совершают доброе дело, приобретают «заслугу», смысл которой можно понять двояко: она продвигает их чуть дальше на «высшем» пути, но также служит им защитой от опасностей, связанных с земной жизнью, способствуя их процветанию, здоровью и плодовитости.

Тяга к взаимодополнительности оказывается столь сильной, что даже когда «высшая» религия охватывает все общество, и у нее, казалось бы, уже не остается конкурентов — как это происходит в случае с буддизмом, христианством и исламом — между ревностным меньшинством религиозных “virtuosi” (по выражению Макса Вебера) и массовой религией социально сакрального, по-прежнему в значительной мере ориентированного на процветание, все еще сохраняется (или заново восстанавливается) различие, с характерным сочетанием напряжения, с одной стороны, и иерархической взаимодополнительности — с другой.

С нашей современной точки зрения, предполагающей знание всех последующих событий, все представляется так, будто духовные системы Осевого времени не сумели произвести свое высвобождающее действие в полной мере, поскольку их,

если можно так выразиться, сковывала со всех сторон религиозная жизнь большинства, по-прежнему твердо державшегося старых форм. Действительно, новая духовность породила определенную разновидность религиозного индивидуализма, но это было то, что Луи Дюмон называл хартией вольностей *l'individu hors du monde*<sup>17</sup>, т.е. образом жизни элитарных меньшинств, в чем-то маргинальных или находившихся в напряженных отношениях с миром, где под «миром» следует разуместь не только космос, упорядоченный через свою связь с Высшим или Священным, но и общество, упорядоченное через связь как с космосом, так и со священным. Этот мир все еще оставался матрицей включенности, по-прежнему образуя жесткие рамки социальной жизни, и даже те индивиды, которые пытались игнорировать эту структуру, не могли из нее вырваться, пока они пребывали, в том или ином смысле, в пределах ее досягаемости<sup>18</sup>.

Дело в том, что еще не произошло преобразования самой матрицы, ее переделки в соответствии с каким-то из принципов новой духовности, так чтобы и сам «мир» мог восприниматься как состоящий из индивидов. В терминах Дюмона это была бы хартия вольностей *l'individu dans le monde*<sup>\*\*</sup> — агента, который в своей обычной «мирской» жизни рассматривал бы себя прежде всего как личность, т.е. как способное к действию человеческое существо эпохи модерна.

Но именно этот проект преобразования я и описывал в предыдущих главах — как попытку радикальной переделки общества в соответствии с требованиями христианского порядка, при очищении его от всякой связи с заколдованным космосом и устранении любых остатков прежней взаимодополнительности между духовным и временным, жизнью, посвященной Богу, и жизнью в «миру», между порядком и хаосом.

Этот проект означал радикальное высвобождение уже в силу методов и способов своей реализации — дисциплинирующего преобразования индивидуального поведения и общественных институтов через объективацию и инструментальный подход к действительности. Но и его внутренние цели по самому своему существу были

\* Индивид вне мира (*фр.*).

<sup>17</sup> Louis Dumont, "De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde", in *Essais sur l'individualisme* (Paris: Seuil, 1983).

<sup>18</sup> Я хотел бы учесть здесь оговорку Стенли Тамбиа по поводу формулы Дюмона «индивид вне мира» применительно к буддистскому отречению от мира; см.: S. J. Tambiah, "The Reflexive and Institutional Achievements of Early Buddhism", in S. N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, p. 466. Бхикшу пребывает вне «мира», т.е. вне жизни общества, связанной с космосом и с богами. Но это несколько не мешает, а пожалуй, даже делает неизбежным (а) новый тип социальности, когда отрекшиеся от мира объединяются для совместной жизни (сангха); и (б) отношения взаимодополнительности между теми, кто отрекается от мира, и теми, кто остается в нем; через эти отношения последние могут получить свою долю в том, к чему непосредственно стремятся первые («заслуга»), а духовная власть монахов может быть даже направлена на достижение обычных жизненных целей мирян (хотя это и может быть расценено как отклонение от нормы).

\*\* Индивид в мире (*фр.*).

высвобождающими. Это явствует из тяги к расколдованию, разрушающему второе измерение включенности, однако то же самое мы можем видеть и в собственно христианском контексте. В известном смысле христианство действует здесь подобно любой другой осевой духовности; более того — совместно с другим ее продуктом, а именно стоицизмом. И все же здесь обнаруживаются и специфически христианские аспекты. Новый Завет изобилует призывами отбросить или релятивизировать солидарность семьи, рода, общества и войти в Царство Божье. Мы видим, насколько глубоко отразилась эта установка в практике некоторых протестантских церквей, когда человек не мог стать членом церкви просто в силу рождения, но должен был присоединиться к ней через осознанный ответ на личное призвание. Это, в свою очередь, укрепляло представление об обществе как основанном на договоре, а следовательно, как созданном в конечном счете решением свободных индивидов.

Родство идей здесь довольно очевидно. Но мой тезис состоит в том, что результат христианской или христианско-стоической попытки преобразовать общество, создав современного «индивида в мире», оказался гораздо более глубоким и многосторонним. Он помог подтолкнуть сначала моральное, а затем и социальное воображаемое в сторону современного индивидуализма. Это становится очевидным в новом понимании морального порядка, которое возникает в современной теории естественного закона, и о котором я уже упоминал в предыдущей главе<sup>19</sup>. Теория эта во многом обязана стоицизму и ее творцами были, судя по всему, нидерландские неостоики Юст Липсий и Гуго Гроций. Но это уже христианизированный стоицизм, стоицизм модерный, в том смысле, что он придавал важнейшее значение перестройке человеческого общества.

Можно сказать, что высвобождению способствовали как изолированная идентичность, так и проект Реформы. Включенность, как я указывал выше, является вопросом идентичности — контекстуальных границ представления о собственном «я» — и социального воображаемого, иначе говоря, тех способов, каким мы можем мыслить или представлять себе общество в целом. Однако новая изолированная идентичность, с ее акцентом на личном благочестии и дисциплине, увеличивала дистанцию между индивидом и обществом, содействуя деидентификации и даже внушая враждебность к прежним формам коллективных ритуалов и проявлений принадлежности к целому; а в это самое время тяга к Реформе дошла до прямой постановки вопроса об их ликвидации. Как в представлении о самих себе, так и в своих планах перестройки общества, дисциплинированные элиты сделали шаг к пониманию социального мира как совокупности индивидов.

Такого рода широкая историческая интерпретация сопряжена с одной проблемой, которая уже затрагивалась при анализе веберовской концепции развития протестантской этики и отношения последней к капитализму. Действительно, это близко к тому, что я говорю здесь, и в теории Вебера можно усмотреть своего рода

<sup>19</sup> Chapter 2, section 3.

конкретизацию того тезиса о более широкой связи, который я пытаюсь здесь обосновать. И Вебер, конечно, служит одним из источников моих мыслей.

Так вот, против основного тезиса Вебера нередко выдвигают возражение, что он не поддается эмпирической проверке с помощью четко прослеживаемых корреляций – например, между приверженностью той или иной конфессии и развитием капитализма. Но упомянутая связь между духовными представлениями и экономико-политическими процессами по самой своей природе такова, что взаимное влияние может оказаться здесь гораздо более рассеянным и опосредованным. Если бы мы, следуя самым вульгарным версиям марксизма, действительно полагали, что любые изменения можно объяснить не-духовными факторами – скажем, экономическими мотивами – так что духовные изменения всегда являются зависимыми переменными, то и до аргументов против теории Вебера нам не было бы никакого дела. В действительности же здесь имеет место куда более сложное отношение взаимной зависимости. Определенные типы морального самосознания включены в определенные практики, а потому, с одной стороны, распространение соответствующих практик может способствовать их укреплению, а с другой – они сами могут содействовать формированию и упрочению соответствующих практик. Одинаково абсурдно – верить в неизменную первичность практик и принимать противоположный взгляд, будто «идеи» каким-то образом движут историю.

Однако это несколько не мешает нам высказывать разумные суждения о соотношении определенных социальных форм и определенных духовных традиций. Если англо-саксонские формы капиталистического предпринимательства гораздо менее связаны со сферой семейной жизни, чем, к примеру, китайские формы (что представляется бесспорным)<sup>20</sup>, то неужели этот факт не имеет ни малейшего отношения к различию между протестантскими концепциями индивидуального членства в церкви и центральным местом семьи в конфуцианстве? В это трудно поверить, пусть даже здесь и невозможно проследить все конкретные микросвязи.

Сходным образом я пытаюсь здесь увязать бесспорный примат индивидуального в модерной западной культуре (которую, в аспекте модерной концепции морального порядка, мы вскоре будем исследовать) с более ранними радикальными попытками преобразования общества в соответствии с принципами осевой духовности – иначе говоря, я хочу проследить истоки и развитие нашего нынешнего понимания самих себя.

Можно легко прийти к мысли, что нам и не нужно разбираться с подобной генеалогией. Причиной тому – воздействие «историй вычитания», и в самом деле чрезвычайно влиятельных, ведь индивидуализм кажется нам ныне чем-то тождественным простому здравому смыслу. Люди модерной эпохи находят до такой степени само собой разумеющимся это понимание индивидуальности, что «естественным

<sup>20</sup> См.: Francis Fukuyama, *Trust* (New York: Free Press, 1995).



образом» усматривают в нем изначальное представление человека о самом себе. В этом и состоит их ошибка. Подобно тому, как современным эпистемологам мнится, будто первоначально в человеческом сознании с необходимостью возникает нейтральное описание вещей, и уже затем к нему «присовокупляются» некие «ценности» — точно так же и здесь мы якобы первым делом воспринимаем себя как индивидов и лишь впоследствии отдаем себе отчет в существовании других людей и приходим к осознанию тех или иных социальных форм. А потому так легко объяснять зарождение современного индивидуализма в терминах «истории вычитания» — дескать, прежние горизонты постепенно растаяли или уничтожились, а то, что вышло наружу после их исчезновения — это и есть глубинное, фундаментальное ощущение человеком самого себя как индивида.

Мы же здесь, напротив, утверждаем, что наше исконное самопонимание было глубочайшим образом связано с нашим положением в обществе. Ядром, сущностью нашей идентичности был статус отца, сына и т.д., и члена племени. Лишь впоследствии мы стали мыслить себя прежде всего как индивидов. Это было не просто революцией в нашем нейтральном представлении о самих себе, но глубинным изменением нашего морального мира, как это всегда происходит со сдвигами идентичности.

Это означает, что здесь мы также должны проводить различие между формальным и содержательным аспектами включенности человека в общество в соответствии с первыми двумя измерениями данной проблемы, описанными мною выше. На формальном уровне мы всегда включены в социум и всецело зависим от него; собственную идентичность мы усваиваем в процессе диалога, через приобщение к определенному языку. Однако на уровне содержательном мы учимся другому — быть индивидуальностью, иметь собственное мнение, устанавливать личные отношения с Богом через индивидуальный опыт обращения.

Таким образом, Великое Высвобождение принимает форму революции в нашем понимании морального порядка и неотделимо от соответствующих представлений о моральном порядке. Индивид — это не Робинзон Крузо, но человек, занимающий определенное место среди других людей. В такой позиции отражается только что мною упомянутая трансцендентальная необходимость холизма.

Эта революция высвобождает нас из космического сакрального — причем полностью, а не лишь частично, и всех нас, а не только отдельных людей, как это было в первых пост-осевых религиозных движениях. Она также освобождает нас от власти социального сакрального и ставит человека в новое отношение к богу как к Творцу и промыслителю. Это новое отношение, в свою очередь, будет фактически сочтено несущественным, поскольку сам Божественный замысел, лежащий в основе морального порядка, может быть истолкован как направленный на обычное человеческое процветание. Этот, трансцендентный, аспект Осевой революции оказывается (или может быть) отодвинутым на второй план при условии четкого отделения «посюстороннего» блага от блага «потустороннего» — но лишь

частично, ведь понятия о человеческом процветании в нашей современной системе моральных взглядов пребывают «под строгим надзором»: чтобы не подвергнуться осуждению, они должны удовлетворять требованиям самого морального порядка (справедливость, равенство, недопустимость угнетения). Следовательно, наши представления о процветании всегда могут быть подвергнуты пересмотру – таково сущностное свойство нашего пост-осевого состояния.

Эта последняя стадия Великого Высвобождения в значительной мере вдохновлялась христианством. Но в определенном смысле она также стала «порчей» христианства, если воспользоваться знаменитым выражением Ивана Иллича<sup>21</sup>. Христианство служило импульсом, поскольку Евангелие также предполагает высвобождение. Я уже упоминал о новозаветных призывах к разрыву с господствующими формами солидарности, но, как разъясняет Иллич, подобное требование звучит еще решительнее в таких притчах, как история доброго самаритянина. Оно не формулируется прямо, но неизбежно вытекает из сказанного. Ведь если бы самаритянин строго соблюдал требование чтить сакральные социальные границы, то он бы никогда не остановился, чтобы помочь раненому иудею. Отсюда ясно, что Царство Божье предусматривает совершенно иной тип солидарности, вовлекающий нас в сеть связей, созданную агапе.

Здесь-то и наступает порча, ибо в Европе Нового времени мы получили не сеть связей агапе, но, скорее, дисциплинарное общество, где первенство принадлежит категориальным отношениям, а следовательно – формализованным нормам. Хотя начиналось все с похвального стремления противостоять требованиям «мира», а затем преобразовать и сам мир. «Мир» (космос) в Новом Завете обладает как положительным (напр., в Ин 3:16: «Ибо так возлюбил Бог мир...»), так и отрицательным значением (судите не так, как судит мир). В этом последнем смысле «мир» можно понять как нынешний сакрализованный порядок вещей и его включенность в космос<sup>22</sup>. В этом смысле противостояние церкви миру оказывается вполне оправданным. Именно это ясно понимал папа Григорий VII, когда в эпоху борьбы за инвеституру пытался вывести назначение епископов за пределы силового поля агрессивных притязаний и амбиций светской власти.

Могло показаться очевидным, что именно на эту победу, одержанную в оборонительном сражении, и следовало опираться в дальнейших попытках изменить и очистить силовое поле «мира», сделав его таким образом более соответствующим требованиям христианской духовности. Но произошло это, естественно, не сразу и не в полной мере. Изменения нарастали постепенно, но исходный замысел постоянно возрождался и вспыхивал вновь, во все более радикальных формах, через

<sup>21</sup> Ivan Illich, *The Corruption of Christianity*, publication of the Canadian Broadcasting Corporation in the series "Ideas", January 2000. См. также: *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich*, as told to David Cayley (Toronto: Anansi, 2005). К вопросу о «порче» я вернусь в последней главе книги.

<sup>22</sup> См.: René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999). [См. рус. пер.: Рене Жирап, «Я вижу Сатану, падающего, как молния», М: ББИ, 2014.]

разнообразные реформации — вплоть до нашей эпохи. Ирония же истории заключается в том, что в ходе своего осуществления изначальный проект превратился в нечто прямо противоположное и «мир» в конечном счете победил, хотя и в ином смысле. Вероятно, роковое противоречие содержалось в самой идее принудительного, дисциплинарного введения Царства Божьего. В конце концов, искушение властью было слишком сильным, как это показал Достоевский в своей *Легенде о Великом инквизиторе*. Это и стало источником порчи.

А сейчас мы попытаемся проследить, как Великое Высвобождение осуществлялось в нашем современном социальном воображаемом.

# 4 Модерное социальное воображаемое

## 1. МОДЕРНЫЙ МОРАЛЬНЫЙ ПОРЯДОК<sup>1</sup>

Я начну с нового понимания морального порядка, которое, на мой взгляд, сыграло решающую роль в развитии западного общества эпохи модерна. Яснее всего оно было сформулировано в новых теориях естественного закона, которые возникли в XVII веке, главным образом как реакция на внутренние смуты и хаос в международных отношениях, вызванные религиозными войнами. С точки зрения целей настоящей работы наиболее важными и репрезентативными теоретиками являются здесь Гроций и Локк.

Нормативный порядок, лежащий в основе политического общества, Гроций выводит из природы членов последнего. Человеческие существа, по Гроцию, — это разумные и способные к общежитию агенты, которые должны мирно сотрудничать ради взаимной пользы и блага.

Начиная с XVII века, эта идея все сильнее влияла на наше политическое мышление и на то, как мы представляем себе наше общество. Первой ее версией стала Гроциева теория политического общества, иначе говоря, объяснение того, как политическое общество возникает и чему оно призвано служить. Впрочем, любая подобная теория неизбежно содержит в себе некое представление о моральном порядке. Она говорит что-то о том, как мы должны жить вместе в обществе.

Общество изображается здесь как состоящее из индивидов, которые объединяются для создания политического организма, исходя из определенных, пред-

<sup>1</sup> В этой главе использован материал моей книги *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004), к которой я и отсылаю читателя за более обстоятельной аргументацией. Конечно, я многим обязан новаторской работе Бенедикта Андерсона «Воображаемые сообщества», *Imagined Communities* (London: Verso, 1991), а также трудам Юргена Хабермаса, Майкла Уорнера, Пьера Розанвалона и других авторов, которые будут упомянуты в ходе дальнейшего изложения.

шествующих моральных предпосылок и ставя перед собой определенные цели. Эти моральные предпосылки исходят из естественных прав, ведь люди уже имеют определенные моральные обязанности по отношению друг к другу. Цели, к которым они стремятся, суть определенные общие блага, важнейшим же из них является безопасность.

Фундаментальная идея морального порядка делает акцент на правах и обязанностях, которые мы, как индивиды, имеем по отношению друг к другу независимо от каких-либо политических связей между нами и прежде их возникновения. Политические обязанности мыслятся как распространение или частное применение этих, более глубоких моральных уз. Сама политическая власть оказывается законной лишь потому, что индивиды дали согласие на ее установление (первоначальный договор), а этот договор создает безусловные обязанности в силу предшествующего самоочевидного принципа: обещания должны выполняться.

В свете того, как теория общественного договора интерпретировалась впоследствии (и даже в том же столетии Локком) нельзя не изумиться чрезвычайной умеренности выводов, которые делает из нее сам Гроций. Положение о согласии народа как источнике всякой политической легитимности он отнюдь не пытается использовать для того, чтобы поставить под сомнение законность существующих правительств. Цель его рассуждения, скорее, в другом — опровергнуть доводы в пользу правомерности мятежа, на которые слишком безответственно ссылались религиозные фанатики, ведь существующие ныне легитимные режимы, предполагает Гроций, в конечном счете восходят к той или иной разновидности подобного согласия. Гроций также стремится подвести прочный, надежно защищенный от конфессиональных придирок фундамент под основные законы войны и мира. В условиях первой половины XVII века, с его бесконечными и чрезвычайно жестокими религиозными войнами, такой акцент был вполне объяснимым.

Первым, кто использовал эту теорию для оправдания «революции» и как аргументацию в пользу ограниченного управления, был Локк. Теперь в полемике с властью можно было всерьез апеллировать к правам. Согласие же стало означать не просто первоначальный договор об учреждении правительства, но постоянное право утверждать налоги.

В последующие три столетия, от Локка до наших дней, аргументация от общественного договора могла терять популярность и использоваться лишь меньшинством теоретиков, однако основополагающая идея о том, что само общество существует ради обеспечения (взаимной) выгоды индивидов и для защиты их прав, становилась все более влиятельной. Иначе говоря, она не только превращается в господствующее воззрение, оттесняя на обочину политической жизни и дискурса как более старые теории общества, так и новейших своих соперниц, но и порождает все более радикальные и серьезные утверждения, прямо касающиеся политической жизни. Требование первоначального согласия, пройдя через промежуточную стадию Локкова принципа утверждения налогов представителями нации, разви-

лось в широкую, детально разработанную доктрину народного суверенитета, под властью которой мы фактически живем ныне. Теория естественных прав в конце концов произвела на свет — в виде надежно гарантированных «хартий вольностей», ставших важной чертой современных систем управления, — плотную сеть, ограничивающую возможные действия законодательной и исполнительной власти. Презумпция равенства, подразумевавшаяся уже на начальной стадии процесса — в Естественном Состоянии, где люди пребывают вне каких-либо отношений категории «высшие — низшие»<sup>2</sup>, — применялась ко все более широким контекстам, пока не превратилась в законодательно закрепленные требования обращаться с другими на основе принципа равенства или не-дискриминации, то есть в нормы, ставшие неотъемлемым элементом большинства гарантированных прав человека.

Иначе говоря, в последние четыре века идея морального порядка, изначально присутствовавшая в этом воззрении на общество, распространялась двумя путями: экстенсивно (все больше людей живет в соответствии с ней, она становится господствующей) и интенсивно (из нее вытекают все более радикальные, сложные и разветвленные требования). Идея эта прошла, если можно так выразиться, целый ряд «редакций», вплоть до нашего времени, причем каждая следующая оказывалась более глубокой и основательной, чем предыдущая.

Это двойное распространение прослеживается сразу в нескольких аспектах. Модерный дискурс естественного закона возник в довольно специализированной нише. Он дал философам и правоведам язык, на котором можно было рассуждать о законности правительств, о правилах войны и мира, о зарождающихся доктринах современного международного права. Но затем он начинает проникать в другие ниши и влиять на соответствующие дискурсы. Одно из таких воздействий, сыгравшее решающую роль в истории, которую я сейчас излагаю, связано с тем, как новая идея морального порядка преобразовала и видоизменила представления о божественном промысле, а также о всем строе межчеловеческих и внутрикосмических отношений, им установленных. К данной теме я вернусь ниже.

Еще более существенным для нашей нынешней жизни является тот способ, каким эта идея порядка постепенно занимала все более важное место в наших представлениях об устройстве общества и государства, одновременно изменяя сами эти представления. В процессе этого распространения она превратилась

<sup>2</sup> Джон Локк во «Втором трактате о правлении» определяет естественное состояние как такое, где «вся власть и юрисдикция являются взаимными — никто не имеет больше другого. Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же природы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть разными между собой без какого-либо подчинения или подавления, если только Господь и Владыка их всех каким-либо явным проявлением своей воли не поставит одного над другим и не облечет его посредством явного и определенного назначения бесспорным правом на господство и верховную власть». См.: *Locke's Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), II, chapter II, para. 4, p. 287. [См. рус. пер.: «Два трактата о правлении», в: Дж. Локк, *Сочинения в трех томах*, Т. 3, М.: Мысль, 1988, с. 262.]

из абстрактной теории, вызывавшей интерес у немногочисленных специалистов, в неотъемлемую часть нашего социального воображаемого, иначе говоря, в сущностную характеристику того, как наши современники представляют себе общество, в котором они живут и которое они поддерживают своими действиями. В дальнейшем я намерен описать этот процесс более детально.

Кроме перехода из единственной первоначальной ниши во многие другие и превращения из теории в социальное воображаемое, распространение идеи морального порядка обнаруживается также и в третьем измерении, а именно в характере тех требований, которые предъявляет нам моральный порядок.

В некоторых случаях представление о моральном порядке может и не подразумевать реальных надежд на его полное осуществление. Это не означает совершенного отсутствия соответствующих ожиданий, ибо тогда это уже не была бы идея морального порядка в том смысле, в каком употребляю я здесь данный термин. Моральный порядок рассматривается как нечто такое, к чему следует стремиться, как цель, которую способны достигнуть отдельные люди; однако, по общему мнению, жизнь в действительном согласии с требованиями морального порядка доступна лишь меньшинству — по крайней мере, в нынешних условиях.

Так, Евангелие порождает идею общины святых, вдохновляемых любовью к Богу, друг к другу и ко всему человечеству; члены этой общины чужды взаимного соперничества и недоброжелательства, корыстолюбия, властолюбия и тому подобных качеств. В эпоху Средневековья предполагалось, что стремиться к этому по-настоящему может лишь меньшинство — святые, и что им приходится жить в мире, который грубо отстает от указанного идеала. Но в полноте времен таким окажется моральный порядок для тех, кому в конечном счете суждено пребывать с Богом. Мы вправе говорить здесь именно о моральном порядке, а не о пустом мечтании или о несбыточном идеале, ведь он мыслится как постепенно реализуемый — просто время для полного его претворения в жизнь еще не пришло.

Отдаленную аналогию из иной области дают нам некоторые современные определения утопии; они указывают на такой порядок вещей, который — в принципе, когда-нибудь, при определенных условиях — мог бы быть создан, но пока служит для нас идеальным образцом, которым нам следует руководствоваться в своих действиях.

Другой, весьма несходный случай представляют такие типы морального порядка, которые требуют полного воплощения здесь и сейчас. Но само это требование может получить две совершенно разные интерпретации. При первой порядок считается уже реализованным; он лежит в основе обычного хода вещей. Именно к этому типу принадлежат многие средневековые концепции политического порядка. Представление о «двух телах короля» подразумевало, что в индивидуальном физическом бытии данной коронованной особы реализуется и воплощается бессмертное «тело» монарха. Порядок этот был в полной мере осуществлен — если не принимать в расчет какие-то совершенно исключительные, скандальные ненор-

мальные обстоятельства, вроде прямой узурпации власти. Здесь мы имеем не столько предписание, сколько ключ к пониманию реальности – каким, например, служила идея цепи бытия по отношению к окружающему нас космосу. Перед нами нечто вроде герменевтического ключа к пониманию действительного положения вещей.

Но моральный порядок может находиться и в ином отношении к реальности, как еще не реализованный, но требующий полного осуществления. В таком случае он выступает в роли императивного предписания.

Подводя итог этим различиям, отметим, что идея морального или политического порядка может относиться к некоторому конечному состоянию вещей (община святых), либо к сфере «здесь и сейчас» – в этом последнем случае она бывает либо герменевтической, либо нормативной.

Модерная же идея порядка, в отличие от христианского идеала, с самого начала рассматривалась как относящаяся к области «здесь и сейчас». Но она, несомненно, прошла сложный путь развития, постепенно превращаясь из преимущественно герменевтической в преимущественно нормативную. В своей исконной нише, используемая такими мыслителями, как Гроций и Пуфендорф, она давала истолкование того, что должно было лежать в основе существующих форм правления: нынешние правительства обладают бесспорной законностью, ибо восходят к предполагаемому акту общественного договора, их учредившему. Таким образом, первоначально теория естественного закона была герменевтикой легитимизации.

Но уже у Локка политическая теория может оправдывать революцию и даже, при определенных обстоятельствах, превращать ее в моральный императив – а в то же время другие общие характеристики моральной ситуации человека порождают герменевтику легитимизации применительно, например, к собственности. В ходе дальнейшего развития это понятие о порядке окажется включенным в новые «редакции», требующие еще более «революционных» перемен, в том числе и в отношениях собственности – как это имело место, скажем, в таких влиятельных теориях, как доктрины Руссо и Маркса.

Итак, переходя из одной ниши во многие и превращаясь из теории в социальное воображаемое, модерная идея порядка движется также и в третьем измерении, а порождаемые ею на этом пути дискурсы, первоначально главным образом герменевтические, постепенно становятся прескриптивными. За это время она успевает вступить в сложные связи с множеством разнообразных этических концепций, но общим свойством всех этих сочетаний является использование ими, в качестве существенно важного элемента, того понимания политического и морального порядка, которое восходит к модерной теории естественного закона.

Это трехмерное расширение есть, несомненно, замечательный феномен, настоятельно требующий объяснения. К сожалению, мои нынешние, довольно узкие задачи не предполагают каузального объяснения возникновения модерно-



го социального воображаемого, и я буду счастлив, если мне удастся до известной степени прояснить хотя бы те формы, которые оно принимает. Но это само по себе поможет нам с большей четкостью представить также и проблемы каузального объяснения, по поводу которых я намерен в дальнейшем предложить ряд частных, не претендующих на систематичность соображений. Пока же я хотел бы продолжить анализ характерных особенностей модерного порядка.

Важнейший момент, который должен с очевидностью вытекать из сказанного выше, заключается в том, что используемое мною здесь понятие морального порядка означает нечто большее, чем просто набор норм, которыми мы обязаны руководствоваться в наших взаимных отношениях и/или в нашей политической жизни. Моя интерпретация морального порядка дополняет осознание и принятие норм следующим шагом, а именно установлением тех свойств мира (божественной деятельности, человеческой жизни), которые заставляют нас признавать определенные нормы справедливыми и (в известной мере) осуществимыми на практике. Иначе говоря, образ порядка подразумевает не только определение того, что является справедливым, но и указание контекста, в котором есть смысл стремиться к справедливости и надеяться на (хотя бы частичное) осуществление требований справедливости в реальной действительности.

Ясно, однако, что образы морального порядка, которые восходят, через ряд трансформаций, к теориям естественного закона Гроция и Локка, заметно отличаются от образов, бывших неотъемлемой частью социального воображаемого домодерной эпохи.

Здесь важно четко выделить два типа домодерного морального порядка, поскольку мы можем проследить, как в процессе перехода к политической модерности они постепенно усваиваются, вытесняются или маргинализируются линией Гроция-Локка. Первый тип основан на идее народного закона, который направляет жизнь данного народа с незапамятных времен и в известном смысле превращает соответствующую группу людей в народ. Похоже, это представление было широко распространено среди индоевропейских племен, в разное время вторгавшихся на территорию Европы. В облике мифа о «древней конституции» оно пользовалось большим влиянием в Англии XVII века и стало одним из важнейших аргументов, которым пытались оправдать мятеж против короля<sup>3</sup>.

Один этот пример сам по себе показывает, что подобные представления не всегда были консервативными по своей тенденции; но в данную категорию нам следует также включить и то чувство нормативного порядка, которое, по-видимому, передавалось из поколения в поколение в крестьянских сообществах и создало в сознании крестьян идеальную картину «моральной экономики», вдохновляясь которой они осуждали тяжкие бремена, возлагаемые на них землевладельцами, или

<sup>3</sup> См.: J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

же подати, взимаемые государством и церковью<sup>4</sup>. Опять-таки, лейтмотивом здесь было убеждение в том, что первоначальное, справедливое и приемлемое распределение общественных тягот было уничтожено грубой узурпацией, и теперь его следует восстановить.

Другой тип домодерного морального порядка строился вокруг понятия социальной иерархии, которая отражает космическую иерархию и соответствует ей. Теоретически это часто формулировалось в терминах, восходивших к платоновско-аристотелевскому учению о формах, но лежащая в основе таких представлений идея явственно обнаруживается и в рассуждениях по аналогии: король в своем государстве подобен льву среди зверей, орлу среди птиц и т.д. Отсюда – убеждение в том, что смуты и неурядицы в царстве человека неизбежно отражаются и на природе, ибо под угрозой оказывается весь порядок вещей. В ночь убийства Дункана «...рыдания / Звучали в воздухе, стенанья смерти»; даже утром тьма не сменилась, как должно, светом. Во вторник накануне убийства сова заклевала сокола, а кони Дункана в ту ночь взбесились, «строптивые, как если бы вели / Войну с людьми»<sup>5</sup>.

В обоих этих случаях, и особенно во втором, мы имеем порядок, который сам себя утверждает естественным ходом вещей; его нарушения вызывают ответную реакцию, выходящую за пределы собственно человеческого мира. Кажется, это весьма распространенная черта домодерного представления о моральном порядке. Всякое отклонение от естественного хода вещей Анаксимандр уподобляет несправедливости и утверждает, что вещи, противящиеся порядку природы, должны будут в конце концов «получить возмездие и воздаяние друг от друга за несправедливость согласно порядку времени»<sup>6</sup>. Сходным образом рассуждал о порядке вещей и Гераклит, когда говорил, что если Солнце уклонится от назначенного ему пути, его схватят Эринии и водворят на место<sup>7</sup>. И, разумеется, платоновские формы также активно определяют характер вещей и ход событий в нашем изменчивом мире.

Совершенно очевидно, что во всех этих случаях моральный порядок есть нечто большее, чем просто набор норм; он также содержит то, что мы могли бы назвать «онтическим» компонентом, иначе говоря, существенные свойства мира, делающие возможным реализацию этих норм. Но, как я показал выше, в главе 2, современный порядок, восходящий к теориям Гроция и Локка, не способен ни к самоосуществлению в смысле Гесиода или Платона, ни к космическим реакциям,

<sup>4</sup> Термин «моральная экономика» заимствован из статьи: E.P. Thompson, "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century", *Past and Present* 50 (1971), pp. 76-136.

<sup>5</sup> *Макбет*, 2.3.56; 2.4.17-18 [перевод М. Лозинского]. См. мою книгу *Sources of the Self*, p. 298.

<sup>6</sup> Цит. по: Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), p. 19.

<sup>7</sup> «Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эринии, помощницы Правды» [фрагмент 94, перевод М.А. Дынина]. Цит. по: George Sabine, *A History of Political Theory*, 3rd ed. (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1961), p. 26.

подобным ответу природы на убийство Дункана. А потому легко прийти к мысли, что наши современные представления о моральном порядке совершенно лишены онтической составляющей. Но такой взгляд, как я рассчитываю показать далее, был бы ошибочным. Важное различие здесь действительно существует, но заключается оно не в мнимом полном отсутствии онтического измерения, а в том, что онтический компонент оказывается теперь нашей, человеческой, характеристикой, а не свойством Бога или космоса.

Специфика нашего современного понимания порядка обнаружится с максимальной очевидностью, если мы обратим особое внимание на различие между идеализациями теории естественного закона и теми идеализациями, которые господствовали прежде. Домодерное социальное воображаемое, в особенности второго из указанных выше типов, структурировалось различными видами иерархической взаимодопонительности. Общество мыслилось как состоящее из разных сословий, которые нуждаются друг в друге и дополняют друг друга. Но это не означало, что их отношения были по-настоящему взаимными, ведь сами сословия существовали на разных уровнях. Скорее, они образовывали иерархию, в системе которой одни обладали большим достоинством и ценностью, чем другие. Примером здесь служит популярная в Средние века идеализация общества трех сословий: *oratores, bellatores, laboratores* — тех, кто молится, тех, кто воюет, и тех, кто работает. Ясно, что каждое из сословий нуждалось в остальных; несомненно, однако, что здесь мы имеем нисходящую шкалу достоинства, ведь одни функции по самому своему существу превосходили другие.

Для подобного идеала решающее значение имеет то обстоятельство, что само распределение функций является ключевым элементом нормативного порядка. Дело здесь не просто в том, что каждое сословие обязано выполнять свойственные ему функции, коль скоро сословия уже вступили в отношения «обмена услугами», при том что сохранялась бы возможность существенно отличного устройства системы в целом — например, в мире, где каждый и молился бы, и воевал, и работал. Нет, сама же иерархическая дифференциация воспринимается как элемент правильного порядка вещей. Она есть часть природы или форма общества. В платоновской и неоплатонической традициях, как я только что говорил, эта форма уже «работает» в мире, и любая попытка отклониться от нее вызывает ответную реакцию со стороны самой действительности. Такая попытка противна естеству, она извращает строй общества. Отсюда — колоссальное влияние, которое оказывают на эти ранние теории органические метафоры. Организм рассматривается как парадигматическое вместилище действующих форм, он сам пытается излечить свои раны и уврачевать свои недуги. И в то же время данная система функций не является для организма просто контингентной. Это «нормальная» и правильная структура. Ведь если голова находится выше ног, то именно так и должно быть.

Модерная идеализация порядка коренным образом отлична от этой модели. Здесь уже нет места для действия платоновских форм, но с этим связан еще один

важный момент, а именно: любое распределение функций, фактически сложившееся в обществе, считается контингентным, зависящим от конкретных обстоятельств; оправдание его может быть только инструментальным, и само по себе оно не является благом. Конечно, базисный нормативный принцип заключается здесь в том, что члены общества удовлетворяют потребности друг друга, помогают один другому, то есть ведут себя согласно своей природе, как существа разумные и социальные. В этом смысле они дополняют друг друга. Но конкретные формы функциональной дифференциации, которые людям приходится создавать, чтобы с максимальной эффективностью добиваться описанных выше целей, сами по себе лишены какой-либо, сущностной ценности. Они представляют собой нечто случайное и подверженное изменениям. В некоторых случаях они имеют исключительно временный характер – таким был принцип античного полиса, где граждане поочередно выступали в роли правителей и управляемых. В других случаях требуется пожизненная специализация, но и она не обладает сущностной ценностью, ибо все призвания равны перед лицом Господа. Так или иначе, современный порядок не предоставляет особого онтологического статуса ни иерархии вообще, ни какой-либо частной, конкретной структуре дифференциации.

Иначе говоря, основу нового нормативного порядка составляли взаимное уважение и взаимные услуги индивидов, образующих общество. Фактически существующие структуры должны были служить этим целям и оценивались инструментально именно с этой точки зрения. Данное различие могло затухать тем, что прежние типы морального порядка также обеспечивали своеобразный обмен услугами: духовенство молилось за мирян, миряне защищали или содержали своим трудом духовенство. Но решающим моментом здесь было именно это разделение на иерархически упорядоченные сословия, тогда как при новом понимании порядка мы начинаем с индивидов и с их обязанности служить друг другу, последующие же разделения определяются способностью конкретных индивидов наиболее эффективным образом выполнять этот долг.

Так, Платон во второй книге «Государства» исходит в своем рассуждении из несамодостаточности индивида, выводя отсюда необходимость системы взаимных услуг. Но довольно быстро выясняется, что главное для Платона – конкретная структура данной системы. Последние сомнения в этом исчезают, когда мы понимаем, что, по мысли Платона, порядок взаимных услуг в государстве должен находиться в соответствии и взаимодействии с нормативным порядком человеческой души. И напротив, в современном идеале подчеркивается первостепенная важность взаимного уважения услуг, какими бы путями они ни достигались.

Я упомянул два отличия этого идеала от более древних, ориентированных на платоновские модели систем иерархической взаимодополнительности: Форма уже не действует внутри самой реальности, а распределение функций само по себе не является нормативным. С ними связано третье различие. Для теорий, восходящих к Платону, взаимные услуги общественных классов, находящихся между

собой в правильных отношениях, предполагают, среди прочего, приведение их в состояние наивысшей добродетельности; более того, именно эту услугу, если можно так выразиться, подобный социальный строй оказывает всем членам общества. Но, в модерном идеале взаимное уважение и услуги направлены на достижение наших обычных целей, таких как жизнь, свобода, возможность прокормить самого себя и членов семьи. Об организации общества, как я уже говорил, здесь судят не по его внутреннему строю, но инструментально. Но теперь мы можем добавить к сказанному, что сама эта организация призвана служить инструментом, обеспечивающим не максимум добродетели, а фундаментальные условия существования индивидов как свободных агентов — хотя мы вполне можем прийти к выводу, что для надлежащего участия в работе такого социального порядка мы действительно нуждаемся в высоком уровне добродетели.

Таким образом, нашей первичной взаимной услугой было, выражаясь языком позднейшей эпохи, обеспечение коллективной безопасности, надежная защита нашей жизни и собственности средствами закона. Но мы также служим друг другу и в процессе экономического обмена. Эти две главные цели, безопасность и процветание, являются отныне важнейшими принципами организованного общества, сам смысл существования которого можно теперь усматривать во взаимовыгодном обмене между его членами. Идеальный общественный строй — это такой социальный порядок, при котором наши цели переплетаются, и каждый, преследуя собственные интересы, тем самым помогает другим.

Этот идеальный порядок не считался чисто человеческим изобретением. Скорее, в нем видели Божий замысел, такой порядок, когда все пребывает во взаимном согласии и соответствует божественным намерениям. Позднее, в XVIII веке, ту же модель перенесли на космос — в представлении о вселенной как о совершенной системе взаимосвязанных частей, где цели каждого вида творений гармонически сочетаются с целями всех прочих.

Этим порядком определяется высший смысл нашей конструктивной деятельности, ведь его нарушение, как и его осуществление зависят от наших усилий. Конечно, рассматривая целое, мы видим, в сколь значительной мере этот порядок уже реализован, но, обращая свои взоры на дела человеческие, мы убеждаемся, как далеко мы отклонились от него и как сильно мы его исказили. А потому он превращается для нас в норму, к восстановлению которой мы должны стремиться.

Считалось, что этот порядок очевиден в природе вещей. Конечно, обратившись к откровению, мы также найдем там требование подчиняться этому порядку. Но разум сам по себе способен открыть нам божественные цели. Живые организмы, включая нас, людей, стремятся к самосохранению, и это стремление — от Бога.

Бог сотворил человека и вложил в него, как и во всех других животных, сильное желание самосохранения и для осуществления своего замысла — чтобы человек жил и пребывал какое-то время на лице Земли — в изобилии снабдил мир вещами, пригодными для употребления в пищу и изготовления из них одежды и для удовлетворения других жизнен-

ных потребностей, с тем чтобы столь изящное и чудесное произведение искусства не погибло тут же опять из-за собственной небрежности или отсутствия предметов первой необходимости, просуществовав лишь несколько мгновений ... Бог ... говорил с человеком, то есть направлял его с помощью его чувств и разума ... на использование тех вещей, которые могли пригодиться ему для поддержания его существования и были даны ему как средства для его сохранения ... Ибо, поскольку желание, сильное желание сохранить свою жизнь и бытие было как принцип действия заложено в нем самим Богом, разум, который был в нем голосом Бога, не мог не внушить ему и не заверить его, что, следуя своей естественной наклонности к сохранению своего существования, он выполняет волю своего Творца<sup>8</sup>.

Но, как наделенные разумом создания, мы понимаем, что беречь следует не только нашу собственную жизнь, но и жизнь всех человеческих существ. К тому же Бог сотворил нас способными к общежитию, а значит, «каждый из нас, поскольку он обязан сохранять себя и не оставлять самовольно свой пост, обязан, если его жизни не угрожает опасность, насколько может, сохранять остальную часть человечества»<sup>9</sup>.

Аналогично рассуждает Локк и о том, что Бог дал нам способность к разуму и дисциплине для того, чтобы мы могли максимально эффективно заботиться о самосохранении. Отсюда следует, что мы должны быть «прилежными и рассудительными»<sup>10</sup>. Сама этика дисциплины и совершенствования есть требование созданного Богом естественного порядка, и божественный замысел прямо предусматривает осуществление этого порядка волей человека.

Из формулировок Локка с полной очевидностью явствует, что взаимные услуги он мыслит в терминах полезного обмена. «Экономическая» (то есть упорядоченная, мирная и производительная) деятельность становится для него моделью человеческого поведения и ключом к гармоническому сосуществованию. В отличие от теорий иерархической взаимодополнительности, здесь мы оказываемся в области согласия и взаимных услуг — при этом, однако, мы не выходим за пределы наших обычных целей и стремлений; напротив, мы осуществляем их в соответствии с божественным замыслом.

Поначалу эта идеализация находилась в вопиющем противоречии с действительным положением вещей, а значит, и с подлинным социальным воображаемым почти на всех уровнях общества. В то время именно иерархическая взаимодополнительность была работающим принципом, на котором основывалась человеческая жизнь на всех ступенях социума — от государства в целом до города, епархии, прихода, рода и семьи. Мы до сих пор сохраняем живое ощущение этого неравенства в области семейной, ибо только в наше время прежние образы

<sup>8</sup> *Locke's Two Treatises*, I, chapter IX, para. 86, p. 223. [Рус. пер.: «Два трактата о правлении», в: Дж. Локк, указ. соч., Т. 3, с. 203.]

<sup>9</sup> *Ibid.*, II, chapter II, para. 6, p. 289; см. также II, chapter XI, para. 135, p. 376; и *Some Thoughts concerning Education*, para. 116. [«Два трактата о правлении», с. 264.]

<sup>10</sup> *Ibid.*, II, chapter 5, para. 34, p. 309. [Там же, с. 279.]

иерархической взаимодополнительности мужчины и женщины были подвергнуты по-настоящему радикальному сомнению. Но это уже последняя стадия «долгого пути», процесса, в ходе которого модерная идеализация, продвигаясь в трех указанных выше направлениях, вступила в связь с нашим социальным воображаемым и преобразовала его буквально на всех уровнях с революционными последствиями для будущего.

Именно революционным характером этих последствий обусловлен тот факт, что люди, первыми взявшие на вооружение данную теорию, проглядели множество сфер, где сегодня ее использование кажется вполне естественным. Из-за сильнейшего влияния традиционных иерархически взаимодополнительных форм жизни — в семье, между господином и слугами в домохозяйстве, между землевладельцем и крестьянами в поместье, между образованной элитой и массами — представлялось «очевидным», что применение нового принципа порядка должно иметь известные пределы. Часто это даже не воспринималось как ограничение. То, что виги XVIII столетия защищали свое олигархическое правление во имя «народа», кажется нам вопиющей непоследовательностью, но для самих вигских вождей это было простым требованием здравого смысла.

Фактически они опирались на старое представление о «народе», восходившее к домодерному понятию порядка (первому из упомянутых мною выше), согласно которому народ как таковой в любой данный момент конституируется наличным, уже действующим Законом, существующим «с незапамятных времен». Этот закон может наделять властными полномочиями определенные группы, которые, что в таких условиях вполне естественно, выступают затем от имени «народа». Даже революции (или то, что мы склонны так называть) в Европе эпохи раннего модерна осуществлялись в рамках этого представления; например, французские монархы периода религиозных войн признавали право на восстание не за неорганизованными массами, но лишь за «подчиненными магистратами». Точно так же обосновывал свой мятеж против Карла I английский парламент.

И этот долгий процесс завершается, по-видимому, лишь сегодня. Не исключено, впрочем, что мы также являемся жертвами узости нашего интеллектуального горизонта, и потомки будут обвинять нас с непоследовательности или в лицемерии. В любом случае, некоторые чрезвычайно важные этапы этого пути были пройдены совсем недавно. В этой связи я уже упоминал о современных гендерных отношениях. Однако мы не должны забывать, что еще не так давно целые сегменты нашего, как принято думать, современного общества оставались за пределами современного социального воображаемого. Е. Вебер продемонстрировал<sup>11</sup>, как много французских крестьянских сообществ лишь к концу XIX века прошли процесс трансформации и таким образом были включены в состав 40-миллионной французской нации. Он убедительно показывает, в какой мере их прежний образ

<sup>11</sup> См. Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto & Windus, 1979), chapter 28.

жизни зависел от механизмов взаимодополнительности, чрезвычайно далеких от принципа равенства, прежде всего (но не только) в отношениях между полами; здесь можно вспомнить и о судьбе младших детей, которые вынуждены были отказываться от своей доли наследства, чтобы сохранить целостность семейной собственности. В мире нужды, неуверенности в будущем и постоянной угрозы голода жесткие нормы семьи и общины казались единственной гарантией выживания. Модерные же модусы индивидуализма представлялись в тех условиях роскошью, опасным потворством людским слабостям.

Обо всем этом легко забыть, ведь нам, ныне прочно встроенным в систему современного социального воображаемого, она кажется единственно возможной, единственной, имеющей смысл. В конце концов, разве все мы не являемся индивидами? Разве мы объединились в общество не ради взаимной пользы? По каким еще критериям можно судить о социальной жизни?

А потому мы с легкостью принимаем совершенно искаженный взгляд на данный процесс, причем сразу в двух аспектах. Во-первых, в успехах этого нового принципа порядка и в вытеснении им традиционных модусов взаимодополнительности мы склонны видеть подъем «индивидуализма» за счет чувства «общности». Между тем новое понимание индивида неизбежно имеет свою оборотную сторону, а именно новое понимание социальности, концепцию общества взаимной пользы; функциональные различия в таком обществе в конечном счете контингентны, а его члены сущностно равны между собой. Данное обстоятельство я и хотел бы здесь подчеркнуть, просто потому, что его обычно упускают из вида. Индивид представляется нам первичным, поскольку в вытеснении старых форм взаимодополнительности мы усматриваем постепенное разрушение общности как таковой. Нам кажется, что мы стоим перед вечной проблемой — как побудить или принудить индивида стать частью социального целого, как добиться того, чтобы он следовал и подчинялся общим правилам?

Этот повторяющийся опыт слома, крушения традиционных структур является вполне реальным. Но он не должен заслонять от нас тот факт, что модерность означает также развитие новых принципов социальности. Крушение, как это видно на примере Французской революции, происходит тогда, когда вследствие войн, революций или стремительных экономических перемен сила вещей выталкивает, выбрасывает человека из прежних форм жизни еще до того, как он успевает найти себе место и опору в новых структурах, иначе говоря, соединить, увязать какие-то трансформированные практики с новыми принципами, создав тем самым жизнеспособную систему социального воображаемого. Но отсюда вовсе не следует, будто современный индивидуализм по самой своей природе есть разрушитель всякой общности. Точно так же сложность современной политической ситуации верно охарактеризовал отнюдь не Гоббс («как спасти атомизированных индивидов от дилеммы узника?»). Подлинную, фундаментальную проблему модерности гораздо лучше описал Токвиль или, уже в наше время, Франсуа Фюре.



О втором искажении мы уже вели речь. Модерный принцип кажется нам настолько самоочевидным — разве не являемся мы, от природы и в самом своем существовании, индивидами? — что мы бываем чрезвычайно склонны интерпретировать становление модерности сквозь призму истории «вычитания». Нам нужно было лишь освободиться от старых горизонтов, вырваться за их пределы — и тогда концепция порядка, основанного на взаимных услугах, предстала перед нами как единственная очевидная альтернатива. Ни прозрений изобретательного ума, ни созидательных усилий воли здесь уже не требовалось. Индивидуализм и взаимная польза — вот самоочевидные идеи, остающиеся у нас после того, как мы избавляемся от шелухи старых религий и метафизических систем.

На самом деле происходило прямо противоположное. Большую часть своей истории люди прожили в структурах взаимодополнительности, в той или иной степени сочетавшихся с принципом иерархии. Существовали, конечно, островки равенства, например, у граждан античных полисов, но они, если рассмотреть их на более широком фоне, тонули в море иерархичности. Не стоит и говорить, насколько подобные общества были чужды модерному индивидуализму. Удивляет здесь, скорее, другое — то, что человечеству удалось, хотя и с огромным трудом, проложить себе путь к модерному индивидуализму, и не только на уровне теории, но и через глубокую трансформацию социального воображаемого. Теперь, когда это воображаемое оказалось прочно связанным с обществами, обладающими беспрецедентным в человеческой истории могуществом, сопротивление ему кажется безумным и попросту невозможным. Но нам не следует впадать в анахронизм и думать, что так было всегда.

Лучшее средство против подобного заблуждения — еще раз вспомнить конкретные стадии этого долгого, часто конфликтного и противоречивого процесса, в результате которого данная теория в конце концов добила столь громадной власти над нашим воображением.

В дальнейшем изложении я попытаюсь хотя бы отчасти выполнить эту задачу. Но сейчас я хотел бы подвести определенный итог предшествующему анализу, кратко описав важнейшие особенности модерного понимания морального порядка.

В самом общем виде это понимание можно свести к трем основным положениям, которые впоследствии я дополню четвертым тезисом.

(1) Первоначальная идеализация этого порядка взаимной пользы принимает форму теории прав и законного правления. Она начинается с индивидов, а общество мыслит как установленное ради них. Политическое общество представляется инструментом для чего-то дополитического.

Этот индивидуализм означает отрицание господствовавшей прежде идеи иерархии, согласно которой человек может стать подлинным моральным агентом лишь через свою включенность в более крупное социальное целое, по самой своей природе предполагающее иерархическую взаимодополнительность. Теория

Гроция-Локка в своей исходной форме противостоит всем подобным воззрениям (и прежде всего – взглядам Аристотеля), отвергающим саму возможность существования полноценного человеческого субъекта вне общества.

По мере развития этой идеи порядка и порождения ею новых «редакций», она вступает в тесную связь с философской антропологией, которая, со своей стороны, определяет людей как существа общественные, не способные действовать морально в одиночку. Первыми примерами здесь стали Руссо, Гегель и Маркс; за ними следует целый ряд мыслителей нашего времени. Но их теории я рассматриваю как редакции современной идеи, поскольку важнейшим элементом того, что они описывают в качестве благоустроенного общества, являются отношения взаимных услуг между равными индивидами. Такую цель ставят перед собой даже те, кто убежден, что «буржуазный индивид» – это выдумка, а сама эта цель может быть достигнута лишь в коммунистическом обществе. Смысловое ядро современной идеи остается движущей силой нашего мира даже тогда, когда она соединяется с этическими принципами, противоположными концепциям теоретиков естественного закона и фактически более близкими к воззрениям отвергнутого ими Аристотеля.

(2) В качестве инструмента политическое общество дает этим индивидам возможность служить друг другу ради взаимной пользы – как обеспечивая безопасность, так и способствуя обмену и процветанию. Всякая дифференциация внутри общества должна получить оправдание через этот телос; ни одна иерархическая или иная социальная форма не является благом сама по себе, по своей внутренней природе.

Как мы убедились выше, смысл подобной позиции в том, что взаимные услуги направлены прежде всего на удовлетворение потребностей обыденной жизни, а не на достижение наивысшей степени добродетели членами общества. Они призваны обеспечить нормальные условия существования людей как свободных агентов. Конечно, позднейшие редакции и здесь предполагали известный пересмотр исходной теории. Например, у Руссо свобода сама превращается в основу для нового понимания добродетели, а порядок по-настоящему взаимной пользы становится неотделимым от социального строя, гарантирующего добродетель самостоятельности индивида. Но и Руссо, и его последователи по-прежнему придавали решающее значение обеспечению свободы и равенства, а также удовлетворению обычных жизненных потребностей человека.

(3) Современная теория начинает с индивидов, которым должно служить политическое общество. Что еще существеннее, это служение определяется в терминах защиты прав индивидов. Важность принципа свободы подтверждается требованием полагать в основание политического общества согласие тех, кто связан его узами.

Проанализировав контекст, в котором действовала эта теория, мы убедимся, что решающий акцент на свободе был обусловлен сразу несколькими факторами. Порядок взаимной пользы есть идеал, который надлежит осуществить. Он служит

руководящим принципом для тех, кто стремится обеспечить прочный мир, а затем преобразовать общество, приблизив его к нормативному состоянию. Сторонники этой теории уже рассматривали себя как агентов, которые своей отстраненной, дисциплинированной деятельностью способны реформировать как собственную жизнь, так и весь социальный порядок. Это изолированные, дисциплинированные личности. Самих себя они осознают прежде всего как существа, способные к свободной деятельности. Характерный для них акцент на правах и на примате свободы не просто вытекает из принципа, что общество должно существовать ради своих членов – он также отражает их ощущение самих себя как деятельных существ и требование свободы как нормативного состояния, требование, которое предъявляет миру их собственная природа свободных агентов.

Таким образом, работающие здесь этические принципы следует в равной мере определять как в терминах способности к действию, так и в терминах стремления к идеальному порядку. Лучше всего понимать подобные принципы как этику свободы и взаимной пользы. Оба элемента этой формулы существенны. Вот почему в политических теориях, восходящих к этой этике, столь важную роль играет согласие.

Подводя итог, можно сказать, что (1) порядок взаимной пользы устанавливается между индивидами (или, во всяком случае, моральными агентами, независимыми от более широких иерархических систем); (2) в понятие пользы входят жизнь и средства к жизни, как бы защита и обеспечение того и другого ни соотносились с практикой добродетели; (3) этот порядок призван гарантировать свободу, и его можно без труда описать в терминах прав. Сюда можно добавить (4) эти права, эта свобода, эта взаимная польза должны в равной мере обеспечиваться всем участникам. Конкретный смысл равенства может быть разным, но необходимость утверждать ту или иную форму равенства прямо вытекает из отрицания иерархического порядка. Все это фундаментальные свойства – константы, неизменно присутствующие в современной идее морального порядка, во всех разнообразных ее «редакциях».

## 2. ЧТО ТАКОЕ «СОЦИАЛЬНОЕ ВООБРАЖАЕМОЕ»?

На предыдущих страницах я уже несколько раз использовал термин «социальное воображаемое». Вероятно, пришло время немного прояснить его смысл.

С помощью этого термина я пытаюсь уловить и выразить нечто гораздо более широкое и глубокое, чем чисто интеллектуальные конструкции, которыми могут пользоваться люди, когда они мыслят о социальной реальности отстраненно. Скорее, я имею в виду те способы, какими они представляют себе свое существование в обществе, то, как они приспосабливаются к другим, как они взаимодействуют с ближними; я веду здесь речь о тех человеческих ожиданиях, которые обычно оправдываются, и о тех более глубоких нормативных понятиях и образах, которые лежат в основе подобных ожиданий.

Я хочу говорить здесь именно о «социальном воображаемом», а не о социальной теории, ведь между ними есть важные различия, даже целый ряд важных различий. Я говорю о «воображаемом», поскольку (1) речь у меня идет о том, как обычные люди «воображают» себе свою социальную среду, а это часто не формулируется в теоретических терминах, но выражается в образах, рассказах, легендах и т.п. К тому же (2) теория часто бывает достоянием узкого меньшинства, тогда как социальное воображаемое интересно тем, что оно присуще более многочисленным группам людей, если не всему обществу. Отсюда вытекает третье различие: (3) социальное воображаемое есть то общее для всех понимание, которое делает возможным общие практики и широко распространенное ощущение легитимности.

Но очень часто бывает так, что теория, поначалу разделяемая немногими, впоследствии проникает в социальное воображаемое — сначала, вероятно, лишь элиты, но затем и всего общества. Именно это в целом и произошло с теориями Гроция и Локка, хотя в ходе данного процесса они претерпели серьезные изменения, и их позднейшие формы отличаются значительным разнообразием.

В любой данный момент наше социальное воображаемое представляет собой весьма сложный феномен. Оно включает в себя то, что мы в нормальных условиях ожидаем друг от друга, а также своего рода общее миропонимание, делающее возможными наши коллективные практики, из которых и складывается наша социальная жизнь. Оно предполагает определенное чувство согласованности наших действий при совершении общих практик. Это понимание является одновременно фактуальным и «нормативным», иначе говоря, у нас есть представление об обычном положении вещей, но оно сочетается с идеей должного их состояния и знанием тех ложных шагов, которые могут лишить эти практики практики всякой силы. Возьмем, для примера, нашу практику создания правительств путем всеобщих выборов. Частью базисного понимания, придающего смысл акту голосования каждого из нас, является осознание нами данного процесса в целом, когда все граждане делают свой индивидуальный выбор, но из одного и того же набора альтернатив, и эти акты личного микровыбора сливаются в одно обязательное для всех коллективное решение. Существенно важной для понимания того, что означает такого рода макрорешение, является наша способность распознавать нарушения процедуры — те или иные виды влияния на избирателей, покупку голосов, угрозы и т.п. Иными словами, чтобы стать тем, чем оно призвано быть, такое макрорешение должно соответствовать определенным нормам. Скажем, если некое меньшинство сможет заставить всех остальных подчиняться его приказам, то общее решение уже не будет демократическим.

Такое понимание норм предполагает ясное понятие об идеальных случаях — например, о выборах, на которых каждый использует свою способность суждения максимально независимо, каждый голос оказывается услышанным и т.д. А за этим идеалом стоит определенное представление о моральном или метафизическом порядке, в рамках которого соответствующие нормы и идеалы получают смысл.

То, что я называю социальным воображаемым, выходит за пределы непосредственного базисного понимания, сообщающего смысл нашим конкретным практикам. Это не произвольное расширение объема понятия, ведь подобно тому, как практики без понимания не имеют для нас смысла, а значит, не являются для нас возможными, точно так же и само это понимание, коль скоро оно должно иметь смысл, предполагает более широкое постижение нашей ситуации в целом — того, как мы пришли к нынешнему состоянию, в каких отношениях мы находимся друг к другу, как мы связаны с другими группами и т.д.

Это более широкое постижение не имеет четких границ. Ведь такова сама природа того, что современные философы описывают как «фон» нашего сознания<sup>12</sup>. Фактически речь здесь идет о преимущественно неструктурированном и невыражаемом понимании всей нашей ситуации, в пределах которого обнаруживаются и получают реальный смысл отдельные черты нашего мира. Это понимание невозможно адекватно сформулировать в виде какой-то ясной доктрины как раз в силу отсутствия у него четких пределов и границ. Это еще одна причина говорить здесь именно о «воображаемом», а не о теории.

А потому отношение между практиками и стоящим за ними фоновым пониманием не является односторонним. Понимание делает возможным практики, но верно и то, что сами практики воплощают в себе понимание. В любой данный момент мы можем говорить о некотором «репертуаре» коллективных действий, доступных определенным общественным группам. Это обычные действия, способы выполнения которых известны людям — от всенародных выборов, в которых участвует все общество, до знания того, как следует заводить вежливый, но не слишком серьезный разговор со случайными собеседниками в гостиной. Различия, которые нам следует проводить, чтобы правильно совершать соответствующие действия, представление о том, с кем говорить, когда и как, составляют неявную «карту» социального пространства; она показывает нам, с какими людьми, каким образом и при каких обстоятельствах мы можем вступать в то или иное общение. Возможно, мне вообще не следует начинать беседу, если все участники данной группы имеют более высокий социальный статус, или стоят выше в бюрократической иерархии, или являются женщинами.

Это не поддающееся ясному выражению чувство социального пространства не похоже на его теоретическое описание, выделяющее определенные группы людей и связанные с ними нормы. Понимание, стоящее за подобной практикой, соотносится с социальной теорией примерно так же, как моя способность не теряться в привычном окружении — с настоящей картой местности. Я могу без труда ориентироваться, даже не принимая ту общую точку зрения, тот взгляд сверху, который предлагает мне карта. Точно так же в продолжение большей части человеческой

<sup>12</sup> См. анализ этого понятия, с использованием идей Хайдеггера, Витгенштейна и Полани в работах: Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); а также: John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).

истории и социальной жизни поведение людей основывалось на представлении об этом общем репертуаре и не требовало перехода на более «высокий», теоретический уровень. Люди использовали социальное воображаемое задолго до того, как им впервые пришлось в голову строить какие-либо теории о самих себе<sup>13</sup>.

Возможно, следующий пример поможет нам лучше представить широту и глубину этого неявного понимания. Допустим, мы хотим организовать демонстрацию. Это означает, что данное действие уже присутствует в нашем репертуаре. Мы знаем, что наша акция не должна выходить за известные рамки, как пространственные (нельзя вторгаться на определенные территории), так и в плане ее воздействия на других людей (нельзя переходить порог агрессии, то есть прибегать к насилию). В общем, мы понимаем этот ритуал.

Это фоновое понимание, благодаря которому мы оказываемся способны совершить данное действие, имеет сложную природу, но часть того, что придает ему смысл, составляет наше представление о себе самих — в аспекте нашего отношения к другим людям, с которыми мы так или иначе связаны, например, к нашим соотечественникам или к человеческому роду в целом. Здесь имеет место речевой акт, его адресат и адресаты, а также определенное понимание их взаимоотношений. Налицо также пространства публичности, ведь мы уже каким-то образом общаемся друг с другом. Подобно всем речевым актам, он обращен к прежде сказанному слову и совершается в расчете на будущее высказывание<sup>14</sup>.

Способ обращения что-то говорит о почве, общей для нас и для наших адресатов. В самом действии заключены сила и энергия: наше действие должно произвести впечатление, оказать влияние, возможно даже угрожать определенными последствиями, если наше «послание» не будет услышано. И все же наше действие призвано убеждать, оно не переходит черту, за которой начинается насилие. Оно

<sup>13</sup> Каким образом социальное воображаемое выходит далеко за пределы всего того, что уже было (или может быть) осмыслено теоретически, демонстрирует Фрэнсис Фукуяма в своем любопытном анализе экономики общественного доверия. Оказывается, что в некоторых экономиках трудно бывает создать крупное негосударственное предприятие, так как за пределами семейного круга там полностью отсутствует или крайне слабо выражен климат доверия. Для социального воображаемого в подобных обществах характерны четкие границы между «своими» и «чужими» — обстоятельство, как правило, игнорируемое в экономических теориях, которые все мы, включая представителей самих этих обществ, разделяем. Граждане могут призывать правительства этих стран к проведению определенной экономической политики, к внесению изменений в законодательство, к созданию соответствующих стимулов и т.п., исходя из предположения, что организация предприятий любого масштаба входит в репертуар их экономических возможностей и лишь нуждается в известном поощрении. Но непосредственное ощущение того, что зона взаимного доверия жестко ограничена пределами семьи, способно резко сузить этот репертуар, как бы убедительно ни доказывали людям в теории, что, изменив свои предпринимательские подходы, они станут жить лучше. Неявная «карта» социального пространства изобилует глубокими разломами, прочно укоренившимися в культуре и воображении, и их невозможно устранить с помощью сколь угодно усовершенствованных теорий. См.: Francis Fukuyama, *Trust* (New York: Free Press, 1995).

<sup>14</sup> Mikhail Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin: University of Texas Press, 1986).

предполагает адресата, восприимчивого к разумным доводам, личность, с которой можно и нужно договариваться.

Непосредственный смысл того, что мы делаем, пытаюсь, например, довести до сознания правительства и наших сограждан необходимость положить конец сокращениям определенных расходов, возникает в более широком контексте; в нем мы воспринимаем себя как находящихся в таких устойчивых отношениях с другими людьми, которые подразумевают уместность именно такого обращения к ним, а не, скажем, покорнейшей просьбы или угрозы вооруженного восстания. С предельной краткостью все это можно выразить так: подобного рода демонстрация есть обычное явление в стабильном, упорядоченном, демократическом обществе.

Это не означает, что мы не могли бы выйти на мирную демонстрацию в условиях, когда вполне оправданным было бы вооруженное восстание (Манила, 1986; Тяньаньмэнь, 1989). Но смысл данного действия при подобных обстоятельствах состоит именно в том, чтобы побудить тиранию встать на путь демократических преобразований.

На этом примере можно видеть, как понимание того, что мы делаем именно сейчас (понимание, без которого мы не могли бы совершить *данное* действие), получает свой фактический смысл благодаря постижению нами более широкого контекста, иначе говоря, тех долговременных отношений, в которых мы находимся (или находились) к другим людям и к власти. Это, в свою очередь, открывает более широкую перспективу нашего положения в пространстве и времени, нашего отношения к другим государствам и народам (например, к иностранным моделям демократической жизни, которым мы пытаемся следовать, или к примерам тирании, от которых мы стремимся дистанцироваться), а также нашего места в истории, в нарративе нашего становления. Таким образом мы осознаем эту способность к мирным демонстрациям как достижение демократии, которого добились наши предки в тяжелой борьбе, или как то, что мы стремимся завоевать через эти совместные действия.

Это чувство перспективы, как международной, так и исторической, может выражаться в иконографии самой демонстрации, как это было с демонстрацией на площади Тяньаньмэнь в 1989 году, с ее ссылками на Французскую революцию и «цитированием» американского примера через изображения Статуи Свободы.

Таким образом, фон, придающий смысл каждому конкретному действию, отличается широтой и глубиной. Он, конечно, не включает в себя абсолютно все содержание нашего мира, но определить, где кончается область смыслообразующих свойств, невозможно, а потому мы вправе утверждать, что само это сообщение смысла опирается на восприятие нами мира как целого, иначе говоря, на ощущение нашего положения во времени и в пространстве, нашего места среди людей и в потоке истории.

Важным элементом этого более широкого фона выступает то, что я назвал представлением о моральном порядке. Под ним я подразумеваю нечто большее,

чем просто осознание норм, лежащих в основе нашей социальной практики и являющихся частью того непосредственного понимания, которое и делает эту практику возможной. Как я уже отмечал, здесь также должно присутствовать ощущение того, что делает эти нормы осуществимыми. Это тоже важная часть контекста действия. Ведь люди не устраивают демонстраций ради невозможного, ради утопического<sup>15</sup>, а если и устраивают, то содержание их действий *ipso facto* становится другим. Шествуя по площади Тяньаньмэнь, мы, среди прочего, желаем сказать, что (несколько более) демократическое общество для нас возможно, что мы в силах его построить, несмотря на скептицизм наших геронтократических правителей.

То, на чем основывается эта убежденность (например, вера в то, что мы, подобно другим людям, можем сообща создать демократический строй, что это в наших человеческих силах), включает образы морального порядка, через которые мы понимаем человеческую жизнь и историю. Из сказанного выше должно быть ясно, что образы морального порядка, хотя они и придают смысл некоторым нашим действиям, не обязательно склоняют нас к сохранению статус-кво. Они могут лежать в основе революционных практик, как это было в Маниле и в Пекине, но точно так же они могут иметь своей целью поддержание существующего порядка.

На последующих страницах я хотел бы описать в общих чертах процесс изменений, в ходе которого современная теория морального порядка постепенно проникла в наше социальное воображаемое и преобразовала его. По мере развития данного процесса то, что первоначально было лишь теоретической идеализацией, входит в социальные практики (отчасти традиционные, но нередко и трансформированные под влиянием самой идеализации), вступает с ними в прочную связь и таким образом разрастается до масштабов сложного воображаемого. Это обстоятельство имело решающее значение для того, что я назвал выше расширением объема понятия морального порядка. Само это понятие не смогло бы стать господствующим воззрением в нашей культуре без его проникновения в наше воображаемое и трансформирующего воздействия на последнее.

Мы видим, что такого рода перемены происходили, например, во время великих революций, заложивших основы современного мира — Американской и Французской. В первом случае переход оказался гораздо более мягким и менее катастрофическим, так как идеализация народного суверенитета относительно бесппроблемно сочеталась с уже наличной практикой выборов народом представительных собраний, тогда как во втором случае неспособность «перевести» тот же

<sup>15</sup> Это не значит, что утопии в принципе исключают возможность своей реализации, но это особого рода возможность. В утопиях могут описываться дальние страны или общества далекого будущего, которым мы не в силах подражать сегодня, или даже никогда не сможем подражать. Но в основе любой утопии лежит убеждение в реальной возможности ее осуществления — в том смысле, что все эти вещи не противоречат человеческой природе. Именно так думает рассказчик в книге Мора: утопийцы живут в согласии с природой (Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires Sociaux* [Paris: Payot, 1984], p. 75). Так же мыслил и Платон, чье «Государство» стало одним из образцов для книги Мора и множества других «утопических» сочинений.



принцип на язык стабильной и общепризнанной системы практик более ста лет служила источником жестоких конфликтов и социальной неустойчивости. Но в обоих этих великих событиях проявилось определенное осознание исторического первенства теории, занимающее центральное место в современной идее «революции»; следуя ей, мы пытаемся изменить нашу политическую жизнь в соответствии с принципами, которые все мы разделяем. Этот «конструктивизм» стал важнейшей особенностью современной политической культуры.

Что же конкретно происходит, когда теория проникает в социальное воображаемое и изменяет его? Как правило, следующее: люди сами принимают, импровизируют новые практики, или же их приобщают к ним. Практики же получают смысл в рамках нового мировоззрения, которое на первом этапе четко артикулируется в теории; это мировоззрение и создает контекст, придающий смысл практикам. Таким образом, новое понимание становится доступным участникам процесса неизвестным прежде способом. Оно начинает определять контуры их жизненного мира и впоследствии может восприниматься как само собой разумеющаяся структура бытия, нечто слишком очевидное, чтобы специально о нем упоминать.

Однако этот процесс не является односторонним и не сводится к преобразующему воздействию теории на социальное воображаемое. Сообщая смысл определенным действиям, теория сама, если можно так выразиться, «обрастает комментариями», получает конкретную форму именно в качестве контекста соответствующих практик. В плотной сфере общей практики теория превращается в «схему» — примерно так же, как, по Канту, «схематизируются» абстрактные категории, когда они прилагаются к реальности, существующей в пространстве и времени<sup>16</sup>.

Но и на этом процесс может не остановиться. Новая практика, вместе с порождаемым ею новым пониманием, может стать основой для модификаций данной теории, которые, в свою очередь, способны влиять на практику — и так далее.

То, что я называю «долгим путем», есть процесс, в ходе которого новые практики (или модификации старых) либо импровизируются в среде определенных социальных групп и слоев (например, публичная сфера среди образованных элит в XVIII веке; профсоюзы среди рабочих в XIX веке), либо вводятся элитами с прицелом на последующее вовлечение все более широких слоев из «низов» общества (например, «секции», учрежденные якобинцами в революционном Париже). Но бывает и так, что некая совокупность практик в процессе своего медленного развития и разветвления постепенно изменяет свой смысл для людей, и, таким образом, помогает создать новый тип социального воображаемого («экономика»). Конечным результатом во всех этих случаях была глубокая трансформация социального воображаемого в западных обществах, а значит, преобразование того мира, в котором мы живем.

<sup>16</sup> «Критика чистого разума. Глава 1: О схематизме чистых рассудочных понятий», в: Иммануил Кант, *Сочинения в шести томах*, Т. 3. М.: Мысль, 1964, с. 220-227.

### 3. ЭКОНОМИКА КАК ОБЪЕКТИВИРОВАННАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

В настоящем очерке я хочу рассмотреть три важные формы социального самосознания. Все они играют ключевую роль в эпоху модерна, и каждая из них отражает трансформацию социального воображаемого вследствие проникновения в него Гроциево-Локковой теории морального порядка. Речь пойдет об (1) экономике; (2) публичной сфере и (3) практиках и мировоззренческих основах демократического самоуправления.

Я начну с (1). Экономика была очевидным образом связана с самосознанием, характерным для утонченной, благовоспитанной цивилизации как укорененной в коммерческом обществе. Но истоки этого понимания мы можем найти еще в Гроциево-Локковой идее порядка.

Я уже упоминал о том, что это новое понятие порядка произвело перемены в интерпретации космоса как работе Божьего промысла. Фактически мы имеем здесь один из самых ранних примеров того, как новая модель порядка выходит из своей первоначальной ниши и изменяет образ провиденциального Божьего правления.

Представление о том, что Бог управляет миром согласно своему благому плану, было весьма древним, даже дохристианским; корни его восходят к иудаизму и стоицизму. Новым здесь оказывается способ осмысления этого благодетельного замысла. Мы можем видеть это в доказательствах существования благого Бога-Творца от целесообразного устройства мира. Они также имеют давнюю историю, но поначалу основной упор делался в них на великолепном строе нашей вселенной (включая звезды, планеты и т.д.), а затем — на изумительном микростроении творений (в том числе нас, людей, чьи органы превосходно приспособлены к выполнению своих функций), а также на общем характере поддержания жизни происходящими в природе процессами.

Конечно, эти аргументы никуда не исчезают, но в XVIII веке они дополняются анализом приспособленности человеческой жизни к тому, чтобы обеспечивать взаимную пользу. Иногда здесь акцентируется взаимная благожелательность. Но очень часто целесообразность замысла отождествляется с существованием того, что мы могли бы назвать фактором «невидимой руки». Я имею в виду те действия и установки, к которым мы «запрограммированы» и которые постоянно способствуют всеобщему счастью, даже если такой результат не является сознательной целью тех, кто совершает соответствующие действия, и не утверждается прямо теми, кто формулируется прямо в соответствующих установках. Самый известный пример подобного механизма представил в своем «Богатстве народов» Адам Смит: наше стремление к личному процветанию опосредованным образом служит всеобщему благоденствию. Но есть и другие примеры, и в частности, из его же «Теории нравственных чувств», где Смит доказывает, что природа вложила в нас склонность восхищаться высоким положением и богатством других людей — по той причине,

что социальный порядок оказывается более прочным тогда, когда он опирается на уважение к видимым различиям, а не на менее очевидные качества добродетели и мудрости<sup>17</sup>.

Порядок мыслится здесь как удачный инженерный замысел, важнейшая роль в котором принадлежит действующим причинам. Именно в этом пункте он расходится с прежними представлениями о порядке, где общая гармония проистекает из согласия между Идеями или формами, которые воплощаются на разных уровнях бытия или на различных ступенях социальной лестницы. Важнейшим элементом этого нового понимания порядка является то, что наши цели, переплетаются одна с другой, какими бы несходными ни были они в сознании каждого из нас. Они вовлекают нас в процесс обмена преимуществами. Мы почитаем и поддерживаем богатых и знатных, а взамен наслаждаемся такого рода устойчивым порядком, без которого наше благополучие было бы невозможным. Божественный замысел предполагает взаимосвязь причин, а не гармонизацию значений.

Иными словами, люди участвуют в процессе обмена услугами. Фундаментальной моделью этого процесса представляется то, что мы теперь называем экономикой.

Это новое понимание Провидения очевидно уже в Локковой интерпретации естественного закона в его «Втором трактате о правлении». Уже здесь мы можем видеть, какую важность приобретает в новом понятии о порядке экономическое измерение. Здесь следует выделить два аспекта. Во-первых, благоустроенное общество имеет две главные цели — безопасность и экономическое процветание, но поскольку во всей этой теории подчеркивается роль взаимовыгодного обмена, то и само политическое общество может теперь рассматриваться сквозь призму квази-экономической метафоры.

А потому не кто иной, как сам Людовик XIV, обращаясь с поучениями к дофину, рассуждает в духе чего-то очень близкого к теории обмена: «Все сословия, образующие мир, соединяются друг с другом единственно лишь через обмен взаимными обязанностями. Уважение и почет, коими пользуемся мы со стороны наших подданных, — это не свободный дар, но плата за правосудие и защиту, которые они надеются получить от нас»<sup>18</sup>.

Данное обстоятельство, кстати говоря, помогает нам лучше понять то, что впоследствии оказалось важным переходным этапом на «долгом пути» превращения порядка взаимной пользы в основу нашего социального воображаемого. Ведь была и конкурирующая модель порядка, основанная на иерархии и приказах сверху. А то, что предлагали Людовик XIV и некоторые его современники, можно рассматривать как своеобразный компромисс между новым и старым. В самом деле,

<sup>17</sup> Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol: Thoemmes, 1997), Volume 2, p. 72.

<sup>18</sup> *Mémoires*, p. 63, цит. по: Nanerl Keohane, *Philosophy and the State in France* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 248.

важнейший довод, оправдывающий разделение функций (здесь — между правителем и подданными), оказывается новым — необходимость плодотворного обмена услугами. Но предметом оправдания здесь остается старое иерархическое общество, и при том в наиболее радикальном из иерархических отношений — между абсолютным монархом и подданными. Оправдание все очевиднее формулируется в терминах функциональной необходимости, но основные образы все еще отражают идею сущностного превосходства одного человека над другими, представление об онтологической иерархии. Король возвышается над всеми остальными людьми, именно поэтому он и в силах сплотить общество в единое целое, поддержать собой все. Он подобен Солнцу, если воспользоваться излюбленным образом самого Людовика<sup>19</sup>.

Мы можем назвать это «барочным» решением<sup>20</sup>, хотя наиболее впечатляющий, версальский, его пример мыслил себя в «классических» терминах. В течение определенного времени этот компромисс господствовал в большинстве стран Европы; поддерживая тогдашние политические режимы, он в значитель-

<sup>19</sup> Keohane, *Philosophy and the State in France*, pp. 249-251.

<sup>20</sup> Разумеется, за этой сделанной мимоходом ссылкой стоит большая и сложная теория. Основная идея здесь такова: барочная культура есть своеобразный синтез современного понимания деятельности как внутренней и поietической, создающей порядки — и старого понимания мира как космоса, структурируемого Формой. Ретроспективно мы склонны рассматривать этот синтез как неустойчивый, обреченный на замену чем-то другим — что, собственно, и произошло в действительности.

Так это или нет, в любом случае мы можем обнаружить в барочной культуре определенного рода фундаментальное напряжение между уже наличным иерархическим порядком и агентами, которые поддерживают и дополняют его своей конструктивной деятельностью, а потому склонны считать себя самостоятельными деятелями, а значит, находящимися в этом смысле за пределами иерархии, а значит, равными между собой. Отсюда — гибридные формулировки, подобные цитированным выше высказываниям Людовика XIV.

Я очень многим обязан чрезвычайно интересному описанию искусства барокко в работе Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 237-248. Дюпре характеризует барокко как «последний всеобъемлющий синтез» человеческой деятельности и мира, в котором она разворачивается, когда порождаемые этой деятельностью значения могут оказываться в определенной связи с теми значениями, которые мы открываем в мире.

Барочные церкви локализуют и фокусируют это напряжение не столько в космосе как статическом порядке, сколько в Боге, чьи могущество и благодать космос выражает. Но эта нисходящая сила подхватывается и используется человеческой деятельностью, создающей «модерное напряжение между божественным и человеческим порядками, которые мыслятся как отдельные центры силы» (226).

Барочная культура, утверждает Дюпре, объединена «всеохватывающим духовным видением. ... В центре его стоит личность, уверенная в своей способности дать форму и структуру нарождающемуся миру. Но этот центр — в чем и состоит его религиозная значимость — остается связанным по вертикали с трансцендентным источником, из которого, через нисходящую лестницу промежуточных сущностей, человек-творец черпает свою силу. Этот двойной центр, человеческий и божественный, отличает барочную картину мира и от вертикально ориентированной картины мира Средневековья, в которой реальность проистекает из единственной трансцендентной точки, и от беспорядочно горизонтальной картины мира поздней модерности, предвосхищенной в некоторых чертах Ренессанса. Напряжение между этими двумя центрами и делает барокко чем-то сложным, мятущимся, динамичным» (237).

ной мере опирался на пышность, эффектные ритуалы и образы, унаследованные от эпохи иерархической взаимодополнительности, но в обосновании справедливости таких режимов все большую роль играло модерное понятие порядка. К этой же категории относится апология абсолютной власти Людовика XIV, с которой выступил Боссюэ.

Однако — это во-вторых — экономика могла становиться чем-то большим, чем простая метафора. Она все чаще рассматривается как важнейшая цель общества. Одновременно с мемуаром Людовика XIV Мокретьен предлагает свою теорию государства, согласно которой последнее выступает прежде всего в роли организующей силы, способной добиться экономического процветания. (Кстати говоря, именно он, по-видимому, и изобрел сам термин «политическая экономия».) Разумеется, действиями торговцев движет обычное корыстолюбие, но мудрая политика правителя (здесь перед нами очень даже «видимая» рука) может поставить страсть к наживе на службу общему благу<sup>21</sup>.

Этот второй сдвиг отражает свойство (2) современного порядка (из кратко описанных мною выше): взаимная польза, которую мы должны приносить друг другу, подразумевает первостепенное значение таких целей, как гарантия личной безопасности и обеспечение средств к существованию. Это не частное, изолированное изменение в теориях о Провидении — оно вполне созвучно важнейшей тенденции той эпохи.

Саму же эту тенденцию нередко интерпретируют в духе стандартных «материалистических» объяснений, упомянутых мною в главе 3. Вспомним хотя бы старую марксистскую трактовку, согласно которой предпринимательские классы — торговцы, а затем и промышленники, становились все более многочисленными и приобретали все больше политической власти. Но, даже оставаясь на этом уровне интерпретации, данное объяснение следует дополнить ссылками на изменившиеся требования государственной власти. Правящим элитам становилось все яснее, что рост производства и выгодный торговый обмен являются ключевой предпосылкой политического и военного могущества. Опыт Голландии и Англии убедительно это демонстрировал. И, разумеется, как только одни государства начинали «развиваться» экономически, их соперники были вынуждены следовать их примеру или переходить в разряд зависимых. Усилению позиций коммерческих классов это способствовало ничуть не меньше, если не больше, чем рост их численности и богатства.

Названные факторы играли важную роль, но они не могут полностью объяснить данное изменение — по причинам, упомянутым мною выше. Вступить на этот путь нас побудили перемены, происходившие сразу на нескольких уровнях, не только на экономическом, но также на политическом и духовном. В этом, полагаю, Вебер был прав, пусть даже не все детали его теории можно теперь защитить от критики.

<sup>21</sup> Keohane, *Philosophy and the State*, pp. 164-167.

Первоначально важность постоянной работы человека в рамках конкретной профессии объяснялась тем, что таким образом люди становились на «определенный путь», если воспользоваться процитированным мною выше пуританским выражением. Если упорядоченная жизнь превратилась в обязательную норму не только для военной или духовной/интеллектуальной элиты, но и для массы обычных людей, то они должны были упорядоченно и серьезно относиться к тому, что делают и обязаны делать в жизни, то есть к деятельности в рамках какого-то осмысленного и продуктивного занятия. По-настоящему упорядоченное общество требует от человека принимать всерьез эту экономическую деятельность и подчинять ее определенной дисциплине. Такой была «экономическая» предпосылка данного процесса.

Однако в реформированном христианстве, а также, во все большей степени, у католиков имелось могущественное духовное основание выдвигать это требование, и именно на его анализе сосредоточился Вебер. В реформационном варианте его можно описать так: если мы намерены отвергнуть католическую идею превосходства одних призваний над другими (например, призваний к безбрачию или к монашеской жизни, подразумевающих следование «советам совершенства»), если мы утверждаем, что все христиане должны быть стопроцентными христианами, и что такими можно стать в любом призвании — то мы должны утверждать, что обычная жизнь, та жизнь, какой не может не жить большинство, жизнь, связанная с производством и семьей, трудом и половыми отношениями, является столь же освященной, как и любая другая. И даже более освященной, чем монашеский целибат, ибо этот последний опирается на тщеславную и надменную претензию на открытие некоего высшего пути.

Таковы предпосылки того освящения обыденной жизни, которое, как я намерен продемонстрировать, оказало колоссальное формирующее влияние на нашу цивилизацию когда, выйдя за рамки своего первоначального, религиозного, варианта, оно вылилось в неисчислимое множество секулярных форм. В этом освящении можно выделить два аспекта: оно служит опорой для обыденной жизни как сферы реализации высших форм жизни христианской; с другой стороны, в нем присутствует антиэлитная тенденция: оно разоблачает претензии на особые, высшие способы существования как в церкви (монашеские призвания), так и в миру (античную по своим истокам этику, ставившую созерцание выше производительного труда). Сильные и могущественные низвергаются, кроткие и смиренные возвеличиваются.

Оба эти аспекта способствовали формированию современной цивилизации. Первый из них стал одной из причин, обусловивших центральное место экономики в нашей жизни, а также огромное значение, которое мы придаем семейной жизни и «человеческим связям» вообще. Второй определил фундаментальную значимость равенства для нашей социальной и политической жизни<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Более подробно я проанализировал этот вопрос в *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 13.

Все эти материальные и духовные факторы помогают объяснить постепенное выдвижение экономики на первые роли – процесс, ясно различимый уже в XVIII веке. В это время к ним прибавляется еще один фактор или, возможно, упомянутый выше «политический» фактор расширяет сферу своего влияния. Крепнет убеждение в том, что торговля и хозяйственная деятельность открывают путь к миру и упорядоченному существованию. “Le doux commerce” [«кроткая торговля»: «Можно считать почти общим правилом, что везде, где нравы кротки, там есть и торговля, и везде, где есть торговля, там и нравы кротки», Монтескье, «О духе законов», кн. XX, гл.1, пер. А. Г. Горнфельда. – *Прим. пер.*] противопоставляется безумной разрушительности аристократического стремления к воинской славе. Чем активнее общество обращается к торговле, тем более «учтивым» и цивилизованным оно становится, тем ярче блистает мирными искусствами. Жажда денег воспринимается как «спокойная страсть». Укореняясь в обществе, она помогает подавлять и обуздывать жестокие страсти. Или, если выразить это по-другому, желание стать богаче служит нашим «интересам», а интересы способны сдерживать и обуздывать страсти<sup>23</sup>. Кант даже полагал, что по мере превращения нынешних государств в республики, а следовательно, с усилением контроля над властью со стороны обыкновенных налогоплательщиков, движимых собственными экономическими интересами, люди будут воевать все реже.

Новое экономикоцентричное представление о порядке лежит в основе учений о гармонии интересов. Эта идея переносится даже на вселенную, ведь именно она отразилась в характерном для XVIII века понимании космического порядка не как иерархии действующих форм, но как цепи элементов бытия, цели которых переплетаются между собой. Вещи пребывают в связи и согласии, поскольку каждая из них служит выживанию и процветанию всех прочих. Таким образом, они составляют идеальную систему экономики.

Растенья, умирая, кормят нас;  
 В растеньях жизнь таится про запас.  
 Так формы погибают ради форм,  
 И составляет жизнь для жизни корм;  
 Так лопаемся мы, вскочив едва,  
 Пузырики на зыби Естества;  
 Нет чуждого: часть целому верна;  
 Душа, на всю Вселенную одна,  
 Связует всех, восполнив полноту;  
 Нам нужен скот, и мы нужны скоту.  
 Все служат всем, никто не одинок;  
 Цепь держит всех, тая конец и срок.

.....

<sup>23</sup> Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977). Я во многом опираюсь на материал этой чрезвычайно интересной книги.

Бог назначает каждому рубез,  
Чтобы блаженству не мешал мятеж,  
И на взаимной зиждется нужде  
Благополучье общее везде,  
Так в мирозданье связаны навек  
Тварь с тварью, с человеком человек.

Отсюда Поп торжественно заключает: «Себя мы любим, если любим всех»<sup>24</sup>.

А значит, мы можем допустить, что первым значительным сдвигом, вызванным этой новой идеей порядка, как в теории, так и в социальном воображаемом, стало понимание нами общества как «экономики», то есть как комплекса взаимосвязанных действий по производству, обмену и потреблению, составляющих систему с собственными законами и собственной динамикой. Теперь экономика уже не просто распоряжение наделенными властью (в государстве или домохозяйстве) людьми теми ресурсами, в которых мы коллективно нуждаемся — она определяет характер связи между нами, ту сферу сосуществования, которая в принципе могла бы быть самодостаточной, если бы только ей не угрожали хаос и конфликты. Понимание экономики как системы — достижение теоретиков XVIII века, прежде всего физиократов и Адама Смита, но восприятие экономического сотрудничества и обмена как главной цели и первой заботы общества представляет собой такой сдвиг в нашем социальном воображаемом, который лишь начался в тот период и продолжается до сих пор. Организованное общество уже не отождествляется с государством, другие сферы общественного бытия также мыслятся теперь как обладающие собственной формой и целостностью. Данный процесс отражается и в изменении смысла термина «гражданское общество», которое происходит именно в этот период.

Такова первая из трех форм социального воображаемого, которые я намерен обсудить. Но прежде чем обращаться ко второй, я хотел бы указать на одну общую черту нашего современного самосознания, которая становится очевидной, когда мы сравниваем экономику с двумя другими формами. В обеих этих формах — публичная сфера и самоуправляющийся «народ» — мы выступаем как субъекты коллективного действия. Именно эти новые способы коллективной деятельности принадлежат к наиболее замечательным чертам западного мира, начиная с эпохи модерна; ведь мы, в конце концов, воспринимаем себя как людей, живущих в демократическую эпоху.

Но интерпретация экономической жизни в терминах «невидимой руки» есть нечто совершенно иное. Коллективный агент здесь отсутствует, более того, суть данного подхода состоит в его отрицании. Агентами оказываются индивиды, действующие «от собственного имени», а общий результат их действий возникает

<sup>24</sup> «Опыт о человеке», в: А. Поп, *Поэмы*, пер. В. Микушева, М.: Художественная литература, 1988.



как бы «за их спиной». Он имеет определенные предсказуемые формы, поскольку существуют определенные законы, по которым мириады индивидуальных актов связываются в единое целое.

Это объективирующая интерпретация, когда общественные события истолковываются точно так же, как и любые другие процессы в природе, подчиняющиеся сходным законам. Но этот объективирующий подход является точно такой же частью современного сознания, обусловленного современным моральным порядком, как и новые способы воображения социального действия. Они связаны между собой как части единого целого. Коль скоро мы начинаем мыслить социальный порядок уже не как систему действующих внутри реальности форм платоновского типа, но как формы, привносимые извне, внедряемые в инертную реальность человеческой деятельностью, то нам становятся нужны не только модели нашего коллективного влияния на эту инертную реальность, но и, в не меньшей степени, картина общего ее устройства, вместе с представлением о каузальных связях, ее структурирующих. Инженер должен знать законы той области бытия, с которой он намерен работать, точно так же ему требуется план того, чего он хочет добиться, но ведь последний не может быть разработан без знания первого.

А потому в эту эпоху появляются также первые ростки объективирующей социальной науки нового типа, начиная с Земельного кадастра Ирландии Уильяма Петти (середина XVII века) — собрания фактов и статистических данных, касающихся благосостояния, производства и демографии, и призванных служить основой для политических мер. Объективирующие картины общественной реальности являются столь же яркой и характерной чертой западной модерности, как и создание больших и сложных коллективных субъектов действия<sup>25</sup>. Современное понимание общества оказывается сущностно двухфокусным.

Чтобы лучше понять это изменение в природе науки, нам следует взглянуть на нее с противоположной стороны. Пока общество мыслилось в терминах чего-то вроде платоновской и аристотелевской телеологии, такое двухфокусное видение было невозможным. Рассуждая здесь о телеологии, я не имею в виду какие-то мудреные метафизические доктрины. Я говорю о широко распространенном представлении об обществе как имеющем «нормальный» порядок, способный поддерживать себя собственными силами, но могущий подвергнуться угрозам со стороны определенных процессов, которые, зайдя слишком далеко, могут стать причиной постепенного распада, вызвать гражданские раздоры или полную утрату надлежащей формы. Такое понимание общества напоминает наше представление о самих себе как организмах, с ключевыми для него понятиями здоровья и болезни.

Даже Макиавелли по-прежнему разделяет подобное понимание, когда речь у него идет о республиканских формах. Чтобы сохранить эти формы, необходимо

<sup>25</sup> См. любопытные соображения на сей счет в: Mary Poovey, *A History of the Modern Fact* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), chapter 3.

поддерживать специфическое напряженное равновесие между *grandi*\* и народом. В здоровом государстве такое равновесие поддерживается благодаря взаимодействию, соперничеству или взаимному надзору разных сословий. Но существуют определенные процессы, ставящие под угрозу этот механизм — например, чрезмерная поглощенность граждан заботой о своем личном благосостоянии и ответственности. Это порождает *corruzione*\*\* и, если не принять против нее своевременных и суровых мер, республиканской свободе придет конец. Здесь усматривается каузальная зависимость: богатство подтачивает свободу, но используемый при этом термин, с его сильнейшими нормативными коннотациями, показывает, что подобное понимание общества строится вокруг понятия о нормальной форме.

Пока социальное мышление сохраняет такую структуру, двухфокусное видение невозможно. Реальность воспринимается не как инертная, но как организованная нормальной формой, которая сохраняется, если отступает от своего надлежащего состояния не дальше, чем на определенную дистанцию; выйдя же за эти допустимые пределы, она постепенно разрушается — точно так же, как здоровое человеческое тело. Успешное коллективное действие мыслится как способное иметь место лишь в границах, установленных этой формой; более того, форма есть необходимое условие самого действия, когда же мы утрачиваем ее, коллективное действие распадается на беспорядочный конгломерат порочных вожделий эгоистических индивидов. Здесь нет ни инертной реальности, ни внешнего действия, придающего ей определенный вид и форму.

Может показаться, что Смитова идея «невидимой руки» описывает новый «нормальный» порядок — порядок взаимного обогащения. В известных отношениях он может восприниматься именно так, и потому в наше время на него нередко ссылаются неолиберальные певцы «рынка». Но это не порядок коллективного действия, ведь «рынок» есть его прямое отрицание. Нормальное функционирование рынка предполагает определенные модели вмешательства (поддержание порядка, обеспечение выполнения договоров, введение единой системы мер и весов) и (о чем нам неустанно твердят) некоторые модели невмешательства (сбросим правительство с нашей шеи!). С точки зрения старой науки, в «невидимой руке» Смита поражает прежде всего то, что она означает порядок, спонтанно возникающий из действий *порочных*, то есть заботящихся исключительно о собственных интересах индивидов. В отличие от описанной Макиавелли связи между богатством и нравственной порчей, открытие Смита не имеет ни малейшего отношения к нормативным условиям надлежащего коллективного действия.

В науке, занимающейся подобными условиями, нет места ни для действия, находящегося вне жестких рамок подчиненной норме реальности, ни для изучения нормативно нейтральной, инертной социальной сферы. Иначе говоря, здесь

---

\* Знать (*ut*).

\*\* Порча, разложение (*ut*).

отсутствует ниша для какого-либо из двух компонентов современного двухфокусного видения общества.

Это изменение самой природы «науки» связано также с тем сдвигом, который я отметил несколькими абзацами выше. Для людей современной эпохи благоустроенное общество уже не равнозначно государству. Коль скоро мы обращаемся к исследованию безличных процессов, происходящих «за спиной» агентов, то нам приходится допускать существование закономерной систематичности и в других областях общественной жизни. Направляющая экономику невидимая рука — один из подобных аспектов, но впоследствии будут вычленены и подвергнуты научному анализу и другие стороны социума, культуры и демографии. И тогда обнаружится, что рассматривать одну и ту же совокупность систематически взаимодействующих человеческих существ как некую целостную реальность, как «общество», можно разными способами. Мы можем говорить об этой совокупности как об «экономике» или «государстве» или «гражданском обществе» (ныне определяемом через его неполитические аспекты), или просто как об «обществе», «культуре» и т.п. Понятие общества отделилось от государства и теперь живет собственной жизнью, хотя и используется в разных смыслах.

Многое в этой научной революции объясняется отказом от нормативного мышления в терминах *телоса*. Но ведь этот отказ принципиально важен и для многих аспектов морального мышления, возникшего из современной идеи порядка. Отсюда — особая неприязнь к Аристотелю со стороны Локка и тех, кто испытал его влияние. Конечно, к отвержению телеологии побуждала установка на развитие новой механистической науки, но еще одним мотивом служила здесь зарождавшаяся тогда моральная теория. Новую, атомистическую, теорию естественного закона от ее предшественниц — например, в версии Аквината — отличал прежде всего полный разрыв с аристотелевской матрицей, игравшей ключевую роль у того же Фомы. Надлежащие политические формы уже не выводились из *телоса*, определявшего, как считалось прежде, развитие человеческого общества. Теперь естественный закон обосновывали либо тем, что он установлен волей Бога (Локк), либо тем, что он имеет логический смысл с точки зрения разумной и общественной природы человека (Гроций), либо тем, что он позволяет гармонизировать интересы разных людей<sup>26</sup>.

Следует отметить, что современное двухфокусное видение не лишено внутренних напряжений. Я уже упоминал о том, что место свободы как высшего блага в системе современного морального порядка обусловлено сразу несколькими факторами: это одно из важнейших свойств тех людей, которые соглашаются учредить и таким образом учреждают общество, и в то же время это неотъемлемый признак их самих как творцов, которые строят свой собственный социальный мир, а не просто рождаются в мире, уже имеющем свою «нормальную» форму. В самом деле, одной из причин решительного отрицания аристотелевской телеологии было то,

<sup>26</sup> См.: J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Part I; а также: Pierre Manent, *La Cité de l'Homme* (Paris: Fayard, 1994), Part I.

что в ней видели (как видят и теперь) потенциальную угрозу ограничения нашей свободы определять собственную жизнь и строить собственное общество.

Но именно это обстоятельство и создавало почву для яростного конфликта между двумя подходами. То, что для одной школы мысли попадало в категорию объективного восприятия неумолимой реальности, другая могла счесть отречением от нашей способности творить наш жизненный мир в соответствии с нашими собственными замыслами, вызванным капитуляцией перед ложной «позитивностью». Та самая значимость, которая приписывалась свободе, должна была привести здесь к жесткому противостоянию. Подобного рода критический элемент занимает центральное место в творчестве Руссо, а позднее – Фихте, Гегеля, Маркса. Нет нужды специально подчеркивать их роль в развитии нашей цивилизации. Лейтмотивом же здесь служило стремление преобразовать, возвести переживаемое просто *an sich*\* в нечто, принимаемое *für sich*\*\* , если воспользоваться терминологией Гегеля и Маркса. Мы видим это в постоянных попытках превратить, с помощью мобилизующих движений, определенные группы людей, поначалу представляющие собой не более, чем объективные социологические категории («лица с физическими недостатками», «получатели государственных пособий»), в коллективные субъекты действия.

Однако еще до того, как эти философы начали писать, существовала и влияла на их творчество традиция гражданского гуманизма, этика республиканского самоуправления. Здесь мы и сталкиваемся с проблемой напряжения, неотделимого от современного морального порядка. Даже успешно завоевывая наше модерное социальное воображение, этот порядок внушал тревогу и подозрения. Выше мы убедились, что его становление были связаны с самосознанием современного общества как коммерческого, и что переход к коммерческой стадии рассматривался как причина великого внутреннего умиротворения современных государств. Война была свергнута с трона в этом обществе, и место высшей человеческой деятельности заняло производство. Такое общество враждебно относилось к прежним моральным кодексам воинской чести и тяготело к определенному уравнительству.

Но все это не могло не вызывать сопротивления, исходившего не только от сословий, заинтересованных в сохранении старого порядка (дворянство шпаги); многие люди всех званий и состояний занимали здесь двусмысленную позицию. Им казалось, что становление коммерческого общества грозит упадком и даже полным исчезновением из нашего мира всякого величия, героизма, беззаветной преданности неутилитарным целям.

Одним из проявлений такого беспокойства были опасения насчет того, что люди, следующие этосу учтивого общества, становятся изнеженными, теряют мужественные добродетели – в XVIII веке подобный мотив звучал постоянно. На самом примитивном уровне это могло выражаться в бунте высокородных буянов против

---

\* В себе (нем.).

\*\* Для себя (нем.).

условностей изысканного обхождения, принятых в ту эпоху; на ступени чуть более высокой — в возрождении традиции дуэлей (Англия XVIII века)<sup>27</sup>. Но на самом высоком уровне это способствовало развитию этики гражданского гуманизма как противовеса этосу коммерческого общества или, возможно, как реакции на угрозы духовной дряблости, нравственной порчи, утраты свободы, которые несло с собой современное общество. И подобная тревога вовсе не была уделом маргиналов — ее испытывали некоторые из самых влиятельных мыслителей эпохи, например, Адам Смит<sup>28</sup>.

Эти опасения и противоречия остались важным элементом современной культуры. В одной из своих форм они могли порождать новые «редакции» современной идеи порядка, целью которых было спасти гражданские добродетели, или свободу, или неотчужденное самоуправление; мы встречаем эти мотивы в философских системах Руссо и Маркса. Или же они действительно рассматривались как потенциальная угроза вырождения, внутренне присущая современному порядку — но рассматривались людьми, которые, вовсе не намереваясь отвергать этот порядок, лишь искали профилактические средства против его опасных тенденций (к этой категории принадлежали Смит, а позднее Токвиль).

Однако опасения по поводу всеобщего нивелирования, исчезновения героизма и величия могли выливаться в яростное осуждение современного порядка и всего того, что за ним стояло, как это мы видим у Ницше. Попытки создать государственное устройство на основе альтернативной идеи порядка, предпринятые в ядре современной цивилизации, прежде всего в разнообразных формах фашизма и связанного с ним авторитаризма, потерпели крах. Но неизменная популярность Ницше говорит о том, что его уничтожающая критика до сих пор находит сочувственный отклик в душах многих людей. Современный порядок, хотя он окреп и упрочился — а может, именно по этой причине — все еще вызывает упорное сопротивление.

#### 4. ПУБЛИЧНАЯ СФЕРА

(2) Экономика стала, вероятно, первым измерением «гражданского общества», которое приобрело независимую от государства идентичность. Но уже очень скоро за экономикой последовала и публичная сфера.

<sup>27</sup> Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (London: Longman, 2001) chapters 3 and 4; Anna Bryson, *From Courtesy to Civility* (Oxford: Oxford University Press, 1998), chapter 7.

<sup>28</sup> Действительно, то, в чем ныне мы усматриваем вершинные достижения эпохи Просвещения, от Монтескье до Фергюсона, вовсе не было однотонным; эти авторы опирались не только на современную науку объективирующего типа, но и на традицию республиканской мысли. Так, Адам Смит не только сформулировал идею «Невидимой Руки», но и всерьез размышлял о негативных последствиях чрезмерного разделения труда для гражданского чувства и воинского духа «больших человеческих сообществ»; *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976), Volume 2, p. 787. А Фергюсон, создатель одной из наиболее влиятельных теорий стадийного развития коммерческого общества, изучал условия, при которых это общество может поразить «порча»; Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1980), Parts V and VI. [А. Смит, *Исследование о природе и причинах богатства народов* (Вступит. статья и комментарий В.С. Афанасьева), М., 1962.]

Я хочу описать публичную сферу как общее пространство, в котором, как принято думать, члены общества «встречаются» благодаря различным каналам коммуникации — печатным и электронным СМИ, личным контактам — чтобы обсуждать вопросы, представляющие интерес для каждого из них, и таким образом вырабатывать общее мнение по этим проблемам. Я говорю «общее пространство», а не «пространства», поскольку при всей многочисленности средств коммуникации и при всем разнообразии осуществляемого с их помощью обмена мыслями, они в принципе связаны между собой и составляют некую единую систему. Так, сегодняшнее обсуждение в телестудии учитывает материалы утренней газеты, а та, в свою очередь, сообщает о вчерашних радиодebатах и т.д. Вот почему мы обычно говорим о «публичной сфере» в единственном числе.

Публичная сфера — одна из важнейших черт модерного общества. И это настолько верно, что даже там, где она фактически уничтожена или превращена в объект манипуляции, ее наличие приходится имитировать. Как правило, современные деспотические режимы чувствовали себя вынужденными создавать соответствующую видимость. В партийных газетах публикуются передовицы, выражающие якобы мнение их авторов, предлагаемое ими на суд сограждан; устраиваются массовые демонстрации, якобы дающие выход искреннему возмущению широких слоев народа. Все происходит так, как если бы здесь имел место подлинный процесс формирования общественного мнения путем свободного обмена мыслями, хотя результат данного процесса заранее известен, а его ход тщательно контролируется.

При анализе этой проблемы я хочу воспользоваться прежде всего двумя чрезвычайно интересными книгами. Первая из них вышла почти тридцать лет тому назад, но на английский ее перевели недавно — это «Структурная трансформация публичной сферы» Юргена Хабермаса<sup>29</sup>, где речь идет о развитии общественного мнения в Западной Европе XVIII века. Вторая книга — это недавняя работа Майкла Уорнера<sup>30</sup>, где описываются аналогичные явления в американских колониях Британии.

Центральная тема книги Хабермаса — возникновение в Западной Европе XVIII века нового представления об общественном мнении. Разрозненные публикации, узкие кружки, скромный обмен мыслями на локальном уровне постепенно начинают восприниматься как составные части одной большой дискуссии, из которой и возникает «общественное мнение» всего общества. Иными словами, складывается представление о том, что географически чрезвычайно далекие друг от друга люди, разделяющие одни и те же взгляды, объединяются в своеобразном пространстве дискуссии, в котором они получают возможность обмениваться своими мыслями с другими и в конце концов приходят к общему выводу.

<sup>29</sup> Английский перевод: Thomas Burger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989); немецкий оригинал: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962).

<sup>30</sup> Michael Warner, *The Letters of the Republic. Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

Что это за общее пространство? Стоит о нем всерьез задуматься, и перед нами встает довольно странная картина. Люди, в него вовлеченные, возможно, никогда не встречались. Но они связаны между собой единым пространством обсуждения через средства коммуникации — в XVIII веке это были печатные издания. Книги, памфлеты, газеты имели хождение среди образованной публики, распространяя определенные взгляды, анализы, доводы, контрдоводы, где присутствовали как взаимные ссылки, так и опровержения. Все это активно читалось и нередко обсуждалось частным образом при личных встречах, в гостиных, кофейнях, салонах и/или (на авторитетном уровне) в более «публичных» местах вроде парламента. Из всего этого возникало ощущение некоего общего взгляда на вещи, который и считался «общественным мнением» в этом новом смысле.

Такое пространство и есть «публичная сфера» в том значении, которое я имею здесь в виду. В предыдущем параграфе я говорил о выводе, который «считался» общественным мнением. В этом находит свое выражение тот факт, что публичная сфера может существовать, только если ее воображают себе таковой. Если же отдельные дискуссии не воспринимаются их участниками как взаимосвязанные элементы одного большого обмена мыслями, то переживание их результата как «общественного мнения» не может возникнуть. Это не значит, что воображение оказывается здесь всемогущим. Существуют и объективные условия, как внутренние — например, необходимость взаимных ссылок, определенной связи в ходе фрагментарных обсуждений на локальном уровне; так и внешние — чтобы возникла основа для того, что можно было бы счесть общей дискуссией, должны существовать и быть в обращении печатные материалы, восходящие к многочисленным независимым источникам. Как часто говорят, современная публичная сфера может функционировать, лишь опираясь на «печатный капитализм». Но, как показывает Уорнер, печать и даже печатный капитализм сами по себе еще не являются достаточным условием. Они должны войти в надлежащий культурный контекст, где только и может возникнуть необходимое общее понимание<sup>31</sup>. Публичная сфера означала изменение социального воображаемого, сыгравшее решающую роль в развитии современного общества. Она стала важным шагом на этом долгом пути.

Теперь мы можем чуть лучше понять, что такое публичное пространство, и почему в XVIII веке оно представляло собой новый феномен. Как я уже говорил, это было своего рода общее пространство, в котором люди, никогда между собой не встречавшиеся, могли осознавать свою включенность в совместное обсуждение и приходить к единому мнению. Здесь я хотел бы предложить ряд новых терминов. Мы вправе говорить об «общем пространстве», когда люди собираются вместе, чтобы сосредоточить усилия на совершении какого-то общего действия; это может быть ритуал, доставляющая им удовольствие игра, беседа, празднование выдающегося события — что угодно. Их действия сливаются воедино, а не просто

<sup>31</sup> *Letters*, chapter 1.

случайным образом «сходятся», ибо они все вместе изначально стремятся к одной цели, их усилия исходно направлены на один объект — а не так, что каждый из них, заботясь исключительно о своем, вдруг обнаруживает некую общность собственных интересов с устремлениями других людей. В этом смысле «мнение человечества» есть результат простого совпадения взглядов, тогда как общественное мнение возникает из целого ряда совершаемых сообща действий.

Интуитивно понятное общее пространство складывается тогда, когда люди собираются вместе с какой-то целью, будь то на уровне личного общения, в узком кругу — например, для беседы, или, в более широком, более «публичном» масштабе — на заседание совещательного органа, ради совершения обряда, для какого-то празднования, чтобы посмотреть футбольный матч, послушать оперу и т.д. Общее пространство, возникающее вследствие того, что люди сходятся в определенном месте, я буду называть «топическим общим пространством».

Но та публичная сфера, которую мы пытались описать выше, есть нечто иное. Она выходит за пределы топических пространств. Можно сказать, что она связывает множество таких пространств в единое большое пространство, не предполагающее непосредственного присутствия и контакта — пространство не-собрания. Одна и та же публичная дискуссия сегодня может стать предметом нашего обсуждения, завтра — темой серьезного разговора других людей, в четверг речь о ней пойдет в газетном интервью и т.д. Эту разновидность более обширного, нелокализованного общего пространства я буду называть «метатопической». Публичная сфера, формирующаяся в XVIII веке, и есть такого рода метатопическое общее пространство.

Мы уже выяснили, что подобные пространства частично складываются из общего понимания, иначе говоря, они не могут без него существовать, но не сводятся к нему. Новые, не известные прежде виды пространств предполагают новые, неизвестные прежде типы понимания. Именно так обстоит дело с публичной сферой.

Новым же здесь является вовсе не свойство метатопичности: церковь и государство уже существовали как метатопические пространства. Но выяснение того, в чем заключается новизна публичной сферы, поможет нам обнаружить существенные черты этой последней как особого этапа на долгом пути человечества к секулярному обществу.

Я рассматриваю ее как этап на этом пути, поскольку данное изменение социального воображаемого было обусловлено модерной идеей порядка. В этом смысле обращают на себя особое внимание два свойства публичной сферы. Одно из них я только что назвал: независимость от сферы политической. Второе свойство — значение публичной сферы как критерия легитимности. Важность этих свойств станет для нас очевидной, если мы вновь обратимся к исходной идеализации, скажем, к теориям Гроция и Локка.

Во-первых, как я уже показал в предварительном очерке проблемы (пункт 1), в Гроциево-Локковой идеализации политическое общество рассматривается как



инструмент для достижения каких-то дополитических целей. Наша ментальная позиция, с которой мы оцениваем функционирование государственного устройства, находится, так сказать, за его пределами. Именно это и отразилось в новых способах воображения общественной жизни как независимой от политического измерения, например, в экономике и в публичной сфере.

Во-вторых, важнейшим из прав, ради защиты которых и существует общество, является свобода (пункт 3). В соответствии с этим, а также с фундаментальным понятием человеческой способности к действию, современная теория придает огромное значение следующему принципиальному требованию: политическое общество должно основываться на согласии тех людей, которые связывают себя его узами.

Конечно, теории, выводившие законность власти из общественного договора, существовали и прежде. Но в теориях этого столетия новым оказывается то, что требование согласия переносится на более фундаментальный уровень. Дело здесь не просто в том, что народ, мыслимый здесь как уже существующий, должен санкционировать своим согласием действия тех, кто претендует на право им управлять. Первоначальный договор выводит нас из естественного состояния и создает саму коллективность, которая налагает определенные ограничения на индивидуальных членов социального коллектива.

Эта первоначальная необходимость данного раз и навсегда согласия, как условия легитимности, может легко превратиться в требование повторяющегося последующего согласия. Условием законности правительств должно быть получение согласия управляемых — и не один, первый раз, но как постоянная, систематическая практика. Здесь и обнаруживается легитимизирующая функция общественного мнения.

Указанные свойства публичной сферы я буду рассматривать в обратном порядке. Лучше всего это сделать, четко продемонстрировав новизну этой сферы на двух уровнях: как она действует, что она собой представляет.

Во-первых, как она действует — или, скорее, что делается, что происходит в ней. Публичная сфера есть область дискуссий, потенциально открытая для всех (хотя в XVIII веке предполагалось, что участвовать в них должно лишь образованное или «просвещенное» меньшинство), где общество может прийти к единому мнению по важным вопросам. Единое, общее мнение — это продуманный взгляд, итог рефлексии и критического обсуждения, а не простая сумма каких угодно мнений, которые могут бытовать в среде народа<sup>32</sup>. Следовательно, такое мнение

<sup>32</sup> Отсюда ясно, насколько общественное мнение, как его понимали в конце XVIII века, не похоже на то, что служит предметом социологических опросов ныне. Феномен, который пытаются измерить путем «изучения общественного мнения», представляет собой, если держаться предложенного мною выше терминологического различия, результат простого совпадения взглядов, и вовсе не обязательно является итогом обсуждения. В этом смысле оно подобно «мнению человечества». Идеал, лежащий в основе версии XVIII века, ясно выражен в словах Бёрка, цитируемых Хабермасом (*Structural Transformation*, pp. 117-118): «В свободной стране каждый полагает, что все общественные дела касаются его лично, и что он имеет право составлять и высказывать собственное мнение».

приобретает нормативный статус: правительство обязано к нему прислушиваться. Тому были две причины, из которых одна постепенно выходила на первый план и в конце концов поглотила другую. Первая причина состоит в том, что подобное мнение скорее всего должно быть «просвещенным», а значит, со стороны правительства было бы разумно ему следовать. Эту идею ясно выразил Луи Себастьян Мерсье, чье рассуждение цитирует Хабермас<sup>33</sup>:

Les bons livres dépendent des lumières dans toutes les classes du peuple; ils ornent la vérité. Ce sont eux qui déjà gouvernent l'Europe; ils éclairent le gouvernement sur ses devoirs, sur sa faute, sur son véritable intérêt, sur l'opinion publique qu'il doit écouter et suivre: ces bons livres sont des maîtres patients qui attendent le réveil des administrateurs des États et le calme de leurs passions.

(Хорошие книги зависят от просвещенности всех классов народа; они служат украшением истины. Именно они уже управляют Европой. Они указывают правительству на его обязанности, его ошибки, его истинный интерес, они открывают ему общественное мнение, к которому правительство должно прислушиваться и которому оно должно следовать; эти хорошие книги суть терпеливые господа, которые ждут, когда же, наконец, правители государств пробудятся от сна, а их страсти улягутся.)

Как известно, сходного мнения держался и Кант.

Вторая причина возникает вместе с представлением о суверенности народа. После этого следование общественному мнению превращается для правительства не только в требование благоразумия, но и в моральный долг. Ведь правительствам приходится теперь законодательствовать и управлять обществом, которое рассуждает и мыслит. Парламент или двор, принимая свои решения, должны обобщать и воплощать в закон то, что уже ясно обнаружилось в ходе просвещенных дискуссий в среде народа. Отсюда вытекает то, что Уорнер вслед за Хабермасом называет «принципом надзора», который требует, чтобы действия правительственных органов были доступны для тщательного изучения со стороны проникательных граждан<sup>34</sup>. Мысли и соображения законодателей, становясь публичными, просвещают общественное мнение, позволяя ему стать максимально разумным, но в то же время открываются для давления с его стороны, признавая таким образом,

---

на сей счет. Люди тщательно исследуют, обдумывают и обсуждают подобные вопросы, проявляя любознательность, рвение, внимательность и бдительность, а поскольку такие вопросы превращаются в каждодневный предмет их мыслей и открытий, то очень многие начинают совсем недурно разбираться в этих вещах, и иные становятся весьма сведущими в них. ... В других же странах о делах общества пекутся и размышляют лишь те, кому это полагается по должности, а поскольку они не решаются испытать силу своих мнений в споре с другими, то способность здраво о них судить оказывается чрезвычайно редкой у людей всех состояний. В свободных странах часто можно встретить больше истинной гражданской мудрости и проникательности в лавках и мастерских, нежели в правительственных кабинетах тех стран, где никто не дерзает высказать собственное мнение до тех пор, пока его не пожелает узнать сам государь».

<sup>33</sup> Habermas, *Structural Transformation*, p. 119.

<sup>34</sup> *Letters*, p. 41.

что законодательство должно в конечном счете подчиняться ясным наказам этого мнения<sup>35</sup>.

Итак, публичная сфера есть место, где вырабатываются рациональные, тщательно продуманные взгляды, призванные направлять деятельность правительства. Теперь в этом начинают видеть существенный признак свободного общества. Как выразился Бёрк, «в свободной стране каждый человек полагает, что все общественные дела касаются его лично»<sup>36</sup>. Конечно, в этом есть что-то совершенно новое, если сравнить XVIII век с непосредственно ему предшествовавшим периодом европейской истории. Однако, могли бы мы спросить, было ли это чем-то новым для истории в целом? Разве это не характерный признак любого свободного общества?

Нет: здесь обнаруживается одно тонкое, но важное различие. Сравним модерное общество с публичной сферой античной республики, или полиса. В этом последнем, надо полагать, обсуждение общественных дел могло происходить в самых разных условиях и контекстах: среди друзей на симпози, при встречах на агоре, а также, разумеется, в народном собрании, экклесии, где вопрос решался окончательно. Дискуссия кружит вокруг, пока ей не кладет конец решение органа, правомочного такие решения принимать. Различие же состоит в том, что обсуждения за пределами этого органа служат подготовкой к действию, совершаемому в его рамках теми самыми людьми. «Неофициальные» дискуссии не отделяются от такого действия, не получают особого статуса и не рассматриваются как образующие своеобразное метатопическое пространство.

Но именно это и происходит в современной публичной сфере. Последняя есть особое пространство дискуссии, которое ясно осознается как нечто отдельное от власти. Власть должна прислушиваться к ней, но сама она не есть осуществление власти. В этом смысле принципиально важен ее внеполитический статус. Как мы убедимся ниже, он связывает публичную сферу с другими аспектами современного общества, которые также рассматриваются как существенно внеполитические. Этот внеполитический статус определяется не только негативно, как отсутствие власти. Он также воспринимается и в позитивном плане: как раз потому, что общественное мнение не есть осуществление власти, его можно с успехом освободить от влияния духа партийной предвзятости и соответствующих аргументов.

<sup>35</sup> См. речь Фокса, цитируемую у Хабермаса в *Structural Transformation*, pp. 65-66: «Принимать в расчет общественное мнение — это, конечно же, справедливо и благоразумно. ... Если общественное мнение расходится с моим собственным, если члены общества, после того, как им указали на некую опасность, видят ее в ином свете, или же предпочитают иное, отличное от предлагаемого мною средство ее устранения, то я должен считать отставку своим прямым долгом перед моим королем, моей страной и моей честью — чтобы они могли осуществить план, который представляется им более целесообразным, и сделать это с помощью подходящего орудия, то есть человека, который держится одних с ними мыслей. ... впрочем, совершенно ясно, что я обязан дать обществу полную возможность составить собственное мнение.

<sup>36</sup> Цит. по: Habermas, *Structural Transformation*, p. 117.

Иными словами, вместе с современной публичной сферой складывается убеждение, что политическая власть должна находиться под надзором и контролем чего-то внешнего. Новым здесь было, конечно, не само наличие внешнего контроля, но скорее природа осуществляющей его инстанции. Теперь это уже не воля Бога или Закон Природы (хотя данная инстанция и могла считаться их выражением), но своеобразный дискурс, имеющий своим источником разум, а не власть или традиционный авторитет. Как пишет Хабермас, разум должен был укрощать власть. Считалось, что *veritas non auctoritas facit legem* [закон создает истина, а не власть]<sup>37</sup>.

В этом смысле публичная сфера отличалась от всего, что ей предшествовало. Как «неофициальная» дискуссия, которая тем не менее может приводить к важнейшим решениям, она определяется за пределами сферы власти. Она заимствует некоторые образы античных собраний — это особенно заметно на американском примере, — чтобы представить весь народ как единое пространство дискуссии. Но, как показывает Уорнер, в конкретное использование данной модели привносятся новые моменты. Те, кто апеллирует к общественности, напоминают ораторов, выступающих перед собранием, но, в отличие от людей, служащих для них образцом, ораторов подлинных собраний античности, они стремятся к известной объективности и беспристрастности и стараются избегать откровенно партийного духа. Они пытаются отрицать свою «особость» и таким образом возвыситься над «всяким частным и предвзятым мнением». Уорнер называет это «принципом негативности». И мы можем рассматривать его не только соответствующим скорее печатным, а не устным средствам коммуникации, но и как выражающим ключевой признак новой публичной сферы как внеполитической, как дискурса разума о власти и обращенного к власти, а не исходящего от самой власти<sup>38</sup>.

Как подчеркивает Уорнер, становление публичной сферы предусматривает разрыв в старом идеале социального порядка, не разделенного внутренними конфликтами и различиями. Теперь же, напротив, предполагается, что однажды вспыхнувший спор будет продолжаться, что в дискуссии в принципе может участвовать каждый, и что это совершенно нормально. Прежнее единство исчезает навсегда. Однако на смену ему должно прийти новое единство. Ведь бесконечная полемика не мыслится здесь как силовое противостояние, как подобие словесной гражданской войны. Ее потенциально конфликтные и разрушительные последствия нейтрализуются тем, что это дискуссия за пределами власти, рациональная дискуссия, цель которой — беспристрастно определить общее благо. «Язык

<sup>37</sup> Ibid., p. 82.

<sup>38</sup> См.: *Letters*, pp. 40-42. Уорнер также отмечает, что формирование этого модуса, обусловленное многими факторами, было связано с безличным характером функционирования современного капитализма (pp. 62-63); кроме того, он указывает на глубокое внутреннее родство между этой установкой на безличность и столь важной для американских колоний борьбой с исходившей от имперской власти коррупцией (pp. 65-66).

сопротивления спору выражает норму самого спора. Она незаметно преобразует идеал социального порядка, свободного от конфликтных дебатов, в идеал дебатов, не вырождающихся в социальные конфликты»<sup>39</sup>.

Итак, как же *действует* публичная сфера? Ее назначение состоит в том, чтобы дать обществу возможность прийти к общему мнению без участия и без посредничества политической сферы, через рациональный дискурс за пределами власти – результаты которого, однако, являются нормативными для самой власти. Теперь попробуем разобраться, какой должна *быть* публичная сфера, чтобы выполнить эту функцию.

Возможно, лучший способ решения нашей задачи – попытаться определить, что в этой сфере является новым и беспрецедентным. Я хочу сделать это в два этапа. Во-первых, есть один аспект этой новизны, которого мы уже касались. Когда мы сравниваем публичную сферу с каким-то из важных источников составляющих ее образов (скажем, с античной республикой), то нам сразу же бросается в глаза ее пребывание вне политики. К концу XVIII века члены международного сообщества высокообразованных людей, находившихся в постоянном духовном общении, обычно называли себя «Республикой ученых». Этот феномен был предвестником публичной сферы, более того, он способствовал ее формированию. Мы видим здесь «республику», учрежденную за пределами политики.

Этот образ черпал силу и значение как из своего сходства с республикой политической, так и из различия с нею: «Республика ученых» представляла собой свободное сообщество, объединявшее всех просвещенных людей поверх государственных границ; но это была республика и в смысле отсутствия принудительного подчинения, ее граждане сохраняли ей верность добровольно, до тех пор, пока занимались наукой и искусством.

Некоторые из этих свойств унаследовала и публичная сфера XVIII века. В ее пределах члены общества объединяются для достижения общей цели: они создают сообщество и осознают себя участниками этого сообщества, которое, однако, не имеет собственного политического устройства. Этого нельзя было сказать об античной республике или полисе. Афины были обществом, *койнонией*, лишь в качестве политического образования. То же самое верно в отношении Рима. Природа, сущность, идентичность античного общества определялась его законами. На знаменах римских легионов было начертано: SPQR (Senatus populusque romanus\*), но *populus* означал здесь совокупность римских граждан, то есть лиц, которых признает гражданами закон. Народ не имел собственной идентичности, не составлял единства прежде и помимо этих законов. В этом, как мы убедились выше, отражалось обычное домодерное представление о моральном/метафизическом порядке, лежащем в основе социальной практики.

<sup>39</sup> Letters, p. 46.

\* Сенат и граждане Рима (*лат.*).

И напротив, наши предшественники в XVIII веке, создавая публичную сферу, образовывали свободную ассоциацию, входили в общее пространство дискуссии, которое ничем не было обязано политическим структурам, но рассматривалось как существующее независимо от них.

Этот внеполитический статус есть один из аспектов новизны: все члены политического общества (или, по крайней мере, все компетентные и «просвещенные» его члены) должны также рассматриваться как образующие еще одно общество за пределами государства. Фактически такое общество было шире любого государства; в некоторых отношениях оно охватывало всю цивилизованную Европу. Этот чрезвычайно важный аспект, прямо связанный с одним из сущностных свойств нашей современной цивилизации, возникает именно тогда и ясно обнаруживается не только в публичной сфере. Я вернусь к этому вопросу вскоре, но прежде нам следует сделать второй шаг.

Ибо вполне очевидно, что внеполитическое международное общество само по себе не является чем-то новым и неслыханным. Ему предшествовал стоический космополис, а ближе к XVIII веку — христианская церковь. Европейцы уже привыкли жить в двойственном обществе, которое строилось на двух взаимонесовместимых принципах. А значит, второй аспект новизны публичной сферы следует определить как ее радикальную секулярность.

Здесь я возвращаюсь к чрезвычайно специфическому употреблению данного термина, близкому к его изначальному значению, указывавшему на определенную разновидность времени. Вполне очевидна его теснейшая связь с одним распространенным значением «секулярности» — устранением Бога (религии, духовного) из публичного пространства. Но здесь, строго говоря, я имею в виду не совсем это, а нечто, ставшее одной из причин такого положения, а именно сдвиг в нашем понимании фундаментальных основ общества. Несмотря на весь риск смысловой путаницы, у нас есть основания использовать здесь термин «секулярный», поскольку сама его этимология указывает в данном контексте на суть проблемы — способ переживания человеческим обществом своего существования во времени. Но такое описание интересующего нас различия мы сможем представить лишь позднее, после небольшого предварительного анализа.

Используемое здесь мною понятие секулярности имеет радикальный характер, ведь оно противоречит не только идее богоустановленности общества, но и любым представлениям об обществе как возникающем из чего-то трансцендентного нынешним совместным действиям его членов. Если мы вновь обратимся к доmodерным идеям порядка, описанным в главе 1, то обнаружим, например, иерархические общества, мыслившие себя как воплощение одного из звеньев Цепи Бытия. За частными, эмпирическими выражениями таких общих категорий, как «королевский сан» или «аристократия», стояли Идеи, или неизменные метафизические Сущности, преходящим воплощением которых служили эти конкретные люди. Король имел два тела, но лишь одно из них было тем частным, бранным

телом, которое сейчас нуждается в пище и одежде, а впоследствии будет предано земле<sup>40</sup>. С данной точки зрения, общество как таковое конституируется тем метафизическим строем бытия, которое оно призвано воплощать в себе<sup>41</sup>. Люди действуют в рамках структуры, предшествующей их действиям и независимой от них.

Но секулярность находится в противоречии не только с богоустановленными церквями или с великой Цепью Бытия. Оно идет вразрез с пониманием общества как основанного на законе, существовавшем у нас с незапамятных времен. Ведь данная интерпретация также локализует наши действия внутри уже наличной структуры, которая объединяет нас и превращает в общество, сама же является трансцендентной по отношению к нашей совместной деятельности.

В отличие от всего этого, публичная сфера есть ассоциация людей, или система их связей, которая не конституируется чем-то таким, что находилось бы вне совместных действий, осуществляемых нами в ее рамках, когда мы приходим, где это возможно, к общему мнению через обмен мыслями. Само ее существование как единой системы связей всецело определяется именно таким характером нашей совместной деятельности. Последняя же становится возможной вовсе не благодаря какой-то структуре, которая уже должна быть создана где-то в трансцендентном самой этой деятельности измерении (волей Бога, великой Цепью Бытия или существующим у нас с незапамятных времен законом). Именно это и делает публичную сферу радикально секулярной. Здесь-то мы и подходим к сути вопроса о ее новизне и беспрецедентности.

Сказанного здесь недостаточно, и понятие секулярности, безусловно, нуждается в дальнейшем прояснении. Возможно, интересующий нас контраст вполне очевиден, когда речь идет о Мистическом Теле или о великой Цепи Бытия. Но ведь я утверждаю, что публичная сфера принципиально отлична и от традиционного племенного общества, вроде существовавшего у германских народов, которые и создали наши современные северо-атлантические государства, или (в иной форме) лежавшего в основе античных республик и полисов. А этот мой тезис может показаться спорным.

Строй названных обществ определялся законом. Но так ли уж сильно отличались они этим от публичной сферы? Ведь и мы, начиная действовать в данной сфере, всякий раз находим в ней целый ряд уже наличных структур: газеты, телевизионные сети, издательства и многое другое. И в своей деятельности мы используем предоставляемые ими средства и способы. Разве это не похоже на положение любого члена племени, которому также приходится действовать в рамках уже существующих структур власти (вождь, совет старейшин, ежегодные собрания и т.д.)? Конечно, институты публичной сферы подвержены изменениям: газеты терпят банкротство, телевизионные сети сливаются. Но ведь и формы племенной организации не остаются абсолютно неизменными, им также свойственно развитие

<sup>40</sup> См.: E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

<sup>41</sup> Пример такого рода за пределами Европы см. в: Clifford Geertz, *Negara* (Princeton: Princeton University Press, 1980), где описывается царство Бали до завоевания его европейцами.

во времени. Если же кто-то скажет, что эта наличная структура пригодна для продолжения в ее рамках начатой прежде деятельности, но не для актов, создающих основы самой публичной сферы, то на это можно возразить, что идентифицировать подобные акты в потоке времени невозможно — как и действия, создающие племя. Если же наш оппонент будет настаивать, что такой момент все равно должен существовать, то мы ответим, что у многих племен также передаются из поколения в поколение легенды о первоначальном акте сотворения данной общности — например, о Ликурге, составившем законы для спартанцев. А ведь Ликург, несомненно, действовал вне существовавших тогда структур.

Анализ действий внутри структуры обнаруживает здесь ряд сходных черт. Но тут есть и важное различие, и состоит оно в том, как люди представляют себе эти структуры. Конечно, в нормально функционирующей публичной сфере любое действие происходит в рамках ранее созданных структур. Таков фактический порядок вещей. Но он не обладает никаким преимуществом перед самим действием, осуществляемым в его рамках. Структуры были сформированы предшествующими коммуникативными действиями в общем пространстве, имевшими совершенно тот же статус, что и действия, совершаемые нами сейчас. Наша нынешняя деятельность может модифицировать подобные структуры, что вполне законно, ведь эти последние рассматриваются единственно лишь как стимулы и результаты таких коммуникативных действий.

Между тем традиционный закон племени имеет, как правило, иной статус. Конечно, с течением времени мы можем его изменять в соответствии с им же установленными нормами. Но он воспринимается как нечто большее, чем результат, стимул или ускоритель наших действий. Отмена закона означала бы ликвидацию самого субъекта совместных действий, ведь закон определяет племя как единое целое. Если публичная сфера способна возобновить свое функционирование даже после уничтожения всех прежних средств коммуникации — нужно просто создать новые, — то племя может возродиться к жизни лишь при условии, что его закон по-прежнему мыслится как имеющий силу, пусть даже фактически его действие было чем-то приостановлено, например, иноземным вторжением.

Именно это я имею в виду, когда говорю, что первооснова домодерного общества, то, благодаря чему становится возможной совместная деятельность, трансцендентна по отношению к совершаемым в нем совместным действиям. Мало сказать, что структуры, необходимые для наших нынешних совместных действий, возникают как следствие прошлых действий, имеющих, однако, ту же самую природу. Суть в другом: традиционный закон есть обязательное условие любого совместного действия в любое время, ибо без него не могла бы существовать сама наша способность к совместной деятельности. Именно в этом смысле он и является трансцендентным. И напротив, в чисто секулярной (в моем толковании данного термина) системе связей способность к совместной деятельности возникает в процессе сообщая совершаемых действий как их простой результат.



Таким образом, важнейший отличительный признак секулярности в том ее смысле, какой пытаюсь я здесь определить, можно раскрыть, ответив на следующий вопрос: что именно создает человеческую ассоциацию? Или, если сформулировать проблему иначе: что превращает данную группу людей, имеющую устойчивое существование во времени, в единый субъект деятельности? Если искомым фактор есть нечто, находящееся вне области совместных действий, совершаемых этим субъектом, то и ассоциация как система связей имеет несекулярную природу. Там же, где ассоциация создается не чем иным, как самой же совместной деятельностью — совершились ли эти учредительные, основополагающие акты в прошлом или осуществляются сейчас, неважно — мы имеем дело с секулярностью.

Я утверждаю, что такого рода секулярность является современной, иначе говоря, она появилась в истории совсем недавно. Конечно, и в прежние времена из совместных действий могли возникать недолговечные и локальные субъекты общей деятельности. Собирается толпа, люди чем-то громко возмущаются, а потом бросают камни в дом губернатора или сжигают замок. Но в домодерную эпоху формирование на чисто секулярной основе устойчивого метатопического агента общего действия было немыслимым. Люди могли представлять себя образующими подобную действительную целостность лишь благодаря чему-то трансцендентному по отношению к их собственным действиям — Божьему установлению, Цепи Бытия, воплощением которой служит данное общество, или какому-то традиционному закону, который и превратил нас в народ. Следовательно, публичная сфера XVIII века есть образование нового типа — метатопическое общее пространство и субъект совместной деятельности, не восходящие к какому-либо трансцендентному по отношению к действию источнику; субъект деятельности, имеющий основу исключительно в совершаемых им самим действиях.

Но как быть с актами «заложения основ», о которых часто «вспоминают» в традиционных обществах? Как быть с Ликургом, давшим Спарте ее законы? Здесь, конечно, мы видим примеры конституирующего фактора (в данном случае — закона), проистекающего из совместного действия: Ликург предлагает, спартанцы соглашаются. Но сама природа этих учредительных, основополагающих деяний такова, что они должны мыслиться как совершаемые на ином уровне, нежели нынешние совместные действия. Подобные перводеяния происходят в измерении более высоком, в героическом времени, в *illud tempus*, которое представляется качественно отличным от того темпорального измерения, в котором мы живем сегодня. Учредительное перводеяние не похоже на наши действия, его нельзя считать актом, подобным нашим действиям, но только совершившимся прежде них и ныне, через свой результат, структурирующим нашу деятельность. Оно не просто произошло раньше — оно принадлежит к иному рода времени, времени первообразов<sup>42</sup>.

<sup>42</sup> Эту картину домодерного сознания времени, предполагавшую различные типы высшего времени, я описал в статье: "Die Modernität und die säkulare Zeit," in *Am Ende des Milleniums. Zeit und Modernitäten*, ed. Krzysztof Michalski (Stuttgart: Klett Kotta, 2000), pp. 28-85.

Вот почему мне очень хочется использовать здесь термин «секулярный», несмотря на все возможные недоразумения. Ясно, что «секулярный» означает у меня не только «не связанный с религией»<sup>43</sup>. Есть много другого, с чем секулярное также не связано. Ведь исконным значением термина «секулярный» было «века сего», то есть относящийся к профанному времени. Как мы уже убедились, оно было близким по смыслу к термину «светский» в оппозиции светский/духовный.

В предшествующие эпохи это профанное время мыслилось как находящееся в некотором отношении, стоящее в некоторой связи с высшими временами (которые его окружали, проникали в него — здесь трудно подобрать точный термин). По-видимому, доmodерное понимание времени всегда предполагало множественность измерений. Время трансцендировалось и удерживалось в надлежащих границах вечностью — вечностью греческой философии или вечностью библейского Бога. В любом случае, вечность была не просто бесконечно длящимся профанным временем, но восхождением в сферу неизменного или же чем-то вроде собранного воедино времени; отсюда выражение *hoi aiones ton aionon*, или *saecula saeculorum*\*.

Платоновское или христианское соотношение времени и вечности не было единственно возможной позицией. Даже в христианстве Средневековья существовало гораздо более распространенное представление о первовремени, или «времени начал», как называл его Элиаде<sup>44</sup>, имевшем самые разнообразные связи с текущим моментом обычного времени, так как к этому первовремени можно было приблизиться в ритуале, и люди могли вновь, хотя бы частично, приобщиться к его силе в определенные привилегированные моменты. Вот почему его нельзя было просто и недвусмысленно отнести к прошлому (в обычном времени). Христианский литургический год, в котором воспроизводятся «основополагающие» события жизни Христа, опирается именно на такое представление о времени, широко распространенное и в других религиозных мировоззрениях.

По-видимому, в доmodерную эпоху универсальной нормой было понимание важных метатопических пространств и субъектов действия как укорененных в той или иной разновидности высшего времени. Представление о существовании государства и церкви в более чем одном измерении времени возникало едва ли не с необходимостью, как если бы их пребывание исключительно в профанном или обычном времени казалось попросту немислимым. Государство, воплощавшее в себе Великую Цепь Бытия, было связано с царством вечных Идей; народ, ставший

<sup>43</sup> Фактически исключение религиозного измерения не является здесь даже необходимым условием моего понимания секулярности (а уж тем более достаточным условием). Секулярное сообщество основывается только на совместном действии, чем исключается любое божественное обоснование *этого сообщества*, но ведь ничто не мешает людям, вошедшим в данное сообщество, продолжать жить религиозной жизнью. Более того, религиозная форма жизни может даже требовать, чтобы, к примеру, политические образования имели чисто секулярный характер. Существуют, скажем, собственно *религиозные* аргументы в пользу отделения церкви от государства.

\* Во вски веков (*греч.* и *лат.*).

<sup>44</sup> Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper, 1959), pp. 80 ff.

таковым через законы государства, входил таким образом в отношения с временем начал, когда этот закон был установлен, и т.д.

С известной точки зрения модерную «секуляризацию» можно истолковать как отрицание высших времен и переход к пониманию времени как исключительно профанного. Теперь события происходят лишь в этом измерении, пребывая на большей или меньшей временной дистанции друг от друга и в каузальной связи с другими событиями того же рода. Возникает модерное понятие одновременности, согласно которому события, совершенно между собой не связанные причинно или по смыслу, соединяются просто потому, что они происходят в одной точке этого единственного — профанного и линейного — времени. Модерная литература, а также новости в СМИ, поддержанные в этом социологией, приучили нас представлять общество в терминах вертикальных кусков или слоев времени, охватывающих неисчислимое множество связанных и не связанных между собой событий. Думаю, Андерсон с полным правом усмотрел в этом типично современный способ социального воображения, который нашим средневековым предкам было бы очень трудно понять, ведь там, где связь событий в профанном времени с высшим временем может иметь самый разный характер, кажется неестественным располагать их просто рядом друг с другом в рамках современного отношения одновременности. Такой подход означал бы презумпцию гомогенности, которую господствовавшее тогда сознание времени принципиально отвергало<sup>45</sup>. К этому вопросу я еще вернусь в дальнейшем.

Движение к тому, что я называю «секулярностью», явно связано с этим, подвигшимся радикальной чистке, восприятием времени. Оно происходит тогда, когда человеческие сообщества прочно и всецело утверждаются в гомогенном времени — независимо от того, отвергается ли высшее время совершенно или же существование в нем каких-то других сообществ по-прежнему допускается. Именно это, как я хотел показать, и имеет место в случае с публичной сферой, чем и объясняется ее новизна и едва ли не беспрецедентность.

<sup>45</sup> Для характеристики современного профанного времени Андерсон заимствует термин у Бенямина и ведет речь о «гомогенном, пустом времени». «Гомогенность» превосходно выражает описываемый мною аспект: все события происходят в одном и том же совершенно однородном времени; «пустота» же времени указывает нам на другую проблему: и пространство, и время рассматриваются теперь как «вместелица», которые контингентным образом заполняются вещами и событиями, а не как то, что конституируется, создается подобным наполнением. Последний шаг есть часть метафизического воображения современной физики, как это видим мы на примере Ньютона. Но этот шаг к гомогенности имеет решающее значение для секуляризации (в моем ее понимании).

Шаг к «пустоте» является одним из элементов процесса объективизации времени, сыгравшей столь важную роль в формировании мировоззрения современного субъекта инструментального разума. Время в каком-то смысле уподобилось пространству. Это понимание времени подверг решительной критике Хайдеггер в своей концепции «временности»; см. особ.: *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1926), Division 2. Но если не отождествлять секулярность с объективацией времени, то Хайдеггер оказывается в этом противостоянии на стороне модерности, ведь его временность также есть новизна секулярного времени.

Теперь, пожалуй, я уже могу подвести итог этого анализа и попытаться определить, чем же *была* публичная сфера. Она представляла собой новое метатопическое пространство, в котором члены общества могли обмениваться мыслями и приходить к общему мнению. Как таковая, она конституировала метатопический субъект деятельности, но сам этот субъект воспринимался существующим независимо от политической структуры общества и всецело пребывающим в профанном времени.

Внеполитическое, секулярное, метатопическое пространство — вот чем была и остается публичная сфера. Важность ясного понимания данного факта обусловлена, среди прочего, тем обстоятельством, что она была не единственной подобной сферой, но представляла собой одну из линий более широкого процесса развития, который полностью изменил наше понимание времени и общества, так что теперь нам трудно даже вспомнить, каким оно было раньше.

## 5. СУВЕРЕННЫЙ НАРОД

(3) Этот последний есть третье звено в цепи связанных между собой грандиозных сдвигов в социальном воображаемом, способствовавших становлению современного общества. Здесь также все началось с теории, которая затем проникла в социальное воображаемое и трансформировала его. Но как это происходило? Тут можно выделить два довольно несходных пути. Я попробую описать их как идеальные типы, прекрасно понимая, что в реальной истории они часто сливаются, и порой их трудно бывает различить.

С одной стороны, теория может побуждать к новому роду деятельности с соответствующими ей практиками и тем самым формировать воображаемое социальных групп, эти практики принимающих. Пример тому — первые пуританские церкви, возникшие из идеи «Завета» (Договора). Новое церковное устройство вытекало из богословских новаций, но впоследствии становилось фактором процесса политических перемен, поскольку сами гражданские структуры в некоторых американских колониях испытывали влияние со стороны определенных форм церковного управления — как, например, в конгрегационалистском Коннектикуте, где только «обращенные» могли стать полноправными гражданами.

С другой стороны, изменения в социальном воображаемом могли быть вызваны переосмыслением какой-то практики, уже существовавшей при старой общественной системе. Прежние формы легитимности, так сказать, «колонируются» новым пониманием порядка, а затем трансформируются, иногда без явного разрыва с прошлым.

Примером здесь служат Соединенные Штаты. Господствовавшие представления о легитимности — те самые, под влиянием которых вспыхнула Гражданская война в Англии и началось восстание в колониях — были, по сути, обращены в прошлое. Они строились вокруг идеи «старинной конституции», то есть порядка, основанного на законе, действующем «с незапамятных времен»; и в рамках этого

порядка парламент по праву занимал место рядом с королем. Перед нами типичная черта одного из наиболее распространенных домодерных представлений о порядке, истоки которого возводились ко «времени начал» (Элиаде), не являвшаяся частью обычного времени.

В ходе Американской революции эта старая идея превратилась в развернутое обоснование суверенитета нации, от имени которой и провозглашается американская конституция: «Мы, народ...» Этому предшествовала ссылка на идеализированный порядок естественного закона в виде апелляции к «самоочевидным истинам» в Декларации независимости<sup>46</sup>. Переход к новому облегчался еще и тем, что традиционный закон, как его тогда понимали, отводил важную роль выборным собраниям и их праву утверждать налоги. Требовалось лишь изменить баланс внутри этих органов, превратив выборы в единственный источник законной власти.

Но для успешного осуществления этих перемен нужно было преобразовать социальное воображаемое, выведя идею создания основ общества из времени мифической древности, чтобы этот учредительный акт мог восприниматься как такой, который люди способны совершить сейчас. Иначе говоря, он должен мыслиться чем-то таким, что может быть осуществлено коллективным действием в настоящем, чисто секулярном времени. Этот сдвиг в социальном воображаемом произошел в XVIII веке, пожалуй, ближе к его концу, чем в его начале. *Теории* действий, создающих фундамент общества, выдвигались элитами и раньше, но они еще не успели проникнуть в социальное воображаемое достаточно глубоко, чтобы стать основой для практических мер. А потому события 1688 года, которые нам сегодня — ретроспективно — могут казаться радикальным разрывом с прошлым, преподносились как акт сохранения преемственности, как возврат к существовавшему прежде законному порядку. (Здесь нас вводят в заблуждение сдвиги в семантике. Ведь поначалу в «Славной революции» видели возвращение к исконному положению вещей, а не создающий новую политическую реальность переворот в современном смысле слова. Разумеется, последствия данного события способствовали изменению этого смысла.)

Это соответствие между новой теорией и традиционными практиками решающим образом обеспечило успех Американской революции. В Америке можно было апеллировать к принципу народного суверенитета, поскольку он уже имел общепризнанный институционализированный смысл. Все жители колоний соглашались, что новую конституцию должен принять какой-то представительный орган, возможно, несколько более широкий по составу, чем обычные собрания (как это произошло, например, в 1779 году в Массачусетсе). Авторитет старых представительных институтов помог «истолковать» новую концепцию на языке практики.

<sup>46</sup> Это был не такой уж радикальный шаг, как могло бы показаться, ведь те права, которыми они обладали в качестве британцев, колонисты уже рассматривали как конкретное выражение «естественных прав»; см.: Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 77-78, 187-188.

Можно сказать, что на своем начальном этапе Американская революция опиралась на одно представление о суверенитете, а завершилась она созданием совершенно иного представления, хотя ей и удалось избежать резкого разрыва с прошлым. Жители колоний начали с защиты традиционных «прав англичан» от посягательств высокомерного и глухого к их нуждам имперского правительства. Когда же разрыв с «королем в парламенте» стал свершившимся фактом, и колонисты отказались подчиняться губернаторам, руководство сопротивлением естественным образом перешло к уже существовавшим законодательным органам, которые объединились в Континентальный конгресс. Аналогия с Гражданской войной в Англии 1640-х годов очевидна.

Но война всегда была источником радикализации. Сам акт разрыва с Британией был осуществлен посредством Декларации независимости, утверждавшей уже не просто права англичан, но универсальные человеческие права. Некоторые штаты приняли новые конституции, опиравшиеся на принцип народного суверенитета. Кульминацией всего этого движения стала Конституция, прямо включавшая новую Республику в систему современного морального порядка — как выражение воли народа, который уже не нуждался в каком-либо предсуществующем законе, чтобы действовать как народ, но видел источник закона в самом себе.

Новое социальное воображаемое возникает по сути через ретроспективное перетолкование прежних его форм. Мобилизация революционных сил происходила преимущественно на основе старого, консервативного представления о легитимности. Впоследствии источником легитимности будет считаться осуществление суверенным народом своего неотъемлемого права на власть. Доказательством существования и законности такой власти является созданное ею государство. Но идея народного суверенитета не сумела бы этого добиться, если бы появилась на арене истории слишком рано. Первоначальную, самую трудную работу по мобилизации колонистов на борьбу суждено было выполнить прежней идее традиционных прав народа, как их определяла старинная конституция, а уже потом она была предана забвению с той безжалостной неблагодарностью к прошлому, которая так характерна для современных революций.

Это, конечно, не означало, что практики совершенно не изменились, а менялись лишь легитимизирующие их дискурсы. Напротив, предпринимались определенные важные шаги, оправдать которые мог только новый дискурс. Я уже упоминал новые конституции штатов, вроде принятой в 1779 году Массачусетсом. Однако наиболее ярким примером служит здесь сама федеральная конституция. По убеждению федералистов, было абсолютно необходимо учредить новую федеральную власть, которая не являлась бы простым творением отдельных штатов — таким был главный порок конфедеративного устройства, который федералисты стремились исправить. Требовалось нечто большее, чем «народы» отдельных штатов, которые создают для себя общий инструмент. Легитимность нового федерального правительства должна была обладать собственной основой

в виде «народа Соединенных Штатов». Это имело принципиальное значение для всего федерального проекта.

Но в то же время проецирование идеи суверенного народа в прошлое оказалось бы невозможным без подлинной преемственности институтов и практик, которая позволяла задним числом перетолковывать прошлые действия как вытекавшие из новых принципов. Суть этой преемственности заключалась в готовности практически всех колонистов считать выборные собрания законной формой власти. Эта убежденность была тем более искренней и глубокой, что их выборные законодательные органы уже давно служили для их местных прав и свобод основным оплотом против посягательств со стороны королевской или имперской исполнительной власти. Когда же дело доходило до решающих, поворотных шагов, вроде принятия конституции штата, колонистам требовалось лишь расширить эти представительные собрания. Принцип народного суверенитета мог быть признан потому, что он уже имел ясное и никем не оспариваемое институциональное значение. Это и стало фундаментом нового порядка<sup>47</sup>.

Совершенно иную картину являет нам Французская революция, и это различие имело роковые последствия. Отмеченная всеми историками невозможность «двести революцию до конца»<sup>48</sup> отчасти объяснялась тем, что любая конкретная версия идеи народного суверенитета могла быть поставлена под сомнение с позиций какого-то другого понимания данного принципа, причем каждая из этих конкурирующих интерпретаций имела серьезную поддержку в стране. Ужасающая неустойчивость первых лет революции порождалась, среди прочего, именно этим негативным обстоятельством — отсутствием широкого и укорененного в социальном воображаемом согласия относительно того, что конкретно должен означать переход от легитимного монархического правления к правлению народному.

<sup>47</sup> “Nul ne craint aux États-Unis, comme c'est le cas en France, que le rapport de délégation puisse être assimilé à une pure forme de domination” [В Соединенных Штатах, в отличие от Франции, никто не опасается, что отношение делегирования может быть уподоблено чистой форме господства]; Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée* (Paris: Gallimard, 2000), p. 28. Это фундаментальное согласие относительно форм представительства не спасло колонистов от жарких дебатов по поводу структур, свидетельством чему — их яростные споры из-за новой федеральной конституции. Оно даже позволило поставить целый ряд глубоких вопросов, касавшихся самой природы представительства; см.: Bailyn, *Ideological Origins of the American Revolution*, chapter V. Точно так же согласие в отношении принципов не предотвратило народных восстаний против законов, утвержденных представительными собраниями (восстание Шейса). Суть дела, однако, в том, что эти восстания не означали попытку ввести какую-то альтернативную модель легитимности, но, скорее, представляли собой последнее средство против того, в чем усматривали вопиющие несправедливости, которым орган, пусть даже вполне легитимный, мог придать законную силу своим решением. В этом смысле такие восстания были, пожалуй, сходны с бунтами в дореволюционной Франции, речь о которых пойдет ниже. Любопытный анализ данной проблемы см. в: Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur* (Paris: Fayard, 2000), pp. 53-57.

<sup>48</sup> François Furet, *La Révolution Française* (Paris, 1988).

Сказанное вовсе не претендует на роль исчерпывающего «объяснения» подобной неустойчивости, но хотя бы отчасти помогает нам понять, каким образом различные факторы, на которые мы ссылаемся при интерпретации данного процесса, совместным своим действием произвели известный нам результат. Конечно, громадным препятствием на пути к стабилизации стало то, что значительная часть окружения короля, армия и дворянство не признали новые принципы легитимизации. И даже между теми, кто их принял, обнаружилось серьезные разногласия. Но смертельно опасный характер они приобрели как раз из-за отсутствия единого, согласованного представления об институциональном значении принципа суверенитета нации.

Бёрк советовал революционерам держаться традиционной конституции, совершенствуя ее постепенно и по частям. Но это было уже выше их сил, и не только потому, что предусмотренный старым государственным устройством представительный орган – Генеральные штаты – не созывался в продолжение 175 лет. Институт Генеральных штатов резко противоречил стремлению к равенству гражданских прав, которое овладело образованными классами, буржуазией и немалой частью аристократии и выражалось самыми разными способами, как негативно – в критике аристократических привилегий, так и позитивно – в увлечении республиканским Римом и его идеалами<sup>49</sup>. Вот почему едва ли не первым требованием, выдвинутым в 1789 году третьим сословием, стала отмена отдельных палат и сведение всех депутатов в единое Национальное собрание.

Ситуация еще более осложнялась тем обстоятельством, что за пределами образованных элит суть представительной системы правления понимали весьма смутно. Конечно, народные массы откликнулись на созыв Генеральных штатов своими *cahiers de doléance*<sup>\*</sup>, но вся эта процедура подразумевала признание и сохранение верховной власти короля и была совершенно неспособна служить средством народного волеизъявления.

Умеренные рассчитывали на развитие событий в духе чего-то созвучного предписаниям Бёрка: эволюция традиционного строя должна постепенно создать такого рода представительные институты, которые всеми будут восприниматься как механизм выражения воли нации через голосование граждан. Таким органом стала в XVIII веке британская Палата общин, хотя «народом» здесь была немногочисленная элита, которая, как тогда полагали, выступала от имени всей страны через различные модусы воображаемого представительства.

В процессе эволюции, приведшей к подобному результату в Британии, уже успело возникнуть определенное представление о конкретных формах самоуправления, которое стало частью социального воображаемого широких слоев общества. Вот почему требования более широкого народного представительства приняли форму предложений расширить круг лиц с правом голоса. Люди добивались

<sup>49</sup> См.: Simon Schama, *Citizens* (New York: Knopf, 1989), chapter 4.

\* Наказы третьего сословия депутатам Генеральных штатов (*фр.*).



прямого участия в формировании уже действующих представительных структур, что ярче всего проявилось в чартистской агитации 1830–1840-х годов. Рассмотренный выше американский пример был следующим этапом на том же пути развития; в Америке представительные собрания создавались в большинстве случаев на основе избирательного права для всех взрослых мужчин.

Эти формы самоуправления посредством выборных собраний входили в общедоступный политический репертуар англосаксонского мира. В соответствующем же репертуаре народных масс Франции они отсутствовали; более того, простой народ выработал там особые формы выражения своего протеста, структурировавшиеся по совершенно иной логике. Но прежде чем обращаться к их анализу, следует сделать одно общее замечание о характере современных революционных изменений, которые осуществлялись на основе новых теорий.

Преобразования могут привести к желанным переменам, если «народ» или, по крайней мере, влиятельное меньшинство «активистов» ясно понимает и глубоко принимает теорию. Но для политических деятелей понимание теории означает способность претворить ее в жизнь. Они воспринимают ее через практики, в которых она осуществляется. Эти практики должны иметь для них смысл и именно тот смысл, который предписывается теорией. Но реальный смысл нашим практикам придает наше социальное воображаемое. Следовательно, важнейшей предпосылкой такого революционного изменения оказывается наличие у народа (или его активных элементов) общего социального воображаемого, способного удовлетворить данному требованию, то есть включающего в себя представление о конкретных способах реализации новой теории.

А значит, социальное воображаемое народа в любой данный момент мы вправе мыслить как своего рода репертуар, как предложил в главе 2, охватывающий совокупность практик, которые могут иметь для него смысл. Чтобы преобразовать общество в соответствии с новым принципом легитимности, мы нуждаемся в таком репертуаре, который содержал бы способы осуществления этого принципа. В данной условии можно выделить два аспекта: (1) деятели должны знать, что им следует делать, а также иметь в своем репертуаре практики, позволяющие претворить новый порядок в жизнь, и (2) все деятели должны держаться единого мнения о том, каковы эти практики.

Теории — здесь мы воспользуемся аналогией из кантовской философии — подобны абстрактным категориям: чтобы стать действенной силой в истории, они должны быть «схематизированы», иначе говоря, получить какую-то конкретную интерпретацию в сфере практики.

Модерная история знает революционные ситуации, когда (1) практически полностью отсутствовал. Возьмем в качестве примера Россию. В 1917 году предполагалось, что крушение царизма откроет путь к новой республиканской легитимности, конкретные же ее формы, по мысли членов Временного правительства, должно было определить Учредительное собрание, созыв которого намечался на следую-

щий год. Но, если согласиться с выводами Орландо Фигеса<sup>50</sup>, масса крестьянского населения просто не могла представить себе весь русский народ как суверенный субъект. То, что крестьяне прекрасно понимали и к чему они стремились, — это была свобода для *мира* (*mir*) поступать по своей воле, делить незаконно захваченную (как они полагали) дворянами землю и больше никогда не подвергаться угнетению со стороны центрального правительства. Их социальному воображаемому была доступна идея *локального* субъекта совместного действия — жителей деревни, или *мира*. Они понимали, что в качестве такого субъекта им придется иметь дело с национальным правительством, способным причинить им много вреда, но порой и принести некоторую пользу. Однако они не имели понятия о *народе* как целом, как нации, которая может отнять власть у деспотического правительства. В их политический репертуар просто не входили такого рода коллективные действия, осуществляемые на общенациональном уровне; они могли вообразить лишь грандиозные восстания, подобные пугачевщине, целью которых было не захватить центральную власть или свергнуть ее носителей, но лишь принудить правительство стать менее жестоким и притеснительным.

И напротив, в период Французской революции отсутствовал (2): предлагалось сразу несколько формул осуществления народного суверенитета. С одной стороны, традиционный институт Генеральных штатов был непригоден для подобной цели: (простой) народ избирал лишь одну из трех палат, да и назначением всей этой системы было представлять подданных, которые обращаются с прошениями к суверенному монарху.

Однако, с другой стороны, спектр находившихся в обращении теорий был здесь гораздо шире, чем в Америке. Отчасти это объяснялось тем, что в англосаксонском мире работу теоретического воображаемого подавляло могущественное влияние уже существующих представительных институтов; но тут действовал еще один фактор — специфика путей развития французской мысли и культуры.

Дело в том, что во Франции особенно важную роль играли теории, восходившие к наследию Руссо, и две их характерные черты оказались роковыми для хода Революции. Первая из них — это теоретический фундамент руссоистского понятия *la volonté générale\**, которое отражало новую и более «радикальную» редакцию современной идеи порядка.

В основе этой идеи, как мы убедились, лежит следующий принцип: все мы должны свободно добывать себе средства к существованию, но так, чтобы, стремясь к собственному благу, мы содействовали подобному же стремлению других или, по крайней мере, не препятствовали им в этом стремлении. Иначе говоря, способы осуществления наших жизненных планов должны быть гармонизированы. Но сама эта гармония понималась по-разному. Ее могло создавать действие «невидимой

<sup>50</sup> Orlando Figes, *A People's Tragedy* (London: Penguin, 1997), pp. 98–101, 518–519.

\* Общая воля (*фр.*).

руки», как в знаменитой теории Адама Смита<sup>51</sup>. Но поскольку данный фактор сам по себе никогда не считался достаточным, то гармонизацию следовало также проводить сознательно, через соблюдение естественного закона. По Локку, этот закон дан нам Богом, а стимулом к подчинению ему может быть все, что побуждает нас к повиновению самому Богу — от сознания нашего долга перед Творцом до страха перед вечным наказанием на том свете.

Позднее страх Божий сменила идея безличной благожелательности или же представление о естественной. Но общим для всех этих ранних концепций было допущение о двойственном характере нашей мотивации. Мы можем поддасться соблазну преследовать собственные интересы в ущерб другим людям, но мы также способны — под влиянием страха Божия, безличной благожелательности или какой-то другой причины — склониться к тому, чтобы действовать ради общего блага. Именно этот дуализм хочет устранить Руссо. Истинная гармония наступит лишь тогда, когда мы преодолеем это противоречие, когда моя любовь к себе совпадет с моим желанием добиваться тех же самых законных целей, к которым стремятся другие деятели (те, кто вместе со мной участвуют в этой гармонизации). Или, на языке самого Руссо: в разумном и добродетельном человеческом существе изначальные инстинкты себялюбия (*amour de soi*) и сострадания (*pitié*) сливаются в любовь к общему благу, которая в политическом контексте выступает как «общая воля».

Иначе говоря, в человеке вполне добродетельном любовь к себе уже ничем не отличается от любви к другим. Но преодоление различия между ними порождает новый дуализм, который, правда, обнаруживается в другом месте. Если любовь к себе тождественна любви к человечеству, то как же объяснить эгоистические склонности, борющиеся в нас с добродетелью? Они, надо полагать, имеют другой источник, который Руссо называет «гордыней» (*amour propre*). Таким образом, моя забота о самом себе может принимать две разные формы, противостоящие одна другой, как добро — злу.

В контексте Просвещения это различие оказывается чем-то новым. Но, если рассмотреть его в иной плоскости, оно означает возврат к типу мышления, глубоко укорененному в традиции. Ведь здесь мы различаем два свойства воли, а следовательно, вновь попадаем в моральный мир Августина: людям доступны два рода любви, один из них есть добро, другой — зло. Но это уже «просмотренный и ис-

<sup>51</sup> Подобный механизм в его зачаточной форме описал еще Локк. В главе о собственности он уверяет нас, что « тот, кто присваивает землю благодаря своему труду, не уменьшает, в напротив, увеличивает общий запас, имеющийся у человечества; ведь продукты, идущие на поддержание человеческой жизни, даваемые одним акром огороженной и обработанной земли (говоря строго об одном и том же продукте), по количеству в десять раз превосходят те, которые дает акр такой же плодородной земли, которая лежит невозделанной в общем владении. И, следовательно, тот, кто огораживает землю и получает с десяти акров гораздо большее количество необходимых для жизни вещей, чем он мог получить со ста, оставленных в естественном состоянии, дает человечеству, можно, сказать, девяносто акров». *Second Treatise of Civil Government*, V. 37. [Дж. Локк, *Два трактата о правлении*, указ. соч., с. 282.]

правленный» Августин, Августин пелагианский (если вас не слишком шокирует такой парадокс), поскольку добрая воля оказывается теперь врожденной, естественной, совершенно антропоцентричной — как это ясно видел архиепископ Кристоф де Бомон.

Сама же теория, будучи помещенной в контекст современного морального порядка, приобретает в высшей степени современный характер. Ее цель — гармонизировать индивидуальные воли, даже если этого невозможно добиться без создания новой идентичности, “*moi communs*” (коллективного Целого, «общего я»)⁵². При этом нужно спасти свободу, индивидуальную свободу каждого из нас. Свобода представляется Руссо высшим благом — и настолько, что он переосмысливает противоположность добродетели и порока, сравнивая ее с противопоставлением свободы и рабства. “*Car l’impulsion de l’appétit est esclavage, et l’obéissance à une loi qu’on s’est prescrite est liberté*” («ибо поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода»)⁵³. Закон, который мы любим потому, что он имеет своей целью общее благо, не есть ограничение нашей свободы. Напротив, он проистекает из самого глубокого и подлинного в нашем существе — из любви к себе, которая расширяется и переводится в высший моральный регистр. Это результат перехода от одиночества к обществу, или, что тоже — из животного состояния в состояние человеческое:

Ce passage de l’état de nature à l’état civil produit dans l’homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l’instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. . . . Quoiqu’il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu’il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s’exercent et se développent, ses idées s’étendent, ses sentiments s’ennoblissent, son âme toute entière s’élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradait souvent audessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l’instant heureux qui l’en arracha pour jamais, et qui, d’un animal stupide et borné en fit un être intelligent et un homme.

(Этот переход от состояния естественного к состоянию гражданскому производит в человеке весьма заметную перемену, заменяя в его поведении инстинкт справедливостью и придавая его действиям тот нравственный характер, которого они ранее были лишены. ... Хотя он и лишает себя в этом состоянии многих преимуществ, полученных им от природы, он вознаграждается весьма значительными другими преимуществами; его способности упражняются и развиваются, его представления расширяются, его чувства облагораживаются и вся его душа возвышается до такой степени, что если бы заблуждения этого нового состояния не низводили часто человека до состояния еще более низкого чем то, из которого он вышел, то он должен был бы непрестанно благословлять тот счастливый миг, который навсегда вырвал его оттуда и который из тупого и ограниченного животного создал разумное существо — человека)⁵⁴.

⁵² «Об общественном договоре, или Принципы политического права», книга 1, глава VI, в: Жан-Жак Руссо, *Трактаты*, М., 1969, с. 161.

⁵³ Там же, с. 165.

⁵⁴ Там же, с. 164.

Противостоит же этому закону не подлинное «я», но испорченная воля, уклонившаяся с должного пути вследствие нашей зависимости от других людей.

«Редакция» Руссо предлагает нам психологию морали, весьма отличную от ее стандартной для эпохи Просвещения версии, восходившей к Локку. Она не только возвращается к представлению о воле как потенциально открытой добру и злу, но и совершенно иначе описывает отношения между разумом и доброй волей. Если в господствующей версии речь идет об отстраненном разуме, который возвышает нас к универсальной точке зрения, делает нас беспристрастными созерцателями и тем самым освобождает в нас всеобщую благожелательность или, по крайней мере, учит нас правильно понимать собственный просвещенный интерес, то для Руссо этот объективирующий разум оказывается слугой стратегического мышления и лишь еще глубже впутывает нас в связанные с темой власти расчеты, из-за которых мы, пытаясь контролировать действия других людей, фактически становимся еще более зависимыми от них.

Это стратегическое «я», одновременно изолированное и жаждущее одобрения со стороны, все сильнее подавляет наше подлинное «я». Стремление к добродетели и есть попытка вновь обрести голос, погребенный и почти заглушенный в глубинах нашей личности. Нам требуется нечто прямо противоположное отстраненности, нам нужна новая вовлеченность, новая связь с тем, что является в нас наиболее интимным и важным, но стало для нас неслышным в шумной суете мира – с тем, что Руссо обозначает традиционным термином «совесть»:

Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infallible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.

(О, совесть, совесть! божественный инстинкт, бессмертный и небесный голос, верный путеводитель существа темного и ограниченного, разумного и свободного, непогрешимый ценитель добра и зла, уподобляющий человека Богу! это ты создаешь превосходство его природы и придаешь нравственный смысл его действиям; без тебя я не чувствую в себе ничего такого, что поднимало бы меня над уровнем зверей, кроме печальной привилегии блуждать от ошибок к ошибкам при помощи мышления, лишённого руководства, и разума, лишённого основ)<sup>55</sup>.

Эта теория предполагала политику нового типа, и она, как мы видим, действительно проводилась кульминационный период Французской революции, в 1792–1794 годы. Подобная политика (а) делает своим смысловым ядром понятие добродетели, которая состоит в слиянии любви к себе с любовью к своей стране. Как выразился в 1792 году Робеспьер, *L'âme de la République, c'est la vertu, c'est l'amour de la*

<sup>55</sup> «Profession de foi du vicaire savoyard», *Émile* (Paris: Éditions Garnier, 1964), pp. 354–355. [Рус. пер.: «Эмиль, или О воспитании». Книга V, в: Ж.-Ж. Руссо, *Избранные сочинения в трех томах*, Т.1, М., 1961, с. 543.]

*patrie, le dévouement magnanime qui confond tous les intérêts dans l'intérêt général* («Душа Республики — добродетель, любовь к отечеству, благородная преданность ему, подчиняющая все частные интересы одному общему интересу») <sup>56</sup>. В определенном смысле это означает возврат к античному пониманию добродетели, которое Монтескье назвал «главной движущей силой республики», *une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre* («постоянное предпочтение общественного блага личному») <sup>57</sup>. Но это подверглось «редактированию» в новой руссоистской идее слияния («подчиняющего все интересы одному общему интересу»).

(б) Она тяготеет к манихейству. «Серые зоны» между добродетелью и пороком исчезают. Не остается законного места для частного интереса, даже если он готов подчинить себя любви к общему благу. Свокорыстие превращается в верный признак нравственной развращенности, а значит порочности и, в пределе, политической оппозиционности. На эгоистов смотрят как на изменников.

(в) Дискурс такой политики, как часто подчеркивают <sup>58</sup>, приобретает квазирелигиозный характер. В нем нередки апелляции к «священному» (*l'union sacrée*\*, «святоотатственная рука», убившая Марата, и т.д.).

(г) Но одно из самых роковых свойств этой политики — сложное, запутанное понятие о представительстве. Разумеется, для Руссо — и это вторая важнейшая черта его теории — политическое представительство в нормальном его смысле, то есть через выборные органы, было анафемой. Это объяснялось совершенно особой значимостью, которую он придавал прозрачности <sup>59</sup>. Общая воля есть сфера максимально возможной прозрачности, в том смысле, что мы максимально открыты и понятны друг другу тогда, когда наши воли сливаются в единую волю. Непрозрачность же свойственна частным волям, которые мы нередко пытаемся осуществить окольными путями, используя манипуляции и ложную видимость (это относится и к другой форме «представительства» — к «представлению» квазитеатрального типа, также дурному и вредному). Вот почему подобное политическое сознание так легко усваивает враждебность ко всякого рода скрытым поступкам, к действиям, в которых не признаются прямо, и даже бывает склонно подозревать в них заговор, а следовательно, в пределе, измену. И напротив, общая воля творится открыто, на глазах у всех. Поэтому в рамках политики такого типа общая воля непременно должна получать четкое определение, недвусмысленно декларироваться, можно даже сказать — ее следует демонстрировать, выставлять на всеобщее обозрение перед народом — в иного рода театре, цель которого ясно описал сам же

<sup>56</sup> Цит. по: Georges Lefebvre, in *Quatre-Vingt-neuf* (Paris: Éditions Sociales, 1970), pp. 245-246.

<sup>57</sup> «О духе законов», в: Ш. Монтескье, *Избранные произведения*, М., 1955, с. 191.

<sup>58</sup> François Furet, *Penser la Révolution française* (Paris: Gallimard, 1978), p. 276. [См. рус. пер.: Франсуа Фюре, *Постижение Французской революции*, СПб.: ИНАПРЕСС, 1998.]

\* Священный союз (*фр.*).

<sup>59</sup> Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et l'Obstacle* (Paris: Gallimard, 1971).

Руссо. Здесь уже не актеры играют перед публикой, но все театральное действие сознательно уподобляется гражданскому празднеству, каждый участник которого есть одновременно и зритель, и исполнитель. Именно это, по мнению Руссо, и отличает истинно республиканский праздник от выродившихся театральных представлений эпохи модерна. О первом мы можем с полным правом спросить:

Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place publique un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore: donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

(Но что же послужит сюжетом для этих зрелищ? Что будут там показывать? Если хотите — ничего. В условиях свободы, где ни соберется толпа, всюду царит радость жизни. Воткните посреди людной площади украшенный цветами шест, соберите вокруг него народ — вот вам и празднество. Или еще лучше: вовлеките зрителей в зрелище; сделайте их самих актерами; устройте так, чтобы каждый узнавал и любил себя в других и чтоб все сплотились от этого еще тесней)<sup>60</sup>.

Прозрачность, то есть не-представительство, требует определенной формы дискурса, в котором общая воля определяется публично, и даже особых литургических форм, когда она обнаруживается, ясно выражается народом для самого же народа, причем не единожды, раз и навсегда, но неоднократно (мы бы, пожалуй, сказали — навязчиво). Это позволяет нам понять важнейшую черту тех судьбоносных лет, когда в Париже считали, что легитимность власти обеспечивается (правильным и окончательным) выражением общей воли, о которой заранее известно, что она и есть воля здоровой и добродетельной республики. Этим же объясняется поразительное многословие, столь характерное для борьбы партий в 1792–1794 годы — но также и особое значение революционных празднеств, ставших предметом специального анализа в работе Моны Озуф<sup>61</sup>. Это были попытки, следуя заветам Руссо, наглядно продемонстрировать республику народу, или же показать народ ему самому. В подобных праздниках нередко заимствовались формы прежних религиозных церемоний, например, процессий Тела Христова.

Руссоистское понимание представительства я называю «сложным», поскольку оно не сводится к голому отрицанию, к запрету на представительные собрания. В самом революционном дискурсе, а также в революционных празднествах мы

<sup>60</sup> J.-J. Rousseau, *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, in *Du Contrat Social* (Paris: Classiques Garnier, 1962), p. 225. [Рус. пер.: Ж.-Ж. Руссо, *указ. соч.*, Т. 1, с. 168.] Отсюда явствует, насколько та прозрачность, которой жаждет Руссо, враждебна «представительству» во всех его формах — политической, театральной или языковой. В некоторых двухместных отношениях прозрачность и единство требуют присутствия одного и того же термина в обоих местах. Наряду с отношением «х представляет что-то перед у», сюда входит и отношение «х управляет у».

<sup>61</sup> Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).

можем усмотреть еще один род «представительства», дискурсивного или квазитрагического. Все верно, — возразят нам, — но ведь наложенный Руссо запрет несколько этим не нарушается; наоборот, революционные праздники прямо следуют его предписаниям. Здесь, однако, уже присутствовало что-то другое, ясно не осознаваемое и открыто не выражаемое, и при этом потенциально более опасное. Поскольку общая воля существует лишь там, где есть подлинная добродетель, то есть подлинное слияние индивидуальной и общей воли, то что же нам думать о таком положении вещей, когда многие люди, а вероятно даже, их большинство все еще остаются «испорченными», иначе говоря, еще не достигшими искомого слияния? В таком случае единственным субъектом общей воли оказывается меньшинство — добродетельное меньшинство. Оно-то и будет орудием настоящей общей воли, которая объективно есть воля всех, иными словами — проводником общей воли как стремления к тем общим целям, которых непременно добивался бы каждый человек, если бы только он был человеком добродетельным.

И что же теперь делать этому меньшинству, осознавшему свою правоту? Просто позволить «воле всех» — воле испорченного большинства — идти собственным путем и находить свое выражение через определенные формально согласованные процедуры голосования? Но какой окажется ценность всего этого, коль скоро, как мы предполагаем, не может быть настоящей Республики там, где воля всех еще не совпала с общей волей? Вне всякого сомнения, добродетельное меньшинство просто обязано действовать таким образом, чтобы способствовать созданию настоящей Республики, то есть оно призвано бороться с пороком и насаждать добродетель.

Здесь уже можно распознать соблазн политики «авангарда», сыгравшей впоследствии столь судьбоносную роль в истории нашего мира. В такой политике обнаруживается притязание на «представительство», но совершенно иного рода. Это уже не старое домодерное представительство, когда в силу фактически существующего порядка вещей король «представляет» свое королевство, епископ — свою церковь, герцог — своих вассалов и т.д., поскольку каждый из них, занимая свое место в социальной структуре, выступает от имени нижестоящих и объединяет их в особого рода общность. Новый тип политики не похож на эти старые формы, но революционная власть также прибегает к квазитрагическим формам самопредставления, чтобы сделать предельно наглядной свою функцию представительства.

Но это и не представительство в модерном смысле, которое сурово осуждал Руссо — когда люди, обладающие правом голоса, избирают депутатов, а те принимают обязательные для всех решения. Эту новую, не вполне осознанную форму можно было бы, пожалуй, назвать представительством через «воплощение». Меньшинство воплощает в себе, олицетворяет собой общую волю и является единственным ее носителем. Но притязание на такое представительство трудно сформулировать — и не только потому, что меньшинство пытается дистанцироваться от «формализованной» модели выборных представителей, но и по той причине, что



в самой претензии выступать от имени целого есть нечто существенным образом временное. Такая форма представительства по определению не может иметь места в нормально функционирующей Республике; она возможна лишь в переходный период революционных преобразований. Это, по сути, часть теории революции, а не теории упорядоченного правления<sup>62</sup>. Именно здесь лежат корни той непоследовательности, которую мы постоянно наблюдаем в политике «авангарда» — вплоть до важнейшего для XX века примера большевизма.

Так или иначе, но эта не до конца осознанная и выраженная теория представительства через воплощение породила новые политические формы. Именно она стала причиной возникновения особых «клубов» авангарда нового типа, самым знаменитым примером которого были якобинцы. Фюре, следуя здесь за Огюстеном Кошеном, показал, сколь важную роль сыграли *sociétés de pensée* в преддверии созыва Генеральных штатов<sup>63</sup>.

Здесь мы видим теоретическую основу политики, хорошо известной нам по бурным событиям 1792–1794 годов, кульминации Французской революции, и создавшей современную традицию, продолжением которой стал, в частности, коммунизм в ленинской трактовке. Это политика добродетели как слияния индивидуальной и общей воли; это политика манихейская, в высшей степени «идеологическая» и даже квазирелигиозная по своему тону. Она жаждет прозрачности, а потому страшится диаметрально противоположных последней скрытых намерений и заговоров. Наконец, она практикует две формы «представительства»: во-первых, она наглядно демонстрирует общую волю — как дискурсивными, так и квазитеатральными средствами; и, во-вторых, она претендует, пусть даже не выражая этого притязания прямо и открыто, на особого рода представительство через воплощение.

Разумеется, одним лишь рождением этого нового политического стиля из теории, вместе с отсутствием репертуара представительного правления, объяснить ужасные события 1792–1794 годов невозможно. Нам также следует учитывать другие — наличные — репертуары общего действия, и в частности, хорошо известные во Франции формы народных бунтов. Они оказали огромное влияние на то, что мы называем Террором, который в определенном смысле представлял собой общее детище новой идеологии и этих прочно укорененных в народном сознании традиций<sup>64</sup>.

Но мы можем заметить и контраст между двумя довольно разными путями, какими теории современного морального порядка воздействовали на социальное воображаемое, а значит, и на репертуар практик — сначала элит, а затем и всего общества. Мы также видим, как различие этих путей отразилось на конечных результатах. Ведь формы, «прижившиеся» во Франции, обнаруживают любопытное

<sup>62</sup> Это различие удачно используется в: Patrice Gueniffey, *La Politique de la Terreur*.

<sup>63</sup> Furet, *Penser*, pp. 271 ff.

<sup>64</sup> Более подробное объяснение см. в моей книге: *Modern Social Imaginaries*, chapter 8.

несходство с англосаксонскими моделями. Пьер Розанвалон проследил особый путь Франции ко всеобщему избирательному праву и выявил разные формы социального воображаемого в этой республиканской традиции<sup>65</sup>.

## 6. ОБЩЕСТВО ПРЯМОГО ДОСТУПА

До сих пор я описывал модерное социальное воображаемое в терминах фундаментальной идеи морального порядка, которая отражала в типичных для нас социальных практиках и формах характерные черты возникшей в XVII веке теории естественного закона, одновременно преобразуя саму эту теорию. Ясно, однако, что изменения в фундаментальном представлении о порядке повлекли за собой целый ряд других перемен.

Я уже упоминал об отсутствии в модерном социальном воображаемом такого обоснования действия, которое было бы трансцендентным самому действию, о том, что современные социальные формы существуют исключительно в секулярном времени. Модерное социальное воображаемое уже не рассматривает сверхлокальные политические образования как имеющие свой источник в чем-то ином и более высоком, нежели наше общее действие в секулярном времени. В доодерной же ситуации, как я пытался показать выше, дело обстояло совершенно по-другому. Иерархический строй монархии воспринимался как укорененный в Великой Цепи Бытия. Племя рассматривалось как образованное законом племени, восходившим к «незапамятному времени» или, возможно, к моменту какого-то основополагающего перводействия, относившемуся ко «времени начал» (в толковании Элиаде). Особая роль, которую в доодерных революциях, до Гражданской войны в Англии включительно, играл взгляд, обращенный в прошлое, стремление восстановить некий изначальный закон, обусловлена именно этим пониманием политического целого как — в этом смысле — трансцендентного по отношению к действию. Целое не может создать самое себя своим собственным действием. Напротив, оно может функционировать как единое целое именно потому, что уже является таковым; вот почему подобная легитимность так одержима идеей возвращения к исконному строю.

Теория общественного договора XVII века, рассматривающая народ как совокупность людей, вместе вышедших из естественного состояния, явно принадлежит к иному направлению мысли. Но, если представленные мною выше аргументы верны, этот новый взгляд на вещи вошел в социальное воображаемое лишь в конце XVIII века. Неким водоразделом в этом смысле является Американская революция. Началась она в ретроградном, консервативном духе: колонисты отстаивали свои права — права уже установленные и признанные — как англичане. Более того, их борьбу возглавляли уже существовавшие в колониях законодательные органы,

<sup>65</sup> Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du Citoyen* (Paris: Gallimard, 1992); и *Le Modèle politique français* (Paris: Seuil, 2004).

которые объединились в Конгресс. Но в результате всего этого процесса на свет появилась важнейшая воображаемая сущность — «Мы, народ...», от имени которой и была провозглашена новая конституция.

Здесь мы находим апелляцию к представлению о том, что народ, или, как тогда еще говорили, «нация», может существовать прежде и независимо от его политического устройства. А значит, такой народ в силах дать себе собственную конституцию собственным свободным действием в секулярном времени. Конечно, это эпохальное деяние быстро облекается в образы, восходящие к прежним представлениям о высшем времени. *Novus Ordo seclorum* точно так же, как и новый календарь Французской революции, многим обязан иудео-христианской апокалиптике. Моменту создания конституции отчасти приписывается значение «времени начал», высшего времени, населенного деятелями особого, сверхъестественного рода — времени, возвращение к которому должно быть нашим постоянным стремлением. Тем не менее, широко распространяется и новый взгляд на исторические события. Нации и народы могут приобретать свойства личности, они способны действовать как единое целое вне какой-либо предшествующей политической системы. Создается одна из ключевых предпосылок современного национализма, ведь без нее требование самоопределения наций не имело бы ни малейшего смысла. Это не что иное, как право народов создавать собственную конституцию, не сковывая себя исторически сложившимися формами политической организации.

Чтобы показать, как эта новая идея субъекта коллективного действия — «нации» или «народа» — формирует новое понимание времени, я хочу обратиться к результатам глубокого анализа, выполненного Бенедиктом Андерсоном<sup>66</sup>. Андерсон подчеркивает, что новое чувство принадлежности к нации было подготовлено новым типом восприятия общества через категорию одновременности<sup>67</sup>: общество как целое состоит из бесчисленного количества событий, которые происходят в жизни его членов в данный момент. Эти события наполняют конкретные отрезки единого гомогенного времени. Столь ясная и недвусмысленная интерпретация одновременности подразумевает восприятие времени как всецело секулярного, ведь до тех пор, пока секулярное время переплетается с различными видами высшего времени, нет никакой гарантии того, что все события можно будет связать однозначными отношениями одновременности и последовательности. В определенном смысле религиозный праздник есть нечто одновременное моей жизни и жизни таких же, как я, паломников; однако, с другой стороны, он может оказаться близким к вечности, или ко времени начал, или же к событиям, прообразом которых он служит.

Чисто секулярное понимание времени позволяет нам представлять себе общество «горизонтально», вне связи с какими-либо «высшими точками», где обычный

<sup>66</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 37.

ряд событий соприкасается с более высоким временем, а значит, и не признавать существования каких-либо привилегированных лиц или деятелей, вроде королей или священников, которые занимают эти якобы «особые» места и служат посредниками между нами и чем-то высшим. Именно такая радикальная горизонтальность подразумевается «обществом прямого доступа», каждый член которого «непосредственно причастен целому». Андерсон, безусловно, прав, когда утверждает, что это новое понимание времени не могло бы возникнуть без таких социальных новшеств, как «печатный капитализм», но он вовсе не хочет сказать, будто эти новации сами по себе могут удовлетворительно объяснить перемены в социальном воображаемом. Модерное общество предполагает также изменения в способах осознания нами самих себя как общества. Среди этих изменений важнейшей оказывается способность воспринимать общество с децентрированной позиции, которая не относится к конкретному человеку. Иначе говоря, поиск перспективы более правильной и авторитетной, нежели доступная мне лично, вовсе не вынуждает меня «центрировать» общество вокруг особы короля или вокруг священного собрания и т.п., но делает для меня возможным взгляд со стороны, горизонтальную перспективу, в которой общество воспринимается глазами наблюдателя, не занимающего определенного места в пространстве — словно изображение на картине, не имеющей каких-либо привилегированных точек. Существует тесная внутренняя связь между модерными обществами, их самосознанием и модерными синоптическими способами представления реальности во «времени картины мира»<sup>68</sup>: восприятием общества как множества одновременно происходящих событий, социального пространства — как нейтрально-объективного изображения на карте, совокупности общественных связей — как безличной «системы», культурного наследия прошлого — как того, что выставляется на обозрение в музеях, и т.д.

Таким образом, когда-то обществу была свойственна определенного рода «вертикальность», обусловленная его укорененностью в высшем времени, но в обществе модерном это вертикальное измерение исчезло. Кроме того, прежнее общество, если взглянуть на него под иным углом, было обществом непрямого, опосредованного доступа. В монархиях *ancien régime*, подобных дореволюционной Франции, подданные могли удерживаться вместе, составлять нечто целое лишь в рамках порядка, имевшего организующий центр на самой своей вершине — в особе короля, через которого они и соединялись с высшим временем и со вселенским порядком вещей. Стать частью такого универсального порядка мы могли только через нашу связь с монархом. Как было показано в предыдущей главе, иерархические общества прошлого тяготели к персонализации отношений власти и подчинения.

Принцип современного горизонтального общества совершенно иной. Каждый из нас равноудален от центра, все мы непосредственно причастны целому. Таковы

<sup>68</sup> Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege* (Frankfurt: Niemeyer, 1972).

основные признаки того, что мы могли бы назвать «обществом прямого доступа». Мы перешли от иерархического порядка персонализированных связей к системе безличного равенства, от вертикального мира опосредованного доступа к горизонтальному обществу прямого доступа.

В прежней социальной структуре иерархия и то, что я называю опосредованностью доступа, предполагали друг друга. Ранговое общество, или, по выражению Токвиля, «сословное общество», например, Франция XVII века, было иерархическим во вполне очевидном смысле. Но это также означало, что человек принадлежал к такому обществу через свою принадлежность одной из его частей. Скажем, как крестьянин он был связан со своим господином, а тот, в свою очередь, зависел от короля. Человек мог быть членом городской корпорации, занимавшей собственное место в структуре королевства, или же выполнять определенные функции в парламенте, который также имел официально признанный статус, и т.д. В современном же понимании гражданство является прямым. Какими бы многочисленными узами ни был я связан с остальным обществом через промежуточные формы социальной организации, свое гражданство я мыслю как нечто самостоятельное, отдельное от всех этих посредствующих звеньев. В основе своей моя принадлежность государству не зависит от них и не определяется ими; и я, подобно, всем моим согражданам, нахожусь в прямом отношении к государству как общему объекту нашей лояльности.

Все это, конечно, может никак не отражаться на обычном ходе вещей. Я знаю женщину, чей шурин — судья или член парламента, и потому, попав в какую-нибудь переделку, я позвоню именно ей. Можно сказать, что здесь изменилась общая нормативная картина. Но тем, что лежит в основе этой новой картины, тем, без чего новая норма не могла бы иметь для нас реального смысла, является трансформация того способа, каким люди представляют себе свою принадлежность к целому. Во Франции XVII века, как и в более старых обществах, несомненно, жили люди, для которых оказалась бы чуждой и совершенно непостижимой сама мысль о прямом доступе. Образованной элите была знакома модель античной республики, но массы людей могли представить свою принадлежность к более широкому целому, вроде государства или вселенской церкви, лишь через включенность в эту, более обширную, реальность каких-то других, более близких и понятных им механизмов принадлежности (приход, местный землевладелец и т.п.) Модерность повлекла за собой, среди прочего, революцию в нашем социальном воображаемом, которая отодвинула эти формы опосредования на задворки общественного сознания и способствовала распространению образов прямого доступа.

В процессе этой революции и возникли уже описанные мною выше социальные формы: публичная сфера, где люди считают себя непосредственными участниками общенациональных (иногда даже интернациональных) дискуссий; рыночная экономика, где все хозяйствующие субъекты рассматриваются как вступающие в договорные отношения с другими на условиях равенства; и, конечно же, модер-

ное государство граждан. Но есть и другие пути, какими идея непосредственности доступа входит в наше воображение и овладевает им. Например, мы видим себя в пространстве моды, где перенимаем те или иные стили, а кто-то усваивает наш стиль. Мы воспринимаем себя частичкой всемирной аудитории звезд шоу-бизнеса. И хотя эти пространства также по-своему иерархичны, поскольку строятся вокруг квазилегендарных фигур, они предлагают всем участникам доступ, не опосредованный какими-либо иными разновидностями лояльности или принадлежности. Нечто подобное, вместе с более глубоким и серьезным типом причастности, мы находим в разнообразных движениях — социальных, политических, религиозных — которые являются важнейшей чертой современной жизни и, поверх любых узколокальных и даже национальных границ, превращают множество людей в единый субъект коллективного действия.

Эти способы воображаемого прямого доступа неразрывно связаны с современными идеями равенства и индивидуализма, а по сути, представляют собой различные их аспекты. Непосредственность доступа упраздняет гетерогенность иерархической принадлежности. Она придает нам известное единообразие, а это один из способов стать равным с другими людьми. (Является ли такой путь к равенству единственно возможным — важнейший вопрос, и именно с ним связана немалая часть нынешних споров вокруг проблемы мультикультурализма.) В то же время маргинализация всякого рода опосредующих структур резко уменьшает их важность для нашей жизни; индивид оказывается все более свободным от них, а следовательно, все яснее осознает себя именно как индивида. Модерный индивидуализм как моральная идея означает не конец всякой принадлежности к целому — это дурной индивидуализм аномии и распада, но представление о себе самом как причастном все более широким и безличным реальностям: государству, движению, всему человечеству. Рассмотренный под другим углом, этот процесс перемен может быть описан как переход от «сетевых» или «относительных» идентичностей, то есть конституируемых сетью связей или отношений, к идентичностям «категориальным», образующимся через принадлежность к более общим и широким категориям<sup>69</sup>.

Мы сразу же замечаем, что в определенном и очень важном смысле современные общества прямого доступа более гомогенны, чем общества домодерные. Но это не значит, что в наше время фактических различий в культуре и стиле жизни между отдельными слоями общества должно быть меньше, чем несколько веков тому назад (хотя подобная тенденция, несомненно, существует). Кроме того, заметно сблизилось социальное воображаемое разных классов. Характерной особенностью иерархических, опосредованных обществ являлось то, что члены местных сообществ — например, прихода или деревни — имели чрезвычайно смут-

<sup>69</sup> Я заимствовал эту терминологию у Крейга Келхоуна; см., напр. "Nationalism and Ethnicity" in *American Review of Sociology*, no. 9 (1993), p. 230. Мой анализ в настоящем разделе во многом опирается на его последние работы.

ное понятие об остальном обществе. Они, пожалуй, еще могли вообразить центральную власть, в виде странного и неопределенного сочетания доброго короля и злых министров, но им, по сути, нечем было заполнить остальное пространство социальной картины. В частности, их представление о том, какие еще люди и области входят в состав их королевства, оставалось весьма туманным. Фактически теорию и социальное воображаемое политических элит, с одной стороны, и менее образованных классов, а также обитателей сельской местности – с другой, разделяла широкая пропасть. И подобное положение вещей еще относительно недавно было характерным для многих стран; например, оно убедительно подтверждается источниками для Франции на протяжении большей части XIX века – несмотря на громогласные заявления республиканских лидеров о «единой и неделимой» нации<sup>70</sup>. Разумеется, такие расхождения в ментальности совершенно несовместимы с существованием общества прямого доступа. Необходимая преобразовательная работа была, наконец, выполнена Третьей республикой, и модерная Франция – предмет отвлеченного теоретизирования в эпоху Революции – впервые стала всеобъемлющей реальностью. Именно это (имевшее несколько аспектов) изменение в социальном воображаемом удачно выразил Вебер в заглавии своей книги – «Как из крестьян сделали французов»<sup>71</sup>.

---

<sup>70</sup> Этот процесс великолепно описан в: Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto, 1979).

<sup>71</sup> Ibid.

# 5

## Призрак идеализма

В том, что свой анализ западной модерности я начал с основополагающей идеи порядка, которая сперва была теорией, а затем способствовала формированию нового социального воображаемого, иной читатель может заподозрить «идеализм», то есть приписывание «идеям» самостоятельной исторической силы. Но ведь каузальное действие, — скажет такой читатель, — имеет прямо противоположное направление. Например, упомянутая мною выше важность «экономической» модели для современного понимания порядка должна, несомненно, отражать то, что происходит на уровне «базиса» — скажем, возвышение купечества, развитие капиталистических форм сельского хозяйства, расширение рынков. Это и будет правильное, «материалистическое» объяснение.

Я же полагаю, что это возражение основывается на ложной дихотомии между «идеями» и материальными факторами как конкурирующими каузальными силами. На самом деле мы наблюдаем в человеческой истории совокупность практик, представляющих собой и то, и другое — «материальные» практики, осуществляемые людьми в пространстве и времени и очень часто опирающиеся на внешнее принуждение, и — в то же самое время — определенные типы мировоззрения и самосознания. Часто их бывает невозможно отделить друг от друга, как это было показано в предыдущей главе, в ходе анализа социального воображаемого — невозможно именно потому, что те или иные способы самосознания суть необходимые условия осмысленности практик в глазах самих деятелей. Именно потому, что человеческие практики имеют для людей смысл, им внутренне присущи определенные «идеи», и мы просто не в силах четко разграничить то и другое, чтобы затем спрашивать, где тут причина, а где следствие.

«Материализм», чтобы этот термин получил для нас какой-то смысл, нужно определять иначе — примерно так, как это делает Дж. Коэн в своем мастерском



анализе исторического материализма<sup>1</sup>. Суть материализма, по Коэну, состоит в убеждении в том, что определенные побудительные мотивы являются в истории господствующими, и это именно мотивы, связанные с вещами «материальными», вроде стремления добыть себе средства к жизни или, возможно, жажда власти. Этим можно объяснить постепенное изменение способов производства, их поступательное развитие от «низших» форм к «высшим». А определенный способ производства всегда предполагает определенные «идеи» – правовые формы, общепринятые нормы и тому подобное. Соответственно, марксистская теория признает, что вполне развитый капитализм несовместим с феодальными условиями труда, что он требует формально (юридически) свободных работников, которые могут беспрепятственно перемещаться по стране и продавать свой труд по собственному усмотрению.

Утверждение материализма заключается в том, что в любом таком «пакете» из способа производства и правовых форм и идей решающей объяснительной силой обладает именно первый. Фундаментальные мотивы, побуждающие агентов переходить к новому способу производства, заставляют их также усваивать новые правовые формы, существенно важные для данного способа. Перед нами объяснение не с точки зрения действующей причинности, но телеологическое. Здесь допускается отношение действующей причинности, которое затем вводится в структуру исторического объяснения: поскольку правовые формы облегчают развитие капиталистического способа производства (действующая причинность), то агенты, испытывающие глубокую тягу к нему, побуждаются к поддержке новых правовых форм (даже если поначалу не осознают смысл того, что делают). Это объяснение по модели «для того, чтобы», иначе говоря, телеологическое.

Следует признать, что материализм, подобным образом интерпретированный, приобретает логическую последовательность – но ценой утраты всякого правдоподобия в качестве универсального принципа. Есть множество ситуаций, где, как это легко заметить, экономические мотивы действительно господствуют, и ими можно объяснить принятие людьми определенных моральных идей; например, когда в 1960-х годах рекламщики усвоили новый язык экспрессивного индивидуализма и в конце концов сами приобщились к новым идеалам. Но объяснение успехов реформационной доктрины спасения верой чисто экономическими причинами представляется не слишком убедительным. Единственным общим законом истории оказывается невозможность такого общего закона, который устанавливал бы в качестве ее главной движущей силы какой-то один тип мотивации. Идеи всякий раз появляются в реальной истории уже облеченными в определенные практики, даже если это практики чисто дискурсивные. Но мотивы, побуждающие людей к принятию и дальнейшему распространению этих «пакетов» из идей и практик, могут быть чрезвычайно разнообразными; к тому же совершенно не

<sup>1</sup> См.: G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Oxford University Press, 1979), чей анализ я использую в последующих абзацах.

очевидно, что мы уже имеем такую типологию подобных мотиваций («экономических», «политических», «идеальных» и т.д.), которая была бы приложима ко всей человеческой истории.

Эту же мысль можно сформулировать несколько иначе. Любая новая практика, любой новый институт, несомненно, имеют «материальные» предпосылки. Модерный капитализм просто не мог бы возникнуть без богатого и все возрастающего набора коммерческих практик (торговля, деньги, банки, бухгалтерия и т.д.). Но если взглянуть на данный процесс с другой точки зрения, обнаружится, что названные практики требуют наличия предпосылок в царстве «идей». Ведь чтобы с успехом заниматься всем перечисленным, люди должны прийти к единому пониманию того, как они взаимодействуют друг с другом, каковы нормы человеческого поведения и т.д. Мы этого не замечаем, поскольку воспринимаем подобные вещи как нечто само собой разумеющееся — либо допускаем, вместе с Адамом Смитом, что люди всегда имели склонность к «торговле и обмену»<sup>2</sup>, и им, чтобы заняться такими видами деятельности еще раньше, просто недоставало каких-то навыков или основательного знания определенных процедур.

Но если мы перенесемся в общество обмена дарами, вроде описанного Марселем Моссом<sup>3</sup>, то убедимся, что нам будет чрезвычайно трудно растолковать его членам смысл нашей «торговли», которая могла бы даже показаться им чем-то чудовищным и оскорбительным — например, если бы мы тотчас вручили им денежный эквивалент дара или, еще хуже, возвратили его и попросили чего-то большего.

Что же касается введения новых политических практик (скажем, демократического самоуправления), то мы видим множество ситуаций, где следует говорить не о недостатке каких-то «материальных» условий, вроде географической близости соответствующих групп населения или наличия надежных средств сообщения, или же того, что можно было бы назвать «материальными» мотивациями (возмущение жестоким гнетом со стороны королевской власти или эксплуатацией со стороны знати), но, скорее, об отсутствии общепонятного репертуара практик самоуправления, как, например, в тех случаях, о которых шла речь в предыдущей главе.

Вообще говоря, новая практика всегда имеет как «материальные», так и «идеальные» предпосылки, и мы, как правило, пытаемся объяснить те из них, которые кажутся нам проблематичными. Почему демократическая революция произошла именно тогда, когда она произошла, а не прежде? Возможный ответ: потому что раньше народ не страдал от монархического правления так жестоко, как накануне самого социального переворота; или: потому что люди увидели поразительные примеры того, как вместе с демократией приходит процветание (привлекательность Европы?). Но возможен и другой ответ: потому что именно к тому моменту

<sup>2</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: The Clarendon Press, 1976).

<sup>3</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don*, in Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Quadrige/P.U.F., 1999), Part II.

они выработали репертуар практик, позволявший им создать систему самоуправления демократии — а не просто поднять бунт, который лишь заменил бы одну разновидность деспотизма другой. Или такой: потому что именно тогда демократические формы правления стали казаться им справедливыми и соответствующими их человеческому достоинству. Нет никаких серьезных, эмпирически обоснованных причин думать, что объяснения второго типа всегда должны уступить место объяснениям первого типа. Их сравнительную силу нельзя определить априорно, ибо в каждом конкретном случае она будет разной.

Но именно из-за такого переплетения двух уровней было бы, пожалуй, полезно сказать здесь несколько слов о том, как новая идея морального порядка приобрела влияние, позволившее ей в конце концов сформировать социальное воображаемое модерности — и, попутно, рассеять всякую тревогу насчет «идеализма», ведь ничего похожего на каузальное объяснение описываемых мною изменений я предлагать не собираюсь.

Я уже упомянул один контекст, который в известном смысле был колыбелью модерной идеи порядка — дискурсивные практики теоретиков, ставшие реакцией на разрушительную стихию религиозных войн. Их целью был поиск — поверх и независимо от любых конфессиональных различий — устойчивого фундамента легитимной власти. Но все эти попытки следует ввести в еще более широкий исторический контекст, который можно было бы назвать процессом укрощения или приручения феодальной знати, продолжавшимся с конца XIV до XVI столетия включительно. Я имею в виду превращение дворянского класса из полунезависимых военных вождей, часто окруженных многочисленной свитой, которые в принципе были связаны узами вассальной верности королю, но на практике имели полную возможность использовать свою силу для любого рода целей, королевской властью не санкционированных — в знатных слуг короны / нации, которые нередко подвизались, как и прежде, на воинском поприще, но уже не могли заниматься военным ремеслом «от себя».

В Англии это изменение произошло главным образом при Тюдорах, которые возвысили новое служилое дворянство над остатками старой аристократической военной касты, опустошавшей королевство во время Войны Роз. Во Франции же подобный процесс оказался более продолжительным и конфликтным, и там, рядом с традиционным дворянством шпаги, сформировался новый слой — дворянство мантии.

Это изменило самосознание элит титулованного и нетитулованного дворянства и их социальное воображаемое — здесь я имею в виду их представления не об обществе в целом, но о месте в нем их собственного класса или сословия. Так у дворян возникли новые модели социализации, новые идеалы, а также новое понимание специальной подготовки, необходимой для выполнения их общественных функций. Идеалом теперь был уже не полунезависимый воин, *preux chevalier*\* с со-

\* Благородный рыцарь (*фр.*).

ответствующим кодексом чести, но, скорее, придворный, который, действуя вместе с подобными ему людьми, служит королевской власти и помогает ей советом. Дворянин нового типа нуждался теперь не в воинской выучке, но прежде всего в гуманистическом образовании, которое позволило бы ему стать «цивильным» администратором. Отныне его задачей было советовать и убеждать, сначала — подобных ему дворян, а затем и королевскую власть. Ему нужно было воспитывать в себе умение подать себя, красиво говорить, убеждать других, приобретать друзей, иметь внушительный вид, быть обходительным и любезным. В прежние времена знать жила в собственных поместьях, в окружении покорных слуг и вассалов, теперь же новой верхушкой общества приходилось действовать при дворе или в городах, где иерархические отношения были более сложными, часто — двусмысленными, а порой — окончательно не установившимися, ведь ловкое маневрирование могло мгновенно вознести человека на самую вершину, а один-единственный промах — повлечь за собой внезапное падение<sup>4</sup>.

Отсюда — особая, неведомая прежним эпохам важность гуманистического воспитания. Вместо того, чтобы учить юношу сражаться на турнирах, дайте ему книгу Эразма или Кастильоне, и пусть он усвоит умение правильно выражать свои мысли, производить хорошее впечатление, достойно себя вести в самых разных ситуациях. Такое воспитание получало смысл с возникновением новых способов социализации, в новом социальном пространстве, в котором отпрыскам семей знати и дворянства приходилось пролагать себе жизненный путь. Основной парадигмой новой социальности является уже не ритуализованный бой, но, скорее, беседа, общение, угождение, убеждение в условиях квазиравенства. Под этим последним я понимаю не отсутствие иерархии — придворное общество было насквозь ею проникнуто — но такой контекст, в котором иерархия отчасти «выносилась за скобки» из-за упомянутых выше сложности, неоднозначности и неопределенности. В результате человек учится общаться с людьми самого разного звания и состояния, не выходя при этом за общеобязательные рамки вежливости, поскольку умение угождать и убеждать требует именно этого. Вы ничего не достигнете, если будете без конца третировать или надменно игнорировать тех, кто стоит ниже вас, или же из-за собственного косоязычия не сможете поддерживать разговор с высшими.

Совокупность этих качеств часто обозначалась термином «учтивость» («куртуазность», *courtesy*), сама этимология которого (*court* — двор) указывает на то пространство, где их надлежало проявлять. Это был старый термин, восходивший еще ко временам трубадуров и употреблявшийся в эпоху расцвета блестящего бургундского двора XV века. Но значение его с тех пор изменилось. Прежде двор

<sup>4</sup> Майкл Манн в своей впечатляющей работе *The Sources of Social Power, Volume I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 458-463, описывает этот переход, на примере Англии, как движение от «координированного общества к органическому». В контексте конституционных режимов той эпохи (Англия, Голландия) он связывает данный процесс с созданием того, что определяется им как «класс-нация» (p. 480).

представлял собой место, где периодически собирались полунезависимые воины, чтобы в присутствии короля принять участие в турнирах и в иерархических по своему характеру церемониях. Но уже Кастильоне в своем бестселлере, «Книге о придворном», описывает иной контекст — город-двор герцогини Урбинской, где этот придворный пребывает постоянно и занимается преимущественно тем, что дает советы своему государю. Жизнь превращается в бесконечную беседу.

В этом своем позднейшем значении «учтивость» обнаруживает связь с другим термином — «цивильность». Последний также имеет богатое прошлое, которое я попытался описать во втором разделе главы 2. Как мы убедились, он также был связан с упорядоченным управлением и обузданием склонности к чрезмерному насилию.

Таким образом, понимание учтивости в эпоху высокого Ренессанса приближает его к тогдашней трактовке цивильности<sup>5</sup>. В этом «схождении» смыслов отразилось укрощение буйной аристократии и великое внутреннее умиротворение общества, достигнутое нарождающимся современным государством (война с внешним врагом — дело совсем другое). Оба эти достоинства, учтивость и цивильность, обозначают свойства, необходимые для того, чтобы придать новому социальному пространству элиты единство и устойчивость. «Учтивостью и гуманностью поддерживаются и сохраняются все человеческие общества», а «первейшие признаки цивильности суть спокойствие, согласие, единомыслие, товарищество и дружба». К добродетелям, которые, наряду с цивильностью, способствуют социальной гармонии и всеобщему миру, относятся также «учтивость, мягкость нрава, любезность, милосердие и человечность»<sup>6</sup>.

Анализ понятия цивильности указывает нам на третий аспект перехода элиты к мирному образу жизни. Цивильность вовсе не является для человеческих существ естественным состоянием, и достигнуть ее было нелегко. Она требовала энергичных усилий по дисциплинированию и укрощению грубого «естества». В этом смысле ребенок олицетворяет «естественное» для человека состояния беззакония и потому нуждается в перевоспитании<sup>7</sup>.

Следовательно, мы должны понимать цивильность не только в контексте обуздания знати, но и в связи с гораздо более широкой и амбициозной попыткой преобразовать все социальные классы через подчинение их новым формам экономической, военной, религиозной и моральной дисциплины, которые, по крайней мере, с XVII века представляли собой одну из поразительных особенностей европейского общества. За этими попытками стояло как стремление (и протестантов, и католиков) к более полной, всеохватывающей религиозной реформе, так и

<sup>5</sup> Этот процесс описан в блестящей книге: Anna Bryson, *From Courtesy to Civility* (Oxford: Oxford University Press, 1998). Я многое почерпнул из этой работы.

<sup>6</sup> Цит. по: *ibid.*, p. 70.

<sup>7</sup> Брайсон также об этом пишет, см.: *ibid.*, p. 72.

желание государств увеличить свою военную мощь, необходимым условием чего был рост экономической продуктивности. Фактически эти две программы нередко переплетались: правительственные реформаторы видели в религии надежный источник дисциплины, а в церкви — удобное орудие своей политики. Со своей стороны, многие религиозные реформаторы считали упорядоченную общественную жизнь важным результатом обращения.

Итак, мы видим совместное действие идеалов учтивости, цивилиности и (религиозной) Реформы, и можем понять, с какими векторами изменений в жизни европейского общества они были связаны: упорядочение системы управления, уменьшение масштабов насилия, дисциплинирующее влияние самоконтроля и экономической реформы, новые институты / практики, основанные на этой дисциплине (например, новые виды предпринимательской деятельности), новые формы «заключения» (больницы, школы, работные дома), новые формы военной организации и тому подобное.

Идеализм ли это? Пожалуй, да — если кто-то окажется настолько глуп, чтобы вообразить, будто эти идеалы свалились на европейское общество «ниоткуда» и стали движущей силой описанных перемен. Но ведь на самом деле что-либо подобное просто невозможно себе представить. На каждой стадии процесса мы наблюдаем неразрывную связь многочисленных и разнообразных мотиваций: монархические правительства пытаются поддержать порядок в своих странах; они же упорно изыскивают материальные средства для ведения войны и все яснее понимают, что получить их можно лишь через подъем экономики; на службе этим правительствам или благодаря торговле возвышаются новые социальные группы недворянского происхождения; к этому, разумеется, следует добавить мощный импульс, заданный стремлением к самой Реформе, охвативший огромные массы людей и нередко вызывавший изменения, противиться которым было трудно. Все это способствовало спеху преобразований, в которых нашли свое отражение указанные идеалы.

Это помогло создать новый ментальный мир, в котором современный идеал порядка был «на своем месте». Конкретные же связи, сходства и взаимозависимости проследить здесь нетрудно. С одной стороны, мы наблюдаем развитие новой модели социализации элиты, связанные с понятием цивилиности — идеальным образцом служит здесь беседа, ведущаяся на условиях квазиравенства; с другой стороны, мы видим проект распространения этой цивилиности за пределы правящей верхушки на гораздо более широкие слои общества. Во всем этом мы обнаруживаем аналогии с современной идеей морального порядка. Социальность как беседы могла подсказать модель общества как взаимного обмена — в противовес иерархическому строю, а проект перевоспитания дисциплиной неэлитных слоев мог привести к мысли, что признаки цивилиности не останутся навечно исключительным достоянием одного класса, но получают более широкое распространение. В то же время сама эта цель — переделать человека — означала разрыв с прежними, наполовину

платоновскими представлениями о миропорядке, когда основой реальности мыслится идеальная форма, которая сама себя воплощает или, по крайней мере, препятствует всему тому, что нарушает существующий порядок, как это сделали, например, стихии, приведенные в ужас преступлением Макбета. Подобной цели больше соответствует представление о порядке, который должен быть претворен в жизнь нашим собственным созидательным усилием; именно это и подразумевает современная идея порядка: общества возникают из человеческих действий, через общественный договор, однако образец, которому мы должны следовать, получен нами от Бога.

Таковы возможные аналогии, но рядом с ними есть и другие связи. Например, идея общества как беседы может придать новую актуальность идеалу республиканского самоуправления, как это произошло в ренессансной Италии, а затем в северной Европе, прежде всего в Англии, во время и после Гражданской войны<sup>8</sup>. Либо эта идея может оставаться в сфере действия другого агента социальных преобразований — «абсолютной» монархии.

По-видимому, решающим импульсом, направившим описываемую здесь эволюцию общественного сознания элит в сторону современного социального воображаемого, было становление новых форм социальности, которое происходило в течение XVIII века, в частности, в Англии, где этот процесс начался несколько ранее. В этот период расширился сам круг элит — слой лиц, выполнявших в обществе руководящие или административные функции — включив людей, занятых преимущественно «экономической» деятельностью. Происходило это как потому, что представители тогдашнего господствующего класса сами обратились к подобной деятельности, взявшись, к примеру, за хозяйственные усовершенствования в собственных поместьях, так и вследствие того, что доступ в круг элиты открылся для купцов, банкиров и вообще людей состоятельных.

Но тем условиям, которые я назвал условиями квазиравенства, предстояло преодолеть еще более широкий разрыв. Понятие принадлежности к «обществу», пусть и не развившееся до современной идеи всеобщего равенства, существенно расширилось и перестало совпадать с набором отличительных свойств знати и дворянства, хотя все еще выражалось на языке «аристократичности». Более широкое понимание цивильности, которую теперь часто называли «обходительность» («*politeness*»), по-прежнему имело своей целью достижение социальной гармонии и поощрение общественных связей, но отныне оно должно было объединять представителей разных классов и действовать в новых публичных местах, включая кофейни, театры, парки<sup>9</sup>. Точно так же, как и раньше, в случае с идеей цивильности, вхождение в учтливое общество подразумевало расширение кругозора личности, ее причастность к более высокому способу существования, нежели ис-

<sup>8</sup> См.: J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

<sup>9</sup> См.: Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (London: Longman, 2001), pp. 25, 36-39.

ключительно частный, но теперь особое значение получала добродетель благожелательности, упор делался на образ жизни, менее откровенно состязательный по сравнению с тем, который поощрялся прежними моральными кодексами — война или придворного. Учтивое общество XVIII века даже породило особую этику «чувствительности».

Это относительное дистанцирование от иерархии и новый акцент на благожелательности приближали данную эпоху к описанной выше современной модели порядка. В то же время включение в «общество» экономических функций еще более увеличивало сходство между цивилизованностью и этим представлением о порядке.

Перемены, происходившие в XVIII веке, сыграли в определенном смысле решающую роль в процессе развития западной модерности. Учтивое общество выработало новый тип самосознания, который можно назвать «историческим» в новом смысле слова. Такое общество не только с беспрецедентной ясностью отдавало себе отчет в важности своего экономического фундамента, но и по-новому понимало собственное место в истории — как особый, лишь недавно начавшийся ее этап, этап «коммерческого» общества, с характерным именно для него образом жизни. XVIII век породил новые, стадийные теории исторического процесса, согласно которым общество прошло через ряд стадий развития, определявшихся формами экономики: охота и собирательство, сельское хозяйство и, наконец, вершина процесса — современное коммерческое общество<sup>10</sup>. Это позволило людям в новом свете увидеть весь процесс перемен, который я назвал укрощением знати, а также внутренним умиротворением современных обществ. Коммерция — *le doux commerce* — получила таким образом возможность отодвинуть воинские ценности и военный образ жизни на второй план, положив конец их вековому господству в человеческой культуре<sup>11</sup>. Политические общества уже нельзя было понимать как вечные, установленные раз и навсегда — теперь требовалось принимать в расчет эпоху, когда произошли те или иные события. Модерность оказалась эпохой беспрецедентной по своей новизне<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> См., напр.: Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (London: Transaction Books, 1980).

<sup>11</sup> См.: Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

<sup>12</sup> См.: J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); а также: Pierre Manent, *La Cité de l'Homme* (Paris: Fayard, 1994), часть I.





ЧАСТЬ II

ПОВОРОТНЫЙ ПУНКТ



# 6

## Провиденциальный деизм

А теперь вернемся к главной сюжетной линии нашей истории: каким образом эксклюзивный гуманизм стал мировоззренческим выбором огромного числа людей — сначала в среде элит, а затем и для более широких слоев общества?<sup>1</sup>

Данный процесс проходит через особую промежуточную стадию, нередко определяемую как «деизм». Деизм — феномен многогранный, и в следующих главах этой части книги я хотел бы рассмотреть три его стороны. Первая касается представления о мире как возникшем из Божьего замысла. Такое понимание, вообще говоря, вполне ортодоксальное, переживает в конце XVII и в XVIII веке своего рода антропоцентрический сдвиг, результат которого я буду называть «провиденциальным деизмом». Второй аспект деизма — тяготение к примату безличного порядка. Наша связь с Богом осуществляется главным образом через установленный Им безличный порядок вещей, моральный смысл которого мы можем без труда постигнуть, если только нас не будут сбивать с толку ложные и суеверные представления. Следуя требованиям этого порядка, мы повинемся самому Богу. Третья сторона деизма — идея истинной, исконной и естественной религии, которая была затемнена для нас позднейшими наростами и извращениями, и теперь должна быть восстановлена в своей первоизданной чистоте.

### 1

Мы видели, каким образом дискурс современного морального порядка изменил понимание божественного Промысла. Он породил то, что в определенном смысле можно назвать «экономическим» взглядом на Провидение. Но по-настоящему судьбо-

---

<sup>1</sup> В этой части книги я пытаюсь анализировать явление, которое Марсель Гоше (Gauchet) называет «уходом религии»; см. его: *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985). Разумеется, я трактую этот феномен несколько иначе, и все же я многим обязан исследованию Гоше.

носным для интересующего нас здесь процесса стало сужение целей божественного Провидения. Ведь замысел Бога о человеке свелся к единственной цели — постижению нами того порядка взаимной пользы, который Бог для нас предназначил.

Конечно, важнейшей чертой божественного миропорядка, прямо вытекающей из самого способа, каким мы его открываем и определяем его суть, является его направленность на благо составляющих Божий мир творений, и прежде всего нас самих, людей. Это нельзя назвать чем-то новым для иудео-христианской традиции. Но прежде люди всегда думали, что Бог, создавая мир, имел и какие-то другие цели, что они во многом непостижимы для нас, но в их число, несомненно, входят наша любовь к Богу и поклонение ему. Таким образом, признание нами Бога и нашей зависимости от него тотчас же предъявляет к нам требование, выходящее за пределы человеческого процветания.

И вот, примерно на рубеже XVII–XVIII веков (плюс-минус несколько десятилетий) происходит поразительный антропоцентрический сдвиг. Мы полнее представим его смысл, если выделим в нем четыре направления перемен, каждое из которых уменьшало роль и сужало сферу трансцендентного.

Первый антропоцентрический сдвиг наступает с угасанием упомянутого выше ощущения «каких-то других целей» и, следовательно, убеждения, что наш долг перед Богом не ограничивается постижением и реализацией его плана. Фактически это означает, что наши обязанности перед Богом сводятся по существу к заботе о нашем собственном благе. Эту мысль четко сформулировал Тиндал в своей книге «Христианство, столь же древнее, сколь творение», само название которой отражает третью сторону деизма — апелляцию к первоначальной естественной религии. По Тиндалу, Бог хочет от нас только одного — чтобы мы «как его разумные создания, поняли наш общий интерес и совместными усилиями достигли счастья для каждого из нас»<sup>2</sup>.

Тиндал — это крайний случай, и его книга, вышедшая в начале XVIII века, пришлась по вкусу немногим. Тиндал дошел до радикальных выводов, я же здесь рассматриваю общую тенденцию. Но голос Тиндала как крайнего выразителя этой тенденции вовсе не был одиноким. Жан Леклерк и Жак Бернар, гугеноты-эмигранты в Голландии, а несколько позднее аббат Сен-Пьер во Франции также пришли к мысли, что добродетельная жизнь — единственная достойная Бога форма культа. Цели религии и политики совпадают: *l'observation de la justice et la pratique de la bienfaisance*<sup>\*</sup>. Этот аббат, чьи взгляды оказали огромное влияние, изобрел сам термин «благотворительность», ставший одним из ключевых понятий Просвещения. Даже Бога он предпочитал называть «в высшей степени благотворным Существом» и «бесконечно благодетельным Существом»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (London, 1730), p. 14.

<sup>\*</sup> Соблюдение правосудия и практика благотворительности (*фр.*).

<sup>3</sup> Roger Mercier, *La Réhabilitation de la Nature humaine, 1700–1750* (Villemonble: La Balance, 1960), pp. 105, 274–277.

Однако влияние этой гуманизирующей тенденции испытали не только те, кто принял подобные недвусмысленные формулировки — она затронула даже людей, державшихся вполне ортодоксальных взглядов; просто трансцендентное измерение их веры нередко отступало для них на второй план.

Вторым антропоцентрическим сдвигом стало угасание идеи Божьей благодати. Замысел Бога о мире открыт для постижения его разумом. Используя разум и дисциплину, люди могут оказаться на высоте поставленной задачи и выполнить ее. Заметим, однако, что даже те из ортодоксальных мыслителей прошлого, кто мог бы согласиться со столь высокой оценкой способностей человеческого разума, непременно уточнили бы, что полная мера доброй воли, необходимой для осуществления программы рациональной дисциплины, в нашем нынешнем состоянии греховности недостижима без Божьей благодати. В духовном климате, который я называю деистическим, подобное представление не всегда прямо отвергается — скорее, оно постепенно угасает.

Бог, конечно, и далее выполняет определенную роль, а нередко даже две. Во-первых, Он сотворил нас и наделил разумом, а в некоторых случаях и благой волей, и именно эти способности позволяют нам успешно осуществлять его замысел. А во-вторых — на тот случай, если их окажется недостаточно, Бог стоит в конце времен как судья, который обещает нам справедливое воздаяние в виде либо невообразимо радостных наград, либо невыразимо мучительных кар; и это также помогает нам сосредоточиться на выполнении наших нынешних задач.

Расходились же эти мыслители в том, на что именно возлагали они главное упование — на нашу врожденную благожелательность или на будущие награды и наказания. Примером одной из крайностей служит здесь Локк. По его мнению, люди весьма склонны сходить с пути истинного разума под действием лени, алчности, страсти, честолюбия, предрассудков, необразованности и дурных обычаев, и потому Бог мудрым своим Промыслом установил и довел до нашего сведения (в откровении) такие награды и наказания, без которых мы просто не нашли бы в себе причин и побуждений для того, чтобы ему повиноваться.

Разумеется, философы показали красоту добродетели, представили ее в наилучшем свете и обратили к ней взоры и благоволение людей; они, однако, оставили ее без приданого, и потому лишь немногие изъявили готовность сочетаться с ней браком ... Когда же на ее чашу весов положили «великую и бессмертную славу», на ее стороне оказался интерес, и добродетель превратилась в наивыгоднейшее приобретение и стала, вне всякого сравнения, наилучшим выбором ... Она обладает еще одним родом привлекательности и силы, чтобы расположить людей с свою пользу: если они будут вести добропорядочную жизнь здесь, то впоследствии обретут счастье там. Откройте людям глаза на несказанные радости жизни будущей, и в их сердцах найдутся достаточно серьезные доводы, которые не оставят их равнодушными ... На этом основании — и только на нем одном — добродетель может стоять твердо и взять верх в любом состязании<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> *The Reasonableness of Christianity* (London, 1695), pp. 287-289.

Такая позиция вызывала отторжение у других авторов, например, у Шефтсбери, а затем и у Хатчесона, и они подчеркивали силу совершенно иных мотивов — любви, благожелательности и человеческой солидарности. Этот второй вариант в течение XVIII века распространялся все шире — параллельно с «упадком ада», все более явным нежеланием принимать традиционные представления о неумолимом карающем Боге. Но ни та, ни другая позиция не оставляли места для благодати.

Третий сдвиг вытекает из первых двух: угасает ощущение тайны. И здесь крайний подход был сформулирован на рубеже веков — в книге Толанда «Христианство без тайн», которая подверглась суровому осуждению, а в Ирландии была даже сожжена рукою палача. Но она также лишь уловила и довела до крайних выводов более широкую тенденцию, которую другие мыслители не желали выразить с полной ясностью.

Этот сдвиг был в известном смысле обусловлен двумя другими изменениями, а также общим пониманием естественного порядка. Если замысел Бога о человеке не идет дальше обеспечения нашего собственного блага, а последнее можно вывести из устройства нашей природы, то во всем этом уже не могут заключаться какие-то тайны. Если мы оставим в стороне одну из глубочайших тайн традиционной христианской веры — тайну зла, тайну нашей отчужденности от Бога и нашей неспособности возвратиться к нему без его же помощи, и если мы, далее, сочтем, что у нас уже есть все необходимые для этого мотивации, в виде ли правильно понятого интереса или нашего чувства благожелательности, то никаких других тайн в сердце человеческом уже не останется.

При этом опустела еще одна великая область таинственного — божественное Провидение. Теперь оно свелось к Божьему плану относительно нас, вполне доступному нашему пониманию. «Частные случаи Провидения», то есть непредсказуемые акты вмешательства Бога в конкретные ситуации, уже не находят места в нашем представлении о мире — точно так же, как и чудеса. Ведь если Бог полагается на наш разум в деле постижения законов созданной им вселенной, а значит, и осуществления его плана, то чудесное вмешательство в ход событий противоречило бы его собственному замыслу и было бы с его стороны безответственно. Если бы Бог приспособлял свои законы к частным случаям, — утверждает Хатчесон, — то это «мгновенно свело бы на нет всякую человеческую изобретательность и предусмотрительность и лишило бы смысла любое благоразумное действие»<sup>5</sup>.

Четвертый сдвиг связан с угасанием веры в то, что Бог задумал преобразование человеческих существ, которое выведет их за пределы, неотделимые от их нынешнего состояния. В христианской традиции подобная идея выражалась, как правило, в терминах человеческого участия в жизни Бога. Греческие отцы, а за ними и кембриджские платоники, рассуждали о «теозисе», или «обожении», как неотъемлемой части предназначения человека. Такая перспектива в известном смысле

<sup>5</sup> Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, facsimile reproduction of the 1755 edition (Hildesheim: Georg Olms, 1969), p. 184.

соответствует требованию выхода за горизонт чисто человеческого процветания. Призыв возлюбить Бога и его творения такой же беспредельной любовью, какой любит их Бог, превосходно сочетается с обетованием грядущих перемен, благодаря которым эти духовные высоты станут для нас достижимыми.

Дольше всего подобная перспектива сохраняет свои позиции в качестве обоснования загробной жизни. Преображение, которое возносит нас над ограничениями жизни земной, осуществится в нашем посмертном бытии. За этот рудимент традиционного христианского учения упорно держались такие фигуры, как Батлер и Кант, даже если в других пунктах они и уступали влиянию описываемых здесь перемен. Ясно, что доктрину преобразования в такой ее форме можно было отослать подальше, в мир будущий, тем самым надежно изолировав ее от христианской жизни в этом мире.

Что же лежало в основе этих сдвигов? Несомненно, им в то время способствовали многие факторы (хотя следует помнить, что все предлагаемые здесь объяснения, как я подчеркнул выше, будут иметь лишь частичный и фрагментарный характер).

Шоню говорил о «волне» религиозного рвения и вероисповедных споров, которая после полутора веков бурного подъема, начинает идти на спад. Такого рода усталость, как реакция на крайнее напряжение мощной идеологической мобилизации, знакома нам на опыте нашего столетия; по-видимому, нечто подобное происходило во второй половине XVII века в Англии и Франции. Резкие, агрессивные формы выражения религиозных пристрастий вызывали все меньше сочувствия у господствующих классов обеих стран; в качестве нормы все определеннее утверждалась терпимость. Реакция буквально всей Европы на отмену в 1685 году Людовиком XIV Нантского эдикта ясно показала, что этот шаг противоречил могущественным течениям мысли, которым следовали тогдашние европейские элиты<sup>6</sup>.

Если говорить конкретнее, то, например, у англичан имелись веские основания всерьез задуматься о цене яростной борьбы религиозных партий в период Гражданской войны. Реставрация ознаменовалась реакцией на фанатизм и «энтузиазм». В то же время — отчасти по указанной причине, а отчасти, возможно, благодаря успехам новой науки — возник активный «запрос» на религию более простую, не столь «мудреную» в доктринальном плане и более постижимую для разума.

Все эти факторы сыграли свою роль, однако я думаю, что они не могут в полной мере прояснить для нас тот четырехаспектный сдвиг, который я здесь описываю. Несомненно, в среде господствующих слоев многих европейских стран религиозное рвение явным образом ослабело. В беседах, которые велись в кофейнях и салонах, часто обнаруживался своеобразный скептицизм по отношению к религии и даже звучали насмешки в ее адрес. Именно этой общей атмосферой, а вовсе не широким распространением осознанного и открытого неверия, объясняется

<sup>6</sup> John McManners, "Enlightenment: Secular and Christian", in J. McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 282-283.



чувство, которое мы нередко замечаем у духовных лиц и других глубоко верующих людей — убеждение, что на их плечи возложена важнейшая апологетическая задача. Столь крупные фигуры, как Бойль и Кларк, стремились представить основные доказательства существования и благости Бога; сочинения Батлера также во многом имели апологетическую направленность.

Так, в своем пастырском послании к епархиальному духовенству (1751 г.) Батлер говорит об «общем упадке религии в нашей стране, который ныне стал очевидным для каждого и с некоторых пор вызывает тревогу у всех благомыслящих людей». По словам Батлера, число тех, кто всерьез задумывается над подобными вещами, растет — как, впрочем, и «тех, кто открыто исповедует неверие, а вместе с их численностью возрастает и их рвение»<sup>7</sup>.

Настоящих атеистов, коими изобилует современный мир, то есть людей, сознательно и совершенно недвусмысленно отвергающих веру в Бога, в 1751 году было не так уж много, хотя те немногие, кто соответствовал данному определению, занимали высокое положение в обществе. В словах Батлера следует видеть, скорее, реакцию на ослабление религиозного рвения и даже на неприязнь к самой религии. Но подобные явления не раз имели место и в прежние исторические эпохи, не приводя, однако, в реальном возникновении какой-либо альтернативной мировоззренческой системы.

Более существенным представляется здесь другое обстоятельство, на которое указал в своем проницательном исследовании Майкл Бакли: сам этот мощный апологетический порыв, вызванный к жизни упомянутой выше неприязнью к религии, оказался чрезвычайно суженным по своей направленности. Новые апологеты едва упоминали о спасительной деятельности Христа и не останавливались сколько-нибудь подробно на проблемах благочестивой жизни и молитвенной практики, хотя в XVII веке об этих предметах существовала обширная литература. Содержание их трудов ограничивалось доказательствами бытия Бога-Творца и демонстрацией его Промысла<sup>8</sup>.

Чем объяснить подобное сужение горизонта? На мой взгляд, одной из его причин стало воздействие новой идеи морального порядка. Можно, пожалуй, считать вполне естественным, что после жестокой борьбы вокруг глубочайших богословских проблем, связанных с Божьей благодатью, свободной волей и предопределением, многие жаждали веры, не столь изощренной теологически, но способной направить их к святой жизни. С подобным призывом выступили кембриджские платоники, но ведь того же хотели и такие люди, как Джереми Тейлор, Тиллотсон и Локк. Здесь важно то, что призыв к святой жизни получил крайне узкую интерпретацию — как необходимость сосредоточиться на морали, а мораль, в свою очередь, свелась к проблеме надлежащего поведения.

<sup>7</sup> Цит. по: E.C. Mossner, *Joseph Butler and the Age of Reason* (New York: Macmillan, 1936), p. 8.

<sup>8</sup> Michael Buckley, S.J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

Переходя от кембриджских платоников через Тиллотсона и Локка к XVIII веку, мы видим, что апологетика и даже, в немалой степени, проповедь уделяют все меньше внимания греховности как такому состоянию, вырваться из которого мы можем лишь через преобразование всего нашего существа — но они все чаще рассматривают грех как дурное поведение, к отказу от которого нас можно побудить убеждением, обучением или наказанием. Подобную сосредоточенность на проблеме правильного поведения отмечают многие историки этого периода. Религия сжимается до размеров морализма<sup>9</sup>.

В свою очередь, мораль определялась в терминах современного представления о порядке, согласно которому цели разных людей гармонично сочетаются к их взаимной выгоде. Ведь, в конечном счете, «себя мы любим, если любим всех». А положение о том, что такая гармония есть дело Божьего Промысла, составляло ключевой элемент апологетики. Тиллотсон выразил эту мысль так: «Ничто не способно склонить мудрого и рассудительного человека к вере сильнее, чем твердая убежденность в том, что религия и счастье, наш долг и наш интерес — это одно и то же, только выраженное разными словами»<sup>10</sup>.

Современный наблюдатель с изумлением смотрит на эту «скукожившуюся» религию<sup>11</sup>, которую впоследствии решительно отвергнут оба лагеря — с одной стороны, Уэсли, а с другой, позднее — секулярные гуманисты. Как вообще можно было понимать религию настолько узко?

Обычно это пытаются объяснить требованиями разума. Действительно, в эпоху Реставрации духовные лица часто апеллировали к разуму. Это был путь возвращения к более простой, менее богословски изощренной религии, которая давала бы меньше поводов к спорам и расколам. С помощью разума люди надеялись добраться до жесткого ядра бесспорных истин веры. Государственной англиканской церкви могло казаться, что разум подорвет позиции ее врагов с обеих сторон — папистов и пури-

<sup>9</sup> См., напр.: Gordon Rupp, *Religion in England 1688–1791* (Oxford: The Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986), p. 276 и James Downey, *The Eighteenth Century Pulpit* (Oxford: The Clarendon Press, 1969), p. 226. Дауни пишет об этом так: «Религия, как ее определял архиепископ Тиллотсон и практиковали свободомыслящие в продолжение XVIII столетия, перестала быть *mysterium tremendum et fascinans* [пугающей и завораживающей тайной]. Церковь превратилась в общество исправления нравов, где встречались родственные души, желавшие сделать свои моральные чувствования более тонкими и возвышенными (p. 10).

<sup>10</sup> Цит. по: Gerald Robertson Cragg, *Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660–1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), p. 78n2. См. также проповедь Тиллотсона «Заповеди Его не тяжелы», где сказано: «Законы Бога разумны, то есть соответствуют нашей природе и благоприятствуют нашим интересам»; цит. по: Downey, *The Eighteenth Century Pulpit*, pp. 14–15, также p. 26.

<sup>11</sup> Кларк, комментируя Новый Завет, доказывает, что в нашу цивилизованную эпоху нам требуется «лишь сократить наши суетные и греховные расходы; не продавать *все*, чтобы раздать деньги бедным, но благотворить от избытка нашего изобилия, не отречься от жизни или даже от ее радостей и удобств, но лишь оставить неразумные и бесплодные греховные удовольствия». Цит. по: Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol: Thoemmes, 1997), Volume 2, p. 340.

тан, опровергнув «предрассудки» и продемонстрировав внутреннюю несостоятельность «фанатизма». Томас Спрат, священник, решительно поддерживавший Королевское общество, доказывал, что тем, кто возлагает свои упования на «слепую веру и энтузиазм», следует страшиться успехов науки, однако «наша церковь ... никогда не потерпит ущерба в свете разума, ни из-за усовершенствования знаний, ни по причине прогресса творений рук человеческих... Отсюда можно заключить, что мы не можем вести войну против разума, не подрывая тем самым нашу собственную силу»<sup>12</sup>.

Теперь, крепкие задним умом, мы знаем, как впоследствии подобные аргументы были обращены против церкви самого Спрата, но их трудно назвать убедительным объяснением крайнего сужения официальной религии в ту эпоху — если, конечно, мы не принимаем теорию секуляризации в виде простого тезиса о неизбежности отступления религии перед разумом. Ибо, во-первых, само понятие разума не имеет здесь простого и однозначного толкования. На него ссылались и кембриджские платоники — также в попытке прийти к более простой и чистой религии, которая побуждала бы людей к святой жизни. Но в их понимании разума оставалось место для интуиции божественного. Конечно, эта картезианско-платоновская трактовка была подорвана успехами нового естествознания. Но даже если мы примем новую интерпретацию знания как существенным образом эмпирического и опирающегося на чувственные данные, у нас по-прежнему не будет достаточных оснований для исключения христологии, благочестия и религиозного опыта из апологетики и значительной части проповедничества.

Новое естествознание и в самом деле угрожало некоторым внешним по отношению к религии, но оказавшимся тесно с нею связанным формам (система Птолемея, схоластический метод); оно, разумеется, ускорило процесс расколдования мира, способствуя жесткому разграничению духа и материи, и, что еще важнее, характерная для него концепция не допускающего исключений закона природы могла впоследствии поставить под вопрос возможность чудес. Но все это само по себе не может объяснить поворот от благочестия и религиозного опыта к внешнему морализму.

Безусловно, отступление той «волны», о которой пишет Шоню, означало упадок благочестия. Но и это не объясняет нам, почему то, что еще оставалось от прежней набожности, так часто приобретало моралистическую форму; почему, например, такой человек, как Уильям Лоу, в своей религиозной жизни чрезвычайно близкий теоцентризму XVII столетия, в первой половине XVIII века оказался столь маргинальной фигурой, пока проповедь Уэсли, восторженного поклонника Лоу, вновь не выдвинула на передний план определенные черты именно такого типа молитвенной жизни.

Раннее Новое время ознаменовалось бурным развитием практик благочестия. В этом смысле оно стало прямым продолжением высшего расцвета внутренней

<sup>12</sup> Цит. по: Cragg, *Puritanism to the Age of Reason*, p. 97.

религиозности, характерного для конца Средневековья. Дисциплина, метод, новое ощущение человеческой способности к действию — все это учел и использовал Игнатий Лойола в своих духовных упражнениях, призванных помочь человеку открыться Богу. «Благочестивый гуманизм» во Франции начала XVII века, превосходно описанный Анри Бремоном<sup>13</sup>, искал способы придать человеческой жизни «теоцентрический» характер. Он предполагает и в то же время усиливает напряженную рефлексю по поводу нашей духовной ориентации, ясное осознание нашей нынешней погруженности в себя и удаленности от божественного, и предлагает пути воспитания преданности и любви к Богу, которые вывели бы нас из подобного состояния. В этих практиках молитвы и благочестия непосредственное присутствие Бога в мире, как бы ни ограничивали его в своих теориях богословы, по-прежнему переживается чрезвычайно остро — точно так же, как, например, и в размышлениях св. Франциска Сальского в его «Трактате о любви к Богу»<sup>14</sup>.

Но благочестивый гуманизм предполагает, что мы способны найти в самих себе то стремление к Богу, на которое мы могли бы опереться, те семена, которые мы могли бы взращивать. Однако такая установка решительно противоречит чрезвычайно влиятельной в ту эпоху гиперавгустиновской духовности. Если наша природа и в самом деле настолько развращена, то надежда найти в себе подобное стремление может оказаться иллюзией и ловушкой, пустой фантазией нашей собственной гордыни. Признавая нашу отстраненность от Бога, мы можем лишь всецело довериться его милости, в уповании, что Он сам исцелит нашу испорченную природу. Мы должны смиренно повиноваться его заповедям издали и в страхе, а не надменно дерзать приблизиться к нему в любви.

Безусловно, именно такой была общая позиция духовного течения, которое мы называем янсенизмом. Аббат Сен-Сиран, Арно, Николь и другие относились к благочестивому гуманизму с глубоким недоверием и весьма критически<sup>15</sup>. Но такие взгляды были характерны для гораздо более широких кругов, нежели секта янсенистов. То же самое утверждение религии страха мы встречаем у Боссюэ в его полемике о «чистой любви» с поздним сторонником благочестивого гуманизма Фенелоном.

Духовность такого типа делала особый упор на внешнем поведении, моральном и обрядовом. А потому янсенисты придавали огромное значение церковной молитве и предложили целый ряд литургических реформ; они также отстаивали чрезвычайно суровые нормы этического поведения. Несомненно, янсенисты внесли свой вклад в значительные достижения той эпохи в области организации и самодисциплины. Но они, вероятно, также способствовали атрофии внутренней религиозной

<sup>13</sup> Henri Bremond, *Histoire Littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris: A. Colin, 11 volumes, 1967–1968).

<sup>14</sup> Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 223-230.

<sup>15</sup> См.: Henri Bremond, *Histoire Littéraire*, Volume 4, *La Conquête mystique: l'école de Port-Royal*.

жизни, основанной на чувстве нашей внутренней связи с Богом. И таким образом, когда волна благочестия пошла на убыль, обнаружилось, что усилия янсенистов помогли утвердить в сознании людей чрезвычайно односторонний взгляд на религию как связанную прежде всего с моральностью правильного поведения.

В этом есть некий парадокс, ведь, по мнению самих янсенистов, именно свойственная благочестивому гуманизму уверенность в человеческих силах оборачивается в конечном счете поощрением того, что мы здесь называем эксклюзивной разновидностью гуманизма, а по сути уже является шагом в этом направлении. И мы, несомненно, вправе утверждать, что позднейшее представление о доброй природе как человека, так и мира вне его восходит к наследию гуманистической религиозности. На первый взгляд может показаться, что между двумя этими видами гуманизма больше преемственности, чем между религиозным сознанием человеческой греховности и чувством страха, с одной стороны, и светлой убежденностью в невинности природы — с другой. И однако, мы вправе думать, что именно в последнем парадоксальном сопоставлении отчасти раскрывается динамика интересующей нас взаимосвязи. Ее анализ помогает нам понять, почему религия внешнего поведения приобрела в XVIII веке такую значимость, а предписываемый ею тип поведения уже был к тому времени, через постоянное дисциплинирующее воздействие, столь прочно усвоен широкими слоями населения. И, разумеется, такой анализ помогает объяснить, каким образом новое утверждение невинности человеческой природы возникло в качестве реакции на переживание греховности и страха, когда питаемое им в свое время внутреннее благочестие стало менее распространенным и утратило прежнюю напряженность и глубину.

Независимо от того, насколько верны наши догадки, совершенно ясно, что «усеченные» религия и апологетика XVIII века превосходно соответствуют концепции изолированного «я» и пониманию Промысла в духе модерного морального порядка. А потому нам, вероятно, следует задаться вопросом: почему этот порядок оказал столь мощное влияние на тогдашнюю герменевтику легитимности?

Чтобы найти ответ, мы должны присмотреться к другому аспекту опыта людей той эпохи. Я имею в виду опыт успешного внедрения элитами порядка, установить который они стремились, как в своей среде, так и в масштабах всего общества. Во-первых, созданная воспитанием привычка к дисциплинированной, степенной и трудовой жизни распространилась достаточно широко, чтобы стать для множества людей как бы второй природой. Отдельные лица все еще могли отклоняться от подобного образа жизни, но уже не было постоянной опасности того, что сам этот образ жизни будет отвергнут и отброшен. В этом смысле поведение господствующих классов, например, в Англии XVIII века, разительно отличалось от стиля жизни тех, от кого прямо происходили некоторые их представители грубых и неотесанных рыцарей раннеюдоровской эпохи, склонных к насилию и бесчинству. В то же время были достигнуты известные успехи в деле воспитания других классов общества и привития им некоторых черт такого же упорядоченного су-

ществования. По мнению правящих классов, здесь еще предстояло пройти очень долгий путь (о чем свидетельствуют драконовские законы в защиту собственности), но возникло и определенное ощущение того, что «процесс цивилизования» уже начался и может с успехом продолжаться.

А потому чрезвычайно характерная для раннего неостоицизма интонация напряженной борьбы, которой требует упорядоченная жизнь как внутри деятеля, так и на уровне общества, в XVIII постепенно исчезает. У Локка еще присутствует живое ощущение того, какой тяжелый труд стоял за этими успехами, но уже полвека спустя многие влиятельные авторы рисуют куда более безмятежную картину. Теперь порядок воспринимается как нечто само собой разумеющееся – либо потому, что эгоизм, по мысли таких авторов, сам по себе способствует общественному благу; либо потому, что в обычных, нормальных мотивах человеческого поведения теперь находят больше доброты и благожелательности.

Первое объяснение, которое Даниэль Алеви назвал «гармонией интересов», становилось все более популярным у мыслителей той эпохи. Мы встречаем его в XVII веке у Николая – в представлении о том, что даже наши низкие мотивы, при правильной организации общества, могут способствовать поддержанию порядка. Скандально известной эту идею сделала «Басня о пчелах» Мандевилля, с ее шокирующей основной мыслью: пороки частных лиц служат благу общества. Наконец, она приобрела каноническую форму в теории «невидимой руки» Адама Смита и впоследствии стала едва ли не общепризнанной.

Кажется очевидным, что этот сдвиг отражает опыт успешного внедрения форм упорядоченной, трудовой и производительной жизни. Хотя подобные истины часто выдавались за вечные и вневременные, фактически они опирались на допущение, что нормальным проявлением заботы о собственных интересах следует считать продуктивный труд и справедливый обмен, а не воинские подвиги и грабеж. Иными словами, они предполагали существование людей, уже усвоивших «буржуазную» этику упорядоченного производства и чуждых этики военных приключений. Тот факт, что первая из них стала казаться «естественной», красноречиво свидетельствует, что у европейских элит крепла убежденность в прочности того порядка, который они стремились создать. Их вера в силу и устойчивость нового порядка стала достаточно твердой, чтобы видеть в нем самом уже не вторую, но первую природу человека.

Или – согласно другому распространенному воззрению – такой порядок считался гарантированным после того, как человечество вышло из состояния дикости и вкусило благ цивилизации. Это понимание важности мирного производства и обмена было частью общего представления о том, что значит жить в «благовоспитанную» эпоху, включая свободное общение в интеллектуальных дискуссиях и более тонкую, чем прежде, чувствительность.

Подобная элизия есть иллюзия, которой все еще подвержены и мы, их потомки. Мы по-прежнему можем удивляться, когда «приватизация», рекомендованная

некоторым республикам бывшего Советского Союза лучшими экономистами Гарварда, оборачивается захватом большинства предприятий криминальными синдикатами или простым превращением прежней правящей клики в новую клептократию.

Широкое распространение теории гармонии интересов отражает сдвиг в представлении о естественном порядке, описанный нами в первой части книги: экономическое измерение становится все более важным, а «экономическая» (т.е. упорядоченная, мирная, производительная) деятельность все явственнее превращается в основную модель человеческого поведения.

Пожалуй, мы можем понять, как конкретно эта экономическая по своей сути идея гармонии способствовала описанному мною выше четырехчастному антропоцентрическому сдвигу. Убежденность в нашей способности создать новый порядок своими силами (о которой свидетельствует вера в гармонию интересов) сделала в наших глазах менее необходимой помощь со стороны Божьей благодати. Постижимость системы мироустройства как целого оставила немного места для тайны. А само представление о том, что мир и порядок зависят не от каких-то благородных героических порывов, но от прозаической, приземленной, подвижной личным интересом заботы о себе, делает, по-видимому, бессмысленными и ненужными любые попытки самотрансценденции, всякие стремления к чему-то более высокому, нежели обыкновенное человеческое благополучие.

Более того, это не просто ненужно, но и потенциально опасно. Героика больше соответствует военно-аристократической этике чести. Она представляет угрозу для упорядоченного обмена услугами на основе принципа взаимной пользы. Если Бог в своем промысле предназначил нас единственно лишь для процветания, и если добиться процветания мы можем собственным трудолюбием и правильным употреблением инструментального разума, то какая же ему польза от святого Франциска, который в могучем порыве любви призывает своих последователей посвятить себя жизни в бедности? Изъятие этих попрошайек из состава рабочей силы приведет, как минимум, к снижению ВВП и, что еще хуже, может негативно отразиться на моральном состоянии оставшихся работников<sup>16</sup>. Лучше уж честно признать ограниченность нашей природы как эгоистических существ и попробовать добиться всего, что эта природа допускает.

Именно так, по-видимому, мыслил Тиндал. Он считал, что Бог способен на бескорыстную любовь, недостижимую для нас. Мы же можем любить Бога только потому, что Он благ по отношению к нам. Но величие Бога в том и состоит, что Он, совершенно в нас не нуждаясь, тем не менее склонен заботиться исключительно о нашем благе. Тиндал не думает, что мы хоть в каком-то смысле призваны приобщиться к этой самоотверженной, чуждой эгоизма любви<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> См.: Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, chapter XXXVI (London: Penguin Edition, 1994), II, p. 418. [Рус. пер. Э. Гиббон, *История упадка и разрушения Римской империи* (перевод В.Н. Неведомского), Ч. I–VII, СПб., 1997–2000.]

<sup>17</sup> Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, p. 16.

Но здесь для нас становится очевидным еще один существенный момент. Поворот к деизму обосновывался, среди прочего, доводами, игравшими важнейшую роль в христианской традиции — и часто теми самыми, которые использовали реформаторы. Возьмем хотя бы только что упомянутый отказ от ложной героики во имя требований нашей обычной природы, предполагающей любовь человека к самому себе. Это очень близко к защите реформаторами ценности обыденной жизни, таких призваний, как труд и семья — в противовес мнимо исключительному призванию безбрачия. На монахов смотрели как на дерзких мечтателей, вообразивших в своей гордыне, будто они способны обойтись без того, в чем нуждаются обычные человеческие существа, какими их сотворил Бог. Они презирают Божьи дары, но ведь «Бог дал нам мирские блага для того, чтобы мы ими пользовались ... А значит, мы должны вкушать их сладость, чтобы, утолив таким образом жажду этих благ, не требовать затем в своей ненасытности чего-то большего»<sup>18</sup>. В подобной аргументации Толанд идет еще дальше и, кажется, выходит за пределы того, что можно признать христианской верой, — при этом, однако, он апеллирует к негативной реакции самих же христиан против высокомерных и ничем не обоснованных притязаний элиты на особую праведность жизни<sup>19</sup>.

Даже более радикальная идея, поддержанная позднее эксклюзивным гуманизмом — реабилитация обычного, даже чувственного желания как блага, вопреки «клеветам», возводимым на него ортодоксальной религией — даже эта идея, хотя и направленная против «мейнстримных» протестантов точно так же, как и против католиков, представляла собой усвоение и дальнейшее развитие одного из главных мотивов Реформации. Ведь Реформация стремилась снять с христиан бремя бессмысленного и дерзко-самодовольного аскетизма. Свобода христианина, утверждал Кальвин, означает, что он не беспокоится о вещах безразличных<sup>20</sup>. Теперь то же самое чувство освобождения возникает в связи с невинностью желания. Мы высвобождаем ту часть нашего существа, которая, если можно так выразиться, находилась под гнетом древнего проклятия. Мы почти готовы утверждать, что гуманизм, провозгласив эту сторону нашего естества доброй, выкупил ее из рабства. А вместе с желанием мы выкупаем скромные, непритязательные, обыденные стороны нашей жизни — чувственное и материальное, прежде презиравшееся.

Точно так же и отвержение таинств лишь продолжило ту линию критики Католической церкви, с которой выступили сторонники Реформации. Нападая на

<sup>18</sup> Цит. по: Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967), p. 41.

<sup>19</sup> Из чувства справедливости к Тиндалу и деистам следует добавить, что недоверие к бескорыстной любви было гораздо более распространенным и играло важную роль в более ортодоксальном августинианском богословии. Оправдывая свое решительное неприятие «чистой любви» Фенелона, Боссюэ утверждает, что соблюдать Божий закон мы хотя бы отчасти должны из соображений личной выгоды.

<sup>20</sup> *L'Institution de la religion Chrestienne*, Книга III, глава 19.



священное в церкви, и особенно на мессу, они отклоняли утверждения духовных лиц о присутствии в ней таинства. Каким образом кусок хлеба может быть телом Христовым? Таинства обличались как орудия того, что мы сегодня назвали бы мистификацией с целью удержать христиан под игом узурпированной власти. Обычный христианин мог сам читать Писание и постигать его очевидный смысл, не нуждаясь в церковном авторитете. То, что Кальвин сделал с таинствами Католической церкви, Толанд впоследствии сделал с таинствами вообще<sup>21</sup>.

Тиндал также использует аргумент, который выдвигался против крайнего августицианства реформаторов — но со стороны других христиан, вполне ортодоксальных. Уичкот и другие авторы доказывали, что мы принижаем Бога, допуская, будто в своих отношениях с людьми он заботится о чем-то еще, кроме нашего блага — что он, к примеру, может нуждаться в наших услугах или гневаться, если мы не воздаем должного уважения его славе. Этот мотив подхватывает в своей книге Тиндал: нам не следует думать, будто наши прегрешения могут оскорбить Бога. Мысль, что Бог карает нас, чтобы восстановить свою честь, ошибочна с нашей стороны и унизительна для Него. Он делает это исключительно ради нас самих<sup>22</sup>.

Здесь перед нами открывается еще одна сторона этой дискуссии. Тиндал использует аргумент, заимствованный у противников августицианства, которое в раннее Новое время преобладало в обоих главных течениях западного христианства. В этом смысле критика Тиндала оказывается частью мощной *реакции* против христианского «мейнстрима», против основного направления христианской мысли. Данное обстоятельство нам также нужно будет учесть, когда мы приступим к описанию процесса становления эксклюзивного гуманизма. Но позиция Уичкота, хотя она и была в ту пору воззрением меньшинства, все же в значительной степени оставалась элементом более широкой традиции. Ведь, по мысли Уичкота, то благо, которого хочет для нас Бог, включает в себя «обожение», возвышение человеческой природы для участия в божественном<sup>23</sup>. По Тиндалу же, Бог не предназначил нас для чего-то большего, нежели обычное человеческое благополучие.

И тогда, и ныне многие сочли бы взгляд Тиндала ничем не оправданным сужением горизонта человеческого бытия. Начиная с эпохи романтизма, целый ряд мыслителей, включая Токвиля и Ницше, выступали против изъятия из человеческой жизни героического измерения. Это отсечение героики могло даже казаться чем-то непостижимым. Не следует, однако, забывать, что оно влекло за собой своеобразное самотрансцендирование, но уже в ином направлении. Ведь разумный агент,

<sup>21</sup> Этот ход мысли был подготовлен проповедями Тиллотсона, чья полемика против папистского «идолопоклонства» готовила почву для аргументации позднейших авторов, которые стояли уже на откровенно антихристианских позициях; Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, Volume 1, pp. 78-79; E.C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason* (New York: Macmillan, 1936), pp. 22-23.

<sup>22</sup> Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, chapter 4.

<sup>23</sup> Уичкот опирается здесь на представление греческих отцов о теозисе.

способный понять, что «себя мы любим, если любим всех», и составить план социального порядка, основанного на этом принципе, уже вышел далеко за пределы узкого горизонта собственного единичного бытия. Как агент и орудие инструментального разума, он становится на точку зрения целого и исходит в своих действиях из величественного плана этого упорядоченного целого. Теоретики могут порой впадать в своего рода прагматическое противоречие, не учитывая в своей теории человеческого агента те мотивы, которые движут ими самими как теоретиками, создающими общие теоретические конструкции. Но указанный вид трансценденции по-прежнему присутствует в их работе, будучи одним из факторов, благодаря действию которых и становится возможной их собственная позиция.

А это может навести нас на след другой причины поразительного сужения религиозного горизонта — на сей раз речь пойдет об изолированном «я» и, в частности, о его отстраненном разуме. Апологетика той эпохи строится на идее вселенной как порядка взаимной пользы. Во многом подобно новому естествознанию, и отчасти под его влиянием, она изображает вселенную как открытую нашему созерцанию систему, которую мы можем воспринять и постигнуть как целое, словно на картине. В самом деле, согласно господствовавшей тогда теории морали, настоящий моральный агент должен быть способен абстрагироваться от собственной жизненной ситуации и принимать точку зрения «беспристрастного наблюдателя» — понятие, которое первым ввел в дискуссию Хатчесон, затем использовал Адам Смит, а после него — утилитаристы.

Это, конечно, и есть классическая позиция отстраненности, когда вселенная предстает перед нами как некая картина, а мыслитель пребывает вне ее. И даже если он признает, что он сам также присутствует на картине как маленький ее фрагмент, это все же не та точка, с которой он созерцает целое. Мы оказываемся в реальности, которую Хайдеггер назовет «временем картины мира»<sup>24</sup>.

Понимание же космоса как иерархии форм означает нечто совсем иное. Здесь человеческий наблюдатель находится на определенном уровне бытия, и даже если он знает о существовании более высоких уровней реальности и имеет некоторое понятие об их природе, считается само собой разумеющимся, что его представление об этих уровнях всегда будет оставаться несовершенным. В такой ситуации восприятие целого как картины, все части и уровни которой стояли бы в одинаковом отношении к наблюдателю и были бы для него в равной мере постижимыми, оказывается явно невозможным. Мы смотрим на целое с данной конкретной точки внутри целого, и этой нашей позицией существенным образом определяется то, что мы сможем увидеть.

Как это влияло на религию и апологетику той эпохи? Пожалуй, можно сказать, что та уверенность, с которой из устройства вселенной выводили божественные цели и доказывали благость намерений Бога, отражала именно эту позицию

<sup>24</sup> См.: "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege* (Frankfurt: Niemeyer, 1972). [См. рус. пер.: М. Хайдеггер, *Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества*, М.: Высшая школа, 1991.]

наблюдателя «картины мира», установку на отстраненное восприятие целого, избавленное от прежнего ощущения того, что высшие уровни реальности могут и не быть вполне постижимыми для человека.

Более того, установка на отстраненность отражается, вероятно, и в самом акценте на проблеме теодицеи, столь характерном для тогдашней апологетики, в упорном стремлении доказать благость и справедливость Бога из строя созданной им вселенной. В любой момент может обнаружиться нечто, побуждающее нас усомниться в правоте Бога. В конце концов, спор с Богом по поводу его намерений начали еще Авраам и Моисей, и было это очень давно. Но твердая уверенность, что у нас есть все необходимое, чтобы выступить в роли адвокатов на «процессе Бога» (и торжественно его оправдать нашей неотразимой апологетикой) могла возникнуть лишь во «время картины мира». В самом деле, возросшая озабоченность проблемой теодицеи представляется характерной чертой эпохи. В прежние времена, когда в Божьем мире на нас обрушивались страшные бедствия, мы были склонны, скорее, взывать к нему с мольбой о помощи и спасении, честно признавая, что нам не под силу уразуметь, каким образом его творение могло оказаться в столь ужасном состоянии, и чья в том вина (вероятно, все-таки наша). Теперь же, когда нам стало казаться, что мы понимаем, как «это все работает», центр дискуссии смещается. Завсегдатаи кофеен и светских салонов начинают выражать свою нелояльность к религии в замечаниях, бросающих тень на божественную справедливость, а богословы начинают думать, что их прямой долг — принять подобный вызов, дабы остановить и обратить вспять поднимающуюся волну неверия. Жгучий интерес к вопросам теодицеи предполагает в качестве своего контекста именно эту новую воображаемую эпистемическую ситуацию.

Итак, мы можем теперь составить представление о многочисленных факторах, вызвавших то четырехмерное затмение, которое я пытаюсь уловить в используемом здесь идеальном типе «провиденциального деизма». Отчасти речь идет о социальном опыте успешного внедрения порядка и дисциплины на уровне как отдельной личности, так и общества в целом; отчасти — о дальнейшем развитии духовных установок, уже весьма отчетливо проявившихся в реформируемом тем или иным образом христианстве, и об извлечении из них еще более радикальных выводов; отчасти — о негативной реакции на юридическо-карательную модель, которая для средневекового и реформационного христианства стала едва ли не единственной. Эта реакция имела глубокие корни в наследии самого христианства, например, в учении греческих отцов, но она же послужила опорой для деизма, а вскоре превратилась в движущую силу эксклюзивного гуманизма.

Что же осталось для Бога после этого «дейстического» затмения сразу в четырех сферах? Осталось что-то важное. Ведь Бог по-прежнему считался Творцом, а значит, нашим благодетелем, которому мы должны быть бесконечно признательны. Мы благодарны Богу за его Промысел, имевший целью наше благо, но теперь этот Промысел мыслится как исключительно общий по своему характеру; о чуде-

сах или частных актах Провидения речь уже не идет, ведь такого рода случаи вмешательства Бога в ход конкретных событий свели бы на нет то благо, которое он для нас предназначил. Далее. Богом уготована для нас загробная жизнь с ее наградами и наказаниями. И это тоже сделано ради нашей пользы, поскольку побуждает нас следовать его благому плану.

Но всего этого уже недостаточно, чтобы предотвратить возникновение эксклюзивного гуманизма. Еще раз проследим общий ход наших рассуждений. Когда мир подвергся расколдованию, изменилось понимание того, в каком именно смысле Бог есть абсолютно необходимая основа нашей духовной и моральной жизни. Из гаранта конечной победы или, во всяком случае, не-поражения добра в мире духов и наделенных значением сущностей, он превращается в (1) главный источник той упорядочивающей силы, с помощью которой мы расколдовываем мир и ставим его на службу самим себе. А в качестве глубочайшего корня нашего духовного и материального бытия Бог (2) требует от нас преданности и почитания, причем наше поклонение Богу оказывается теперь более чистым, поскольку оно уже освободилось от всякой связи с заколдованным миром.

Но вследствие этого четырехчастного затмения прежних смыслов угасает само представление о том, что Бог предназначил нас для чего-то большего, нежели выполнение его плана в мире – каковой план фактически отождествляется с обеспечением нашего собственного блага. Поклонение Богу сводится к осуществлению его (= наших) целей в этом мире. Таким образом, положение (2) постепенно теряет свою силу.

Что же до идеи (1), то она, как правило, находила свое выражение в доктринах Божьей благодати. Опорой и поддержкой ей в светской этике (подобной, например, неостойческой) служило убеждение, что сила, необходимая нам для упорядочения отдельной личности и мира в целом, есть действующая в нас сила Бога, которую мы должны признавать и развивать. По мере роста уверенности человека в своих способностях, отразившегося в новом гармоничном экономикоцентричном порядке, Божья благодать и поощрение божественной силы в нас перестают казаться чем-то совершенно необходимым. Так открылось пространство для нового мыслительного сдвига, для представления об упорядочивающей силе как всецело человеческой.

Правда, по мнению деистов, Бог может помочь нам еще одним способом. Созерцание его благодати, явленной в его творениях, само по себе воодушевляет нас, даруя нам силу для исполнения его воли.

А значит, коль скоро спокойное и всепоглощающее стремление души ко всеобщему счастью не может обрести иного средоточия безмятежной радости, нежели исконная независимая всемогущая Благодать, то без знания о ней, без пылкой к ней любви и смиренной перед ней покорности душа не сумеет достигнуть наивысшего и незбылемого совершенства<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, p. 217.

Духовную энергию, которую мы можем отсюда получить, нельзя считать чем-то маловажным, и, вероятно, большинство людей признали бы потребность в таком или примерно таком ее источнике. Но, достигнув этой стадии, мы уже вправе задать вопросом: а почему же подобную вдохновляющую силу нам нельзя черпать в созерцании строя самой природы – безотносительно к ее Творцу? Именно к этой мысли и обращает нас эксклюзивный гуманизм.

Отныне эксклюзивный гуманизм может воздействовать на человеческое сознание уже не в качестве отвлеченной теории, разделяемой ничтожным меньшинством, но как все более влиятельная и жизнеспособная широкая духовная установка. Для его появления требовались два условия: отрицательное – постепенное исчезновение заколдованного мира; и положительное – возникновение такого жизнеспособного представления о наших высших духовных и нравственных стремлениях, которое позволяло бы нам думать, что в их ясном осознании и практическом осуществлении мы способны обойтись без Бога. Такое понимание открылось для нас в этике порядка и дисциплины (игравшей к тому же существенную роль в процессе расколдования) и в связанном с ней опыте, благодаря которому нам стало казаться, что мы сумеем воплотить в жизнь ее принципы, опираясь исключительно на человеческие способности. Соответственно, те моменты, в которых Бог представлялся некогда абсолютно необходимым источником этой упорядочивающей силы, воспринимались все более смутно и постепенно исчезали из виду. Прежде невысказанное стало мыслимым.

## 2

Мыслимым в принципе – но еще не ставшим объектом мысли в реальности. И здесь я хочу внимательнее присмотреться к переходу от первого ко второму. Процесс этот совершается в рамках культуры, развившейся в среде элит передовых обществ Западной Европы XVIII века – в культуре «учтвого» общества.

В чем состояла идея учтвого общества? Для западных (главным образом англо-франко-шотландских) элитных слоев она была частью осознания ими их собственного жизненного мира. Это осознание приняло историческую форму, которая постепенно стала господствующей в модерном обществе. Учтвое общество самоопределялось по контрасту с предшествующей формой, из которой оно только что возникло.

Средневековый социум был обществом насилия, полным беспорядочных столкновений вооруженных аристократов, воспринимавших себя как воинов. Во главе античных полисов и республик также стоял класс воинов, и эти государства в определенном смысле также создавались для войны. Члены же учтвого, благовоспитанного общества посвящали себя преимущественно мирным занятиям.

Во-первых, это общество было производительным; оно отводило важное место полезным искусствам и их постоянному усовершенствованию. Выражаясь со-

временным языком, в этом обществе высоко ценили экономическое измерение и прежде всего экономический прогресс. Именно развитие торговли принято было считать одной из главнейших причин, вызвавших переход к учтивому обществу.

Но это же общество осмысляло себя и через свою приверженность к занятиям более утонченным, которые мы иногда называем «изящными искусствами» — литературе, умной беседе, философии. Благовоспитанное общество было цивилизованным, а это означало, что оно достигло более высокого уровня культуры (вопрос о том, превзошло ли оно вершинные достижения классической цивилизации, оставался спорным).

Но это означало также, что общество не только определяло себя по своим важнейшим конечным целям (мир, а не война; совершенствование в полезных искусствах, а не в воинских навыках), но и гордилось характерным для него образом действия, стилем жизни. Ключевую роль играли здесь изысканные или учтивые «манеры»; и действительно, термин «учтивый» (*polite*) сохранил в нашем языке именно этот смысл, хотя перестал употребляться во многих других значениях, обычных для него в XVIII веке. «Манеры» указывали на определенный тип социальности, на то, как мы относимся к другим, воспринимаем других, общаемся с другими.

Учтивное обхождение или манеры означали готовность относиться к другому человеку как к независимому агенту, признавать его (а теперь и ее) законное право на собственные взгляды и интересы, вступать в любезный обмен ради взаимной пользы, будь то на уровне экономического обмена с целью взаимного обогащения, или обмена мыслями ради взаимного просвещения или общего удовольствия. А потому образцовым пространством для такого типа социальности стали, наряду с рынком, салон и кофейня, где проходили просвещенные беседы, влияние которых еще более расширялось благодаря росту числа публикаций, призванных, в свою очередь, оживлять подобное общение. Учтивное общество проявляло себя прежде всего в утонченной культуре этих встреч и обменов мыслями. Разумеется, здесь возник новый род неуважения и противостояния, но он не выходил за рамки форм и целей пикировки светским остроумием. Ваше изысканно-ироническое замечание сражает меня наповал, и теперь благосклонное внимание графини обеспечено вам до конца вечера, но ведь своей колкой репликой вы хотели лишь позабавить собравшихся, а может быть, даже чему-то научить меня, и в этом смысле целая бездна отделяет ее от укола рапирой, которым я мечтал бы вам ответить, если бы только мне каким-то образом удалось заставить вас встретиться со мною на рассвете, чтобы разрешить наш спор так, как это было в обычае в прежние времена.

Точно так же и взаимное уважение — как уважение равных — имело строгие границы. Оно не распространялось на массы крестьян и ремесленников, но любопытным образом объединяло, устраняя чрезмерную «ранговую» дистанцию, дворян с высокопоставленными лицами незнатного происхождения.

За «манерами» же стояло то, что французские авторы называли *les moeurs*<sup>\*</sup>, хотя четкую грань между ними провести нелегко. Речь идет о комплексе в значительной мере неартикулируемых ценностей и норм, которым члены учтливой общности руководствовались в своих взаимоотношениях. Именно нравы устанавливали границу между должным и дозволенным, между тем, что было ниже человеческого достоинства, и тем, чего это последнее требовало, между позорным и почетным, постыдным и похвальным. Культура учтливости была весьма чувствительна к сфере нравов, так ее носители справедливо полагали, что за последние столетия по-настоящему изменились не законы их стран, не санкционированные государством религиозные формы и, как правило, не основные принципы власти и суверенитета, а нечто иное. Вольтер славил век Людовика XIV как период, когда во Франции (по мнению всех французов и даже многих британцев) впервые в Европе возникло и прочно утвердилось учтливое общество<sup>26</sup>. Но ведь изменились тогда не столько открыто провозглашаемые правила общества, сколько сам его дух – неофициальные и во многом не поддающиеся прямому выражению нормы общения элиты. Никакие законы не запрещали Людовику отменить Нантский эдикт и преследовать своих подданных-протестантов, но сквозь призму норм учтливости столь вопиющий акт пренебрежения свободой мнений уже казался чем-то совершенно недопустимым<sup>27</sup>.

Таким образом, переход к этой новой культуре отчасти осмыслялся в экономических и политических терминах – как рост торговли, новые путешествия и «открытия», усиление государств, уже способных заставить воинственных аристократов распустить свои нерегулярные отряды и жить мирно; но в нем также видели и смену мировоззрения – расширение умственной сферы, облагораживание чувств, оживление интереса к науке и философии. Как писал в своей «Истории Великобритании» Юм:

Около этого времени [начало XVI века] в человеческих умах по всей Европе, и особенно в Англии, произошла всеобщая, хотя и незаметная революция. Науки и словесность возродились, правда, еще в предшествующую эпоху, но тогда ими занимались по большей части далекие от общества представители сидячих профессий, и только теперь интерес к

\* Нравы (*фр.*).

<sup>26</sup> «Начиная с последних лет кардинала Ришелье и до первых лет по смерти Людовика XIV, в наших искусствах, умах и нравах, как и в характере нашего правления, происходила всеобщая революция, которой суждено вечно служить символом истинной славы нашего отечества»; цит. по: J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Volume II, p. 86.

<sup>27</sup> Покок, ведя речь одновременно о «манерах» и «нравах», отмечает: «Это ключевое слово обозначало совокупность общих практик и ценностей, которые превращали индивида в существо социальное и придавали окружавшему его обществу бесконечно сложную и гибкую структуру; манеры еще в большей степени, чем даже законы, своим могущественным влиянием делают гражданское общество способным «поглощать», подчинять себе и контролировать человеческие поступки и убеждения, даже если они основываются на якобы непосредственном опыте божественного присутствия» (*Barbarism and Religion*, Volume II, pp. 19-20).

ним затронул людей светских. Искусства, как механические, так и свободные, совершенствовались день ото дня. Мореплавание распространилось на весь земной шар. Путешествия стали более безопасными и приятными, общая система европейской политики — более широкой и всеобъемлющей. Вследствие этого всеобщего брожения человеческий кругозор расширился во всех направлениях<sup>28</sup>.

Нетрудно заметить, что в этом самосознании учтивого общества важнейшую роль играет то, что я назвал выше современным моральным порядком, который преломляется в этом цивилизационном идеале. Особая важность свободы, значение социальности, основанной на уважении к независимым мнениям и интересам другого, понимание того, что целью человеческих отношений должна быть взаимная польза, высокая оценка торговой и производственной деятельности — все это отражает характерные особенности современного порядка.

Но, что еще существеннее, мы находим здесь идеал социальности, выведенный из этого порядка и признанный независимым критерием общественных отношений. «Независимым» означает тут прежде всего независимость от политических структур. Конечно, вначале это не несет с собой никакой революционной угрозы. Более того, на этом, первом, этапе самосознания учтивого общества, постигавшего себя через собственный генезис, в формировании сильных, даже «абсолютистских» государств видели важнейший фактор умиротворения общества, которое и сделало возможным новую и высшую стадию его развития. Вполне естественно, что Вольтер превозносил в своих сочинениях Людовика XIV как главную движущую силу этих перемен. Но даже писавшие в контексте британской истории авторы, с их острым чувством английских «свобод», весьма живо ощущали потребность в сильной власти. Безусловно, подобное ощущение было и у Юма, хотя к политической линии вигов он относился скептически, чем большинство его современников, рассуждавших на эту тему.

Но благодаря такому пониманию учтивости современный моральный порядок становится для просветительской мысли критерием доброго правления, которым должны руководствоваться благоразумные правители и даже «деспоты». Так думал Вольтер, а иные «деспоты» — Фридрих, Иосиф, Екатерина — начали отчасти принимать в расчет эти требования. Здесь мы уже наблюдаем начало процесса, который в последние годы *ancien régime* превратит «общественное мнение» в верховного арбитра действий короля.

Установленная здесь взаимозависимость между современным моральным порядком и «цивилизацией» иллюстрирует также одно из важнейших положений, которое я хочу обосновать в настоящей книге — о тесной связи между идеалом порядка и теми формами дисциплины и организации, с помощью которых предполагалось «цивилизовать» общество. В самом деле, именно очевидный успех этих форм как средств преобразования личностью самой себя и внушал веру в то, что такого типа

<sup>28</sup> Цит. по: Росоцк, *Barbarism and Religion*, Volume II, p. 203.



социальность способна служить независимым критерием. Или, если выразить это в терминах предложенного выше анализа, культура учтивости была первой стадией процесса превращения современного морального порядка из чистой теории в форму социального воображаемого, подкрепившего соответствующие практики образованной и «утонченной» элиты.

Но «независимость» означает и нечто большее — независимость от церковной власти и авторитета конкретных доктрин. Здесь, конечно, совершенно не обязательно видеть независимость от самой религии, ведь современный моральный порядок легко было понимать в провиденциальном плане, как осуществление замысла Бога о человеке (о чем я писал выше). Но это лишь подкрепляет наш тезис: постижение порядка как Божьего замысла сообщало ему авторитет, который уже нельзя было ни аннулировать решением каких-либо церковных властей, ни отвергнуть во имя частной доктрины, характерной для того или иного вероисповедания. Здесь уместно вспомнить, что первые версии современного морального порядка имели своей целью подведение под политическую власть фундамента, независимого от межконфессиональной борьбы.

Внутренняя логика этой позиции неизбежно вела к утверждению, что нормативная сила такой социальности не может быть упразднена постановлениями какой-либо церкви — вот почему реакция учтвого общества на акты, подобные отмене Нантского эдикта, с самого начала была резко отрицательной, а в XVIII веке их неприятие лишь усилилось. Столь грубое вмешательство государственной власти в частный доктринальный спор, не имеющий никакого отношения к всеобщим истинам о Боге как творце морального порядка, само по себе есть нарушение этого порядка — если, конечно, оно не является необходимым для сохранения общественного мира и обеспечения законного повиновения (о чем в данном случае речь явно не шла). Просвещенная Европа могла бы понять преследование, даже кровавое, какой-нибудь секты, чье учение оправдывало бы низвержение установленной власти и существующих отношений собственности — но никак не бессмысленное насилие, которому государство подвергает законопослушных подданных, чьи религиозные взгляды слегка отличаются от официальной богословской доктрины.

Итак, внутри учтвого общества складывается набор норм, призванных ограничить сферу действия церкви и возможность их вмешательства в мирские дела, а также воспрепятствовать игре на религиозных разногласиях; причем многие из этих норм совпадают с теми, которые стали привычными для современного общества. Государственную власть следует освободить от церковного контроля, а общественный порядок должен поддерживаться без разжигания церковно-доктринальных раздоров, независимо от того, порождаются ли они «снизу», в среде сектантов, или «сверху», актами ничем не оправданного принуждения и жестокими гонениями со стороны государства<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> «Здесь произошло систематическое и решительное отождествление религиозного и социального, равно совместимое как с либеральными, так и с абсолютистскими представлениями о власти, кото-

Подобная установка создавала почву для резкого конфликта между только что описанным идеалом социальности и тем типом священной власти, на который притязали, к примеру, магистериум Католической церкви или же трактовки духовного авторитета, характерные для представителей «высокой» Англиканской церкви. Возникновение целого ряда нехристианских и антихристианских позиций, в диапазоне от различных форм деизма и унитариянства до эксклюзивного гуманизма, мы можем лучше понять именно в контексте этого потенциального (а часто реального) конфликта.

Учтивый социум ограничивает лояльность «сильным» версиям священной власти, претендующим на право вмешиваться в политику и общественную жизнь такими действиями, которые вступают в прямое противоречие или даже просто не согласуются с установленным порядком. Кроме того, новая социальность налагает ограничения на верования и практики, способные стать основой для столь далеко идущей в своих притязаниях священной власти. Сюда, в частности, входит «сильная» интерпретация священного (описанная в предшествующих главах), когда оно мыслится как сосредоточенное в определенных людях, местах, временных промежутках и действиях, противопоставляемых в этом отношении всему «профанному». По этой причине установка учтивости более благоволит к тому, что я называю расколдованием, и эта новая культура оказывается по сути продолжением процесса маргинализации сакрального.

Далее. Поскольку основанием для претензий на священную власть служит понимание божественности Христа, между тем как вопрос о том, был ли Иисус Богом или просто великим пророком или учителем, сам по себе не связан с вопросом о том, является ли Бог создателем порядка взаимной пользы, то отсюда возникает соблазн либо вовсе отказаться от учения о божественности Христа, эволюционируя тем самым в сторону социнианства или деизма, либо занять скептическую позицию по отношению к подобным спорным вопросам.

Цивилизацию учтивости и закрепляемый ею моральный порядок легко воспринять как самодостаточную структуру, внутри которой мы и находим стандарты нашей общественной, моральной и политической жизни, а все апелляции к трансцендентному, допустимые в ее рамках, должны обосновывать этот порядок и никоим образом не оправдывать его нарушение. На социальном и цивилизационном уровне такая структура превосходно соответствует или даже прямо выражает то, что я назвал выше изолированным «я» — самосознание, возникающее в результате расколдования. Иначе говоря, эта общественная и цивилизационная модель преграждает или блокирует ряд традиционных путей, которыми трансцендентное

---

рая руководит обществом. Данное различие было не столь важным по сравнению с первостепенной потребностью в утверждении следующего тезиса: дух обнаруживается и даже воплощается исключительно через социальные каналы, предполагающие разумность, гуманность и повиновение власти, и никогда — в действиях, которые подрывают человеческий и общественный порядок» (Росcock, *Barbarism and Religion*, Volume I, p. 26).

открывалось людям и входило в их жизнь прежде. Она стремится довести до завершения и закрепить на цивилизационном уровне тот антропоцентрический сдвиг, который я описывал в предшествующем разделе. Она конструирует изолированный мир для изолированного «я».

Мировоззрение, порожденное логикой этого процесса, отразилось в нескольких ключевых терминах, которые использовались авторами XVIII века для описания истории и современного им состояния учтливой цивилизации. Три социально опасных аспекта религии классифицировались ими как «суеверие», «фанатизм» и «энтузиазм». В первую категорию попадало заколдованное измерение религии – обряды, культы и практики, которые, по мнению этих авторов, были связаны с магией. В этом отношении они продолжали и расширяли уже существовавший в протестантизме терминологический аппарат антикатолической критики.

«Фанатизм» означал такую религиозную убежденность, которая, по мнению соответствующего субъекта, давала ему право выходить далеко за рамки установленного порядка взаимной пользы и даже грубо его нарушать. Под «энтузиазмом» же подразумевалась уверенность человека в том, что он слышит голос самого Бога и может действовать в согласии с ним, не нуждаясь в опоре на какой-либо внешний авторитет, церковный или гражданский. Энтузиазм мог приводить к фанатизму, но мог и отвращать от него, как это было у некоторых мирных по своему духу сект, вроде квакеров; тогда как фанатизм мог, конечно, зарождаться и в религиях с сильными структурами власти, такими, например, как Католическая церковь, совершенно чуждыми энтузиазма.

Аббат Рейналь в своем чрезвычайно влиятельном сочинении дает ясно понять, что согласие с этой модерной идеей порядка, которую он называет *l'intérêt général*, является высшим принципом гражданского общества. “L'intérêt général est la règle de tout ce qui doit subsister dans l'État” («Общая польза есть правило для всего, что должно существовать в обществе»). Отсюда следует, что “le peuple ou l'autorité souveraine, dépositaire de la sienne, a seule le droit de juger de la conformité de quelque institution que ce soit avec l'intérêt général” («только народ или верховная власть, получившая от него свои полномочия, вправе судить, служит ли то или иное учреждение общей пользе»). В дальнейшем изложении Рейналь поясняет, какого рода опасностей для этого порядка страшится он со стороны религии:

C'est à cette autorité, et à cette autorité seule qu'il appartient d'examiner les dogmes et les disciplines d'une religion; les dogmes, pour s'assurer si, contraires au sens commun, ils n'exposeraient point la tranquillité à des troubles d'autant plus dangereux que les idées d'un bonheur à venir s'y compliqueront avec le zèle pour la gloire de Dieu et la soumission à des vérités qu'on regardera comme révélées; la discipline, pour voir si elle ne choque pas les mœurs régnautes, n'éteint pas l'esprit patriotique, n'affaiblit pas le courage, ne dégoûte point de l'industrie, du mariage et des affaires publiques, ne nuit pas à la population et à la sociabilité, n'inspire pas le fanatisme et l'intolérance, ne sème point la division entre les proches de la

même famille, entre les familles d'une même cité, entre les cités d'un même royaume, entre les royaumes de la terre, ne diminue point le respect dû au souverain et aux magistrats, et ne pèche ni des maximes d'une austérité qui attriste, ni des conseils qui amènent à la folie<sup>30</sup>.

(«Именно этой власти и только ей одной надлежит исследовать догматы и церковное устройство каждой религии: исследовать догматы, дабы удостовериться, что они не противны здравому смыслу и не подвергают общественный мир опасности смут и беспорядков — тем более пагубных, что догматические представления о грядущем блаженстве усугубляются здесь ревностью о славе Божией и покорным принятием истин, почитающихся за богооткровенные: исследовать церковное устройство, дабы убедиться, что оно не оскорбляет господствующих в обществе нравов и обычаев, не подрывает дух патриотизма, не ослабляет мужества, не отвращает людей от усердного труда, от брака и от общественных дел, не причиняет ущерба народонаселению и не вредит общительности, не разжигает фанатизма и нетерпимости, не сеет раздоров между членами одной семьи и семьями одного города, между городами одного королевства, между королевствами земли, не умаляет должного уважения к государю и его магистратам, не проповедует аскетической суровости, повергающей людей в мрачную скорбь, и не дает советов, толкающих их к безумию».)

Менее радикальное крыло Просвещения могло относиться к суеверию гораздо снисходительнее, чем к двум другим отклонениям от нормы, поскольку такие авторы, как Юм и Гиббон, по-видимому, исходили из того, что просвещенность и благовоспитанность навсегда останутся исключительным достоянием элиты, которой придется решать задачу поддержания порядка в среде народных масс. Для этих же последних малая толика суеверия может даже оказаться полезной, удовлетворяя религиозные потребности народа и при этом не подстрекая его к бунту. Тем самым подразумевалось, что религия — это прежде всего культ, а не доктрины, которые могут провоцировать споры с представителями других вероисповеданий.

В качестве анти-модели здесь выступало католическое христианство, чьи суеверия и в самом деле были связаны с воинствующей доктриной. Положительным же образцом служил для Гиббона античный мир, чьи (как он полагал) неверующие элиты были достаточно мудры, чтобы для виду признавать государственные культы и оставлять народ при его сакральных практиках. «Различные формы богопочитания, существовавшие в римском мире, простые люди считали равно истинными, философы — равно ложными, а магистраты — равно полезными»<sup>31</sup>. Гиббон не может скрыть своей симпатии к этим античным магистратам, столкнувшимся с фанатическим отказом христиан исполнить свой долг, точно так же — для виду — подчинившись государственному ритуалу. Он изображает их гонителями поневоле, явно выигрывающими в сравнении с современными государственными

<sup>30</sup> Abbé Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes* (1770); цит. по изданию: Geneva, 1780, т. X, pp. 127 ff.; цит. по: Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 34-35. [См. рус. пер.: Г.-Т.-Ф. Рейналь, *Философическая и политическая история о заведении и коммерции европейцев в обеих Индиях*, СПб., 1834–1835.]

<sup>31</sup> Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Volume 1, p. 56.

мужами, вроде Людовика XIV, которые вводят ортодоксию грубой силой. Ведь они были скорее озадачены, нежели возмущены, им и в самом деле нелегко было понять этих сектантов. Гиббон также приходит к выводу, что античные магистраты выказывали меньше суровости, чем их современные коллеги в христианском мире. «Поскольку двигало ими не бешеное рвение фанатиков, но политическая умеренность законодателей, то их презрение часто должно было ослабевать, а их гуманность — приостанавливать исполнение тех законов, которые принимали они против жалких и темных последователей Христа»<sup>32</sup>. Эти римские магистраты получают высокую оценку по меркам этики учтивости, ведь единственной их целью было сохранение общественного порядка, чуждое всякого доктринального рвения — они выдержали экзамен, который Людовик XIV позорно провалил.

Та версия культуры учтивости, которую олицетворяли Гиббон и Юм, питала глубокую неприязнь к «энтузиазму» не только в тогдашнем его понимании, но и в современном значении этого термина. Благовоспитанность и утонченность подразумевали также холодно-ироническую отстраненность от слишком пылких, неэстетичных, часто жестоких и разрушительных действий тех людей, которые находились во власти религиозного рвения. Хотя решительное осуждение ими подобных поступков было вполне очевидным, эти авторы всячески демонстрировали превосходство своей цивилизованной позиции, с холодной сдержанностью сохраняя дистанцию между собой и изображаемым объектом и время от времени пуская в него стрелы своего остроумия. Эта ироническая невозмутимость была для них одним из непременных признаков просвещенной учтивости, и именно она придает особую силу и очарование блестящему стилю Гиббона.

В другом месте, сравнивая языческих мыслителей с христианскими сектантами, Гиббон описывает страдания первых после запрета языческих культов христианскими императорами:

Уничтожение языческой религии софисты изображают как жуткое, потрясающее и совершенно непостижимое событие, которое погрузило мир во тьму, восстановив господство древнего хаоса и ночи. Торжественным и волнующим слогом повествуют они о том, как храмы были обращены в гробницы, а святилища, некогда украшенные статуями богов, бесстыдно осквернены мощами христианских мучеников.

Финал процитированного пассажа характерен для иронической позиции Гиббона, особенно энергичное «осквернены» — слово, в котором можно увидеть один из первых примеров *style indirect libre*, ведь это выражение вложено в уста софиста. Но затем Гиббон дает, по-видимому, собственный комментарий, сухо замечая: «Нисколько не одобряя злобного раздражения нашего софиста, было бы, однако, вполне естественным разделить его изумление, ведь он стал свидетелем переворота, который возвел никому дотоле неведомые жертвы римских законов в ранг не-

<sup>32</sup> Ibid., Volume 1, p. 524.

зримых небесных покровителей Римской империи»<sup>33</sup>. Нам предлагают подняться над этими событиями, чтобы, обозрев их с высоты позиции просвещенного читателя, почувствовать во всем этом, *sine ira et studio*<sup>\*</sup>, некий привкус абсурда.

Таким образом, учитывая цивилизация готовила сцену, создавала почву для серьезного конфликта с христианством. Реагировать на возникающую отсюда ситуацию можно было по-разному. Одни пытались примирить враждующие стороны; другие, чувствуя неизбежность столкновения, стали критиками «учтивости»; третьи, чувствуя то же самое, обратились ко всевозможным формам отрицания христианской ортодоксии. И все же учтивости самой по себе недостаточно для объяснения более широких версий такого отрицания. Она помогает нам понять элитарных скептиков, вроде Гиббона и Юма, но не тех, чья реакция оказалась более радикальной. Здесь я имею в виду два аспекта. Иногда это была позиция, политически более радикальная, менее снисходительная к существующему порядку вещей, чем у просветителей Вольтера и Гиббона. Но я также хочу подчеркнуть, что подобные авторы часто заходили еще дальше, способствуя становлению эксклюзивного гуманизма, который порой мог даже принимать у них форму материализма. А значит, нам следует подробнее рассказать о том, как эксклюзивный гуманизм сумел выйти на историческую арену в качестве реальной альтернативы, причем не только для элиты, но и для широких масс.

### 3

На предшествующих страницах я пытался описать условия, благодаря которым эксклюзивный гуманизм мог возникнуть. Но это еще не объясняет нам его действительного возникновения, истинного смысла его выхода на арену истории в качестве реальной мировоззренческой альтернативы.

Позвольте мне еще раз свести воедино главные нити моего изложения, чтобы яснее очертить область того, о чем мне еще предстоит рассказать. Я вел речь о четырехчастном антропоцентрическом сдвиге XVIII века, о сдвиге, который я обозначаю введенным выше термином «провиденциальный деизм». Первые два аспекта можно в определенном смысле назвать решающими, поскольку они обусловили собой остальные.

Первым — стало то, что замысел Бога о человеке свелся к задаче осуществления людьми в своей жизни порядка, который Бог задумал для их счастья и благоденствия. По сути, реализация порядка взаимной пользы и есть все то, ради чего Бог нас сотворил. Ощущение же того, что человеческие существа имеют и какое-то другое призвание, лежащее за пределами людского процветания, в духовном климате «деизма» атрофируется.

<sup>33</sup> Ibid., Volume 3, p. 90.

\* Без гнева и страсти (*лат.*).

Этот сдвиг, в свою очередь, вошел в контекст давнего стремления европейской культуры к Реформе, в самом широком смысле этого слова. Здесь я имею в виду попытки элиты преобразовать все общество, изменить жизнь и практики прочих его слоев так, чтобы они соответствовали тому, что считает высшими стандартами сама элита. Перед нами удивительный феномен. Не претендуя на его объяснение, я лишь указываю на тот бесспорный факт, что со времени великой реформы папы Григория VII не прекращались попытки повысить стандарты массовых практик. Вначале это были религиозные реформы с целью поднять все духовное сословие, а затем даже всех мирян, до высших стандартов набожности и благочестивой жизни, образцом для которых во многом служили лучшие из монашеских и церковных практик. Задача, поставленная в 1215 году IV Латеранским собором — распространить режим ежегодной исповеди, отпущения грехов и причащения на всех мирян — является хорошим примером этого повышения стандартов общеобязательных требований.

Идею, лежащую в основе реформы Григория VII, Аркийер назвал «политическим августинианством» — не совсем корректно по отношению к Августину, что, впрочем, признал и сам Аркийер<sup>34</sup>. Ведь Августин гораздо острее чувствовал пропасть между градом Божьим и градом земным, а потому попытка духовной власти, поддерживаемой государством, приблизить общество к граду небесному наверняка показалась бы ему предприятием, по меньшей мере, рискованным<sup>35</sup>. Разумеется, папы-реформаторы признавали, что в мире сем нельзя ожидать полноты справедливости (которая для Августина предполагала, среди прочего, воздание должного Богу). В грешниках не будет недостатка до конца света. И однако, можно помыслить такой строй, при котором люди подчинялись бы правителям, сообразующимся в своих действиях с идеалом совершенной справедливости. Если же власть царская и в самом деле станет исполнять авторитетные предписания тех, чьи слова выражают Божью волю (т.е. церковных иерархов), то можно будет установить такой порядок, где истинно добрые управляют, а злые силою принуждаются к повиновению<sup>36</sup>.

Идея эта развивалась медленно и за несколько веков успела пройти целый ряд стадий — в мире, где еще не требовалось искать компромисса с каким-либо альтернативным принципом. Обетование второго пришествия, когда Бог будет «все во всем», может исполниться уже здесь, хотя и в ограниченной форме, предполагающей необходимость принуждения. Отныне стремление к христианской реформе получает следующее направление: массу обычных христиан нужно преобразовать так, чтобы приблизить ее, насколько возможно, к меньшинству, всецело посвятившему себя вере. И Фуко имел все основания утверждать, что постановление IV Ла-

<sup>34</sup> Н.-Х. Arquillière, *L'Augustinisme politique* (Paris: Vrin, 1934).

<sup>35</sup> Так, во всяком случае, считает Фрэнсис Окли; см. его: *Kingship* (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 91, 98-99.

<sup>36</sup> Аркийер цитирует Исидора Севильского: «Вмешательство властей в дела церкви было бы не нужно, кроме тех случаев, когда то, чего не достигал священник проповедью учения, властями приказывалось бы под страхом наказания» (*лат.*). *L'Augustinisme politique*, p. 142.

теранского собора 1215 года, сделавшее индивидуальную исповедь обязательной для всех мирян, являлось частью этого широкого преобразовательного проекта.

Конечно, реформы никогда не удавалось осуществить в полном соответствии с планами. Поражает, однако, то упорство, с которым церковные элиты всякий раз возвращались к прежним попыткам после периодов расслабленности и распада. Усилия самого Григория были реакцией на такой период распушенности. В том же духе действовали и последующие волны реформаторов, в принудительном порядке вводя обязательные правила для духовенства и мирян, но также влияя на последних через движения проповедников, которые призывали людей обратиться и ясно осознать грозную перспективу Страшного суда, на котором каждому из них – лично – предстоит держать ответ за свою жизнь.

То, что мы обычно называем Реформацией, следует до известной степени рассматривать именно в этом контексте. Да, она стала реакцией на еще один период ужасающей порчи и развращенности в среде церковной верхушки, но ведь Католическая церковь, Реформацией отвергнутая, сама была сферой реформаторских усилий в продолжение нескольких веков и за это время, в противостоянии с ересью и схизмой, претерпела колоссальные изменения. Пожалуй, ни одна другая ветвь христианства не знала таких многократных, далеко идущих, всеохватывающих реформ, как латинское христианство второго тысячелетия нашей эры, и этот процесс продолжается в нем и ныне. В определенном смысле можно утверждать, что реформа – как возрождение, реорганизация, обновление религиозного чувства и преобразование церковной дисциплины – стала неотъемлемой частью культуры всех церквей, вышедших из западного христианства. Опять-таки я не претендую на объяснение, но это кажется мне бесспорным и многозначительным<sup>37</sup>.

Около 1500 года это движение начинает принимать несколько иное направление. Постепенно у него появляется цель более амбициозная – изменить привычки, нравы, жизненные практики всего населения, причем не только в религиозной, но и в мирской области; приучить каждого человека к упорядоченному, трезвому, дисциплинированному, производительному образу жизни. Именно в этот момент религиозный порыв к реформе начинает сливаться с попытками внедрить «цивильность», или «цивилизовать» общество, если воспользоваться ключевым термином последующей эпохи. Это не было простым «перехватом», отклонением от прежней устремленности к религиозной реформе, ведь сами религиозные реформаторы соглашались, что неопровержимым плодом благочестия должна стать упорядоченная и дисциплинированная жизнь. Они тоже стремились цивилизовать общество и имели для этого веские богословские основания<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Эту постоянно самовоспроизводящуюся культуру реформ описывает John O'Malley, *Trent and All That* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000); см. особ. chapter 1.

<sup>38</sup> Марсель Гоше также придает решающее значение этому порыву к Реформе, который проходит через Позднее Средневековье и раннее Новое время и проявляется в «расколдовании мира» – хотя



И однако, если рассматривать данный процесс в долгосрочной перспективе, здесь действительно можно вести речь об отклонении, во всяком случае, об ужасной иронии. Ведь то, что считалось верным, хотя и внешним признаком истинного благочестия, а потому — достойной целью человеческих стремлений, каким-то образом проникло в самую суть благочестия и постепенно стало чем-то неотличимым от него самого. Громадная масса труда, вложенного в реформу, а значит, и в упорядочение мира, внушающая латинским и экслатинским христианам чувство превосходства, когда они смотрят на представителей других вероисповеданий или даже членов других христианских церквей, — именно эти колоссальные усилия заслонили от их взоров главное в вере и привели к тому, что исконная высшая цель — сосредоточенность всего на Боге — сменилась чем-то второстепенным. Это и был первый антропоцентрический сдвиг.

Второй стал дополнением первого. Когда наша конечная цель сужается, мы вполне можем прийти к мысли, что способны достигнуть ее собственными силами. Содействие Божьей благодати уже не кажется человеку столь важным и необходимым, как прежде. Теперь мы понимаем, откуда может возникнуть эксклюзивный гуманизм, ведь сцена для его появления уже, так сказать, подготовлена. Но для того, чтобы он действительно вышел на сцену, требуется нечто большее, чем то чисто негативное обстоятельство, что благодать уже не переживается нами как абсолютно необходимое условие, что она перестает быть тем, чем она не могла не быть для Кальвина и его сподвижников в XVI веке, когда они наблюдали в своем обществе опаснейшую эндемию хаоса, насилия, порока, неводержанности и понимали, что справиться с ней и навести порядок можно лишь сильнодействующими духовными лекарствами. (То же самое, добавим мы, понимает сегодня бразильский рабочий, когда в надежде избавиться от губительной привычки к пьянству присоединяется к церкви пятидесятников, или афро-африканский подросток, ищущий спасения от культуры наркотиков в движении «Нация ислама».)

Кроме этого, отрицательного, изменения, мы нуждаемся и в положительном сдвиге, благодаря которому моральные/духовные ресурсы могли бы восприниматься нами в опыте как чисто имманентные. Это также чрезвычайно важная часть нашего сюжета. Что же отсюда следует? Я сформулирую это так, как ставил данную проблему во Введении: нам нужно понять, как стало возможным непосредственно переживать состояние моральной полноты, определять центр и источник наших высших способностей и вдохновений без всякой апелляции к Богу, исключительно в рамках человеческих сил.

Однако, в описываемом нами контексте отнюдь не каждый подобный опыт мог выполнить эту задачу. С тех пор появилось немало формул полноты, постигаемой исключительно в сфере человеческого — например, у Ницше, когда в последнем фрагменте своей «Воли к власти» он пишет о вечном возвращении, и мы чувству-

---

мы с ним, похоже, интерпретируем этот процесс немного по-разному. См.: *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), pp. 221-231.

ем, что автор схватывает и выражает здесь наивысший момент своего вдохновения, исходя при этом из строго атеистического миропонимания<sup>39</sup>. Но это никак не могло быть первой формой эксклюзивного гуманизма, ведь исторический контекст его возникновения определялся острым чувством первостепенной важности морального порядка, убежденностью в том, что такой порядок должен быть претворен в жизнь с максимально возможной полнотой, и что мы способны этого добиться. Представление о сущности самой моральной полноты и о высших источниках морали должно было, разумеется, соответствовать этой задаче. Здесь требовалось нечто, способное дать нам мощный заряд энергии, необходимой для ее выполнения, нужна была функциональная замена для христианской *agape* или для бескорыстной благожелательности неостойков.

Это означает, что новое понимание моральной полноты должно было включать в себя не только твердую уверенность в нашей реальной способности преобразовать и перестроить нашу жизнь, но и мотивы, которые побуждали бы нас взяться за выполнение этой задачи во имя блага всех людей. Ядро высшей моральной способности должно было стать источником благожелательности и стремления к всеобщей справедливости. Но ведь благожелательность и забота о всеобщем и были характерной чертой эксклюзивного гуманизма XVIII века; или, пожалуй, лучше сказать так: гуманизма, который в конце концов стал эксклюзивным утилитаризма, теории Канта, просветительской защиты прав человека, а также нового порядка распределения благ, призванного обеспечить счастье и достаток всем. Вспомним знаменитые слова Бентама: «Найдется ли среди написанных мною страниц хоть одна, где любовь к человечеству была бы хоть на мгновение забыта? Покажите мне ее, и я тут же вырву ее собственной рукой»<sup>40</sup>.

Эти моральные источники нужно было создать или открыть. Сторонники стандартной «истории вычитания» желали бы убедить нас в том, что когда старые религиозные и метафизические представления угасли, освободилось пространство для уже существовавших и лишь ждавших своего часа чисто человеческих моральных мотиваций. Так может казаться — хотя на самом деле все было иначе, поскольку теперь местопребывание высших моральных способностей определялось как

<sup>39</sup> «Вот этот мир: исполин силы, без начала и без конца, ... из простейшего возносясь к многообразнейшему, из тишайшего покоя, холода и застылости — к магме, неистовству, забвению и опровержению самого себя, а потом снова возвращаясь из этой полноты к простому, из игры противоречий — к радости согласия, самое себя утверждая в этой равности своих путей и лет, самое себя благословляя как то, что вечно должно возвращаться, как становление, которое не знает пресыщаемости, устали и неохоты, — этот мой *дионисийский* мир вечного само-сотворения, вечного само-разрушения, этот таинственный мир двойного вождения, это мое "по ту сторону добра и зла", без цели, если цель не лежит в счастье круга, без воли, если только петля возвращения к самому себе не имеет доброй воли, — хотите знать имя этому миру? ... *Этот мир есть воля к могуществу — ничего кроме этого!* И вы сами тоже суть та же воля к могуществу — и ничего кроме этого!» Фридрих Ницше, *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*, Книга IV, п. 1066, М.: Научная Революция, 2005, с. 557-558.

<sup>40</sup> Цит. по: Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983), p. 276 (см. мою работу: *Sources of the Self*, p. 331).

«человеческая природа», и таким образом устанавливалась связь с многовековым и, безусловно, уже наличным наследием не-эксклюзивного гуманизма — в частности, с теориями, которые мы восприняли от античных авторов.

Но уже здесь для нас вполне очевидно, что в определенном отношении современный гуманизм существенно отличается от большинства античных этических теорий человеческой природы — отличается именно тем, что это гуманизм эксклюзивный, иначе говоря, его представление о человеческом благоденствии не нуждается в опоре на что-либо высшее, на то, что людям следовало бы почитать, любить или признавать. И это резко отделяет его от, скажем, учений Платона или стоиков. С другой стороны, есть философия Эпикура-Лукреция, которая и в самом деле представляется по-настоящему эксклюзивной в моем понимании данного термина (именно поэтому она так много значила для целого ряда современных мыслителей, например, для Юма). Но, сопоставив эту философию с эксклюзивным гуманизмом, мы сразу же обнаружим два резких различия.

Во-первых, современный образ человеческого процветания предполагает активистское, интервенционистское отношение как к природе, так и к обществу. И то, и другое, следует перестроить в свете требований инструментального разума, чтобы они могли служить человеческим целям. Новые теории общества подходят к нему инструменталистски, например, так: общество существует для защиты жизни и собственности. Ключевыми категориями являются здесь активистские преобразования и инструментальный разум.

Во-вторых, новый гуманизм заимствует из своих христианских источников универсализм — либо заново открывает его у стоиков, как это сделала одна влиятельная в XVI—XVII веках школа мысли (часто именуемая «неостоицизмом»). Этим я хочу сказать, что новый гуманизм в принципе признает: преобразование мира должно служить благу всех и каждого. Конечно, это «в принципе» в реальности нарушалось самыми разными способами, в зависимости от конкретных культурных ограничений эпохи (классовых, гендерных, профессиональных, обусловленных происхождением и т.д.). Тем не менее, принцип действовал, ведь все эти нарушения и исключения со временем подверглись критике, для них приходилось искать особые оправдания, а убедительно их обосновать было невозможно.

Кроме того, новый гуманизм предполагает наличие у нас побуждений к тому, чтобы действовать на благо наших ближних. Мы наделены особой склонностью к такому поведению. В этом смысле моральная психология современного гуманизма разительно отличается от учений древних авторов. По мнению последних, мы связаны с (некоторыми) людьми узами дружбы и общего гражданства, поскольку можем стремиться к благу лишь вместе с ними. Желание творить добро возникает из осознания этого единства цели. Для Аристотеля даже распределительная справедливость получает смысл только в контексте полиса как целого. И лишь стоицизм представляет собой исключение из этого, довольно узкого, античного понимания благого действия. Но даже стоики, и в самом деле понимавшие солидарность как

общечеловеческое свойство, в определенном смысле держались прежней модели — они просто распространили ее на весь род людской, в котором видели часть великого космополиса, состоящего из всех богов и всех человеческих существ.

И, напротив, в христианской агапе неизменно подчеркивалась ее способность выводить нас за пределы любой уже существующей системы солидарности. Добро-го самаритянина ничто прежде не связывало с человеком, которому он помог — и это неотъемлемый элемент общего смысла данной истории. Конечно, это деятельное милосердие, преодолевающее рамки отдельного сообщества, можно рассматривать в контексте сверхсообщества всех сынов Божьих, иначе говоря, чего-то очень близкого к стоической модели космополиса. Но чаще в таком сообществе видят то, что еще предстоит создать; это, скорее, эсхатологическое представление. А высший образец агапе как беспредельной любви — воплощение Христа и его смиренная готовность к жертвенной смерти — не обусловлена никаким уже наличным типом сообщества или солидарности. Это свободный дар Бога.

Это деятельное милосердие отражается в моральной психологии современного эксклюзивного гуманизма в часто повторяющемся утверждении о врожденности человеческой способности к благожелательности или альтруизму, которая непременно проявляется сама собой, если только ее действие не подавляют какие-то неблагоприятные внешние обстоятельства. Даже там, где предпринимаются попытки истолковать подобный феномен натуралистически (например, в теории «симпатии»), сохраняется представление о том, что одним из врожденных человеку побуждений является склонность действовать на благо других просто потому, что они тоже люди — действовать независимо от осознания каких-либо общих целей или интересов.

Иными словами, моральная психология современного гуманизма предполагает в человеке особое стремление творить добро независимо от каких-либо уже существующих связей с другими людьми. Сфера действия такого стремления в принципе универсальна — и это, если можно так выразиться, исторический след агапе в нем. Или, по-другому: это результат упомянутого выше второго этапа процесса имманентизации, когда источник силы для упорядочения нашей индивидуальной и коллективной жизни уже не ищут в Боге и в его благодати. Но этот второй шаг нельзя описывать лишь в негативном плане. Ведь он не просто исключает из данного процесса Бога, он приписывает эту огромную силу благожелательности или альтруизма людям. Отвергать христианство ради действительного возвращения к домодерному эксклюзивному гуманизму, вроде теории Лукреция — это один путь. Некоторые (например, Юм) соблазнились таким решением и двинулись в этом направлении. И все же в главной своей тенденции современный эксклюзивный гуманизм означал, скорее, попытку имманентизации этой способности к благожелательности, а отсюда очень далеко до возврата к античной мудрости. На это неустанно указывал Ницше, и даже Юм включил в свою теорию вполне современное понятие «симпатии».

Я специально подчеркнул в модерном гуманизме моменты новизны по отношению к древним авторам, обусловленные тем, что современный гуманизм многое заимствовал из христианской веры, на почве которой он зародился: активное преобразование реальности, инструментальная рациональность, универсализм, благожелательность. Ясно, однако, что современный гуманизм ставил перед собой и иную цель — отвергнуть христианское стремление трансцендировать человеческое процветание. А потому рациональным и естественным признавалось теперь лишь такое самоотвержение, которое способствовало всеобщему процветанию в новом его понимании — и даже ему не полагалось выходить за границы разумного. Все прочее подвергалось осуждению как безрассудная крайность или «энтузиазм». Вспомним хотя бы презрительное отношение Юма или Гиббона к традициям христианского аскетизма, к монашеству, миссионерству, пророчеству, эмоциональной проповеди веслианцев. Преемника агапе следовало удерживать в строгих рамках должной меры, инструментального разума, а также, пожалуй, хорошего вкуса.

И все же тот факт, что аналог агапе сохранился, заслуживает нашего внимания. На мой взгляд, он говорит нам о двух важных вещах, имеющих прямое отношение к этому переходу, а стало быть, и к нам самим.

Во-первых — о том, что осуществить переход к эксклюзивному гуманизму на какой-либо иной основе было бы тогда, вероятно, попросту невозможно. Здесь я исхожу из предположения, что этот переход опирался на уверенность человека в своих силах, приобретенную в процессе упорядочения как индивидуальной, так и общественной жизни, которые удалось, по крайней мере, приблизить к идеальному образцу взаимной пользы. Но агапе, или деятельная доброта «встраивалась» в эту идеальную модель на трех уровнях. Благотворение являлось частью идеала личного поведения, разумный социальный порядок предполагал заботу о всех членах общества, а активное милосердие входило в обязательный набор внутренних установок порядочного человека. Решающим же этапом перехода стало признание того, что способностью создавать этот порядок обладает каждый из нас, а поскольку одним из элементов этого порядка являлась агапе, или благожелательность, то способность к ней также находится в нас самих.

Переход к по-настоящему лукрецианскому миропониманию потребовал бы гораздо более резкого разрыва с господствующей тенденцией развития общества и его моральных представлений, а необходимый для такого разрыва фундамент еще не был заложен. Впоследствии, конечно, когда неверие нашло себе место и прочно утвердилось в нашей культуре, эта и подобные ей возможности начали открываться.

Вторая из упомянутых выше «важных вещей» касается того же вопроса, но рассмотренного под иным углом. Только что я утверждал, что в ту эпоху возможен был лишь такой переход — т.е. возможен как нечто большее, чем маргинальное, исключительное явление, а не воображаемый сдвиг к чистому лукрецианству. Но здесь важен сам факт, что этот переход уже *был* возможен. Некоторые из необходимых

для него предпосылок имели негативный характер. Я уже упоминал о расколдовании мира, которому способствовал процесс упорядочения. Понятно, что в мире духов и сил трудно было представить себе мир без Бога. Но в краткосрочной перспективе последствия расколдования и обусловленное ими повышение требований к нашей способности преобразовывать самих себя и общество, по-видимому, привели к тому, что действие Божьей благодати стало казаться еще более необходимым. Возможность же мыслить мир без Бога открылась лишь после определенных успехов процесса упорядочения и его превращения в нечто привычное и рутинное.

Но даже эти предпосылки не делали переход к эксклюзивному гуманизму неизбежным. Здесь требовалось также что-то положительное – иначе говоря, люди, выбирая тот или иной путь в открывшемся диапазоне возможностей, должны были приобрести уверенность в наличии у них самих соответствующих сил и способностей, найти в своих собственных человеческих ресурсах импульс к деятельности ради общего блага и справедливости.

Совершенно очевидно, что обрести такой ресурс они могли в чувстве гордости – не в гордыне, служившей предметом отрицательных оценок в христианской проповеди, но в положительной силе, игравшей ключевую роль в этике воина-аристократа, т.е. в чувстве собственного достоинства, которое побуждало человека жить в соответствии с требованиями своего сословия. Во Франции XVII века этот мотив называли *générosité*\*. О нем без конца твердят герои Корнеля. Вот, к примеру, слова Клеопатры из «Помпея»:

Les Princes ont cela de leur haute naissance  
 Leur âme dans leur sang prend des impressions  
 Qui dessous leur vertu rangent les passions.  
 Leur générosité soumet tout à leur gloire<sup>41</sup>.

(Князьям сие дало высокое рождение,  
 Душа их прямо в кровь вбирает впечатленья,  
 И добродетели подчинена их страсть,  
 Их щедрость все к своей имеет славе.)<sup>42</sup>

Мотивация к обузданию низших страстей здесь заключается именно в осознании их высокого происхождения, желании славы, которая одна по-настоящему соответствует их положению.

Но, как мы убедились выше на примере Декарта, подобную этику можно было принимать и в трансформированной ее версии. Как я уже отмечал (глава 2, раздел 4), Декарт считает *générosité* “comme la clef de toutes les autres vertus, & le remede general

\* Благородство, великодушие (*фр.*).

<sup>41</sup> *Pompée*, II: 370-373.

<sup>42</sup> [Русский перевод Андрея Лукьянова].

contre tous les dereglemens des Passions” («как бы ключом ко всем прочим добродетелям и общим средством против любого рода беспорядочности и разнузданности страстей»). Но то высокое положение, требованиям которого должна соответствовать наша жизнь, уже не есть определенный ранг в социальной иерархии. Теперь это статус человеческого существа как такового, как агента рационального контроля. И этот статус обязывает нас следовать требованиям рациональной отстраненности.

Сходство между этикой чести и идеалом отстраненной самодисциплины, возникающим на почве неостоицизма, вполне очевидно, и Декарт был не единственным, кто видел эту связь. Существует также (отмеченная мною выше) параллель между требованиями дисциплины и принципами воспитания воина, ведь в обоих случаях необходим отказ от определенных аспектов интимности в человеческих отношениях.

Монтескье отмечает, что *une noble fierté qui vient de cette satisfaction intérieure que laisse la vertu* («благородная гордость, возникающая из внутреннего удовлетворения, которое приносит добродетель») есть чувство, которое *sied aux grands* («подобаает великим людям»). *Une grande âme ne saurait s'empêcher de se montrer tout entière: elle sent la dignité de son être.* («Великая душа не может не явить себя вся целиком: она чувствует достоинство своего бытия») <sup>43</sup>. Позднее это чувство внутреннего удовлетворения было поставлено на службу гедонистической философии и признано одним из величайших наслаждений. *Oui! voluptés, c'est le nom que je donne aux témoignages flatteurs qu'on se rend à soi-même, après une action vertueuse* («Да! Чувственное наслаждение — именно так называю я лестную оценку, которую дает человек самому себе, совершив добродетельный поступок»), — заявляет Мариво. С ним согласен Дидро, полагающий, что *la félicité que procure la vertu est durable, et que ces plaisirs si purs qui en dérivent sont les délices du sentiment* <sup>44</sup> («даруемое добродетелью блаженство долговременно, и проистекающие из нее чистейшие удовольствия услаждают наши чувства»).

Подобная мотивация, безусловно, соответствует критерию исключительно человеческого источника морали. Всякий согласится, что старая воинская этика, будь она самостоятельной структурой, а не частью более широкого мировоззрения, признававшего также Бога или богов, непременно превратилась бы в эксклюзивный гуманизм — ведь и обновленный, изъятый из прежнего контекста вариант аристократической этики, который пытался создать Ницше, также имел несомненно эксклюзивный характер. Проблема, однако, состояла в том, что новая этика всеобщей благожелательности нуждалась в чем-то большем и ином, нежели подобная, эгоистическая по своей сути, мотивация.

Эту мысль великолепно выразил сам Монтескье:

les vertus qu'on nous y montre sont toujours moins ce que l'on doit aux autres, que ce que l'on se doit à soi-même: elles ne sont pas tant ce qui nous appelle vers nos concitoyens, que ce qui

<sup>43</sup> *Mes Pensées*, 1131-1132; цит. по: Mercier, *La Réhabilitation de la Nature humaine*, p. 252.

<sup>44</sup> Цит. по: *ibid.*, pp. 382-383.

nous en distingue. On n'y juge pas les actions des hommes comme bonnes, mais comme belles; comme justes, mais comme grandes; comme raisonnables, mais comme extraordinaires<sup>45</sup>.

(Добродетели, примеры которых мы видим здесь, всегда говорят нам менее о наших обязанностях к другим, чем о наших обязанностях к самим себе: предмет их не столько то, что влечет нас к нашим согражданам, сколько то, что отличает нас от них; В поступке здесь ценят не доброе чувство, а показную красоту, не справедливость, а широту размаха, не благоразумие, а необычайность.)<sup>46</sup>

Конечно, Монтескье вел здесь речь об этике *honnête homme*\* в ее изначальной форме, а не преобразованной ее версии, которую восприняли и Декарт, и он сам, и которая должна была вдохновлять агента дисциплинированной рациональной благожелательности. Но его замечание не вовсе утратило свою справедливость и после этой трансформации.

Если жизнь в соответствии с моим достоинством как существа разумного предполагает поступки, совершаемые ради общего блага и справедливости, то склонность к ним должна быть частью того, чего требует разумность, того, что разумный деятель открывает в самом себе как определяющее свойство. Уклониться от такого вывода невозможно. Ведь чувство гордости не способно в полной мере заменить мне желание добра для всех. Гордость может лишь подкрепить это желание или, если оно ослабнет, дать мне основание жить в соответствии с принципом всеобщей благожелательности, но гордость не способна оказать воздействие сама по себе, при отсутствии такой благожелательности. Во всяком случае, это будет уже совсем другая этика, и среди того, чего требует от меня мое человеческое достоинство, уже не окажется призыва творить добро (примером здесь служит *Übermensch*\*\* Ницше).

Лучше других об этом сказал все тот же Монтескье:

Rien n'est plus près de la Providence divine que cette bienveillance générale et cette grande capacité d'aimer qui embrasse tous les hommes, et rien n'approche plus de l'instinct des bêtes que ces bornes que le coeur se donne lorsqu'il n'est touché que de son intérêt propre, ou de ce qui est autour de lui<sup>47</sup>.

(Нет ничего ближе к божественному Провидению, чем эта всеобщая благожелательность и эта величественная способность к любви, обнимающей всех людей — как нет ничего более похожего на инстинкт зверей, чем эти границы, которые устанавливает для себя сердце, когда им движет единственно лишь собственный интерес, либо то, что непосредственно его окружает.)

<sup>45</sup> Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, IV.2.

<sup>46</sup> *The Spirit of the Laws*, trans./ed. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 31 f. [См. рус. пер.: Ш. Монтескье, *О духе законов*, указ. соч., Книга IV, глава 2, с. 33-34.]

\* Порядочный человек (*фр.*).

\*\* Сверхчеловек (*нем.*).

<sup>47</sup> *Mes Pensées*, 1285, цит. по: Mercier, *La Réhabilitation de la Nature humaine*, pp. 249-250.



Итак, новый гуманизм нуждался во внутренних источниках благожелательности. Он их искал — и нашел — сразу на нескольких путях.

Один из них вел через напряженное переживание силы отстраненного инструментального разума, чья беспристрастная безличность считалась достаточным условием всеобщей благожелательности. Именно здесь модерный гуманизм обнаруживает свои нестоические корни — исключая, разумеется, то, что было утрачено вместе с понятием о ходе вещей, предустановленным промыслом благого Бога, который должен быть признан и принят всяким мудрым человеком. Теперь же выдвигается новая идея: сам отстраненный разум, вызволив нас из трясины наших собственных узких взглядов и открыв для нас целое, должен разжечь в нас желание служить этому целому. Уже это одно внушит беспристрастному наблюдателю стремление к общему благу: уразумев, что такое высшее счастье, он непременно захочет его добиться.

Вероятно, с этим мировоззрением связан ряд опасных иллюзий. Но оно, несомненно, находится в гармонии с интенсивным моральным опытом современного мира. Само отстранение, освобождая нас от мучительной путаницы бесчисленного множества личных желаний, страстей и вожделений, расковывает в нас стремление к общему благу. В XX веке эту мысль выразил Бертран Рассел. В своей работе «Сущность религии» он различает в человеческой природе два начала, одно «частичное, ограниченное, эгоистическое, другое — всеобщее, бесконечное и беспристрастное». Бесконечная часть нашей жизни «светится беспристрастием»:

Далекие века и отдаленные пространства столь же реальны для нее, как и то, что существует сегодня и рядом. В сфере мысли она поднимается над жизнью чувств, всегда в поисках общего и понятного всем людям. В сфере желаний и воли она нацелена на благо как таковое, а не на «мое» или «твое» благо; в сфере чувств — дает любовь всем, а не только тем, кто ее желает ради себя. В отличие от конечной жизни, она беспристрастна; и беспристрастность приводит к истине в мышлении, справедливости в действии и всеобщей любви в чувстве<sup>48</sup>.

Иманентизация моральной способности могла осуществляться и другим путем — через ощущение чистой всеобщей воли, перед которой мы склоняемся в благоговении (вспомним пример Канта). Здесь также налицо тесная связь с описанным мною выше отстраненным разумом, за исключением того момента, что источником благожелательности здесь уже не является широта обозреваемого нами мира. Предметом изумления и бесконечного уважения служит здесь, скорее, сама способность действовать в соответствии со всеобщим законом. Кант «на одном дыхании» упоминает «звездное небо надо мной и моральный закон во мне»<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Цит. по: Ronald Clark, *Bertrand Russell* (London: Cape, 1975), p. 190 (см.: *Sources of the Self*, pp. 407-408).

<sup>49</sup> "Zwei Dinge erfüllen das Gemuth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir." («Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо

Именно это возвышает наш дух и вселяет в нас стремление в полной мере соответствовать требованиям справедливости и благожелательности.

Третий путь вел через чувство всеобщей симпатии, которая нуждалась лишь в создании надлежащих условий для того, чтобы расцвести в добродетель. Источником любви здесь уже не считается беспристрастный разум или наша удивительная способность действовать в согласии со всеобщими моральными принципами. Эта любовь глубоко укоренена в нашем эмоциональном строе, но ее подавляли, искажали, заслоняли ложные и противные природе условия, сложившиеся в ходе истории. Наша задача — найти условия, способные высвободить эту любовь. Одним из вдохновителей этого направления мысли был Руссо с его идеей *pitié*<sup>50</sup>.

Позднее возникает еще один взгляд — представление Фейербаха о том, что силы, которые мы приписываем Богу, в действительности являются человеческими способностями. И это богатейшее сокровище морального вдохновения мы должны заново открыть в самих себе.

Новой здесь была не только теоретическая интерпретация источников морали — речь шла о новых видах морального опыта. Правда, мы можем прийти к мысли, что само чувство, само ощущение моральной силы было одним и тем же и только объяснялось по-разному, в одном случае — как агапе, а в другом — как, скажем, «моральный закон во мне». Ведь и некоторые из более ранних теорий также в определенном смысле локализовали эти источники внутри нас самих — упомянем хотя бы нестойческое представление о разуме как о Божьей искре в человеке. И разве кантианец ощущает не ту же самую искру и лишь дает ей иное объяснение?

Разумеется, такая трактовка не лишена оснований. Например, вполне очевидна связь между моральным опытом у Канта и у стойков и нестойков, которым Кант многим обязан. Но было бы ошибочно полагать, что различие сводится здесь исключительно к объяснению, что Липсий и Кант переживали одно и то же, а расходились лишь в понимании причинного механизма, лежавшего в основе этого по сути общего для них опыта — словно два человека, которые чувствуют одинаковую боль в горле, но предлагают разные этиологии этого болезненного явления.

Когда Бертран Рассел в цитированном выше фрагменте формулирует свое понимание морального вдохновения, он не просто предлагает причинное объяснение, но выражает свой непосредственный опыт подъема на более высокий и

---

мой и моральный закон во мне»), in *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin Academy Edition (Berlin: de Gruyter, 1968), V, 161. [Рус. пер.: «Критика практического разума», в: Иммануил Кант, *Собрание сочинений в шести томах*, Т. 4, ч. 1, М.: Мысль, 1965, с. 498.]

\* Сочувствие, сострадание (*фр.*).

<sup>50</sup> На тему *pitié* см.: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, ed. Garnier-Flammarion (Paris, 1971), pp. 197-198 и *Émile*, ed. Classiques-Garnier (Paris, 1964), p. 261. См также гимн "conscience" (совести) его «савойского викария», *ibid.*, pp. 354-355. [См. рус. пер.: «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми», в: Ж.-Ж. Руссо, *Трактаты*, М.: Наука, 1969; «Эмил, или О воспитании чувств», в: Ж.-Ж. Руссо, *Педагогические сочинения в двух томах*, Т. 1, М.: Педагогика, 1981.]

универсальный уровень моральности. Такое истолкование опыта неотделимо от самого опыта. Вот почему, несмотря на все аналогии, этот опыт должен отличаться от опыта кантианца, созерцающего моральный закон в себе, или от опыта верующего, который слушает кантату Баха. В каждом из этих случаев источником и спутником вдохновения является совершенно особое понимание того, что значит для нас быть людьми. Вот почему это ощущение можно усилить, когда человеческая ситуация предстает перед нами с особой ясностью, или когда переживание ее реальности охватывает нас с ошеломляющей силой.

Отсюда не следует, что речь идет о голом факте опыта, не поддающемся критике (как, например, тогда, когда в качестве автобиографической подробности я указываю, что меня волнует определенная идея, но не могу понять, почему так происходит). Ведь здесь также предлагается объяснение, но оно может оказаться ложным. В конце концов, я претендую на установление того, что именно выступает здесь в качестве *движущей силы*, и эта моя попытка может потерпеть крах тем или иным образом. Само вдохновение может исчезнуть, когда мы глубже познаем вещи; либо то, на что оно нас вдохновляло, может утратить в наших глазах прежнюю ценность; или же утверждения относительно реальности чего-то (например, о существовании Бога) перестанут казаться обоснованными. Во всех этих случаях соответствующий опыт угасает.

Либо, не отвергая первоначальный опыт, мы можем прийти к новой его интерпретации. Так и случилось с Бедой Гриффитсом, чье описание решающего момента полноты жизни я цитировал в главе I. Сначала это чувство привело его к «поклонению природе», получившему более определенную форму в процессе чтения поэтов-романтиков – Вордсворта, Шелли и Китса. Впоследствии он стал католическим монахом и усмотрел в том же юношеском переживании первый момент своего обращения к поиску Бога. Но эта новая интерпретация не делает первоначальный опыт Гриффитса чем-то похожим на случай с болью в горле, которая, получая иное объяснение, нисколько не изменяется сама. Ведь значение опыта неотделимо от него самого, оно есть часть опыта. Дело здесь не только в том, что, истолковав опыт иначе, мы теряем способность пережить его точно так же, как прежде – изменение интерпретации может открыть в нем более глубокий и богатый смысл, прежде нам недоступный. Именно так в свои зрелые годы рассматривал Беда момент, который пережил он еще школьником несколькими десятилетиями ранее.

Итак, через открытие новых моральных мотиваций мы получаем сложный комплекс опыта и утверждений о реальности. Это равнозначно возникновению новых типов моральной жизни, которые, локализуя источники морали внутри нас самих, образуют те или иные разновидности эксклюзивного гуманизма. Именно этот аспект трудно объяснить с помощью истории вычитания.

Выше я пытался показать, что новые виды моральной жизни трансформировали традиционную гуманистическую этику, восходившую к античному миру. Но

самая распространенная история вычитания не придает им особого значения. Главный ее тезис гласит: когда религиозные и метафизические представления отмирают, мы остаемся с обычными человеческими желаниями, которые и составляют основу нашего современного гуманизма. Этот остаток мы получаем по вычитании или отбрасывании ложных мифологий. В наиболее радикальной версии данного подхода оценка обычного желания меняется на прямо противоположную: прежде оно бескомпромиссно осуждалось во имя перспективы спасения в ином мире, теперь же оно решительно утверждается. Сексуальное удовольствие, некогда сурово клеймившееся как путь к гибели и вечным мукам, теперь превозносится как одна из величайших наших радостей. Обыкновенная любовь к себе считается уже не грехом, но самой основой нормальной человеческой жизни. В этом и заключается суть истории вычитания: нам требовалось лишь сбросить с себя бремя этих извращенных или призрачных осуждений, чтобы ценность обычного человеческого желания воссияла перед нами в своей истинной и неизменной природе.

Конечно, реабилитация человеческой природы была важным элементом Просвещения, и совершенно ясно, что многие его сторонники смотрели (и смотрят) на самих себя сквозь призму этой, предполагающей переворот в прежних оценках, теории «сброшенного с плеч груза». Но ведь столь же очевидно, что подобная интерпретация оставляет за кадром что-то чрезвычайно существенное.

Эту радикальную переоценку ценностей Просвещение осмысляло двояко. Собственно говоря, я имею в виду два идеальных типа, поскольку большинство мыслителей в той или иной мере обращались к обоим. Каждый из этих способов предлагает особый путь имманентизации наших побудительных мотивов к справедливости/благожелательности, и в то же время оба они означают подлинную революцию по отношению к предшествующим, христианским и стоическим, истолкованиям подобной мотивации. Заключается же эта революция в реабилитации обычного, ничем не преобразованного человеческого желания и человеческой любви к себе, которые прежде считались преградой на пути к всеобщей справедливости/благожелательности, а теперь стали восприниматься либо как морально безвредные, невинные, либо даже как положительная сила для блага.

1. Стратегия «невинности» изображает человеческие мотивы как нравственно нейтральные. Каждое из наших побуждений всегда остается определенной разновидностью любви к себе, но может получить хорошее или дурное, разумное или неразумное направление. Руководимое разумом, оно ведет к справедливости и взаимопомощи. Предельный случай, где этот идеальный тип предстает, так сказать, в чистом виде, мы находим у Гельвеция: *La douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes*<sup>51</sup> (физическое страдание и удовольствие и есть неизвестное начало всех человеческих поступков). Здесь вопрос о внутренней природе наших побуждений полностью снимается: все зависит от того, что именно ими руководит.

<sup>51</sup> *De l'Homme*, II, vi, pp. 146-147 (см.: *Sources of the Self*, p. 328). [Рус. пер.: «О человеке, его умственных способностях и его воспитании», в: Гельвеций, *Сочинения в двух томах*, Т. 2, М., 1974, с. 86.]

Здесь есть известная аналогия с возвышением человека от низменной, чувственной погруженности в себя к более широкой, высокой и чистой перспективе, о которой шла речь в традиционных, не-эсклюзивных версиях гуманизма, восходящих к античности; это переход от узких, иррациональных, животных, непросвещенных типов мировосприятия к просвещению и науке. Наука по самой своей природе предполагает объективный и в этом смысле универсальный, всеобщий взгляд на вещи. Устремить на человеческую жизнь взор «ниоткуда» (или, на языке той эпохи, взглянуть на нее с позиции «беспристрастного наблюдателя») означает понимать ее в духе универсальности, а не с узкой частной точки зрения. Но подобное возвышение «кодируется» теперь исключительно в плане понимания, воля же остается прежней.

Ясно, почему в рамках этой стратегии этику не интересует качество самой воли. Для определения того, что мы должны делать, требуется лишь отстраненный.

2. «Положительная» стратегия изображает исконные, неиспорченные человеческие желания как предполагающие склонность к солидарности с другими людьми. В XVIII веке в данном контексте часто шла речь о «симпатии». Крайнее выражение этого идеального типа можно усмотреть в определенных формах примитивизма: благородный дикарь был испорчен, а его правильные и здоровые реакции искажены позднейшими наслоениями. Это присутствует у Руссо в моменты его увлечения примитивизмом (см., например, описание непосредственных, не затронутых рефлексией реакций *pitié* во втором «Рассуждении»<sup>52</sup>), но в целом его теория гораздо сложнее.

Ясно, что здесь перед нами не просто защита и утверждение обычных человеческих желаний в том виде, в каком их всегда понимали и непосредственно переживали. В каждом случае тут формируется особый контекст, в рамках которого они и могут проявить себя как невинные или добрые. Первая стратегия имеет своей целью доказать невинность, нравственную нейтральность желания, поскольку отстраненный разум способен направить его на путь служения порядку деятельного добра. И если бы само желание не поддавалось такому влиянию, то в глазах любого приверженца этого порядка – то есть всех сторонников Просвещения – оно, несомненно, представляло бы собой ужасающее зло. В самом деле, в контексте всеобщей, бесстрастной и беспристрастной воли к благу, возникающей, как предполагается, из отстраненного разума, природа словно возвращает себе прежнюю невинность. Но мы слишком поспешим с выводами, если увидим здесь простое открытие, обнаружение того, что существовало всегда. По Гельвецию, правда, получается именно такая картина, но наш собственный опыт, опыт похоти, алчности, гнева и остальных «семи смертных грехов», был совершенно иным до того, как мы приняли Гельвециево представление о человеке – как остается он иным для тех, кому подобная картина кажется неправдоподобной. Мы получаем воззрение,

<sup>52</sup> Ж.-Ж. Руссо, *Рассуждение о причинах и основаниях неравенства между людьми*.

которое может возникнуть в рамках первого из указанных выше типов моральной жизни (Бертран Рассел), и которое — это чрезвычайно важное обстоятельство — способно дать некоторым людям силу и вдохновение для того, чтобы творить добро. Это было новое явление, возникшее в интересующую нас эпоху.

Со второй стратегией ситуация еще яснее. Она подразумевает совершенно новый взгляд на потенциальные возможности обычного желания — его способность самопроизвольно приходить в гармонию с некоторой разновидностью агапе (*philia*, симпатия). Эта способность есть его сущностное свойство, но она была утрачена или подавлена, и теперь ее нужно восстановить. Здесь также речь идет не просто о защите обычного желания — такого, каким оно было всегда и лишь избавленного от клеветы со стороны религии. Это «агапизированное» желание принадлежит к новому типу моральной жизни, третьему из перечисленных выше (Руссо).

Таким образом, эксклюзивный гуманизм не был для нас чем-то таким, что возникло само собой, как только старые мифы испарились, а печально известная церковь старого режима разрушена. Он открыл человеку новые возможности, а именно способность жить одним из таких типов моральной жизни, в которых источники морали радикально имманентизированы. Истории же вычитания не оставляют нам возможности должным образом изумиться или восхититься этим достижением. Между тем перед нами здесь один из величайших сдвигов во всей человеческой истории, что бы мы в конечном счете ни думали о его масштабах и границах.

И это подлинное достижение, ведь для того, чтобы прийти к такому состоянию, когда силу и желание творить добро нам дает беспристрастный взгляд на вещи или чувство укорененной в глубинах нашего естества симпатии, требуется особое воспитание, привитие определенного воззрения на мир, а часто и напряженная работа над собой. В этом смысле новая движущая сила подобна другим великим традиционным источникам моральности, таким, как идея блага, божественная агапе, дао или человеческая сердечность. Эти вещи не даны нам от природы (как естественный страх темноты или падения или способность ответить на улыбку родителей). А значит, открытие новых источников моральности представляло собой шаг в неведомом прежде направлении, и это обстоятельство нельзя легкомысленно игнорировать.

Представление Рассела о всеобщей благожелательности как результате отстраненности мы можем рассмотреть в свете других сходных изменений, имевших место в истории человеческой духовности. Бывают аналогичные ситуации резких сдвигов, когда нас внезапно охватывает стремление вырваться за рамки наших прежних узких сфер солидарности, чтобы включить в область нашей благой деятельности более широкий круг людей или даже все человечество. Примерами здесь служат Новый Завет, призыв Магомета выйти за пределы племени или народа и создать новую Умму, стоицизм, преодоление Буддой кастовых границ и других ритуальных различий. Такие шаги всегда вызывают несогласие и сопротивление

одних людей, но также открывают новые перспективы, более высокое измерение для духовных порывов и поисков других. И отклик человеческих существ на подобный зов способен принимать разные формы. Новизна же модерна формы этого отклика, как ее выразил Рассел, состоит в следующем: перед нами впервые открылся такой путь ко всеобщему, который уже ни в коей мере не опирается на трансцендентное. Даже если мы считаем, что подобному порыву многого недостает, ибо он игнорирует что-то очень важное, нам следует признать, что развитие этого чисто имманентного чувства всеобщей благожелательности стало великим достижением, подлинной вехой человеческой истории<sup>53</sup>.

Здесь я вновь обращусь к вопросу, который, по-видимому, недостаточно глубоко исследовал ранее. Что такое «онтическая составляющая» современного понимания морального порядка? Выше я пытался показать, что наше понятие о моральном порядке содержит не только определение норм и идеалов, но и представление о том, что именно в Божьей воле, во вселенной или в нас самих делает эти нормы правильными, приемлемыми или осуществимыми. Это кажется достаточно очевидным применительно к прежним, домодерным идеям порядка. Порядок, прочно укорененный в космосе, стремящийся к самореализации и активно противодействующий нарушениям – вспомним реакцию царства живой природы на убийство Дункана, безусловно имеет в высшей степени реальный «онтический компонент». Мы, однако, склонны думать, что переход к антропоцентрическим определениям порядка, в частности, таким, где он предстает не как сам себя осуществляющий, но как долженствующий быть построенным, отбрасывают этот компонент и не предлагают ничего, кроме набора норм.

Теперь мы можем понять, почему это представление ошибочно. Современная идея порядка взаимной пользы, играющая ключевую роль во всех вариантах эксклюзивного гуманизма, порожденных Просвещением, и в самом деле содержит подобный компонент. Но теперь он переносится внутрь человека. Этот порядок подходит нам и может быть нами создан именно потому, что при определенных условиях мы способны к всеобщей благожелательности и справедливости. В более радикально материалистических его версиях этот порядок может уже не находить для себя опоры в природе, у которой, как теперь думают, «...и когти, и зубы в крови» [Альфред Теннисон, *In Memoriam A.H.H., Canto 56.* – *Прим. пер.*]. Мы можем вообразить человеческий род окруженным равнодушной и даже враждебной вселенной. Мы можем даже прийти к осознанию того, сколь ужасные и разрушительные желания способны испытывать люди. Но, несмотря на все это, у нас может сохраняться убеждение в том, что при определенных условиях – при надлежащем обучении, дисциплинировании, «цивилизации» или же через воспитание, основанное на утверждении положительного, а не на жестоких наказаниях – в человеке высвобождается стремление к беспристрастной благожелательности, или благоговение

<sup>53</sup> Я еще вернусь к рассмотрению перехода человеческой истории в новое, более универсальное пространство, которое вдохновляет нас на новый род морального действия; см. ниже, глава 15, раздел 7.

перед моральным законом, или всеобщая симпатия, на которых и можно будет построить моральный порядок.

Иными словами, может сохраняться уверенность в том, что моральный порядок созвучен чему-то очень глубокому в нашем существе, а следовательно, пытаться создать такой порядок вовсе не значит строить на песке. Напротив, этот порядок способен сам обеспечивать собственную устойчивость, ведь в процессе его практической реализации мы приходим к пониманию того, насколько он нам дорог. Таким образом, его устойчивая, пусть даже частичная реализация делает возможным высвобождение, развитие и созревание в нас того, что отзывается на этот порядок. Но ведь отклик на него исходит в нас от мотиваций благожелательности. А значит, именно они и образуют тот онтический компонент, который сохраняется и в современных атеистических представлениях о моральном порядке<sup>54</sup>.

Вот почему эти мотивации так трудно отвергнуть. Правда, это сумел сделать Ницше, а затем фашизм. Но если вы захотите последовать их примеру, то вам придется зайти очень далеко. На этом пути вы должны будете также отречься от всех универсальных идеалов и норм. Нельзя сохранять стандарты морального порядка и в то же время отбрасывать всю его онтическую составляющую. Может показаться, что нечто подобное делают иные наши современники (их порой называют «постмодернистами»), которые ссылаются на Ницше. Но сами их требования, например, всеобщее признание «различий», показывают, что они пытаются создать свой собственный вариант современного понимания морального порядка. Разумно ли обвинять людей в непризнании различий, если такое признание в принципе невозможно? А если возможно, то благодаря чему? Что именно в нас откликается на призыв к такому признанию?

Две упомянутые мною выше стратегии описания благожелательности как внутренней человеческой способности соответствуют двум главным представлениям о ее онтическом месте в нашей природе. Первое трактует благожелательность как результат нашего выхода за узкие рамки точки зрения отдельного индивида, над которой мы возвышаемся благодаря просвещению и дисциплине. Второе видит корни благожелательности в глубинах нашей природы, в нашей исконной склонности к состраданию, которая, однако, может быть утрачена или подавлена. Отсюда возникают весьма несходные интерпретации исторических и личных нарративов нашего подъема к добродетели или нашего впадения в грех и порок. Так, дисциплина и самоконтроль играют всецело положительную роль в первом истолковании, тогда как во втором они нередко рассматриваются как то, что уводит нас от нашей исконной, самопроизвольно действующей доброй природы (пример

<sup>54</sup> Джон Ролз в своей «Теории справедливости» указывает, что важным признаком правильной теории является ее способность укрепляться с течением времени, т.е. в обществе, где установлена соответствующая форма справедливости, преданность ей будет неизменно возрастать, а не уменьшаться. Вопрос о надеждах на подобное самоупрочение я рассмотрю более подробно ниже, в главе 17. [См. рус. пер.: Дж. Ролз, *Теория справедливости*, Новосибирск: издательство НГУ, 1995.]



такой трактовки дает нам Руссо). С другой стороны, сама мысль о наличии каких-то глубоко врожденных человеку свойств часто является анафемой для восходящей к Локку и Гельвецию этики рациональной дисциплины.

Итак, мы находим здесь взгляды двух разных типов, но это не значит, что их нельзя попытаться синтезировать. Удачным примером служит Кант: наша ноуменальная природа действительно есть нечто врожденное, но для ее раскрытия требуется долгое и упорное воспитание разума. Весь немецкий идеализм развивает и расцветивает Кантову мысль, из этой же традиции черпает Маркс. Несколько иначе пытается соединить обе традиции Джон Стюарт Милль.

Но как бы его ни истолковывали, открытие/определение этих внутренних источников человеческой благожелательности является одним из величайших достижений нашей цивилизации – и хартией современного неверия. Что же сделало возможным столь грандиозный сдвиг? Ответ на этот вопрос я пытался найти на предшествующих страницах. Ясно, что условия, общий контекст для скачка в эксклюзивный гуманизм были созданы описанным мною выше «деизмом»: все более глубокая сосредоточенность на порядке взаимной пользы или даже на «цивилизованности» как задаче для человечества, а затем пусть весьма относительный, но беспрецедентный прогресс в реализации идеи этого порядка; порожденная этими успехами уверенность человека в собственных силах и в том, что вселенную можно заставить служить человеческим целям. «Деизм» обеспечил общие рамки, а эти успехи создали «материальные предпосылки» для скачка в эксклюзивный гуманизм.

Существовали, разумеется, и другие условия – например, объективирующая отстраненность, а также секуляризация публичного пространства. К ним, однако, следует добавить кое-что относящееся к новому пониманию субъектом своей способности к действию. Ясно, что эта имманентизация источников морали была подготовлена обращением модерной культуры к внутреннему в человеке – поворотом, который я подробно исследовал в другой книге<sup>55</sup>. Здесь же я хотел бы упомянуть лишь несколько важнейших моментов.

Понятно, что поворот к внутреннему в форме отстраненного разума прямо готовил некоторые из этих новых способов моральной жизни – по крайней мере, первый из описанных выше (Б. Рассел). Отстраненный, дисциплинированный агент, способный переделать себя, открывший в самом себе, а значит, и высвободивший поразительную силу контроля, является, несомненно, одной из важнейших опор современного эксклюзивного гуманизма.

Отстраненность содействует этому процессу еще одним путем. Решающим, как это мы видели у Декарта, оказывается следующий шаг: необходимо изолировать агента от его собственной сферы, сосредоточиться на нем самом и извлечь из него то, чем он обладает сам по себе, независимо от окружающего мира. Это централь-

<sup>55</sup> *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

ный момент Декартовой стратегии *cogito*: сначала нужно увидеть идеи «в» нас и лишь затем спрашивать, соответствуют ли они чему-либо «вовне».

Аналогичным образом можно проследить развитие представления о том, что природа вещей пребывает «внутри» них, причём совершенно не так, как это мыслилось в традиционных философских теориях<sup>56</sup>. Эта идея, соединившись с реакцией против отстраненности, порождает новый интерес к нашим чувствам именно как внутренним. Так складывается одна влиятельная этическая теория XVIII века, в центре которой – «моральные чувства», а впоследствии возникает возможность видеть наше моральное спасение в повиновении голосу природы внутри нас<sup>57</sup>.

Все это создавало культурные средства и предпосылки для имманентизации источников морали. Здесь, пожалуй, также можно усмотреть иронию истории, ведь подобный «поворот внутрь» очевиден и в религиозной жизни. Более того, весь этот поворот во многом вдохновлялся именно религиозными мотивами.

Как мы уже убедились, средневековая народная религиозность представляла собой по большей части благочестие дел: люди постились, участвовали в коллективных обрядах и молитвах, посещали мессу и т.д. Но уже в позднем Средневековье обнаруживается сильнейшая тяга к внутреннему благочестию, когда человек сосредоточивается на Боге и его благодати. Позднее эразмианская набожность подчеркивает особую важность духа, субъективного намерения, а не внешней ритуальной практики. А затем Реформация возвещает спасение верой, и вопрос качества этой веры становится главным в жизни неисчислимого множества верующих.

Во Франции XVII века проблему «теоцентризма» ставили кардинал Берюль и другие; сосредоточенность на внутренних склонностях стала еще более напряженной, чем прежде: где находится центр, ядро моего бытия – во мне самом или в Боге? Отсюда возникают религиозные движения, параллельные тем, которые наблюдаем мы в гуманистической культуре. Акцент на моральных чувствах порождает соответствующие направления в благочестии, опирающиеся на сферу эмоций – пиетизм, методизм, а у католиков – культ Святого Сердца.

Теория отбрасывания старой неизменной религии, благодаря чему в нас будто бы раскрывается и высвобождается извечно человеческое, оказывается ошибочной в обоих смыслах. Изобретения и новшества налицо с обеих сторон, и между ними существует постоянная связь и взаимовлияние.

Мы описываем здесь, как можем, историческую сцену, на которую вышел эксклюзивный гуманизм, но мы никогда не сможем полностью объяснить его возникновение – это явным образом невозможно, коль скоро «объяснение» означает доказательство неизбежности появления эксклюзивного гуманизма при определенных условиях. Подобно всем выдающимся человеческим достижениям, он включает в себе нечто несводимое к условиям его возможности.

<sup>56</sup> См.: *ibid.*, chapter 11.

<sup>57</sup> *Ibid.*, chapters 15, 20.

Сам факт, что это достижение стало возможным, как бы мы его ни интерпретировали, говорит нам что-то важное о человеке. Мы можем считать, в духе Фейербаха, что мы, *разумеется*, могли отыскать источники морали внутри себя уже потому, что наше представление о внешних силах всегда было лишь отчужденным сознанием наших собственных человеческих способностей. Заняв противоположную и столь же крайнюю позицию, мы можем заявить, что описанный только что взгляд есть иллюзия, порождаемая нашей гордыней и самоуверенностью. Либо мы можем утверждать, как это склонен делать я, что оба эти толкования неубедительны. Фейербаховская трактовка не способна объяснить все те духовные недуги, которые уже принес нам чисто имманентный гуманизм. Если бы она и в самом деле представляла собой победоносно достигнутую истину, рассеивающую любые заблуждения, то она была бы более устойчивой и убедительной. С другой стороны, тезис о чистой иллюзии не может объяснить, почему различные варианты имманентного гуманизма действительно укрепляют в людях стремление творить добро.

Впрочем, каким бы ни был наш окончательный вердикт, этот сдвиг к эксклюзивному гуманизму представляет собой одно из важнейших «обстоятельств дела», факт, который мы обязаны осмыслить, если мы желаем правильно ориентироваться в современной секулярной эпохе. Как это помогает нам понять нашу нынешнюю духовную ситуацию?

#### 4

Но в самом ли деле это помогает нам понять нашу эпоху? Ведь можно возразить: то было тогда, а сейчас все по-другому. В наше время имеется широкий спектр разнообразных позиций неверия, причем многие из них, по-видимому, ничем не обязаны гуманизму Просвещения, некоторые откровенно враждебны ему, а иные прямо декларируют свой антигуманистический характер. Как быть, к примеру, с целым рядом воззрений, восходящих к Ницше, которые целиком и полностью отвергают современный порядок взаимной пользы?

Предлагаемую мною здесь интерпретацию можно разделить на три тезиса. Во-первых, то, что я называю эксклюзивным гуманизмом, возникло в связи с этикой свободы и взаимной пользы или даже как альтернативный набор моральных источников для такой этики. Во-вторых, я утверждаю, что в то время эксклюзивный гуманизм просто не мог возникнуть каким-либо иным образом. Но, в-третьих, я хотел бы показать, что конкретные обстоятельства происхождения эксклюзивного гуманизма сохраняют свою значимость и сейчас, что гораздо более широкий спектр доступных нам ныне позиций неверия по-прежнему несет на себе печать того факта, что при своем рождении эксклюзивный гуманизм был тесно связан с этикой порядка взаимной пользы.

Первый мой тезис, вероятно, не вызовет возражений. Процесс перемен, о котором я веду речь, начинается в конце XVII века и продолжается в течение XVIII века.

Одним из первых явных свидетельств того, что произошел некий важный сдвиг, стала реакция на отмену Нантского эдикта Людовиком XIV — возмущение всей образованной Европы. Такое насилие над свободой совести стольких добропорядочных людей, верных подданных французского короля, показалось бессмысленным варварством. Одним из тех, кто громко выразил негодование, которое испытали тогда многие, стал Бейль.

В начале же XVII века подобная реакция была бы невозможной. Конечно, уже тогда многие выступали за веротерпимость. И если бы Ришелье отменил Нантский эдикт во время ларошельской смуты, то этот акт вызвал бы у многих сожаление и подвергся бы резкой критике; он возбудил бы конфессиональный по своему характеру гнев в среде протестантов как пример гонений со стороны католиков. Но тогда не возникло бы ощущения того, что свобода совести есть ценность, которую следует защищать независимо от вероисповедной принадлежности, что в посягательстве на эту свободу есть что-то ретроградное и нецивилизованное. Это новое чувство постоянно набирало силу в течение следующего столетия, достигнув своей кульминации в знаменитых кампаниях Вольтера, и прежде всего в деле Каласа.

Если мы рассмотрим это событие в контексте долгого процесса изменений ментальности, частью которого оно являлось и ускорению которого способствовало, то увидим решающий сдвиг центра тяжести моральной чувствительности западноевропейской элиты. Свобода и, в частности, свобода веры начинает превращаться в самостоятельную ценность, в важнейший признак любого нравственно допустимого политического порядка.

Речь идет о едва ли не тектоническом сдвиге в мировоззрении целого общества, который с трудом поддается объяснению и может остаться не очевидным для нас, если обращать внимание лишь на краткие промежутки времени, но который покажется совершенно неопровержимым, если взять, к примеру, век после 1685 г. или, еще лучше, — полтора века после 1650 г.

Параллельно или вслед за этим все более сильным акцентом на свободе растет озабоченность тем, что мы бы назвали благосостоянием — а также экономическим ростом и процветанием, которые все яснее осознаются в качестве его предпосылки. Конечно, отчасти это было обусловлено потребностью правительств в создании фискальной и экономической базы для ведения войн, но просвещенная Европа начинает интересоваться проблемой благосостояния и ради него самого. Кроме того, в течение XVIII века распространяется ощущение наличия здесь новых возможностей.

Во второй половине века акцент на свободе и благосостоянии приобретает более радикальные формы. Выдвигаются и активно обсуждаются предложения, подразумевающие довольно резкий разрыв с существующими практиками. Мы наблюдаем это, например, в идеях экономического *laissez-faire*, идущих от физиократов и Адама Смита (во французских условиях выглядевших, надо думать, более смело,

чем в британском контексте). Однако новая радикальность распространяется и на правовую реформу (Бентам, Беккариа), а в последней четверти XVIII века, в эпоху великих революций, и на политику. В целом же в продолжение XVIII века идея морального порядка постепенно превращается из преимущественно герменевтической во все более нормативную по своей функции.

Именно эти взаимосвязанные сдвиги в элитарном общественном мнении — а вместе с ними, разумеется, возникновение и осознание самого феномена общественного мнения, обладающего легитимирующей силой, — я и пытаюсь истолковать в свете этики свободы и порядка взаимной пользы. Мне кажется, мы можем понять все это движение как продолжительный процесс разработки и прояснения требований этой этики, вместе со все более настойчивым стремлением к практическому ее воплощению.

В русле этого движения и возникают вначале провиденциальный «деизм», а затем и первые влиятельные версии эксклюзивного гуманизма. Их совпадение во времени представляется бесспорным, я, однако, утверждаю, что здесь имеет место более тесная сущностная связь. В чем же она состоит?

А состоит она, если суммировать изложенное выше, в том, что эксклюзивный гуманизм начинает казаться правдоподобным благодаря описанным на предшествующих страницах антропоцентрическим сдвигам. Они привели к тому, что, во-первых, важнейшим моральным требованием стало подчинение личной и общественной жизни строгой дисциплине и порядку, способным обеспечить высокие стандарты самоконтроля и хорошего поведения на индивидуальном уровне, а также мир, порядок и процветание на уровне общества. Даже многие глубоко религиозные люди стали придавать огромное значение этому проекту всеобщего упорядочения. Высшие цели человека, даже в области религии, теперь, по-видимому, сводятся к стремлению к чисто человеческим благам. Когда же, вдобавок, были сделаны первые серьезные шаги на пути к этим целям, смогла распространиться идея, что их полное достижение не превышает сил и способностей человека.

Божья помощь в виде чудесных и провиденциальных вмешательств кажется все менее необходимой и важной, однако центральным для религиозной традиции принципом по-прежнему остается убеждение, что заставить свою волю действовать во имя этих целей люди не способны без благодатной помощи Бога. Именно здесь второй сдвиг открывает область чисто внутренних источников человеческой морали. На этом этапе потребность в божественном содействии для достижения наивысших моральных/духовных целей перестает быть чем-то очевидным и неопровержимым, чем-то таким, что является фактом непосредственного опыта для большинства. Люди уже могут прийти к мысли, что их деятельность по осуществлению проекта упорядочения обусловлена исключительно человеческими мотивами, такими, как беспристрастная благожелательность или чисто человеческое сострадание, и в то же время думать, что нет ничего более важного и возвышенного, чем этот проект.

Ясно, что вызвать такую перемену могли лишь оба эти сдвига. Высшие цели следовало, если можно так выразиться, низвести до сферы собственно человеческого; цели, лежащие по ту сторону людского процветания, должны были постепенно исчезнуть из поля зрения, даже в сознании глубоко религиозных людей, чтобы возросшие моральные силы человека могли встретить «на полпути» эти цели и установить компромиссное равновесие между тем, к чему мы стремимся, и тем, к чему мы морально способны. Третий из описанных выше антропоцентрических сдвигов — изгнание тайны — означает точно такое же двойное движение в смежной области. С одной стороны, сам предмет понимания определяется теперь по его связи с чисто человеческими целями: мы должны увидеть, как можно так организовать человеческую жизнь, чтобы достигнуть полноты бытия и счастья. В то же время методы новой науки, по-видимому, обеспечивают значительный рост наших познавательных способностей. Зажатая с двух сторон этими движениями, область тайны сужается и постепенно сводится на нет.

В этом климате, уже подготовленном первыми двумя изменениями, для завершения четвертого сдвига требуется лишь одно — должна угаснуть перспектива загробной жизни. Уже в этот период намечается тенденция мыслить будущую жизнь в терминах мира, покоя, воссоединения с любимыми людьми. Идея же сущностного преобразования, прежде всего по отношению к нашей нынешней жизни, постепенно отходит на второй план.

Благодаря описанному здесь двойному процессу выбор эксклюзивного гуманизма становится реальной возможностью, а это означает, что для принятия этого нового гуманизма уже есть положительные основания. Его подъем сопровождается осознанием роста человеческой силы — силы отстраненного, беспристрастного, упорядочивающего мир агента, или существа, самому себе предписывающего закон, или агента, располагающего громадными внутренними ресурсами благожелательности и симпатии, которые позволяют ему осуществлять беспрецедентную по своим масштабам деятельность во имя общего блага. Иными словами, этот самодостаточный агент способен не поддаваться вековечным человеческим страхам, он освобождается от ужаса перед злыми духами и слепыми, грозными силами природы и уже не боится не попасть в число избранных Богом.

Короче говоря, изолированное «я», способное к дисциплинированному самоконтролю и благожелательности, порождало характерное именно для него чувство достоинства и силы, собственное внутреннее удовлетворение, и это могло склонить его в пользу эксклюзивного гуманизма.

Здесь, однако, действовало и побуждение негативного плана. Нетрудно заметить, что для значительной части просветительского движения характерен лейтмотив гнева и даже ненависти к ортодоксальному христианству. В одних местах он звучал громче, чем в других, — например, в католических странах и вообще там, где влияние «деизма» оказалось недостаточно сильным, чтобы сгладить остроту противоречия между антропоцентризмом и христианской верой. Когда

сторонники Просвещения испытывали гнев и враждебность по отношению к религии, они обрушивались на нее с упреками в обскурантизме и иррациональности, но ведь религию часто осуждали и за то, что она использовалась для оправдания угнетения и обрекала людей на страдания. Ставить цели, лежащие по ту сторону людского благоденствия, значило, по мнению просветителей, отвергать право человека на счастье.

Особенно отвратительным для просветительского сознания христианство делало то обстоятельство, что в эпоху Высокого Средневековья и Реформации доктрина первородного греха и искупления носила юридическо-карательный характер. Наше нынешнее несовершенство высокопарно провозглашалось справедливым наказанием за прошлый грех, а наше спасение через Христа – удовлетворением, которое он дал за эту вину, словно заплатив за нее штраф<sup>58</sup>.

В самой этой доктрине было что-то отталкивающее. Но она оказалась связанной с двумя другими учениями, способными вызвать еще более глубокое возмущение. Речь идет, во-первых, о вере в то, что спасутся лишь немногие, и, во-вторых, о доктрине предопределения, которая – в контексте юридическо-карательной модели – представлялась неизбежным следствием веры в божественное всемогущество<sup>59</sup>.

В XVII и XVIII веках отношение к этим доктринам становится все более отрицательным – с одной стороны, имеет место «упадок ада» и развивается универсализм, с другой – отвращение к идее предопределенного проклятия распространяется даже в кальвинистских обществах. Конечно, эти процессы находились в определенной связи с тем феноменом, который я пытался проследить выше, т.е. с укреплением уверенности человека в своей способности творить добро. Но они создавали еще один уровень мотивации в виде резкого неприятия ортодоксальных формул, которое могло вести либо к «ревизии» прежней веры, либо, в определенных случаях, к резкому разрыву с ней.

По мере роста уверенности в человеческих силах, и в частности, в могуществе разума, становилось все труднее соглашаться с претензиями церкви на особый авторитет – претензиями, выдвигаемыми от имени такой веры, которая заключала

<sup>58</sup> Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), глава 8.

<sup>59</sup> Более радикальные дейсты также питали отвращение к этому гиперавгустинианскому христианству и даже ставили его на одну доску с атеизмом. Джефферсон писал: «Я никогда не одобрю Кальвиново обращение к *ego* Богу. На самом деле он был атеистом, кем я ни за что не стану; или, скорее, его религией был демонизм. И если человек когда-либо поклонялся ложному Богу, то именно это и делал Кальвин. Существо, описанное в пяти его положениях, это не тот Бог, которого признаем и почитаем мы с вами, не творец и благой управитель мира, но злобный демон. Уж лучше вообще не верить ни в какого Бога, чем бесчестить его теми атрибутами жестокости, которые приписывает ему Кальвин». В том же духе рассуждал в своем «Веке разума» Томас Пейн: «Что до христианской системы веры, то в ней я вижу разновидность атеизма – род религиозного отрицания Бога ... она так же близка к атеизму, как сумерки к полной темноте». Цит. по: Michael Buckley, S.J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

в себе таинства. Это давало современному рационализму еще одно основание утверждать, что развитие науки опровергает религию.

Но перечисленные выше процессы еще не дают нам полного представления об этом негативном отношении, о враждебности к христианству, распространившейся в среде тогдашней элиты. Ведь дело не ограничивалось критикой отдельных доктрин юридическо-карательной модели или рационалистическим отрицанием таинств.

Мы видели, что историческая практика христианства в значительной своей части противоречила новой этике чисто имманентного человеческого блага. Любое стремление к чему-то большему, чем это благо, будь то в форме монашества или созерцательной жизни, францисканской духовности или веслианской набожности – вообще, все то, что уведило нас с пути обычных человеческих радостей и производительного труда, воспринималось как угроза для добропорядочной жизни и осуждалась под именем «фанатизма» или «энтузиазма». Юм различает подлинные добродетели (качества, полезные самой личности и другим людям) и «монашеские добродетели» («безбрачие, пост, эпитимия, умерщвление плоти, самоотречение, униженность, молчание, одиночество»), которые ничего не прибавляют к человеческому благу и даже уменьшают его. «Здравомыслящие люди» отвергают их, ибо они не служат никакой разумной цели: не помогают человеку достичь счастья в мире, не делают его более ценным для общества, не доставляют удовольствия другим и не позволяют ему наслаждаться собой. «Мрачный свихнувшийся фанатик после своей смерти может найти место в календаре, но едва ли когда-либо, пока он жив, кто-либо, кроме таких же иступленных и унылых людей, допустит его в общество и завяжет с ним близкие отношения»<sup>60</sup>.

Отбрасывание значительной части исторической практики подразумевалось принятием провиденциальным деизмом стандартной протестантской критики католицизма и дальнейшей ее радикализацией. Требовалось лишь отождествить само христианство с этими, порожденными «религиозным иступлением» практиками, а фактически с тем или иным видом стремления за пределы чисто человеческого благоденствия (как толковал это последнее моральный порядок), чтобы современный гуманизм мог осознать себя как антихристианский, независимо от того,

<sup>60</sup> David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, Section IX, para. 219; in David Hume, *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: The Clarendon Press, 1902), pp. 269–270. Юмову мысль можно заострить, сформулировав ее в виде риторического вопроса: «А вы бы пригласили на ужин святого Франциска?» Даже покровитель Франциска кардинал Уголино имел основания задаться этим вопросом. Однажды Франциск согласился, хотя и с большой неохотой, поужинать у кардинала в обществе всякого рода аристократов, рыцарей и священников, но еще до окончания ужина тихо удалился и пошел просить милостыню на улице. А потом вернулся и стал раздавать присутствующим корки и прочее подавание. Кардинал, разумеется, был глубоко возмущен. Конечно, в этом эксцентрическом поведении был особый смысл – оно было связано с ожиданием одобрения папой наиболее радикальных черт францисканского устава. И все же Франциск мог бы вероятно, действовать более деликатно. См.: Adrian House, *Francis of Assisi* (London: Chatto, 2000), p. 244. [См. рус. пер.: «Исследование о принципах морали», в: Д. Юм, *Сочинения в двух томах*, Т. 2, М.: Мысль, 1965, с. 314.]



оставался ли он «деистическим» в каком-либо ограниченном смысле, или же сразу превращался в откровенный атеизм.

Для тех наших современников, кому представляется очевидным, что христианство не может не означать порыва к чему-то более высокому, нежели человеческое процветание, это «впадение» в атеизм кажется неизбежным. Но в ту эпоху можно было идти другим путем, от Тиндала к Пейли, на котором христианская вера отождествлялась с этой ее «очищенной» версией. Для элит, принявших общую установку нового изолированного «я», с его дисциплиной и благожелательностью, вопрос о том, укрепляет или ослабляет такой шаг преданность отеческой вере, оказался сложной герменевтической проблемой.

Мы находим здесь три позиции. (1) Одни сближали «истинную» реформированную веру с цивилизацией и «учтивостью»; (2) другие протестовали против такого сближения, утверждая, что вера призвана выводить человека за рамки этого самодостаточного, основанного на четком самоконтроле образа жизни, что она требует известного самоотречения, определенного отказа от автономии. Мы наблюдаем это в евангелической реакции конца века, и даже еще раньше — у Уэсли и его последователей. Наконец, (3) были и такие (например, Эдуард Гиббон), кто соглашался с этим более требовательным и строгим пониманием веры — но именно по этой причине отвергал ее как силу, враждебную учтивости, а в конечном счете — просто варварскую.

Те, кто принадлежал к первой категории, без труда сочетали свою лояльность вере с преданностью цивилизации. Но ведь то же самое можно сказать и о многих представителях второй категории, чья убежденность в высшем призвании человека все же не означала отрицания цивилизации (в том ее понимании, которое они считали истинным). Здесь можно вспомнить многих протестантов, которые стремились придать радикальный характер наличным трактовкам реформы и благожелательности — например, через активное участие в кампаниях за отмену рабства.

С другой стороны, христиане, имевшие обостренное чувство тайны, или склонявшиеся к католической интерпретации таинств, или разделявшие воззрения методистов или пиетистов, соглашались с неверующими в том, что их вера несовместима с господствующей этикой.

Таким образом, в каждом отдельном случае отношение к данной проблеме во многом определялось индивидуальным опытом, темпераментом или субъективным ощущением близости к тому или иному направлению. Скажем, один человек, уже успевший прочно встать на позиции изолированного «я», мог вполне уверенно чувствовать себя христианином — например, в качестве англианина. Зато другой человек, столь же глубоко усвоивший эту новую идентичность, но в какой-то период своей жизни испытавший мощное влечение к вере более требовательной, мог легко воспринять христианство как враждебную силу. В данной связи стоит, пожалуй, напомнить, что Гиббон, так много сделавший для четкого артикулирова-

ния и ясной характеристики антихристианства XVIII века, в юности прошел через соблазн обращения в католичество.

Таким образом, к отрицанию христианства можно было прийти разными путями, ведь христианство, призывая нас к чему-то большему, чем процветание, оказывалось непримиримым врагом человеческого блага и в то же время означало отрицание достоинства самодостаточной изолированной личности.

Отсюда, однако, явствует, что как в позитивных, так и негативных своих мотивах подъем эксклюзивного гуманизма был тесно связан с этикой свободы и порядка общего блага. Именно центральная роль этой этики, вместе с относительными успехами в осуществлении ее принципов, и способствовали антропоцентрическому повороту. А сильнейшее моральное удовлетворение от успешного упорядочения мира служило положительным мотивом к принятию нового гуманизма, тогда как слабости и недостатки религии по сравнению с эксклюзивным гуманизмом часто обеспечивали негативную мотивацию для такого шага.

Данное объяснение идет вразрез с широко распространенной историей «вычитания», которая видит в развитии неверия простое следствие прогресса науки и рационального исследования. Здесь перед нами возникает один принципиальный вопрос, и вскоре я к нему возвращусь.

Мой главный тезис о связи между Реформой и тем, что мы сегодня называем «секуляризацией», можно сформулировать и по-другому, через анализ истории самого этого термина. Он происходит от латинского *saeculum*, означающего большой промежуток времени, век, эпоху. Его обычным соответствием в греческом был *aion*, эон. Позднее, уже в современных европейских языках (*siècle*, *siglo*) данный термин стал означать вполне определенный промежуток времени, а именно сто лет.

В латинском христианстве *saeculum* и прилагательное «секулярный» использовались как элемент смысловой оппозиции и даже нескольких взаимосвязанных оппозиций. В описаниях времени они начинают обозначать время, измеряемое веками — по контрасту с высшим временем, временем божественным, или вечностью. Поэтому *saeculum* означал также сам способ существования в обычном времени, в некоторых отношениях радикально отличный от жизни в вечности — состояния, в котором мы окажемся, полностью приобщившись к божественному времени. Два очевидных свойства нашего земного состояния, не являющиеся частью замысла Бога о конечной судьбе человека, заключаются в том что, во-первых, мы живем в государствах, т.е. под политической властью, и, во-вторых, мы живем в отношениях собственности (есть, конечно, и много других свойств состояния).

В этом смысле *saeculum* образует контраст с той формой жизни, которая всецело восторжествует по восстановлению исконной полноты нашего бытия, но которая в известной степени обнаруживается уже сейчас. Именно эту высшую форму Августин называет «Градом Божьим». Между ним и *saeculum* возникает определенное напряжение — просто потому, что это два весьма несходных способа существования;

и подобное напряжение может перерасти в резкое противостояние, если люди будут упорно держаться за свое «секулярное» состояние как якобы окончательное.

Кроме того, термин «секулярный» нетрудно перенести и на события «мира сего», на все «мирское», (*temporal*) – в противовес «духовным» делам Града Божьего. Соответственно, данный термин может обозначать занятия людей, принадлежащих к первой из этих двух сфер. А потому Палата лордов состоит из «лордов духовных и светских» (*temporal*), т.е. епископов и представителей светской знати. Еретиков когда-то передавали для наказания «в руки светской власти» (*to the secular arm*). В целом священники и монахи принадлежат к «духовному» лагерю, но внутри духовного сословия также существует различие между «секулярным» и «регулярным» духовенством. Последнее составляют монахи, живущие по своим монастырским уставам, первые – это приходские священники, которые служат своей пастве, а значит, остаются «в миру».

В первоначальном общественном устройстве Средневековья мы видим две сферы жизни, каждую с характерными именно для нее занятиями и обязанностями, которые соответствуют двум сосуществующим в истории «градам» – Божьему и земному. В каждой из них действуют особые правила и нормы. Например, духовная власть не вправе проливать кровь, а потому еретиков приходится передавать для наказания в «секулярные» руки.

Процесс, который я называю Реформой, изменяет условия этого сосуществования, а в конце концов почти полностью уничтожает здесь всякое разграничение, всякое различие между названными сферами. Процесс этот развивается в трех связанных между собой направлениях, которые я уже описывал выше.

1. Движение в первом направлении начинается вскоре после реформ папы Григория VII (в XI веке); здесь мы имеем дело с попыткой заставить массу мирян, пребывающих в *saeculum*, жить в более полном соответствии с христианским идеалом. Нормы, характеризующие этот идеал, в определенных отношениях напоминают правила, уже выработанные в области «духовных» призваний; в частности, они все настойчивее требуют от мирян личного благочестия и аскетической дисциплины. Важнейшим моментом стало здесь принятое IV Латеранским собором (1215 г.) правило, обязывавшее всех верующих ежегодно исповедоваться.

2. Второе направление порождается протестантской Реформацией и означает фронтальное наступление на весь этот дуализм как таковой. Представление о том, что «духовные» призвания монахов выше мирских, здесь не просто отрицается, но отвергается как совершенно несостоятельное. Невозможно стать настоящим христианином, выйдя за пределы *saeculum*. Аскетический уход от мира есть лишь плод духовной гордыни и ложной мысли, будто человек способен спастись собственными усилиями. Все подлинно христианские призвания относятся к обычной жизни, к производительному труду и человеческому размножению в мире; ключевой же вопрос состоит в том, как именно следует жить такой жизнью. Таким образом, две прежде разделенные сферы сливаются. Монашеские правила исчезают, зато

к обыденной жизни предъявляются более строгие требования. Некоторые аскетические нормы монашеской жизни переносятся теперь в область секулярного. Вебер говорит в этой связи о «внутримирской аскезе»<sup>61</sup>. Все это явно продолжает и даже ускоряет движение в первом направлении.

3. Третья тенденция заключается в том, что все ветви Реформы способствуют расколдованию мира (протестанты – радикальнее прочих). Это в громадной степени облегчает слияние двух сфер в одну, поскольку сама духовная сфера характеризовалась в значительной мере именно тем, что люди, к ней принадлежавшие, имели дело с сакральным, сосредоточенным в определенных местах, временных промежутках, личностях и действиях в праздниках, церквях, духовных особах и таинствах. И по мере стирания грани между сакральным и профанным, становилось все очевиднее, что христианская жизнь может состоять лишь в определенном способе существования «в миру».

Впрочем, можно было дойти до этой стадии и все еще не совершить поворотный шаг, описанный мною выше, когда секулярный мир, так сказать, провозглашает свою независимость от «духовных» требований. Этот идеал христианской, но не-сакральной жизни мог остаться в значительной мере делом глубокого вдохновения, не предполагающего определенного кодекса организации или детально разработанной дисциплины. Одно из восходящих к Реформации течений подчеркивало важность «внутреннего света»; подобной идеей вдохновлялись и первые квакеры.

Но по мере того, как церкви, а затем и государства совместно с ними, задавались целью мобилизации и организации широких масс и принимали энергичные меры для повышения стандартов христианской жизни (как они себе ее представляли), сама эта жизнь постепенно кодифицировалась, превращаясь в набор четких и определенных норм. Реформа начинает восприниматься как серьезная задача, не допускающая никаких альтернатив. Исчезают как особая сфера «духовного», где можно было вести молитвенную жизнь вне *saeculum*, так и возможность периодического чередования порядка и анти-порядка, которую предоставлял когда-то карнавал. Остается один неумолимый порядок правильных мыслей и действий, который должен заполнить собой все социальное и личное пространство.

Но как и почему происходит этот прорыв? Потому что сама попытка выразить смысл христианской жизни через кодификацию человеческих действий в *saeculum* открывает возможность для создания кодекса, главной целью которого было бы описание и обеспечение основных жизненных благ в *saeculum* – самой жизни, материального благополучия, мира, взаимной пользы. Иначе говоря, подобная попытка делает возможным то, что я называю антропоцентрическим сдвигом. Как только это происходит, создаются предпосылки для прорыва. Остается последний шаг – прийти к убеждению, что эти «секулярные» блага и являются целью всего

<sup>61</sup> "Innerweltliche Askese", in *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), p. 119.

кодекса. И многие люди, раздраженные или возмущенные аскетическими требованиями соответствия чрезмерно высокому идеалу, готовы были этот шаг сделать.

Когда же мы его делаем, дуалистический мир средневекового христианства, уже сжатый в духовно-секулярное целое (по крайней мере, в протестантских странах), вплотную приближается к унитарности. Правда, он не может достичь абсолютного внутреннего единства, поскольку ощущение духовного еще живет в нашем обществе, во всяком случае, как источник разногласий. Кроме того, в современном мире возникают особые антирелигиозные формы, которые пытаются заново сформулировать в чисто имманентных терминах нечто вроде более высокой цели для секулярной жизни, например, коммунизм и фашизм.

Это то, что касается моего первого тезиса. То, что эксклюзивный гуманизм можно рассматривать как альтернативный для этики свободы и взаимной пользы. Но как быть со вторым утверждением — что иначе быть просто не могло, что этос неверия не мог возникнуть в какой-либо иной форме? Подобное положение по самой своей природе недоказуемо, и все же мне оно представляется в высшей степени правдоподобным. Ибо как можно было противостоять в ту эпоху громадному влиянию религии на человеческую жизнь, если не опираясь на могущество моральных идей, которые сама же религия и помогала прежде укреплять? Речь идет именно о широко распространенном феномене, ведь в мировоззрении личностей исключительных возможен практически любой поворот. Иные из таких незаурядных индивидов, например, Сент-Эвремон или Фонтенель, сумели отстраниться и от христианской веры, и от современной преданности порядку взаимного благоотворения, заняв позицию некоего абстрактного квиетистского эпикурейства. Это была очевидная интеллектуальная альтернатива христианству, которую не требовалось создавать с нуля — модель эта уже существовала в античном наследии. Но в таком обществе, где христианство, иногда в сочетании с неостоицизмом, вплоть до недавнего времени определяло параметры духовной жизни и сохраняло беспорное господство над умами, превращение подобной позиции в сколько-нибудь массовое движение, даже среди людей образованных, было попросту невыносимым.

Упомянутая выше история вычитания объясняет этот поворот преимущественно в когнитивных терминах: в эпоху научного прогресса положения христианства утратили прежнюю убедительность, и потому у людей не осталось ничего, кроме собственно человеческих ценностей. Я уже пояснил, почему данная трактовка кажется мне удручающе неадекватной. Но мы можем понять, почему люди, чьи умы ныне находятся под ее влиянием, ретроспективно приписывают инакомыслящим лукрецианцам той эпохи больше значения, чем они того заслуживают. Ведь эти «либертенны» были прежде всего вольнодумцами, проблема порядка взаимной пользы занимала их далеко не в первую очередь — именно поэтому они и не могли стать «портрасателями основ» и двигателями перемен. Фонтенель даже предлагал стратегию уединения как путь к счастью: занимайте как можно меньше места в мире, ведь все

наши попытки изменить действительность, как правило, расширяют занятое нами пространство, так сказать, увеличивают наш «объем» в мире.

Mais ce volume donne plus de prise aux coups de la Fortune. Un soldat qui va à la tranchée voudrait-il devenir un géant pour attraper les coups de mousquet? Celui qui veut être heureux se réduit et se resserre autant qu'il est possible. Il a ces deux caractères, il change peu de place, et en tient peu<sup>62</sup>.

(Но подобное расширение делает нас уязвимее для ударов судьбы. Неужели солдат в траншее хотел бы превратиться в великана, чтобы в него легче было попасть из мушкета? Тот, кто желает быть счастливым, как можно сильнее сжимается и съеживается. Его главные свойства таковы: мало двигаться и занимать немного пространства.)

Вряд ли это можно назвать философией преобразования мира.

Возьмем чуть более позднее событие. В свете господствующей истории вычитания Юмовы «Диалоги о естественной религии» с их аргументами против чудес могут показаться нам сегодня решающим ударом в битве за неверие. Я, однако, полагаю, что без описанного выше нового понимания морали этот удар не произвел бы большого действия. И епископы могли бы спать спокойно, если бы им тогда противостояли одни лишь скептики, вдохновлявшиеся Лукрецием. Позднее возникли другие виды неверия, но всем им осветил путь все тот же гуманизм порядка взаимной пользы и общего блага.

Рассматривая данный вопрос под несколько иным углом, можно отметить, что для меньшинства тогдашних элит и в самом деле был характерен особый тип неверия, черпавший свое антихристианское вдохновение у древних. Кроме только что упомянутых авторов, сюда можно отнести Шефтсбери и Гиббона. Но ведь их мировоззрение во многом определялось современной — и христианской в своих истоках — ценностью благожелательности (хорошим примером служит здесь Шефтсбери). Там же, где этот современный элемент лишь слабо мерцал, их влияние оказывалось незначительным. Отнюдь не Гиббоны, но именно Вольтеры способны были по-настоящему зажечь мир. Ибо, несмотря на все сходство между ними, Вольтер был страстно предан этике свободы и взаимной пользы, Гиббону же лучшими периодами истории представлялись те, когда, по выражению, Лесли Стивена, люди жили «в состоянии мертвящего транса просвещенного деспотизма»<sup>63</sup>.

Так я подхожу к третьему из моих тезисов: все современные формы неверия до сих пор несут на себе печать своего происхождения из этого источника. Здесь я вновь возвращаюсь к мысли об историчности наших нынешних воззрений, о том, что

<sup>62</sup> Цит. по: *Mercier, La Réhabilitation de la Nature humaine*, p. 59. Позднее эпикурейская традиция усваивалась не сама по себе, но в своеобразном синтезе со стоицизмом, что и позволило ей стать элементом активистских мировоззрений (например, у Мопертюи). Именно в такой форме она и находит свое место в основном русле Просвещения.

<sup>63</sup> Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, Volume 1, pp. 447-448.

в нашем настоящем отложилось наше прошлое. Я бегло коснулся этого вопроса в начале части I, где хотел показать, что наше нынешнее секулярное самосознание определяется (часто чрезвычайно смутным) историческим ощущением того, что этого состояния мы достигли, выйдя из прежнего состояния веры и превзойдя, преодолев его. Вот почему Бог остается точкой отсчета, базисным ориентиром даже для самых уверенных в себе атеистов. Он помогает точно определить искушение, которое им следует преодолеть и отвергнуть, чтобы вознестись к высотам их нынешней рациональности. Вот почему «расколдование» остается общепонятной характеристикой нашей эпохи, хотя лица, практикующие магию, перестали быть обязательными фигурами в нашей общественной жизни еще несколько веков тому назад.

Можно, пожалуй, представить себе общество, где люди жили бы без всякой связи и соотносительности с Богом, даже не осознавая негативный факт этого отсутствия — как, например, мы (за исключением специалистов по древней истории) не осознаем того, что во главе наших обществ не стоят стратеги или верховные жрецы. Вероятно, атеист искренне желал бы прихода такого совершенно безбожного общества. Но, как бы ни обстояло дело с возможностью существования этого общества, оно, конечно же, сильно отличается от общества современного.

Есть, однако, серьезные основания для сомнений в том, что оно вообще могло бы существовать. Конечно, можно вообразить общество, где никто не воспринимает того факта, что он не верит в Бога Авраама. Таких обществ немало уже сегодня. Любопытнее другой вопрос: возможно ли неверие, лишенное всякого представления о том религиозном воззрении, которое оно отвергает? Иначе говоря, возможно ли такое состояние отсутствия религии, которое уже не заслуживало бы названия *неверия*? Если да, то подобное общество отличалось бы от нашего нынешнего мира в одном чрезвычайно важном отношении. Ведь огромное число современных неверующих видит в неверии достижение рациональности, а это невозможно без непрерывного процесса исторического самосознания. Такое состояние не поддается характеристике исключительно в терминах настоящего времени, оно требует также настоящего совершенного времени, чтобы описать и выразить нынешнее неверие как результат «преодоления» иррациональной веры. Именно такое восприятие времени как настоящего, возникшего из прошлого, и лежит в основе рассуждений современного неверующего о «расколдовании» мира. Трудно представить мир, в котором подобное восприятие могло бы совершенно исчезнуть из человеческого сознания.

Сходным образом, неотъемлемой частью нашего современного мира остается фундаментальная важность эксклюзивного гуманизма свободы, дисциплины и порядка общего блага. Другие формы неверия — как и многие формы веры — осознают себя как сумевшие преодолеть или отвергнуть его. Здесь можно вспомнить все нищестанство, которое, и это принципиально важно для него самого, усматривает прямую связь между христианством и происходящим от него порядком

взаимной пользы, а затем определяет себя самое через противостояние и тому, и другому.

В действительности, проект свободы и порядка общего блага играет настолько существенную роль в нашей цивилизации, что все возможные позиции определяют себя по отношению к нему — либо как способы его утверждения через новую интерпретацию (марксизм и другие ветви Просвещения), либо как варианты его критики, расчищающей место для чего-то иного (многообразные наследники романтического бунта).

Вот почему нарративная история становления неверия есть нечто большее, чем рассказ о давно утратившем для нас актуальность прошлом, способном вызвать досужий интерес разве что у отдельных любителей истории. На самом деле все современные споры вокруг секуляризма и веры отмечены двойной историчностью, своего рода двухслойностью «совершенного времени». С одной стороны, неверие и эксклюзивный гуманизм определяли себя через свое отношение к прежним состояниям веры — и к ортодоксальному теизму, и к восприятию мира как заколдованного; и такое самоопределение неотделимо от неверия и сегодня. С другой стороны, позднейшие формы неверия, как и попытки восстановить и заново определить веру, также осмысляют себя через свою связь с этим первым, воистину новаторским гуманизмом свободы, дисциплины и порядка.



# 7

## Безличный порядок

### 1

До сих пор я рассматривал первый аспект того явления, которое я называю «деизмом» — антропоцентрический сдвиг в представлении о целях человеческой жизни. Теперь я хотел бы обратиться ко второй его стороне, которая составляет важнейшую особенность деизма в обычном толковании данного термина.

Решающим моментом здесь оказывается изменение в понимании Бога и его отношения к миру. Речь идет о переходе от ортодоксально-христианских концепций Бога как агента, который взаимодействует с людьми и вмешивается в человеческую историю, к идее Бога как архитектора вселенной, который раз и навсегда установил ее общие неизменные законы, после чего людям приходится либо повиноваться им, либо нести ответственность за свое неповиновение. В более широкой перспективе в этом можно усмотреть один из этапов на непрерывном пути от представления о высшем существе как обладающем силами и способностями, аналогичными тем, которые известны нам как личность и способность к действию, и постоянно использующему эти силы и способности по отношению к нам — к представлению об этом существе как связанном с нами лишь через созданную им законсообразную структуру — и, наконец, к представлению о нас самих как противостоящих совершенно равнодушной к нам вселенной, причем Бог мыслится здесь либо как столь же равнодушный, либо как несуществующий. С этой точки зрения в деизме можно усмотреть переходный этап на пути к современному атеизму.

Согласно популярной теории, активно обсуждавшейся в эпоху Просвещения и впоследствии, мотором всего этого движения — до указанной выше промежуточной деистической стадии или даже вплоть до конечного результата — служит разум. Мы обнаруживаем несостоятельность определенных элементов нашего первоначального воззрения и сохраняем в нем то, что остается после его очищения от

всего, что представляется нам теперь неприемлемым. В итоге мы получаем некоторую форму деизма, или мировую душу, или космическую силу, или чистый атеизм. Каждый из этих вариантов имеет собственный предел, свой конечный пункт назначения, и в этом смысле взгляды Вольтера сильно отличаются от воззрений современных научных материалистов. Но какой бы конечный пункт ни рассматривался в соответствующем варианте как искомый предел истины, он всякий раз мыслится как твердое ядро бесспорной реальности, которое мы получаем, очистив его от шелухи выдумок и суеверий, скрывавших его от наших глаз прежде. Перед нами, таким образом, классическая история «вычитания», или отбрасывания всего лишнего.

Именно с ней я и хотел бы поспорить. Нельзя сказать, что подобная трактовка не содержит важных элементов истины, и все же она является слишком грубой и неконкретной, слишком обобщенной; в ней смешивается целый ряд факторов, которые следует четко разграничивать. Попробуем рассмотреть некоторые из них по отдельности.

Один из этих факторов неотделим от процесса расколдования. Поскольку прежние представления о мире как о вместилище духов и обладающих значением каузальных сил угасают, расколдование открывает путь и даже служит причиной для становления картины вселенной, управляемой универсальными законами причинности, и отчасти этим вызывается. А постгалилеевская трактовка этих законов, в которой нет места понятию цели, совершенно исключает каузальные силы, находившиеся, как думали прежде, в мощах или в особых сакральных пространствах. Научный разум двигал вперед процесс расколдования и в то же время обращал себе на пользу его результаты; успехи же его привели к тому, что любого рода традиционные верования и практики люди стали клеймить как суеверия.

Еще одним фактором было новое отношение к истории. Бернард Уильямс описывает существовавшее в античной историографии различие между Геродотом и Фукидидом как переход к состоянию, когда люди стали требовать для «легендарных» событий далекого прошлого такого же объяснения, какое им предложили бы для того, что случилось рядом с ними буквально вчера<sup>1</sup>. Я бы конкретизировал этот тезис и сказал, что подобное требование означало отказ воспринимать определенные «легендарные» события как происходившие в некоем высшем времени или на каком-то более высоком уровне бытия, например, в особом мире богов и героев. Время становится гомогенным.

Нечто подобное происходит и в XVIII веке. Такое сходство можно усмотреть в разнообразных попытках объяснить происхождение человеческой культуры или человеческого языка<sup>2</sup>. Характерные для предшествующего столетия статические

<sup>1</sup> Bernard Williams, *Truth and Truthfulness* (Princeton: Princeton University Press, 2002), chapter 7.

<sup>2</sup> См., например: Étienne B. de Condillac, *Essai sur l'origine des Connoissances humaines* (Paris: Vrin, 2002); Lord Monboddo, *Of the Origin and Progress of Language* (Edinburgh, 1786); J.G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Reclam, 1966). [См. рус. пер.: Этьенн Бонно де Кондильяк, «Опыт о происхожде-

теории языка, вроде Гоббсовой и Локковой, интерпретировали язык с точки зрения его функций (упорядочение наших мыслей, общение) и принимали как простую данность, что он возник некогда для выполнения этих задач. Теперь же ощущается острая потребность в психологически и социально достоверной картине того, как именно происходил этот генезис, в конкретном описании определенных этапов развития языка и культуры между предполагаемым моментом их возникновения и нынешним их состоянием. Какими бы «сырыми» и априорными ни казались нам сегодня эти теории, они уже встраивались в новую модель восприятия истории и именно поэтому делали возможной критику со стороны позднейших мыслителей.

Еще одной областью, где обнаружилось это новое чувство истории, стала библейская критика, зародившаяся, собственно, еще раньше, в XVII веке. Библейские рассказы рассматриваются теперь с точки зрения их правдоподобия, принимается в расчет естественная для эпохи их записи ограниченность человеческого понимания и т.д. Одну из первых (и самых скандальных) исторических «вылазок» подобного рода совершил Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате»<sup>3</sup>.

Эта тенденция, сочетаясь с упомянутым выше направлением мысли, двигателем которого служило естествознание, могла порождать сомнения в достоверности определенных чудесных событий, описанных в Библии. Знаменитый пример такой позиции представил Юм, задавшийся вопросом: в самом ли деле с нашей стороны было бы разумнее признавать реальность какого-то необыкновенного события вместо того, чтобы подвергнуть сомнению правдивость или точность сообщений тех лиц, которые рассказывают о нем как свидетели? Юм, очевидно, принимает принцип гомогенности времени Уильямса (назовем его так) в качестве не выраженной прямо предпосылки всей своей аргументации — и он должен так поступать, чтобы опровергнуть контрдовод о существовании особого «времени чудес», ныне ушедшего в прошлое.

Согласно некоторым интерпретациям, влияния этих двух факторов, т.е. совместного действия естественных и гуманитарных наук, вполне достаточно, чтобы объяснить скольжение к деизму и даже (если принять ряд допущений относительно науки и материализма) переход к современному атеизму. Мне же такая трактовка (оставим пока в стороне последний тезис) представляется явным образом ложной. Отбрасывание «суеверия» и отрицание достоверности библейских рассказов сами по себе еще не лишают нас всякой возможности думать о Боге как существе, которое говорит с людьми и вмешивается в ход истории. Люди могли по-прежнему полагать (и действительно полагали), что они пребывают в общении с Богом, и/или чувствуют его призыв, и/или находят в нем утешение или

нии человеческих знаний», в: *Сочинения в трех томах*, Т. 1 (Пер. с фр. В.М. Богуславского), М.: Мысль, 1980–1983; И. Г. Гердер, *Трактат о происхождении языка*, М.: ЛКИ, 2007.]

<sup>3</sup> Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, trans. S. Shirley (Leiden: Brill, 1989). [См. рус. пер.: Барух Спиноза, «Богословско-политический трактат», в: *Избранные произведения в двух томах*. Т. 1, М.: Госполитиздат, 1957.]

поддержку. Интерпретации же, совместимые с естествознанием и с наиболее надежной историографией, если принимать требования этих наук в самом узком и редуктивистском понимании, способны опровергнуть разве что библейские рассказы о призвании Авраама или Моисея — или, скажем, повествования о таких событиях, как дарование Богом Израилю побед над его врагами. Но объяснять подобным образом деизм значило бы совершать логическую ошибку *petitio principii*\*.

В своем Введении к сочинению Гиббона Тревор-Ропер говорит о философствующих историках, которые внушили Гиббону представление о гомогенности в описанном мною выше смысле, т. е. не просто об однородности времени, но о тождестве принципов, которые следует использовать для объяснения любых институтов, как светских, так и сакральных. По словам Тревор-Ропера, Гиббон, задумывая свою «философскую историю», следовал за своими предшественниками в стремлении «трактовать церковную историю в секулярном духе, рассматривать церковь не как вместилище истины (или заблуждения), но как человеческое сообщество, подчиненное тем самым социальным законам, что и прочие сообщества»<sup>4</sup>.

Конкретный смысл утверждения, сделанного здесь Тревор-Ропером от имени Гиббона, зависит от того, как мы понимаем слова «те самые социальные законы». Действия церковников Гиббон склонен объяснять такими мотивами, как властолюбие, престиж и соперничество (там, где он не ссылается прямо на фанатизм и суеверие). Можно даже утверждать, что он нарушает принцип гомогенности (в интерпретации Тревор-Ропера), так как иногда истолковывает поступки светских правителей и иных деятелей в более благоприятном свете. Но мы ближе подойдем к сути моего главного тезиса, если зададимся вопросом: вправе ли Гиббон исключать из своего объяснения такие человеческие действия — и страсти — которые обусловлены отношением агента к Богу, будь то вдохновение, сила, реакция гнева или злобы и т.д. Ни один из тех, кто полагает, что эти мотивы способны определять человеческое поведение, не станет ограничивать их действие кругом церковников или «религиозных» руководителей, а значит, вопрос заключается в том, учитываем ли мы вообще эти факторы в нашем понимании «социальных законов» (кавычки указывают на мое несогласие с очевидной у Тревор-Ропера односторонне-юридической интерпретацией «законов»).

Разумеется, Тревор-Ропер прав в том смысле, что Гиббон действительно рассматривает историю церкви так, как если бы мы могли совершенно отвлечься от вопроса об истинности или ложности соответствующих религиозных учений. Ни одно из них он не объявляет ложным, но пишет так, будто мы вправе не принимать в расчет их возможную истинность при объяснении реальных событий. Но ведь это не просто отмена (неоправданно) исключительного статуса, после которой все институты подчиняются действию того, что мы определяем как «социальные

\* Предвосхищение основания (*лат.*).

<sup>4</sup> H.R. Trevor-Roper, ed., *The Decline and Fall of the Roman Empire*, by Edward Gibbon (New York: Twayne, 1963), p. x.

законы». Никто не пишет историю так, т.е. вынося за скобки вопрос об истинности или ложности любых убеждений, которые люди могут иметь о своем положении в мире. Всякий историк исходит из того или иного понимания этого положения, и в его истории люди борются с судьбой, продвигаясь вперед или отступая назад, или же чередуя успехи с неудачами — однако, в силу самого нашего понимания человеческого удела не все эти движения имеют для нас одинаковый вес при объяснении, иначе говоря, они не находятся на одном объяснительном уровне.

Если бы мы, как Гиббон, описывали становление учтивого общества в рамках «нарратива Просвещения»<sup>5</sup>, то мы бы не могли одинаково оценивать моменты подъема и моменты отступления с достигнутых рубежей. Я имею в виду не только нормативный (это самоочевидно), но и собственно объяснительный аспект. Периоды успехов мы бы в большинстве случаев расценивали как более адекватный ответ на воспринимаемую людьми реальность. В историографии Просвещения их часто интерпретируют в таких терминах, как «расширение разума» или «развитие философии»<sup>6</sup>. Сам Гиббон, похоже, верит, что некоторые человеческие достижения являются достаточно прочными и устойчивыми, чтобы обеспечить «эффект предохранителя», делающий невозможным попятное движение. Даже там, где имеет место упадок цивилизации, самые полезные и необходимые искусства сохраняются. «Можно уничтожить частный гений и общественное трудолюбие, но эти выносливые растения переживут бурю и навсегда пустят прочные корни даже в неблагоприятной почве... Итак, мы вправе согласиться с утешительным заключением: всякая эпоха истории увеличивала и теперь увеличивает истинное богатство, счастье, знание, а возможно, и добродетель рода человеческого». И чуть выше: «Мы не можем определить заранее, каких вершин способны достигнуть человеческие существа в своем стремлении к совершенству, но мы можем с уверенностью предполагать, что, если не изменится лик самой природы, ни один народ уже не впадет в состояние прежнего своего варварства»<sup>7</sup>.

Ни один осмысленный нарратив не может рассматривать все убеждения описываемых деятелей как одинаково иррелевантные в объяснительном отношении. Гиббон пытался писать так, как если бы он и в самом деле отвлеклся в своем объяснении событий от вопроса истинности или ложности религиозных верований, но это не значит, что институты, воплощавшие в себе эти верования, он трактовал с тех же позиций, оценивал по тем же принципам, что и все прочие — например, учреждения и практики учливой цивилизации, становление которой, по Гиббону, отчасти объясняется их правильностью. Фактически он *не* выносил за скобки во-

<sup>5</sup> Здесь я многим обязан блестящему анализу Покока в: J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Интересное описание «просвещенного нарратива» можно найти в том 2, глава 25.

<sup>6</sup> Ibid., pp. 84, 201.

<sup>7</sup> Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Penguin Books, 1994), Volume 3, pp. 515, 516.

прос об истинности религиозных верований, и если отвлечься от его жестокой иронии, во многих случаях становится очевидным, что он считал их ложными.

Интерпретация Тревор-Ропера принадлежит к модерному просветительскому типу «историй вычитания»: отбросив религию и суеверие, люди обратились к разуму и науке, и выводы, к которым они впоследствии пришли, попросту отражают этот благотворный сдвиг в их методе. Ибо стоит лишь дать слово самим фактам, и они заставят нас признать правоту Гиббона. Ясно, что здесь мы имеем дело не с каким-то «нейтральным и неопровержимым» фактом, но с частью представления просветительского неверия о самом себе. А еще раньше это было одним из самоотражений учтивой цивилизации, которая видела в философском методе картезианского, а еще лучше — локковского типа царский путь к знанию. Кажется, сам Гиббон объяснял свое избавление от своей ранней приверженности Риму тем действием, которое оказал на его «католические взгляды» «универсальный инструмент» (Локкова эпистемология)<sup>8</sup>.

А значит, формирование духовного типа деиста XVIII века, подобного (как мы предполагаем) Гиббону, было обусловлено чем-то еще, кроме требований (естественных и гуманитарных) наук. Этим людям глубоко претили действия, (якобы) вдохновляемые Богом, и они даже описывали их особым уничижительным словом — «энтузиазм». На первый взгляд, мотивы такого неприятия кажутся вполне очевидными. Ведь люди, которых деисты называли «энтузиастами», часто оказывались теми самыми, кто выступал с громкими и самонадеянными притязаниями на Божье вдохновение и на этом основании считал себя вправе прибегать к насилию или каким-то иным образом покушаться на установленный порядок. Иначе говоря, подобные люди ставили под угрозу порядок взаимной пользы. Они несли явную опасность, и там, где их не сделал безобидными квиетизм, их приходилось сдерживать или обуздывать. Но если бы исключение Гиббоном Бога (а не только мнений о Боге, характерных для «фанатиков» и «энтузиастов») из числа факторов человеческой истории мы попытались объяснить его деистическим отворачиванием к такого рода «подрывным элементам», то мы бы снова попали в логический круг. Ведь если допустить, что Бог способен действовать в человеческой истории менее шумным и явным (и более вдохновляющим) образом, то наше отношение к «энтузиастам» уже не будет определять нашу трактовку церковной истории в целом. Аналогичный феномен мы наблюдаем сегодня, когда «секулярные» американцы судят о влиянии религии, исходя из своего (обоснованно) отрицательного мнения о Джерри Фолуэлле и Пэте Робертсоне\*. Тот факт, что их отношение к «религии»

<sup>8</sup> Pocock, *Barbarism and Religion*, Volume I, p. 75.

\* Джерри Фолуэлл (Fallwell, 1933–2007) — баптистский проповедник в США, был сооснователем и президентом консервативной политической группы Моральное большинство в 1979–1987. Пэт Робертсон (Robertson, 1930) — американский медиамагнат, бывший баптистский пастор, выражающий консервативные христианские идеалы.

оказывается резко негативным, обусловлен не какими-то их эмпирическими открытиями, но воздействием уже имеющейся у них мировоззренческой модели.

Это наблюдение я могу обобщить. Постепенное движение к деизму было не просто результатом действия «разума» и «науки», но означало моральное отвращение к старой религии, видевшей в Боге фактор истории. Это легко упустить из виду, поскольку многие примеры деятельности Бога, популярные у защитников ортодоксии, можно было представить (или они действительно были) чем-то безвкусным или нравственно отталкивающим. Господствующее учение об обреченности большинства на вечные муки и о божественной милости для немногих при соответствующем истолковании выставляло Бога своевольным тираном, который по капризу выбирает себе фаворитов и больше печется о непостижимых вопросах чести, а не об истинном благе своих созданий. Во многих ветхозаветных книгах Бог изображался как существо, подстрекающее народ Израиля к жутким злодеяниям и даже к геноциду. Там же, где рассказы о божественном вмешательстве в земные дела и не ставили перед читателями трудных этических проблем, к ним, по-видимому, нередко примешивались индивидуальные и не особенно просвещенные желания тех, для кого подобное вмешательство могло оказаться выгодным. Люди просили у Бога и верили, что он даст им то, что на самом деле не было благом для них, а уж тем более не являлось благом с более общей точки зрения. В философской перспективе – например, с позиций Спинозы – историческую религию можно было сбросить со счетов как форму потворства массовым страхам и иллюзиям, предлагающую совершенно недостойное представление о Боге<sup>9</sup>.

Ясно, впрочем, что в этот своего рода обвинительный акт не попали те случаи (предполагаемого) божественного вмешательства, о которых идет речь в автобиографии святой Терезы, а уж тем более бесчисленное множество никому неведомых и не столь впечатляющих действий и переживаний обычных людей, которые понимали их как связанные с Богом. Люди, кивающие головой в знак согласия с выводами Спинозы, скорее всего не верят таким рассказам или пытаются перетолковать их в уничижительном духе. Но именно об этом я и веду речь: их позиция не обусловлена «фактами», но вытекает из вполне определенной мировоззренческой модели.

Возникает любопытный вопрос: что именно порождает и поддерживает эту модель? Но прежде чем пытаться на него ответить, было бы полезно рассмотреть затронутые здесь проблемы в более глубокой исторической перспективе. Главное, что деизм, в разнообразных его формах, пытался отвергнуть – это представление о Боге как о деятеле, непосредственно вмешивающемся в ход истории. Он мог действовать как исконный Архитектор вселенной, но не как инициатор бесчисленно-

<sup>9</sup> Спиноза, *Богословско-политический трактат*, см. также: Yirmiahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics*, Volume 1, *The Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 131-132.

го множества частных вмешательств, как «чудесных», так и обычных, которые и составляли содержание народного благочестия и ортодоксальной религии (даже если эти последние расходились между собой в деталях).

Данная проблема воспроизводила в патристический период ту, над решением которой напряженно работала ранняя церковь, когда она пыталась определить христианское мировоззрение, используя термины греческой философии – но так, чтобы четко отделить учение христианства от господствующих теоретических представлений, для формулирования которых эта терминология использовалась прежде. Наиболее подходящей формой для выражения христианской керигмы вначале казалась философия платонизма (в широком смысле). Филон уже воспользовался ею для изложения основ иудаизма в терминах греческой мысли. В III веке к ней обращались Климент и Ориген при теоретической разработке ряда фундаментальных доктрин христианства. Впоследствии восходившее к платонизму учение – известное нам как «неоплатонизм», но в ту пору воспринимавшееся просто как платонизм, – послужило главным источником вдохновения для Августина.

Все мыслители той ранней эпохи ясно сознавали, что использование уже наличного языка философских школ несет с собой угрозу искажения важнейших черт христианской доктрины. А потому они, обращаясь к этой терминологии как к средству выражения, в то же время, если можно так сказать, боролись с ней, пытались ее преобразовать, придать ей новую форму, чтобы описать с ее помощью то, в чем они усматривали истину христианства. И, разумеется, они спорили между собой по поводу того, кому из них удалось эту задачу решить. А иных авторов, и прежде всего Оригена, позднейшие мыслители обвиняли в чрезмерных уступках греческой философии.

А теперь я хочу внимательнее присмотреться к главным точкам напряжения, которыми и определялись важнейшие направления описываемых здесь перемен.

(1) Во-первых, тело. Согласно платоникам, наивысшего из доступных нам состояний мы достигаем вне тела, воплощенность же оказывается препятствием на пути к нему. В земной жизни тело следует обуздывать дисциплиной, но соприкосновение с наивысшим посредством ума становится наиболее полным уже за пределами этой жизни. Конечно, для античного мира такой акцент на освобождении от телесного представляет собой крайнюю позицию. Другие философские школы не следовали здесь за Платоном (а, по мнению, некоторых интерпретаторов, и сам Платон не был настолько радикален). И все же языческая культура античного мира в целом разделяла представление о подчиненной роли тела. «Согласно языческому понятию о личности, душа управляет телом так же бдительно, хотя порой и терпимо, как благородный мужчина руководит людьми, стоящими ниже его, а также чужими ему – женой, рабами и городским простонародьем»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 34.



Как указывает Питер Браун, в Палестине времен Иисуса подобный дуализм, если он вообще существовал, играл второстепенную роль по сравнению с дуализмом иного рода, связанным с понятием «сердца». Именно сердце воспринималось как средоточие самого глубокого и важного в нас, нашей любви и забот. Это был не дуализм «сердца» и чего-то иного, внешнего, но, скорее, дуализм разных свойств или устремлений самого сердца. Человеческое сердце, если воспользоваться здесь библейским образом, могло обратиться в камень, глухой к призыву Бога или к нуждам ближнего, «застывший в состоянии безмолвного бунта против Божьей воли». Противовесом этому служило эсхатологическое обетование, которое Иезекииль выразил так: «И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное»<sup>11</sup>.

Устремление сердца — это общая направленность всей личности, души и тела. Как показывает Браун, такая позиция стала фундаментом для совершенно новой формы телесной и половой аскезы, которую находим мы у ессеев, а затем еще одной, у христиан. В частности, сексуальное воздержание было не просто средством избавления от докучливых желаний, препятствовавших восхождению души к высшему. Сам этот новый аскетический образ жизни становился частью общей устремленности человеческого бытия к Богу, одним из способов принадлежности к его Царству<sup>12</sup>. Разумеется, дуализм прежнего типа сражался до последнего и в продолжение столетий он раз за разом проникал в христианское мышление и практику. Но фундаментальная смена парадигмы все же произошла. А потому решающим стал вопрос о природе сердца (плотное или каменное), или о направленности его стремлений («две любви» Августина), или о его целостности/разделенности.

(2) Изменившаяся интерпретация тела принесла с собой также новое осмысление истории. Здесь мы опять видим иудейское понимание, стремящееся выразить себя по-гречески. Отношение человеческого сердца к Богу воспринималось теперь как история отпадения и возвращения, неотделимая от всей человеческой истории, и даже как ядро, основной сюжет этой истории. Если платоновское восхождение в крайних своих формах — например у Плотина — завершается вневременным состоянием за пределами мира, то иудейская история имеет конец, который в некоторых версиях находится внутри самой истории. Там же, где, как в христианстве, эсхатон лежит вне истории, понимание вечности оказывается совершенно отличным от платоновского. Как я пытался показать выше, местопребывание Бога мыслится как *nunc stans* — точка, вобравшая в себя все времена, а не как вечно неизменная точка вне времени.

Основная мысль заключается здесь в том, что с конечной точкой связан весь наш жизненный путь, а не только последнее состояние, достигнутое нами на этом

<sup>11</sup> Иез 36:26, цит. по: Brown, *The Body and Society*, p. 35. Ср. мотив «жестокосердия» в Новом Завете; см. также: Kallistos Ware, *The Kingdom of the Heart*, the John Main Lectures 2002, published by the World Community for Christian Meditation (London, 2002).

<sup>12</sup> Тонкий анализ этого изменения см. в: Brown, *The Body and Society*, *passim*.

пути. Отсюда — особая важность житий святых. Это не просто набор примеров, призванных воодушевлять верующих и служить для них образцами поведения — это пути разных людей к Богу, значимые на всем своем протяжении, а не только в конечных результатах. Истории эти оказываются также историями греха, но ведь и грех способен стать поводом для милости и для обращения и, в этом своем качестве, он также есть часть целого. Каждое отдельное событие получает окончательный смысл в контексте целого, и лишь в свете целого над ним вершится «суд». А Евангелии сообщается, что Петр трижды отрекся от Христа, но оттуда же мы узнаем, чем закончился этот эпизод — Петр «плакал горько».

(3) Особая важность истории, входящей в вечность как целое, предполагает ценность индивида, чья идентичность создается в процессе протекания истории его жизни. Здесь мы вновь находим разительный контраст с Плотинем, для которого приобщение к вечному означает утрату индивидуального. Даже у Аристотеля индивидуализацию обеспечивает материя, через воплощение формы. На уровне же самих форм не существует индивидов, есть лишь единые архетипы. По Аристотелю, бессмертие возможно лишь для нашего деятельного разума, но деятельный разум одного человека неотличим от деятельного разума другого.

(4) Это приводит также к переосмыслению случайности. Случайные происшествия, связанные с определенным состоянием материи или тем или иным течением событий, могут влиять на характер данного воплощения формы, но они совершенно не затрагивают самих форм. Для теории Аристотеля это так же верно, как и для воззрений Платона. Не влияет случайность и на наше существование в наивысшем из возможных для нас состояний — там, где это состояние (как, у Плотина) мыслится вневременным. Но христианский эсхатон создается из путей, из историй, а они зависят от случайностей. То, что эти истории заканчиваются хорошо, иногда интерпретируется как следствие их строгого соответствия заранее написанному сценарию. Именно эту заданность люди, вслед за стоиками, часто называют Провидением. Бог планирует грехи, чтобы в сценарии нашлось место для его милосердия.

Библия, однако, предлагает здесь иную модель. Божественное Провидение состоит в способности Бога правильно отреагировать на все, чем могли бы его «озадачить» вселенная и человеческая деятельность. Бог похож на искусного теннисиста, который всегда отбивает подачу<sup>13</sup>. Мы находим эту модель, например, в знаменитых словах, которыми открывается гимн, исполняемый на пасхальной заутрене: «O felix culpa!» (счастливая вина), и которые относятся к греху Адама. Счастливым он назван потому, что вызвал удачную реакцию со стороны Бога — искупление греха. Такова же, надо полагать, и очевидная мораль притчи о добром самаритянине. Притча должна ответить на вопрос: «Кто для меня ближний?» Ответ кажется удивительным, отчасти потому, что нам рассказывают о спасении иудея

<sup>13</sup> R.F. Capon, *An Offering of Uncles: The Priesthood of Adam and the Shape of the World* (New York: Sheed and Ward, 1967).

самаритянином, а это изымает нас из сети социальных связей, которой мы опутаны со всех сторон. Но притча выводит нас также за пределы любой системы существующих отношений в царство случайности или контингентности: мой ближний — это тот человек, которого я нашел, окровавленного, на дороге. То, что я столкнулся с ним здесь и сейчас — чистая случайность, но она способна послужить толчком для создания новой системы человеческих отношений, в основе которой лежит агапе. Поступок самаритянина — часть Божьего ответа на неправильную «подачу», сделанную в человеческой истории разбойниками.

Конечно, чтобы усвоить такое понимание истории, мы должны отказаться от мысли, что где-то «там» есть некий Полный План, а уж тем более — от веры в то, что мы в силах его постигнуть. Но искушение думать так было огромным, особенно в латинском христианстве, и прежде всего — в Новое время. Это был ходовой интеллектуальный товар у некоторых богословов, например, его предлагали Кальвин и Янсений, но результаты оказались настолько отталкивающими, что сегодня на постижение Полной Картины претендуют главным образом атеисты, размахивающие теодицеей, словно дубиной<sup>14</sup>.

Итак, тело, сердце, индивидуальность; когда они выходят на сцену, то важную роль получают также (5) эмоции. И здесь мы видим еще одно отличие от мышления классической древности. Плотин и (несколько иначе) стоики представляли себе наше наивысшее состояние как совершенное «очищение» от эмоций. И даже Аристотель, защищавший эмоции как необходимый элемент благой жизни, считал их безусловно чуждыми той деятельности, в которой мы максимально приближаемся к сфере божественного, а именно созерцанию. Христианство же прямо вводит эмоции в систему наших взаимоотношений с высшим существом. Прочити-рую чрезвычайно интересное рассуждение Марты Нусбаум об Августине:

Мы слышим вздохи томления и стоны глубокого отчаяния. Мы слышим песни любви, созданные в муках, когда сердце певца стремится ввысь в страстном желании. Мы слышим о голоде, который невозможно утолить, о жажде, которая причиняет боль, о вкусе любимого тела, которое разжигает невыразимое желание. Мы слышим об отверстии, алчущем проникновения, о глущем огне, распалюющем тело и сердце. Все это образы глубокой эротической страсти. И все это образы христианской любви<sup>15</sup>.

Это был один из тех пунктов противоречия с греческой мыслью, где борьба оказалась наиболее напряженной, ведь существенно важным элементом «просвещенного», философского понятия о Боге являлось представление о том, что Бог пре-

<sup>14</sup> Марта Нусбаум в своей чрезвычайно интересной работе об Августине (Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 536-539) показывает, что Августин воспринимал свою жизнь как изменяющуюся под влиянием случайных встреч. Человек может «случайно наткнуться» даже на самого себя. См. также: Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 1967 edition (Berkeley: University of California Press, 1967), p. 155.

<sup>15</sup> Nussbaum, *Upheavals of Thought*, p. 528.

бывает вне эмоций, что он бесстрастен (*apathes*). Соединить Иисуса, кричащего от боли на кресте, с Богом, одной из определяющих характеристик которого считалась *apatheia*, было невероятно трудной задачей. Это стало одной из причин арианского отказа признавать Христа Богом. Последовавшие затем тринитарные и христологические споры были попытками разрешить данное противоречие.

Тело, сердце, эмоции, история — все это имеет смысл лишь в контексте (6) убеждения, что высшее существо есть личность, и не только потому, что оно обладает способностью к действию, но и в том смысле, что оно способно к общению. В самом деле, центральным моментом определений Троицы у Афанасия и каппадокийских отцов было именно это понятие койнония. Разработанное каппадокийцами новое понимание «ипостаси» — термин этот мы переводим уже не как «субстанция», но как «личность» — стало частью этого нового богословия. Идея личности соотносилась с понятием общения, личность есть такое существо, которое может участвовать в общении.

Вмешательство Бога в историю, прежде всего в форме воплощения, должно было преобразовать нас, сделав нас участниками того общения, в котором Бог уже есть и живет. Так должно было совершиться наше «обожение» (теозис)<sup>16</sup>. В этом решающем смысле спасение остается для нас невозможным, пока мы считаем Бога безличным существом или не более чем творцом безличного порядка вещей, к которому нам следует приспособляться. Спасение достигается (можно сказать — является) нашим пребыванием в общении с Богом через нашу принадлежность к сообществу объединенных верой людей, т.е. к церкви.

Это центральная идея, придающая смысл всем прочим изменениям в языческом мышлении, которые я попытался только что охарактеризовать. Для (5) это совершенно очевидно: эмоции находят свое истинное место в любви к Богу, где понятие «любви» выражает самую суть нашего общения с ним. Но та же идея лежит в основе всех прочих сдвигов: люди должны вступать в общение с Богом в своей подлинной идентичности — как телесные существа, вырабатывающие собственную идентичность в истории своей жизни, где есть место для случайности. Итак, основным понятием, придающим смысл целому, оказывается здесь идея общения, или любви, которая определяет как природу самого Бога, так и характер наших с ним отношений.

Весь этот комплекс (1–6) возник в борьбе патристического богословия с прежними идеалами безличного порядка, отождествлявшими наивысшую реальность либо с Идеей (например, с Идеей Блага), либо с плотиновским Единым, либо с Богом, важнейшим свойством которого была, однако, *apatheia*. В современный период комплексу (1–6), в свою очередь, бросают вызов новые интерпретации порядка, в широком диапазоне от деизма до современного атеистического материализма.

<sup>16</sup> См.: John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), chapter 1. [Рус. пер.: Иоанн Зизиулас, *Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви*, М.: СФИ, 2006, глава 1.]

Но сами эти новые интерпретации включают значительную часть содержания 1–5. Они рисуют человеческий порядок либо как нормативный, либо как конечную цель исторического развития, либо как то и другое разом; в рамках этого порядка люди рассматриваются как исторические агенты, тела в материальном мире, которые продвигаются к таким типам общежития, в которых ценится их индивидуальность (сначала — как свободных носителей прав, а в более поздних версиях — уже и как неповторимых личностей). В ранних вариантах такого понимания эмоции все еще находятся под весьма строгим контролем (неостоицизм, Локк), но затем (после Руссо и романтиков) их значение неуклонно возрастает.

Здесь, конечно, часто обнаруживаются суррогаты Провидения — в виде теории прогресса или представления о «законах истории», что оставляет немного места для контингентности. Случайные события, вроде столкновения Земли с каким-нибудь метеоритом, могут затормозить процесс, но окончательный, идеальный облик цивилизации мыслится, как правило, довольно определенно. Это трудно совместить с фундаментальным для христианства представлением о том, что избранный нами путь способен влиять на нашу цель. Разумеется, те, кто не принимают модерную идею порядка (в наши дни — это некоторые «постмодернисты»), отстаивают более радикальное представление о случайности, но лишь потому, что они в принципе отвергают понятие потенциально для нас возможного высшего состояния, а не по той причине, что находят в нем место для случайности.

Однако, в отличие от их бытования внутри от христианского мировоззренческого комплекса, теперь элементы 1–5 усваиваются в полном отрыве от идеи общения. Здесь есть, конечно, некий заменитель агапе — благожелательность, но сама идея общения почти (или совершенно) исчезает, даже на человеческом уровне: ей решительно противостоят господствующие в современной культуре представления о субъектах действия как об атомах, не оставляющие места для идеи общения с Богом как о преобразующем нашу природу, отношении.

В самом деле, это последнее настолько чуждо новой картине мира, что о нем почти не упоминают — даже в порядке полемики. В борьбе с ортодоксией главным объектом атаки становится деятельность Бога как центра сверхсистемной каузальной силы, творца чудес, источника частных актов Провидения, наград и наказаний и тому подобного. По этой причине, как мы уже убедились выше, «опровержение» христианской религии почти не замечает таких фигур, как Лойола, св. Тереза или св. Франциск Сальский, а если и замечает, то видит в них лишь «энтузиастов», претендующих на получение особых откровений или прямых указаний от Бога. Из той мировоззренческой модели, в рамках которой работают деизм и его наследники, идея общения устраняется почти полностью.

Итак, мы возвращаемся к поставленному выше вопросу: почему эта модель оказалась столь могущественной? Конечно, никто не в состоянии претендовать здесь на окончательный ответ, но мы можем указать ряд особенностей духовной ситуации

XVIII века, характерных, по крайней мере, для элит (а многие из этих черт сохраняются и сегодня, причем обнаруживаются среди гораздо более широких слоев населения), которые делали в глазах людей идею Бога как личного агента непривлекательной или угрожающей и постепенно толкали их к деизму или даже еще дальше. В плане положительном мы можем сказать, что более привлекательной, нежели ортодоксальное воззрение, оказалось представление о том, что Бог связан с нами через безличный порядок, либо вообще есть всего лишь дух, пребывающий внутри этого порядка (одна из интерпретаций Спинозы, особенно влиятельная в Германии в конце XVIII века). А можно было пойти еще дальше и мыслить безличный порядок без всякого Бога.

Тяготение к «безличному» полюсу спектра станет для нас понятнее, если учесть, что положение человека в мире все настойчивее истолковывалось в терминах различных типов безличного порядка, и этот процесс отражался в историческом сознании, которое воспринимало безличное как идущее на смену прежним, более личным формам.

Явственнее всего это обнаруживается в описанной мною выше идее естественно-космического порядка. Расколдование разрушило старый космос, чьи уровни соответствовали высшим и низшим видам бытия, различия между которыми имели прямое отношение к человеческим существам и обладали для них бесспорным смыслом. Такой космос был вместилищем духов и полных глубокого значения каузальных сил, а потому вещи в нем реагировали на человеческие действия и нужды понятным для людей образом (например, мощи святых могли исцелять от болезней). Теперь же вместо космоса мы имеем вселенную, управляемую законами причинности, совершенно невосприимчивыми к человеческим смыслам и стремлениям, даже если мы верим, что вселенная как целое создана в конечном счете ради нашего блага. Сама же вселенная бесчувственна и равнодушна, как машина, пусть даже мы полагаем, что эта машина была спроектирована для нашей пользы.

Здесь мы еще не достигли той стадии, когда вселенная начинает казаться не просто безразличной к нам, но и, в определенном смысле, злобной и враждебной, как природа, у которой «и зубы, и когти в крови». Это произойдет уже в XIX веке и станет серьезным вызовом для теории провиденциального деизма и благого замысла. Для христианской веры это обернется новым рядом проблем, которые сегодня мы связываем с «эпохой Дарвина», но в XVIII веке мы еще не дошли до этой фазы.

Не следует думать, что здесь я возвращаюсь к уже отвергнутой мною выше идее, будто господство безличной закономерности в природе само по себе опровергает ортодоксальное представление о Боге как личности и деятеле. Я защищаю другой, логически более слабый, но герменевтически вполне понятный тезис: преобладание во вселенной безличного и равнодушного к человеку порядка, пришедшего на смену эпохе веры в исполненный понятных людям смыслов космос, могло склонять к мысли, что человечество вступило в новую историческую эпоху, которой старая религия уже не соответствует.

Такое понимание подкрепляется характерными особенностями современного социального воображаемого, которое представляет фундаментальную, системообразующую структуру общества уже не в виде сети личных отношений господства, вассальной верности и феодального держания, но, скорее, как универсальный эгалитарный порядок, в котором все мы связаны друг с другом через совершенно однотипный для каждого из нас прямой доступ к обществу, и который сам должен быть понят вполне объективно, как продукт нашего вступления в сообщество. Современный социум есть система подобных одна другой, однородных единиц, союз равноправных граждан, комплекс отношений мы/они, т. е. нечто совершенно отличное от сложной ткани феодальных связей<sup>17</sup>. Переход от одного состояния к другому в XVIII столетии был медленным (хотя порой и ускорявшимся) процессом в социальном воображаемом элит. Опять-таки мы видим здесь не только внутреннее соответствие между ортодоксальной религией и идеей монархии (чем не пренебрегли воспользоваться в своих целях сторонники последней), но и ясное осознание социальных перемен, движущим силам и направлению которых в большей мере соответствует иная религия — религия безличного порядка.

Еще раз: здесь нет тесного причинно-следственного отношения, и даже идею герменевтической связи было в данном случае нетрудно опровергнуть, сославшись на способность религии выполнять и другие социальные функции. В Америке, например, современное общество рассматривалось как реализация божественного замысла, а значит, Бог присутствовал в человеческих институтах, созданных в согласии с его волей. Это также в определенном смысле связывает нас с Богом через безличный порядок, т. е. посредством институтов нашего общества — однако по-прежнему оставляет нам возможность понимать Бога, с которым мы находимся в подобном отношении, вполне традиционным образом. Любопытно, что хотя многие видные представители поколения отцов-основателей склонялись к деизму (Вашингтон, Джефферсон), первые десятилетия новой республики ознаменовались вторым Великим Пробуждением, что укрепило в сознании многих мысль о тесной связи между религией и американской свободой.

Таким образом, здесь нет «железной» связи, но возможна внутренняя близость, некое родство, которое, при отсутствии других факторов, способно привести людей к мысли, что их эпохе соответствует более безличное понимание христианства, или деизм, или даже что-то еще менее ортодоксальное. На такое родство указывает, хотя и в иной форме, Дэвид Мартин, когда замечает, что в Британии XVIII века «свободомыслящие священники разработали популярную версию ньютоновства, чтобы отделить творение от Творца и тем убедительнее продемонстрировать, что рациональность господствует как в природном, так и в социальном мире»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> См. Знаменитую главу об этих изменениях у Токвиля: Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier Flammarion, 1981), Том II, часть 2, глава 2, с. 125-127. [Рус. пер.: Алексис де Токвиль, *Демократия в Америке*, М.: Прогресс, 1992.]

<sup>18</sup> David Martin, *Christian Language and Its Mutations* (Aldershot: Ashgate, 2002), p. 175.

Эта близость покажется нам еще более тесной, если мы примем в расчет этические следствия двух мировоззрений. В основе ортодоксального христианства, рассматриваемого с точки зрения идеи общения, лежит мысль, что Бог через Христа вступает в личные отношения с его учениками и с другими людьми, и в конце концов эти связи, распространяясь через посредство церкви, охватывают все человечество. Тем самым Бог устанавливает новые отношения с нами, ибо Он возлюбил нас так, как мы — без его помощи — не способны любить друг друга (Ин 15: Бог возлюбил нас первым). Эти новые отношения черпают свою силу в агапе, которую невозможно понять, видя в ней лишь набор правил; скорее, это распространение определенного рода связи, расширение некоторой сети. В этом смысле церковь — это существенно сетевое общество, пусть даже и совершенно беспрецедентного типа, ибо отношения здесь не опосредуются какими-либо историческими формами связей (родство, верность владыке и т.д.). Церковь трансцендирует все эти формы, но не превращается в общество, основанное на принадлежности его членов к одной категории (например, гражданства); скорее, она становится сетью отношений, постоянно порождаемых агапе<sup>19</sup>.

Конечно, в попытках реализовать этот образец церковь терпит прискорбный и оглушительный крах, но именно такой тип общества является ее предназначением.

И напротив, категориальные общества связаны кодексами, прежде всего кодексами законов. Точно так же и новая этика, сообразная устройству такого общества, вдохновляющаяся им или ориентированная на него, оказывается этикой правил, запретов и предписаний, как это можно видеть в истории современной этики, развивавшейся в русле Гроциева представления о месте человека в мире<sup>20</sup>. Господствующая сегодня философская этика в обеих своих главных ветвях, утилитаристской и посткантианской, понимает моральность как соответствие определенному критерию надлежащего поведения. Эти течения довольно враждебны этике добродетели или блага (подобной этике Аристотеля), христианская же этика, где наивысший образ жизни невозможно описать с помощью правил, но следует понимать как пребывание в известном рода отношении к Богу, и вовсе остается вне поля их зрения.

Одной из привлекательных черт модерности для этики кодекса, закона или должного действия оказывается то, что она предлагает нам видеть в агенте существо совершенно свободное, не ограничиваемое каким-либо авторитетом. Имплицитно эта идея свободы заключалась в Гроциевом проекте с самого начала. По Локку закон ограничивает, но сам закон является творением разума. Согласно утилитаристам, закон основывается на том, чего люди действительно хотят, а не

<sup>19</sup> См.: Ivan Illich, *The Corruption of Christianity*, publication of the Canadian Broadcasting Corporation in the series "Ideas", January 2000. См. также: *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, as told to David Cayley (Toronto: Anansi, 2005). К вопросу о «порче» я вернусь в последней главе.

<sup>20</sup> Jerry Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).



на предъявляемых им откуда-то «извне» требованиях. Для Руссо и Канта природа закона в том и состоит, что человек предписывает его себе сам. Ортодоксальное же христианство видит наивысший модус нашего бытия (а также нашей свободы, правда, вследствие существенно отличного понимания последней) как то, что возникает через отношение, причем отнюдь не характеризующееся равенством сторон — хотя именно благодаря этому отношению мы только и можем познавать самих себя и быть собой.

Таким образом, и здесь модерность как эпоха свободы может быть воспринята как созвучная и способствующая соотносению нами самих себя с безличным законом, а не с целями, вытекающими из какого-то личного отношения. Все эти формы безличного порядка — природного, политического и этического — могут быть истолкованы как единогласно свидетельствующие против ортодоксального христианства и его понимания Бога как действующей личности. Существует определенное представление о человеческом достоинстве — среди прочих, его защищал Кант, — которое кажется несовместимым с христианской верой.

С точки зрения ортодоксального христианства, мы нуждаемся в спасении — здесь, как можно подумать, оно обращается с нами, словно с детьми. К тому же милосердие как личная связь противоречит идее главенства высшего кодекса. Христианство представляется несовместимым с человеческим достоинством.

Эта (на мой взгляд) ложная мысль оказала могущественное влияние на современное христианство. Такое понимание достоинства как способности к действию долгое время связывалось преимущественно с мужским началом. Многим в христианском мире трудно было согласовать свою веру с представлением о мужчине, который сам для себя является законодателем. В Новое время христианство часто феминизируется; женщины практикуют его больше, чем мужчины, а многие формы благочестия (например, культ Святого Сердца Иисуса) находят у них более сильный отклик. В домодерном христианстве дело обстояло иначе, ведь в нем важную роль играл христианский воин (возможно, даже чрезмерную роль, впрочем, здесь не место для богословских оценок); там же, где фигура духовного воина сохраняет свое значение до сих пор — например, во многих течениях современного ислама или же в тех агрессивных, стремящихся к гегемонии слоях американского общества, к которым апеллировал президент Буш, — религия феминизируется в гораздо меньшей степени. А потому вплоть до недавнего времени — пока многие женщины не начали стремиться к тому, что прежде считалось «мужскими» формами жизни — феминизация западного христианства была существенным проявлением этого глубокого противоречия между современным пониманием безличного порядка и христианской верой<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Описанное мною напряжение между безличным порядком и верой в личного Бога используется как один из аргументов в пользу представления о том, что христианская вера больше соответствовала эпохе средневековья. Но это ужасная иллюзия. Данного источника напряжения тогда просто не существовало, но, как показывают ссылки на особую значимость фигуры христианского воина.

Концепции естественного, социального и этического порядка ускоряют этот уход в сторону безличного. Но это движение мы можем рассмотреть и под иным углом — как обусловленное нашим представлением о самих себе как об отстраненных, рациональных агентах. Отстранение соответствует здесь тому, что в другой работе я назвал «объективацией»<sup>22</sup>. Объективировать известную сферу значит лишить ее нормативной силы по отношению к нам или, по крайней мере, вынести за скобки те значения, которые имеет она в нашей жизни. Объективация имеет место тогда, когда мы берем определенную область бытия, состояние которой прежде создавало для нас значения или устанавливало стандарты, и начинаем относиться к ней иначе — как к нейтральной, более не обладающей для нас особым смыслом или нормативной силой.

Такой объективацией и была великая механизация научной картины мира в XVII веке. В предшествующую ей эпоху космический порядок рассматривался как воплощение идей. Здесь действовала двойная телеология. Окружающие нас вещи приобретают фактически присущую им ныне форму для того, чтобы явить собой частный пример некоторой идеи или архетипа. Именно это представление лежит в основе ренессансной теории «соответствий», согласно которой король в своем королевстве соответствует льву среди зверей, орлу среди птиц, дельфину среди рыб. Во всех этих случаях обнаруживается одна и та же идея, но только в разных сферах.

На втором уровне, весь космический строй оказывается именно таким, каким мы его видим, потому что он воплощает в себе определенные совершенства; все в нем упорядочено в соответствии с идеей блага (платоновская версия). Кроме того, он призван служить выражением разума. Платоновская идея есть реальность, которая сама себя обнаруживает и проявляет. Вещи стали такими, каковы они ныне суть, ради того, чтобы могла осуществиться эта модель разумного самообнаружения или самопроявления, когда единое превращается во многое, в котором оказываются занятыми все ниши («принцип полноты» Лавджоя) и т.д. Такой порядок *определяет* совершенство бытия сразу на нескольких уровнях. Во-первых, идея каждого рода вещей являет собой благо данного рода (это, конечно, относится и к людям); во-вторых, весь космос являет иерархию существ, от низших до высших, а значит, определяет ранг каждой вещи; и, в-третьих, целое являет свой собственный род совершенства: полноту, разум или (в христианской версии) благость Творца.

Порядок, понятый подобным образом, можно назвать «осмысленным», заключающим в себе «онтический логос». Он ставит образцовые, идеальные цели для пребывающих в нем существ. Как люди, мы должны соответствовать идее

---

существовали другие. Чтобы покончить с этой иллюзией, достаточно самого поверхностного знакомства со средневековой историей и, в частности, с яростной борьбой между королями и папами.

<sup>22</sup> См. мою книгу *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 159-164.

человека, выполняя таким образом роль, назначенную нам в системе целого, что предполагает, среди прочего, нашу «разумность», т.е. способность узреть этот сам себя обнаруживающий порядок. Никто, однако, не может постигнуть этот порядок, оставаясь безразличным к нему или не признавая его нормативную силу. Равнодушие к нему – свидетельство непонимания, заблуждения; в этом, иначе говоря, в противоречии домодерному мейнстриму, часто обвиняли эпикурейцев и других атомистов.

Переход к механизму полностью нейтрализует этот мир. Он больше не устанавливает для нас нормы, не определяет важнейшие жизненные смыслы. Разумеется, механизация картины мира имела и свои моральные последствия. Номиналистический бунт против аристотелевского реализма, поднятый такими людьми, как Уильям Оккам, был движим убеждением в том, что защита этики, основанной на предполагаемых природных склонностях, означает попытку ограничить всемогущество Бога. Дальнейшее развитие этой оккамистской линии мысли сыграло важную роль в научной революции<sup>23</sup>. Именно этот процесс я называю «объективацией». Но я также хотел бы говорить о нем как об «отстранении», поскольку он предполагает некоторого рода отход. Выше я утверждал, что в системе онтического логоса человек не может понять реальность, если не постигает ее смысл или нормативную силу. Для правильного «схватывания» реальности совершенно необходимо воспринимать вещи через их значения. Объективация же выносит эти значения за скобки, отвлекается от них, и они уже не вызывают у нас любопытства, не побуждают нас к исследованию. Мы, если можно так выразиться, отходим, отступаем, отказываемся от познания самих себя в качестве агентов, непосредственно живущих этими значениями. Исследуя то, что находится внутри некоторой сферы значений, мы помещаем себя за ее пределами, как бы извлекаем себя из нее. Именно это отступление, самоудаление, самоизъятие я и хотел бы охарактеризовать как «отстранение».

Механизация картины мира требует подобного отступления. Но Декарт ведет нас по этому пути еще дальше. Он призывает нас отстраниться и от тех значений, которые связаны с нашим существованием как воплощенных агентов. Обычный, не способный к рефлексии человек думает, что цвет находится в одежде, сладость – в конфете; ему кажется, что боль пребывает в зубе, а покалывание – в ноге. Но это чрезвычайно смутное, путаное представление. Реальное онтологическое место всех этих опытных восприятий – наш дух, хотя они могут быть вызваны свойствами соответствующего объекта или телесного органа. Правильное понимание того, что на самом деле происходит, когда мы имеем подобный опыт, возможно лишь с позиции третьего лица, позволяющей находить причинные отношения.

Объективация в духе Декарта предусматривает не только наше самоотстранение из области космических смыслов, но и отстранение человека от собственного

<sup>23</sup> См.: Francis Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science", *Church History* 30 (1961), pp. 433-457.

тела. Затем, сделав решительный выбор в пользу монологического, осуществляемого «под личную ответственность» конструирования достоверного знания о самом себе и для самого себя, он призывает нас также отступить от традиции и общественного авторитета, полностью выйти из сферы опыта, общего у нас с другими людьми. Мы не вправе считать истинами принятое нами на веру. Мы должны создавать истины самостоятельно, каждый для себя, и делать это в процессе достоверного рассуждения, опираясь на ясные и отчетливые идеи.

В дальнейшем эта могущественная модель полного отстранения оказывается частью традиции модерности и, хотя ее пытаются опровергнуть, сохраняет колоссальную силу. Отчасти это объясняется ключевой ролью отстраненного мышления в самом престижном и впечатляющем виде познавательной деятельности цивилизации Нового времени, а именно в естествознании. Но еще одной причиной, как я уже говорил, было глубокое взаимное соответствие, внутреннее родство между отстранением и «изолированным я», а также возникающее отсюда чувство свободы, контроля, неуязвимости, а значит, и достоинства. Было так легко воспринять престижность отстраненной позиции, обусловленную успехами естественных наук, а также усвоить неотделимое от нее ощущение морального превосходства — отсюда (часто неявно и полубессознательно) совершить скачок к выводу, что именно такая позиция является единственно правильной для всех видов исследования. Это (на мой взгляд) неправомерное распространение естественно-научной установки на другие сферы с XVII века и до наших дней остается одной из самых сильных тенденций всей нашей культуры, о чем свидетельствуют непрекращающиеся споры в гуманитарных науках. А потому снова и снова приходится объяснять, что «опытные» методы, заимствованные из наук о природе, могут приводить к искаженному восприятию и ложному пониманию, когда их применяют в области психологии, политики, языка, исторической интерпретации и т.д.

Между тем в обыденной жизни для нас очевидно, что позиция отстраненности совершенно не гарантирует нам более глубокого знания. Когда мы хотим понять, что пытается сказать нам собеседник, или разобраться, что движет определенным человеком или группой лиц, или представить себе, как они видят мир и что в мире кажется им по-настоящему важным, стратегия отстранения почти наверняка самым нелепым образом сведет на нет все наши усилия. Напротив, мы должны открыться человеку или событию, дать полную волю нашей реакции на соответствующие смыслы, иначе говоря — высвободить наши чувства, в которых обычно и отражается данная реакция. Конечно, наши чувства или наше понимание человеческих смыслов также способны оказаться для нас помехой, ведь мы можем не осознавать в полной мере, насколько другие люди отличаются от нас. Но, как убедительно показал Гадамер, чтобы решить эту проблему, нам совершенно не обязательно выпрыгивать за пределы всей области человеческих смыслов и пытаться переводить реальность на бесцветный и «нейтральный» язык «социальных наук» — в таком случае мы как раз и закроем себе путь к более глубокому

ее постижению. Если мы хотим понять других людей, нам следует усомниться в собственной правоте там, где их смыслы не вписываются в признаваемые нами смысловые рамки, чтобы нам стало ясно, как мы должны разрушить или раздвинуть эти рамки и преобразовать заключенные в них смыслы<sup>24</sup>.

Но каким бы очевидным ни казалось это в обычных жизненных ситуациях, престиж модели отстраненного познания может с легкостью взять верх над тем, чему учит нас повседневный опыт. При этом самой реальности предъявляют, так сказать, категорическое требование — строго соответствовать тому, что можно воспринять с отстраненной позиции. Фактически тут действует мощный механизм априорной гомогенизации (чем-то, пожалуй, напоминающий Кантову теорию) — механизм, грубо искажающий реальность. Я говорю «искажающий», так как нам следует стремиться приспособлять наши познавательные методы и установки к природе той сферы реальности, которую мы изучаем, — тогда как здесь реальность, пусть даже непроизвольно, привлекают к суду Метода, и все, что не вмещается в предписанные им рамки, осуждается на изгнание в теневую зону нереального.

Это искажающее действие мы можем назвать избыточным следствием отстранения. Если отказ от космических смыслов есть шаг, должным образом мотивированный характером той реальности, которую исследуют естественные науки, то избыточное следствие возникает тогда, когда престижность данной познавательной установки сама по себе начинает диктовать нам, что вообще мы вправе считать реальностью. Можно также отметить, что «науки», порожденные этим избыточным следствием, по мнению тех, кто ими занимается, имеют под собой всецело эпистемологический фундамент, тогда как в действительности (если я не ошибаюсь) они держатся во многом на престиже соответствующей познавательной установки, на всеобщем восхищении перед ней и на внушаемой ею чувстве свободы, силы, контроля, неуязвимости и достоинства. Иными словами, мы имеем здесь дело с *этическими* соображениями (связанными с оценкой тех или иных жизненных целей или с определением более высокой формы жизни). Но их влияние маскируется известного рода идеологией.

Возвращаясь к нашей главной теме, еще раз вспомним Гиббона и отметим особую силу его стиля, который внушает ощущение умиротворяющей дистанции — впоследствии это назовут «невозможностью». Он столь рассудительно отстранен от своего предмета, что структурирующие повествование смыслы предстают перед нами в атмосфере сдержанной, как бы приглушенной иронии. Прелесть подобного стиля (для тех, кого он не оставляет равнодушным) отчасти заключается в самой этой установке, в авторской позиции, которая (при наличии сходных склонностей у читателя) может показаться безмерно превосходящей пылкой, сверхангажированный «фанатизм» стольких описанных здесь персонажей. Как

<sup>24</sup> См. мой анализ этой проблемы в статье “Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes”, in Jeff Malpas et al., eds., *Gadamer's Century: Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002), pp. 279-297.

же не восторгаться этим стилем? Можно ли не чувствовать, что это и есть высшая познавательная установка?

Мы видим, что позиция полной отстраненности во многом противоречит традиционному христианскому представлению о Боге как о действующей личности, которая находится в определенных отношениях с нами. Это представление ведет к мысли, что постижение вещей, возникающее из нашей вовлеченности в отношения с Богом, через общение с Ним и с другими подвластными ему существами, будет иным и более глубоким, нежели то понимание реальности, какого мы могли бы достигнуть, пребывая вне этих отношений или преднамеренно выйдя за их пределы. И если избыточные следствия отстраненной науки заходят достаточно далеко, то они угрожают этой важнейшей особенности нашего понимания веры.

Если рассматривать эту ситуацию с позиции полного отстранения, то она кажется довольно ясной. Все примеры предполагаемых действий Бога весьма сомнительны, если не совершенно неправдоподобны. Ключевой оказывается здесь проблема возможности чудес и, решая ее, Юм рассуждает в совершенно отстраненном духе. Он задается вопросом: какое из двух предположений следует признать более сомнительным: (1) имело место исключение, нарушившее действие некоторого естественного закона, или (2) в цепи передачи сведений о соответствующем событии какие-то люди были не совсем точны по причине путаницы, легковерия или благочестивого обмана? Если к историям, которые рассказывают люди, подходить отстраненно, правильный ответ напрашивается сам собой.

Но попробуем рассмотреть ту же проблему в иной перспективе. Возьмем, к примеру, чудеса исцеления, описанные в Евангелии, и посмотрим на них глазами св. Франциска Сальского. Тогда мысль о том, что тесная связь с Богом способна нас преобразовать, кажется более чем правдоподобной — она представляется неопровержимой. Кто-то скажет, что здесь имеется в виду духовное преобразование. Верно, но насколько четкой является в данной области граница между «духовным» или «психологическим», с одной стороны, и «физическим» — с другой? Совершенно неверующие врачи признают, что сильная воля к жизни или состояние душевного мира способны влиять на течение болезни и даже приводить к облегчению или исцелению. Где именно здесь следует провести границу?

Впрочем, я лишь высказываю предположение, что Юмова аргументация, которая кажется столь надежной и неопровержимой в рамках мышления самого Юма, начинает колебаться, когда ее рассматривают в иной перспективе. Во-первых, не совсем понятно, что тут следует считать «естественным законом», а что — его нарушением. И, разумеется, имеет значение и то, какое конкретно место занимает вы в цепи передачи соответствующих сведений, и насколько надежными находите вы отдельные ее звенья. Как только мы отказываемся от отстраненной установки, обе альтернативы, сформулированные в Юмовом доказательстве, утрачивают приписываемые им четкость и определенность.

Утверждению отстраненного взгляда на религию способствовал в ту эпоху еще один мощный фактор. Для Юма или Гиббона важен был не столько св. Франциск Сальский как таковой, сколько их собственное отношение к «суеверию» вообще. Иначе говоря, их понимание того, что означает вера в божественное вмешательство, определялась массовыми народными верованиями в чудесные исцеления и другими рассказами легковерных людей о вмешательстве в те или иные события Бога или святых. Даже если сделать поправку на их полную невосприимчивость к специфике народной религиозности, которая была неотделима от их чувства интеллектуального/человеческого превосходства, смешанного с известным страхом, многие из этих историй и легенд и в самом деле кажется не слишком убедительными. В их интересах было подвести все виды благочестия, связанные с идеей личного Бога, под одну из использовавшихся ими негативных категорий — «суеверия», «фанатизма», «экзальтации» — после чего, не долго думая, включить туда же людей вроде св. Франциска или вовсе о них забыть.

В условиях тогдашней Европы, где даже многие священники считали массовую религию суеверием, а церковь часто устраивала гонения на еретиков и неверующих, совершить такое уподобление было совсем не трудно — в особенности для человека, всегда остававшегося чуждым личному благочестию, либо (как Гиббон?) остро реагировавшего на личное благочестие, которое было отнюдь не чуждо ему в юности.

Выше я уже отметил, что модерный сдвиг к деизму, а затем и к атеизму, предполагал сохранение значительной части тех новшеств, которые отцы церкви внесли некогда в унаследованную ими языческую философию. Модерный деизм включил в себя пять первых пунктов из приведенного мною списка — тело, история, роль индивида, случайность, эмоции. Точнее, он удержал их как существенные аспекты нашего понимания человеческой жизни, но исключил их из сферы наших отношений с Богом. Ясно, однако, что эти два уровня невозможно четко разграничить. Когда требуется объяснить наивысшее в нашей жизни, отстраненное сознание обращается, как правило, к чему-то из перечисленного выше. С затмением идеи Бога наивысшим оказывается мораль, связывающий нас закон. При этом часто думают, что такой закон открывается нам разумом в результате изучения действительности или своей собственной структуры. Но по мере того, как отстраненность начинает восприниматься в качестве существенного свойства самого разума, телесность отходит на второй план. Таким образом, перед нами открываются две возможные позиции. Первая велит нам при определении природы надлежащего поведения отвлекаться от наших телесных ощущений, наших «нутряных реакций» и даже совершенно не принимать в расчет наши желания и эмоции. Образцовым выражением такой установки является этика Канта. Либо же, отвергая чрезмерные притязания разума, мы основываем мораль на фундаменте эмоций — подобное мы находим у Юма. Но по этой самой причине мы устраняем ауру чего-то высшего,

которая обычно окружает такие чувства, ведь теперь мы даем им чисто натуралистическое объяснение. Чувства, обусловленные нашей телесностью, уже не соединяют нас с тем, что, по нашему мнению, с полным правом обладает аурой высшей реальности; мы либо по-прежнему признаем существование чего-то высшего, но теперь полагаем, что доступ к нему открывается нам только через разум, либо вообще отвергаем такого рода высшее, сводя его на нет посредством натуралистического объяснения.

Этот процесс — назовем его «развоплощением» — я намерен детальнее рассмотреть в последней части. В современной культуре он, разумеется, встречает энергичный отпор. Одной из важнейших сфер противодействия ему является эстетический опыт, где, как по-прежнему принято считать, связанные с нашей телесностью чувства открывают нам доступ к чему-то высшему.

Сведя все это воедино, мы можем видеть, как формировалась общая структура нового понимания мира и человека: ее питало мощное переживание присутствия безличного порядка — космического, социального и этического; ее укрепили сила и этический престиж отстраненного отношения к реальности; ее утверждало чувство неприемлемости альтернативной позиции, обусловленное специфическим представлением элиты о массовой религиозности, в котором пренебрежение сочеталось с известной долей страха. Отсюда могла возникнуть убежденность в том, что мы живем в условиях имманентного безличного порядка, и для обитателей подобным образом понятого мира это ощущение наглухо закрывало доступ к любым явлениям, которые не вписывались в данную структуру.

Остается назвать последний фактор, который, если можно так выразиться, окончательно запирает дверь на замок. Заняв только что описанную позицию, человек получает возможность прочно на ней закрепиться, включив ее в рамки исторического сознания, развившегося в недрах учтивого коммерческого общества. Это сознание, если перевести его на язык теорий, принимает форму «стадиальных» интерпретаций истории, которые мы находим, в частности, в шотландском Просвещении, например, у Смита и Фергюсона<sup>25</sup>, уже упоминавшихся выше. Человеческое общество проходит в своем развитии через определенные стадии (например, охоты и собирательства, сельского хозяйства, коммерции). Эти стадии — а их фундаментальные признаки описываются, как правило, в экономических терминах — означают поступательное движение. Высшие стадии представляют собой беспорное достижение, прогресс, успех, и, коль скоро они уже достигнуты, было бы совершенно неразумно пытаться повернуть от них вспять (хотя здесь и остается место для известной амбивалентности, для тоски по утраченному — чувства, как мы еще убедимся, глубоко укорененного в современной культуре). Все это, конечно, относится и к нынешней стадии, в которую мы вступили совсем недавно, — коммерческому обществу.

<sup>25</sup> Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976); Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1980), Parts V and VI.



Я описал это на языке некоторых влиятельных теорий, но на уровне мировосприятия или умонастроения более распространенным было понимание недавней истории как достижения или прогресса, обусловленного рядом важных социальных сдвигов: вытеснением воинственной феодальной аристократии коммерческой, ориентированной на производство элитой, последующим умиротворением общества, экономическим процветанием, смягчением нравов, «учтивостью» и т.д. И в этих условиях легко было прийти к мысли, что при переходе от одной исторической эпохи к другой смене различных культурных свойств и практик (акционерные общества вместо групп феодальных вассалов, усвоение искусства управлять и торговать вместо обучения военному делу, более эгалитарное представление о человеческом достоинстве вместо чрезмерной чувствительности к вопросам чести) должны сопутствовать изменения и в формах религиозной жизни. Отсюда легко было сделать следующий шаг и заключить, что ортодоксальное христианство с его акцентом на общении принадлежит по сути к ушедшей в прошлое эпохе, что теперь оно не имеет особого смысла и защищать его сегодня очень трудно.

Этот вывод, вытекавший из «стадиального» понимания истории, не был сделан сразу же, но он представлял собой очевидную возможность, а затем превратился в реальность, и с XIX века вплоть до наших дней его значение как фактора нашей жизни неуклонно возрастало. Если антропоцентрический подход, как я утверждаю, подразумевает игнорирование огромной массы религиозных явлений и возможностей, то может возникнуть какое-то общее миропонимание, уверяющее нас, что мы и в самом деле должны их игнорировать, что у нас нет оснований принимать их в расчет, ибо они «устарели» и сегодня уже невозможны, — и подобное миропонимание способно сыграть решающую роль в укреплении антропоцентрической установки, надежно защитив ее от любых потенциальных угроз извне. Все дело в том, что превосходство нашего нынешнего взгляда мир над прежними формами мировоззрения есть одно из свидетельств преимущества, «прогрессивности» нынешней стадии исторического развития по сравнению со всеми ей предшествовавшими. И если новый взгляд на мир кажется нам истинным, то это чувство есть нечто большее, чем факт нашего сознания — оно объективно отражает достигнутый нами прогресс. Интеллектуальное же отступление представляется в таких условиях совершенно немислимым, ведь оно означало бы, что мы считаем себя способными возвратиться назад в реальном историческом времени.

Это стадиальное сознание выполняет функцию своеобразного предохранителя, который закрепляет результаты антропоцентрического сдвига и делает для нас (почти) невозможным отказ от него.

Это мощное представление о неизбежном безличном порядке, объединяя в себе социальное воображаемое, эпистемическую этику и историческое сознание, становится одной из *idées forces*\* — ведущих (хотя, в определенном смысле, не вполне осознаваемых) идей Нового времени — вплоть до наших дней.

---

\* Идеи-силы (фр.).

Таким образом, мы можем видеть, как в конфессионально различных элитах укрепляется определенное умонастроение, сильные (или, во всяком случае, встречаемая менее решительное противодействие) – в англоязычной протестантской среде, в меньшей степени – в немецкоязычных обществах. Даже для элит это был далеко не общепринятый взгляд, а в масштабах целых обществ он вовсе не являлся религиозным центром тяжести, и нередко ему приходилось скрывать более радикальные свои черты. Но данное умонастроение прочно утвердилось в сознании элит и потому играло важную роль.

Я начал с характеристики одной из его сторон – «антропоцентрического сдвига». Он прежде всего означал кардинальный пересмотр представления о божественном замысле относительно человечества, ведь теперь высшие цели вписывались в имманентный порядок, что открывало возможность для определенного рода человеческого процветания, соответствующего системе взаимной пользы. Я также отметил, что в новой мировоззренческой структуре уменьшилось значение божественной благодати, угасло переживание тайны, отошло на задний план прежние представления о конечном преобразении человеческой природы Богом, восходившее к патристической идее «теозиса». Это новое умонастроение можно описать и под другим углом, с точки зрения изложенного в предшествующих параграфах: отношения между Богом и человеком воспринимаются теперь как опосредованные безличным имманентным порядком. В качестве имманентного он является самодостаточным, иначе говоря, если отвлечься от вопроса о его происхождении, то все его действия можно объяснить из него самого, в его собственных терминах. На одном уровне мы имеем естественный порядок – вселенную, очищенную от заколдованности, освобожденную от чудесных вмешательств со стороны Бога и от частных проявлений Божьего промысла, управляемую всеобщими, совершенно безразличными к человеку законами причинности. На другом уровне мы имеем социальный порядок, предназначенный для нас; мы должны открыть его с помощью разума и воплотить в жизнь созидательной деятельностью и дисциплиной. Наконец, закон, определяющий этот порядок, – будь то закон политический/конституционный или система моральных норм – поддается выражению в рациональных кодексах, а их смысл можно понять независимо от любых особых отношений, которые мы могли бы установить с Богом, а следовательно, и с другими людьми. Важны лишь те человеческие связи, которые предписываются в подобных кодексах (например, естественный закон, принцип пользы, категорический императив).

Разумеется, все эти кодексы имеют своей целью чисто человеческое процветание, о котором я упоминал выше, когда вел речь об антропоцентрическом сдвиге. С таким же правом мы могли бы говорить здесь о движении к безличному нормативному порядку – это лишь разные стороны одного процесса. Данный поворот или сдвиг был, на мой взгляд, вызван еще более глубоким изменением, происходившим в раннее Новое время – развитием новых форм общественной организации и дисциплины, призванных обеспечить производительность, быть

инструментально эффективными, способствовать миру и экономическому прогрессу и подчиненных кодексам, политическим и этическим, целью которых была общая польза. Это во многом и есть то самое, что мы привыкли называть модерностью. Мой же главный тезис здесь таков: хотя реформированное христианство (и не только в протестантской его версии) и служило в значительной мере движущей силой описанного процесса, успехи последнего создавали такую ситуацию — ситуацию нашего *фактического* существования в условиях имманентного порядка, охватывавшего сферу права, этики, и в управляемой естественными законами вселенной, — которая поддавалась истолкованию в терминах антропоцентрического сдвига. Действительно, при отсутствии сильного ощущения того, что этот порядок исключал, данная ситуация прямо подталкивала людей именно к такому пониманию смысла происходящего.

Этот сдвиг (или поворот) можно рассматривать как интерпретацию модерности, не единственно возможное, как это предполагается в некоторых распространенных трактовках секуляризации с их историями вычитания, закрывающими для нас доступ к целым областям возможной религиозной жизни или опыта, или же преуменьшающими их значимость, но такое, которое способно выглядеть правдоподобно, коль скоро вы уже «закрылись» для этих сфер, и даже может быть вполне понятным всякий раз, когда такое закрытие доступа в силу известных обстоятельств оказывается естественным или вынужденным (например, если вы становитесь свидетелем казни Каласа, узнаете об отмене Нантского эдикта или участвуете в борьбе против клерикальной реакции и т.д.). Как именно люди приходят к такому истолкованию, никогда нельзя исчерпывающе объяснить, но в указанных условиях это может быть более или менее понятным.

Тяготение к безличному можно проследить и в другом процессе, который начался в XVIII и продолжился в XIX веке. Параллельно деизму, и отчасти совпадая с ним, происходило движение к унитариянству. Умонастроение, которое я имею здесь в виду, и даже соответствующие богословские мнения обнаруживались и в других церквях, но основные принципы унитариянства отражают интересующий нас сдвиг с особой ясностью.

Если рассматривать его в таком свете, то унитариянство (как и арианство, идеями которого оно вдохновлялось) можно охарактеризовать как попытку сохранить центральную для христианской веры фигуру Иисуса, освободившись при этом от главных сотериологических доктрин исторического христианства. В Иисусе важно не то, что он открывает возможность для новых отношений между людьми, а также между людьми и им самим, восстанавливая или преобразуя нашу связь с Богом. Подлинное спасение состоит не в этом, а в том, что через закон и этику мы усваиваем разумные принципы поведения и становимся способными руководствоваться ими в своих действиях. Иисус же здесь выполняет роль учителя, который дает нам заповеди и показывает пример. Он важен как новатор, как вдохновитель того, что впоследствии назовут Просвещением. Для этого ему не требуется обладать божественным

естеством — ему даже лучше вовсе его не иметь, коль скоро мы желаем держаться представления о самодостаточном, независимом безличном порядке, который Господь в своей мудрости установил как в природе, так и в обществе. Воплощение же сделало бы эту идею менее ясной и отчетливой.

В этом смысле унитарянство не ограничивалось собственно унитарянами. Не следует, однако, удивляться тому, что члены этой конфессии, как в Англии, так и в Америке, принадлежали к социальным верхам диссента, а также составляли непропорционально большую часть элитных слоев, осуществлявших разнообразные реформы в Британии XIX века (здесь от них ненамного отставали квакеры). Мартин ссылается на одно любопытное наблюдение: «Унитаряны, если принять в расчет их общее число, которое никогда не было значительным, удостоились большего количества статей в *Национальном биографическом словаре*, чем любое другое социальное или религиозное течение»<sup>26</sup>.

Для тезиса, который я здесь защищаю, важным, вероятно, является и то обстоятельство, что открытыми унитарянами часто становились пресвитериане или другие кальвинисты, чьи официальные доктрины с характерным для них акцентом на искуплении, были диаметрально противоположны этому новому воззрению<sup>27</sup>. Впрочем, этот разворот наблюдался, по-видимому, преимущественно в среде элит; его совершали те, кто сумел успешнее других усвоить и осуществить в собственной жизни зафиксированный в соответствующих кодексах этос рациональности и дисциплины.

Благодаря унитарянству или какими-то иными путями, но главенствующая роль, которая все решительнее приписывалась безличному порядку, привела в XIX веке к созданию «облегченной» версии христианства, скроенной по мерке этого порядка и призванной удовлетворять его требованиям. Конечный результат великолепно описал Джордж Тиррел, католический священник и ученый, которого — такова ирония истории — в эпоху герметически замкнутого правления папы Пия X принудили к молчанию как «модерниста». По Тиррелу, новый взгляд на христианство исхитрился усмотреть

моралиста в духовидце, профессора в пророке, девятнадцатое столетие в первом, естественное в сверхъестественном. Христос стал теперь идеальным человеком, а Царство Небесное — идеальным человечеством. Исходные рационалистические предпосылки изъяли из Евангелия, как «неподлинные», все элементы чудесного — точно так же моралистические предпосылки вытеснили из него все, кроме современной морали. Только это считалось содержанием и самой сутью христианства<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> Martin, *Christian Language and Its Mutations*, p. 173.

<sup>27</sup> Об отходе от ортодоксии в среде эмигрировавших в Голландию французских гугенотов, например, Жана Леклерка и Жака Бернара, см.: J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*.

<sup>28</sup> George Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads* (1909), цит. по: Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (New York and London: Doubleday, 2004), p. 140.

## 2

Антропоцентрический сдвиг и движение к безличному порядку — рассмотрение этих двух аспектов единого процесса позволяет нам увидеть и третью его составляющую. Подобного рода очищенная религия, где Бог обнаруживается в своем Творении, предъявляя к нам требования, которые само же Творение открывает для нашего рационального анализа; религия, где совершенно теряют смысл все прежние формы личных отношений между Создателем и созданиями (личная преданность, просительная молитва, попытки умиловить Бога или привлечь его к решению нашей судьбы) — такая религия основывается на реальности. Она основывается только на природе и на разуме.

Эта религия не нуждается в откровении, да и трудно себе представить, чтобы Автор такого порядка мог снизойти до персональной связи с людьми, если добродетельного разума вполне достаточно, чтобы сообщить нам все, о чем нам следует знать.

При оптимистическом взгляде на исконные способности людей, такая религия и должна была представлять собой первоначальную религию человечества. Если же ныне она всюду покрыта искажающими наростами, то причиной тому наверняка был упадок знания и добродетели, которому, надо думать, способствовали злые силы, извлекавшие выгоду из мрака и невежества (их вмешательство часто получает бичующее определение «козней духовенства»). Расхождения между религиями — а они сводятся к различию между этими уродливыми наростами — все без исключения ложны. Мы должны вернуться к фундаментальной, единой для всех истине.

Такая истина доступна невозмутимому, беспристрастному разуму. Следовательно, царской дорогой к истинной религии является правильное мнение. Мы не в силах прийти к ней через личное благочестие, через религиозное чувство, якобы делающее для нас возможным более глубокое постижение Божьей воли. Таков путь «мистицизма», но для данного воззрения он незаконен. Богословие есть лишь правильное описание, совершенно утратившее элемент назидания, который оно еще имело у Ансельма<sup>29</sup>.

Опять же, если исходить из оптимистического представления о человечестве, то главной причиной нашего столь прискорбного несоответствия требованиям божественного закона оказывается влияние ложных религий, которые не только побуждают нас к бессмысленным действиям, вроде обрядов и жертвоприношений, но и восстанавливают нас друг против друга, разжигая вражду там, где должно царить единодушие. Избавьте мир от этих суеверий — и люди станут жить в мире, согласии и взаимной помощи.

Этой, уже весьма «развоплощенной», религиозной жизни остается сделать один-единственный шаг — переключиться в регистр полного неверия — и мы получим нечто вроде утверждения, выдвинутого Ламетри в «Человеке-машине»:

<sup>29</sup> Nicholas Lash, *Holiness, Speech and Silence* (Burlington, Vt.: Ashgate, 2004).

Если бы атеизм получил всеобщее распространение, то тогда все виды религии были бы уничтожены и подрезаны в корне. Прекратились бы религиозные войны, и перестало бы существовать ужасное религиозное воинство; природа, зараженная ныне религиозным ядом, вновь вернула бы себе свои права и свою чистоту; глухие ко всяким другим голосам, умиротворенные смертные следовали бы только свободным велениям собственной личности, которые одни только могут нас вести к счастью.<sup>30</sup>

Мы видим здесь переход от веры к атеизму через промежуточную стадию, которую я называю «провиденциальным деизмом». Именно благодаря этому посреднику в нашей цивилизации открылось пространство для неверия.

Движение к деизму предполагает не просто перемену во мнениях, и даже не просто изменение в том, что считалось рациональной аргументацией (вроде того, что мы находим в Юмовом опровержении чудес). Фактически здесь происходит коренное изменение нашего фундаментального представления об эпистемологической ситуации человека. Один из аспектов данного процесса я описал выше, когда вел речь об объективации и отстранении. Но в этом же процессе, если взглянуть на него под другим углом, можно усмотреть сдвиг познавательного горизонта, после которого мыслить о Боге или о «религии» стало означать нечто совершенно иное.

Исходная установка, лежащая в основе деизма, предполагает отделение вопроса о религиозной истине от вопроса об участии в определенных общих практиках религиозной жизни, в которую вплетены такие аспекты, как молитва, вера и надежда. Бакли (о чем говорилось у нас в предшествующей главе) утверждает, что прежнее богословие, включая попытки «доказательства» бытия Божия, следует понимать как разворачивающееся в горизонте именно такого типа общей жизни (в данном случае – христианской). То же самое замечание сделал в своих Гиффордских лекциях и Стэнли Хауэрвас<sup>31</sup>.

В новой же мировоззренческой системе деизм выводит за пределы этого горизонта вопросы о бытии Бога, о нашем отношении к нему, нашем долге перед ним и тому подобные проблемы. Отныне нам кажется, что начинать мыслительный процесс нужно в другом месте и с чего-то другого: вначале – доказать, что Бог существует, затем, что он является благом, после чего – выявить природу его заповедей и продемонстрировать, что мы обязаны им повиноваться. Именно такой подход мы обнаруживаем в описанной Бакли новой апологетике, которая – как представляется нам, крепким задним умом, теперь – настезь открыла дверь атеизму в тот самый момент, когда ей самой казалось, будто она ее надежно запирает. Запереть дверь должны были неопровержимые аргументы, распахнулась же она вследствие сдвига исходной точки зрения. Ибо здесь предполагалось, что как те,

<sup>30</sup> La Mettrie, *L'Homme Machine*, цит. по: McGrath, *Twilight of Atheism*, p. 33. [См. рус. пер.: Ж.О. Ламетри, «Человек-машина», в: *Сочинения*, М.: Мысль, 1976, с. 208.]

<sup>31</sup> Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001), chapter 1. См. также: Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

кто, опираясь на идею благого устройства вселенной, выдвигает эти аргументы, так и те, кому они адресованы, пребывают (по крайней мере, в процессе аргументации) за пределами прежнего духовного горизонта христианства, горизонта обрядовой практики, молитвы и надежды. Бог уже перестал быть необходимым элементом самой структуры их жизни, теперь это существо (пусть и важное), к представлению о котором мы должны приходить путем *рационального рассуждения*, отталкиваясь от этой структуры.

Что же представляет собой эта новая структура? Именно это я и пытался здесь определить. Речь идет о человеческих существах, которые создают общества в соответствии с нормативными предписаниями современного морального порядка и преследуют собственные цели, используя то, что дает им природа, опираясь на точное знание природы, и применяя изобретенные ими методы и устройства, которые впоследствии мы будем называть технологией. Кроме того, эти агенты приобретают знания, исследуя безличный порядок с помощью отстраненного разума. Таковы важнейшие особенности нынешней эпистемологической ситуации человека.

Перед нами грандиозный сдвиг мировоззренческого горизонта, в котором видят наступление Нового времени, приход современной эпохи. Понимают же этот процесс по-разному. Интерпретация, предлагаемая секулярными гуманистами, часто определяется тем, что я называю «историями вычитания»: религиозно-метафизические иллюзии отмирают, и человеческим существам становится ясно, что они *на самом деле* просто люди, объединенные в общества и не способные руководствоваться какими-либо иными принципами, кроме норм современного морального порядка, — то же верно и в отношении всех прочих черт этого нового понимания места человека в мире. Или, по версии Блюменберга, именно так увидели люди самих себя и свое положение, приняв установку на самоутверждение (*Selbstbehauptung*). Из сказанного выше должно быть ясно, что я не могу согласиться с такого рода трактовками, поскольку в них совершенно игнорируются те конкретные пути и способы, какими это новое понимание человеком самого себя формировалось в нашей истории.

Если же мы посмотрим на данную ситуацию с противоположной точки зрения, то сможем проследить, каким образом было утрачено богословское представление, о богословии, характерное для людей вроде Фомы Аквинского, а доказательства бытия Бога получили совершенно иной смысл в рамках нового горизонта. Так как радикально новые конструкции, став свершившимся фактом, начинают казаться «естественными», отчего люди перестают замечать их подлинную радикальность и новизну, многие ведущие мыслители, применявшие этот новый способ аргументации (а также мы, их наследники), часто не отдавали себе отчета в том, до какой степени они изменили сам «предмет мысли». Например, мы склонны думать, что современные авторы расходятся с Аквином в оценке силы соответствующих доказательств бытия Бога (иначе говоря, мы видим, что Фома

заблуждался, считая свои аргументы убедительными), но мы уже не способны понять, что в рамках прежнего горизонта эти аргументы выполняли иную функцию.

Вот почему так важны исследования, демонстрирующие постепенное изменение, поэтапное преобразование самого предмета рассуждения от поздней схоластики к Дунсу Скоту, номинализму, «поссибилизму», Оккаму, от них – к Казтану и Суаресу, и наконец, к Декарту, где каждая стадия означала, казалось бы, обращение к тем же вопросам, что и у критикуемых ею предшественников, тогда как на самом деле здесь происходил сдвиг всей прежней структуры мысли и замена ее новой системой воззрений. Важный вклад в критический анализ этого бессознательного искажения средневековых источников внес Бакли, а кроме него – Хоуэрвас, Макинтайр, Милбанк, Пиксток, Керр, Баррел<sup>32</sup>. У меня не было здесь возможности в полной мере воздать должное результатам их работы, но та история, которую я рассказываю, призвана в известном смысле их дополнить. Я пытался понять некоторые изменения в социальных практиках, а значит, и в социальном воображаемом, способствовавшие сдвигу горизонта. (Несколько слов об этом я еще скажу в эпилоге настоящей книги).

Между тем, бросив взгляд из описываемой здесь эпохи в будущее, мы можем увидеть, что этой новой мировоззренческой структуре, где важное место отводилось естественной вселенной, воспринимавшейся как в своей основе благая и упорядоченная, в последующие столетия угрожали глубокие потрясения, наиболее драматическим воплощением этого суждено было стать открытиям Дарвина и образу природы, у которой «и зубы, и когти в крови». В обновленной версии сложившейся еще в раннее Новое время классической системы метафизической аргументации по-прежнему найдется место для человеческих существ, объединенных в общества, которые руководствуются (по-новому интерпретированными) принципами современного морального порядка, но теперь в окружении равнодушной и даже враждебной вселенной. Отныне каждую метафизическую теорию нужно обосновывать, опираясь на те аргументы, которые доступны в рамках данного горизонта мысли (кроме, конечно, общей позиции рационального субъекта, инструментально действующего в условиях современного порядка – позиции, с самого начала встроенной в эту картину мира). Далее мы увидим, что конкретно это означает для философского и религиозного сознания.

Становление дисциплинированного, инструментально рационального порядка взаимной пользы было той общей матрицей, в рамках которой мог произойти интересующий нас сдвиг. Именно он является ядром и источником современной «секу-

<sup>32</sup> См.: Hauerwas, *With the Grain*, chapter 1; а также: Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990); John Milbank, *Theology and Social Theory*, 2<sup>nd</sup> ed. (Oxford: Blackwell, 2006); Catherine Pickstock, *After Writing* (Oxford: Blackwell, 1998); Fergus Kerr, *Aquinas* (Oxford: Blackwell, 2001); David Burrell, *Analogy and Philosophical Language* (New Haven: Yale University Press, 1973).



ляризации» в третьем из используемых мною значений данного термина, иначе говоря, этот сдвиг создал новые условия, новое положение вещей, когда вера и неверие в современном обществе беспокойно сосуществуют и часто борются между собой. Но упомянутая матрица не только позволяет нам увидеть общее направление сдвига — она может прояснить для нас ряд аспектов этой борьбы. В ее свете мы можем понять некоторые реакции против «модерности» и их воздействие на современную веру, как положительное, так и отрицательное. К рассмотрению этих вопросов я и хочу сейчас обратиться.

# ЧАСТЬ III

## Эффект новой звезды



# 8

## Недуги модерности

Мы поймем, о чем идет речь, когда проследим, по крайней мере в порядке краткого обзора, различные течения и противотечения полемики вокруг веры и неверия в последние два столетия. Это станет частью истории, которую я хочу сейчас рассказать. Я попытаюсь описать развитие современной секулярности-3 — процесс, в котором можно выделить три стадии.

Описание первой я только что завершил, предложив объяснение того, как возникла альтернатива христианской вере в виде эксклюзивного гуманизма. Вторая фаза ознаменовалась дальнейшей диверсификацией. Многосторонняя критика традиционной религии, деизм, новый гуманизм и полемика между ними привели в конце концов к появлению целого ряда новых позиций, включая такие формы неверия, которые порвали с гуманизмом свободы и взаимной пользы (например, у Ницше и его последователей), и множество других. А потому в нынешней духовной ситуации для нас открыт целый спектр возможных позиций, выходящих далеко за пределы того, что было доступно людям в конце XVIII века. Кажется, что изначальный дуализм, обусловленный возникновением жизнеспособной гуманистической альтернативы, привел в действие мощные силы, которые — я бы сравнил это с эффектом новой звезды — создали и все еще создают чрезвычайно разнообразные варианты морального/духовного выбора, охватывающие весь диапазон мыслимого, а порой даже выходящие в область прежде совершенно немислимого. Эта фаза продолжается и сегодня.

Третья, относительно поздняя, стадия отчасти совпадает со второй. «Отколовшаяся» культура новой звезды, первоначально достояние одних лишь элит, постепенно усваивается целыми обществами. Процесс этот достигает кульминации во второй половине XX века. Вместе с ним и как его часть в западных обществах

широко распространяется установка на «идентичность», т.е. экспрессивный индивидуализм, побуждающий людей искать собственный путь в жизни, находить индивидуальные способы личностной самореализации, «делать что-то свое». Этика идентичности зарождается в эпоху романтизма, но полностью проникает в массовую культуру лишь в недавние десятилетия, после Второй мировой войны, а может, еще ближе к нашему времени.

Этот поворот, несомненно, преобразовал содержание секулярности-3, преимущественно через изменение места духовного в человеческой жизни, по крайней мере, в восприятии многих людей. Связь между выбором того или иного морального/духовного пути и принадлежностью к более широкому целому – государству, церкви и даже вероисповеданию – стала еще слабее, вследствие чего эффект новой звезды усилился. Сейчас мы живем в условиях духовной сверхновой, в ситуации галопирующего роста духовного плюрализма.

## 1

Я начну с эффекта новой звезды. Можем ли мы описать ситуацию, созданную переходом к деизму, а затем к эксклюзивному гуманизму? Я имею в виду ситуацию, как она воспринималась прежде всего представителями элиты, которые одни были затронуты в XVIII веке этими переменами.

Этика свободы и порядка возникает в культуре, сделавшей своим центром изолированное «я». Данный термин, как я его здесь употребляю, обладает сложным значением, ведь соответствующий феномен имеет как объективную, так и субъективную сторону. В плане объективном превращение человека в изолированное «я», закрытие границы между внутренним (мышление) и внешним (природа, физический мир) отчасти было следствием жизни в расколдованном мире. Изолированное «я» возникает в результате ряда описанных выше изменений: вытеснения космоса духов и сил механистической вселенной, постепенного исчезновения высших времен, угасания чувства взаимодополнительности, находившего когда-то выражение в карнавале.

Но этим переменам способствовали, ускоряя их ход, изменения субъективно характера, сдвиги в сфере идентичности – становление отстраненного разума, преобразования, вызванные дисциплинированной «перделкой» человеком самого себя (включая сужение и интенсификацию чувства интимности), а также то, что Элиас назвал «процессом цивилизования».

Для элит перемены происходили, как правило, одновременно в обоих направлениях, но более массовые слои могли страдать от первого, не будучи, однако, приобщенными ко второму. Иначе говоря, их мир был расколдован Реформой сверху, которая запрещала и уничтожала прежние обычаи и ритуалы, с характерными для них представлениями о сакральном, о высшем времени и взаимодополнительности. К этой, типичной тогда для рядового человека ситуации я еще вернусь. Пока

же я хотел бы описать культуру или общий контекст веры тех социальных слоев, которые и осуществляли переход к деизму и гуманизму.

Какие же преимущества имело (имеет) изолированное «я»? Причины его привлекательности довольно очевидны, по крайней мере для нас. Речь идет прежде всего о чувстве силы и власти, которое давало человеку ощущение своей реальной способности упорядочить самого себя и окружающий мир, а также – в той мере, в какой эта сила связывалась с разумом и наукой – об осознании огромных успехов в области познания и понимания мира.

Но кроме власти и разума, существовал еще один могущественный фактор, «работавший» на антропоцентризм – ощущение неуязвимости. Изолированное «я», живущее в расколдованном мире, уже не является открытым и уязвимым для мира духов и сил, которые пересекают границу сознания, а фактически отрицают саму идею наличия здесь прочной границы. Страхи, тревоги и даже ужасы, преследовавшие пористое «я», преодолеваются «я» изолированным. Это чувство самообладания, ощущение надежной защищенности своей внутренней, ментальной сферы становится еще сильнее, если, помимо расколдования мира, мы осуществляем антропоцентрический поворот и уже не нуждаемся в помощи со стороны божественного могущества.

Власть, разум, неуязвимость, решительное отстранение от вековых страхов, о которых мы по-прежнему можем составить известное представление (не только из истории, и не только в среде все еще непросвещенных масс, но и по их отзвукам в нашем собственном детстве), – все это принадлежит к самоощущению людей, уже совершивших антропоцентрический поворот. И все это сопровождается сильнейшим чувством удовлетворения.

А главное, отсюда возникают особого рода гордость и чувство собственного достоинства, переживаемые тем сильнее, чем яснее люди понимали, сколь многого они добились, освободившись от неразумных страхов. Дух современного антропоцентризма неотделим от этого победного чувства завоеванной в упорной борьбе неуязвимости, положившей конец прежнему состоянию порабощенности человека заколдованным миром. В этом смысле современное самосознание имеет историческое измерение даже у тех – ныне, увы, столь многочисленных – наших современников, которые об истории не знают почти ничего. Но и они убеждены, что определенные вещи являются «современными», тогда как некоторые практики следует считать «отсталыми», что такие-то идеи безнадежно «устарели», зато другие весьма «прогрессивны». Ведь чувство своего места в истории способно удовлетвориться даже совершенно ничтожным набором фактов.

Подобное сознание относится к прошлому, если воспользоваться словами Эдварда Томпсона, «с величайшей снисходительностью, свойственной потомкам»<sup>1</sup>. Классическое выражение данной позиции мы находим в ту великую эпоху, когда

<sup>1</sup> E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), p. 13.

антропоцентрическое сознание сформировалось окончательно — я имею в виду Просвещение XVIII века. Превосходным примером здесь служит Гиббон. Чувство неуязвимости и совершенной отстраненности от неразумного прошлого обнаруживается в холодном самообладании и невозмутимости, с которыми повествует он о всевозможных странностях и диких выходках византийских монахов и епископов. Неуязвимость отражается в самом стиле автора, когда спокойный голос его бесстрастно-ироничного, брезгливо-утонченного остроумия как бы создает дистанцию между нами и жестоким безумством или буйным сумасбродством наших «одержимых Богом» предков. Такой тон как бы внушает нам: мы более не принадлежим к этому миру, мы превзошли его и оставили далеко позади.

Эта изолирующая нас дистанция становится частью сложного новоевропейского концепта «цивилизации», развившегося из ренессансного понятия «цивильности» и превратившегося в важнейший элемент нашего историзованного самосознания, через которое мы определяем себя по отношению к нашему собственному «варварскому» прошлому, а также другим, менее удачливым народам. Проникая в другие элементы — грамотность и образование, личную самодисциплину и развитие производительных искусств, чувство приличия, систему управления и уважение к закону, — формирующие идеал цивильности<sup>2</sup> (или представление о том, что значит жить в *état policé*\*), этот новый вид неуязвимости и дистанцированности занимает в нем собственное место, в свою очередь, воздействуя на идеалы дисциплины, образования, приличия и разумного политического устройства<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Atheneum, 1994), p. 360.

\* Здесь: цивилизованное государство (*фр.*).

<sup>3</sup> И это настолько верно, что новое, ставшее вполне антропоцентрическим, понимание цивилизации создает историю своего собственного происхождения — историю, в которой затушевывается роль прежних, религиозных факторов. Становление такого сознания воспринимается как плод Ренессанса, как результат естественного процесса вызревания гуманизма в эпоху Позднего Средневековья. Реформацию при этом либо вовсе игнорируют, либо изображают одной из стадий данного процесса. Достигается это с помощью крайне односторонних трактовок, когда наступление на средневековые католические власти и на сакральное, предпринятое Реформацией во имя индивидуальности и свободы, анахронически истолковывается как некое прото-Просвещение, а характерные свойства позднего, антропоцентрического «либерального» протестантизма задним числом приписываются его основателям.

В подобном духе можно построить целую историю постепенного, от прецедента к прецеденту, расширения пространства разума и свободы — нечто вроде «вигской» истории становления изолированного «я». В ней есть доля правды, ведь благочестивая тяга к порядку в конечном счете действительно «мутировала» и приобрела антропоцентрический характер. К тому же здесь, как и во всех подобных вопросах, невозможна четкая и непротиворечивая хронология. Уже на раннем этапе развития данной традиции мы находим мыслителей, которые, по-видимому, пытаются строить этику сознательно создаваемого порядка, сохраняя при этом известную дистанцию от собственно богословских источников. Я имею в виду, в частности, Юста Липсия и то течение, которое мы называем «неостоицизмом», со свойственным для них признанием античных корней (см. главу 2). Характерно, что Липсий умел ловко маневрировать между католической и протестантской средой, а потому его окончательный конфессиональный выбор до сих пор вызывает у нас сомнения (отсюда,

О положительной стороне сказано уже достаточно. Но есть и негативная сторона. Изолированное «я» глубоко укоренилось в нашем социальном порядке, нашей «встроенности» в секулярное время, в усвоенном нами отстраненном отношении к миру. Эта укорененность обеспечивает нашу неуязвимость. Но она может восприниматься и как ограничение, даже как тюрьма, пребывание в которой делает нас слепыми и нечувствительными ко всему, что лежит за пределами этого упорядоченного человеческого мира с его инструментально-рациональными проектами. Отсюда легко возникает ощущение, что нам чего-то недостает, что мы отрезаны от чего-то важного, что мы живем за ширмой, скрывающей от нас подлинную реальность.

Я имею в виду не только реакцию многих людей против деизма (и еще более резкую – против гуманизма), обусловленную напряженным чувством божественного или трансцендентного, – вроде той реакции, какую мы наблюдаем у последователей Уэсли, пиетистов, а затем и в евангелических течениях. Я говорю здесь прежде всего о болезненном чувстве неудовлетворенности расколдованным миром, о переживании его как плоского и пустого, о разного рода поисках, в нем самом и за его пределами, чего-то такого, что могло бы заменить нам прежние смыслы, утраченные вместе с трансцендентностью. И подобная реакция была характерна не только для той эпохи – она проявляется и в наше время.

Я не утверждаю, что нечто подобное чувствуют все, но многие действительно это чувствуют, и круг таких людей далеко не ограничивается «патентованными» теистами. В самом деле, с самого начала мы видим здесь рост числа лиц, которые, будучи уже неспособными принять официальное христианство, ищут для себя какие-то альтернативные духовные источники. Одним из первых представителей (или, если угодно, предтеч) этой группы был Шефтсбери. Впоследствии к ней принадлежали многие выдающиеся писатели-романтики. Отношение некоторых из них к христианской ортодоксии было сложным, ведь одни эволюционировали по направлению к ней (Вордсворт, Фридрих Шлегель), тогда как другие отдалялись

---

пожалуй, можно заключить, что данный вопрос не слишком много значил для него самого). В этом отношении Липсий на целое столетие опередил Лейбница.

Но эта «вигская» история упускает из виду нечто важное. Во-первых – то обстоятельство, что важнейшая движущая сила стремления к порядку и расколдованию имела религиозную природу. Если бы подобную задачу предоставили решать таким исключительным личностям, как Липсий, вдохновлявшимся преимущественно античным наследием, то интересующее нас преобразование потребовало бы гораздо больше времени или даже вообще не произошло. Движения, способные втягивать в поток расколдования массы людей, как образованных, так и далеких от высокой культуры, были чисто религиозными – католическими или протестантскими.

Во-вторых (и вследствие этого), новый гуманизм, как я пытался показать выше, несет на себе следы своего происхождения, очевидные не только в том, что он по-прежнему стремится к активному инструментальному упорядочению «я» и мира, но и в том, что в самой его структуре центральное место принадлежит универсализму и благожелательности.

Впрочем, несмотря на все сказанное и вопреки ее глубоким недостаткам, историю медленного, постепенного, линейного наступления расколдования и антропоцентризма все-таки можно составить.



от нее в своем развитии (Ламартин, Виктор Гюго). А еще был круг мадам де Сталь (в эпоху Реставрации), Карлейль, Арнольд и т.д.

Здесь мы видим отражение того факта, что в условиях борьбы между традиционной религией и неверием многие люди, и в их числе некоторые из самых глубоких и чутких умов того времени, испытывая давление с обеих сторон, пытались найти третий путь. Разумеется, это перекрестное давление было одним из факторов, усиливавших эффект новой звезды, вследствие чего третьих путей становилось все больше.

На мой взгляд, это говорит нам что-то очень важное о самой позиции изолированного «я», о пребывании внутри этики свободы и взаимной пользы и о всех тех основаниях, которые описанная духовная установка давала многим людям для того, чтобы отвергать неприемлемые для них аспекты ортодоксальной религии (авторитарность, предпочтение покорности стремлению к благополучию, чувство неизбежной человеческой виновности, порочности, проклятости и т.п.) Мы ясно видим духовную нестабильность данного состояния: с одной стороны, оно побуждает нас к «невозвращению» к более ранним, официальным формам веры, с другой – внушает чувство болезненной неудовлетворенности, ощущение пустоты, потребность в смысле.

Опять-таки, это не означает, что каждого человека постоянно «влекло» в обе стороны. Многие, а, пожалуй, большинство, в конце концов делали свой выбор, порой радикальный – авторитарная ортодоксия или материалистический атеизм. Но в целом ситуация оставалась нестабильной, в том смысле, что не было устойчивого, уверенного движения в сторону того или иного общего разрешения описанных противоречий. Сменяющие друг друга поколения без конца ставят те же самые спорные вопросы, пусть и по-новому; дети отказываются от решений собственных родителей, одно поколение реагирует на гиббоновскую «высокую культуру» XVIII века евангелическим поворотом, но вскоре их потомки становятся неверующими и т.д. Кажется, что неизбежное разочарование ожидает всех: и тех, кто надеется, что неверие, столкнувшись с собственной ограниченностью и духовной бесплодностью, иссякнет само собой, открыв путь для всеобщего возврата к ортодоксии; и тех, кто усматривает во всем этом лишь издержки исторического процесса поступательного движения человечества к разуму и науке. Время идет, но окончательного, устойчивого решения по-прежнему не видно.

Во-вторых, мы сможем проследить перекрестное давление внутри самого изолированного «я», если отвлечемся от этого нескончаемого спора и бросим взгляд на определенные черты нашей культуры как целого. Хотя мы реагируем на нее по-разному, каждый из нас прекрасно понимает, что означают жалобы на то, что нашему расколдованному миру недостает внутреннего смысла, а его обитатели (прежде всего молодежь) страдают из-за отсутствия серьезных и глубоких жизненных целей. И это само по себе показательно, ибо, общаясь с современниками Лютера, вы едва ли сумели бы растолковать им суть данной проблемы. Ведь если их что-то тревожи-

ло, то как раз избыток «смысла», ощущение всеподавляющего бремени единственного вопроса «я спасен или проклят?» — бремени, от которого невозможно было избавиться. На протяжении всей истории звучали сетования на «нынешнюю эпоху»: она-де изменчива и непостоянна, исполнена греха и беспорядка, лишена величия, чужда славным деяниям, избылует богохульством и развращением. Но нигде и никогда вы бы не услышали утверждения (справедливого или нет, для меня сейчас не важно), которое сегодня стало общим местом, а именно: наше время страдает от постоянной угрозы утраты смысла. Это специфическая болезнь изолированной личности, ведь сама неуязвимость изолированного «я» и подвергает его новой опасности — не того, что до изолированного «я» доберутся какие-нибудь злые духи, космические силы или боги, а того, что оно само утратит всякое содержание.

Правда, прежняя история знает состояние, в чем-то подобное только что описанному — «меланхолию» или «апатию». Ясно, однако, что оно имело весьма отличный духовный контекст. Это было состояние своего рода духовной патологии самого субъекта, ничего не говорившее о природе вещей. Оно не ставило под вопрос онтические основания смысла — тогда как интересующий нас недуг модерности неотделим от этого онтического сомнения относительно смысла как такового. Мы способны понять, почему меланхолия (или «тоска», или «сплин») играют важную роль в тех произведениях искусства (например, у Бодлера), которые формировали сознание нашей эпохи. Впрочем, к вопросу о месте искусства я еще вернусь.

Между тем эта болезнь и другие подобные недуги являются характерными свойствами изолированного «я». Его состояние определяется двойным давлением: глубокой укорененностью в этой идентичности, с ее относительной неуязвимостью для всего, что находится за пределами человеческого мира и — в то же самое время — ощущением, что сама эта закрытость, гарантирующая безопасность «я», заслоняет от него что-то важное. Это и есть, как я уже говорил выше, один из источников эффекта новой звезды, ведь данное состояние побуждает нас искать и испытывать все новые и новые решения и формулы.

Но отсюда же нам становится понятно, почему все конкретные формулы и решения — как в пользу веры, так и в пользу неверия — оказываются хрупкими и недолговечными. Взаимное охрупчивание параллельно существующих разных точек зрения, подрывающее нашу уверенность сознание того, что другие думают иначе, являются, несомненно, главными характеристиками духовной ситуации 2000 года, в отличие от ситуации 1500 года.

Конечно, существенной частью ответа на вопрос «что же нового возникло за это время?» является плюрализм. Когда в Бога верят все, сомнения не могут зарождаться с такой легкостью. Следует, однако, уточнить, что «плюрализм» (в том смысле, какой имеется здесь в виду) означает не просто сосуществование многих вер в одном обществе или одном городе. Ведь такое сосуществование мы нередко наблюдали в домодерные времена и в других частях света, но его эффект охрупчивания оставался незначительным.

Дело в том, что такого рода множественность вер не оказывает большого влияния до тех пор, пока ее нейтрализует чувство того, что быть «таким, как они» не является реальной возможностью лично для меня. Пока альтернатива кажется мне странной, совершенно непохожей на мою нынешнюю позицию, возможно, позорной, а может быть, просто слишком чуждой, слишком сумасбродной, слишком непостижимой, так что я абсолютно не способен даже вообразить себя *таким*, существование разных вер не может ослабить мою преданность собственной вере.

Положение изменяется, когда вследствие расширения взаимосвязей, контактов, возможно даже межконфессиональных браков другие становятся все более похожими на меня во всем, кроме веры (те же виды деятельности, профессии, мнения, вкусы и т.д.). И тогда проблема выбора становится острее: почему мой путь, а не их?» Ведь других отличий, которые делали бы для меня переход в другую веру чем-то нелепым или немыслимым, уже не остается.

Между тем современное общество, с его современной идеей морального порядка, подкрепляемой демократической системой прямого доступа, и есть общество максимальной гомогенности. Мы все более похожи друг на друга. Дистанции между нами, не допускавшие реальной постановки спорных вопросов, сокращаются. Взаимное охрупчивание убеждений достигает предела<sup>4</sup>.

Но этот эффект еще более усиливается тем, что я называю нестабильностью изолированного «я». Под давлением с разных сторон мы склонны изменяться, и эти изменения от поколения к поколению умножаются. А это означает, что альтернативный путь, с которым я сталкиваюсь, может оказаться позицией моего брата, отца, кузена или тетки. Дистанции исчезли. Если бы по крайней мере в пределах одного поколения было больше стабильности и меньше перекрестных браков, то сторонники X и Y росли бы отдельно друг от друга и это увеличивало бы изначальные мировоззренческие различия между ними. Но в современном обществе такое невозможно. Гомогенность и нестабильность совместным своим действием максимизируют эффект охрупчивания плюрализма.

## 2

Я пытался проследить, каким образом эффект новой звезды возникает из перекрестного давления внутри изолированного «я». Но этот эффект порождается и множе-

<sup>4</sup> См. анализ данного вопроса в: Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: The Free Press, 1992), pp. 37 ff. Конечно, «подрыв», «взаимное ослабление» означают здесь лишь то, что вопрос возможной перемены веры остается для нас постоянно актуальным в совершенно новом, практически неизвестном прежним эпохам смысле. Отсюда — рост числа «обращений» в обоих направлениях в жизни отдельных личностей и в масштабе целых поколений. Но это ничего не говорит о твердости или глубине однажды принятой человеком веры (или его атеистических убеждений). Напротив, вера, которой противостоят реальные альтернативы, может быть еще глубже и сильнее. См. прим. 19 в главе 15, где я рассматриваю соответствующее возражение, выдвинутое Гансом Йоасом в полемике с Бергером.

ством других факторов, которые станут для нас очевидными, когда мы несколько подробнее рассмотрим динамику подобной нестабильности. Весь этот комплекс, т.е. изолированное «я» с его отстраненной субъективностью и поддерживающими ее дисциплинирующими практиками, призванными укреплять порядок свободы и взаимной пользы, вызывает широкий спектр негативных реакций, иногда против данного комплекса в целом, а иногда против отдельных его элементов, иногда против обусловленных им конкретных решений. Я хотел бы присмотреться, по крайней мере, к некоторым из них и проследить ход соответствующей полемики.

Это позволит нам составить некоторое представление о масштабах эффекта новой звезды, ведь в условиях амбивалентности изолированного «я» любая реакция или возражение могут вызвать более одного ответа. То, что может показаться призывом возвратиться к вере, способно также породить новые формы неверия, и наоборот.

Следует иметь в виду, что негативные реакции вызывает не только современное изолированное «я». Для европейской культуры, начиная с XVIII века, характерны энергичные возражения против христианства. И прежде чем перечислять основные направления атаки против всего современного «комплекса», мы попробуем еще раз описать претензии к традиционной религии.

В кратком изложении главные пункты обвинения звучат так:

1. Она противна разуму (ибо сохраняет в себе место для тайны и выступает с парадоксальными представлениями, вроде понятия Богочеловека).
2. Она авторитарна (т. е. противоречит *и* разуму, *и* свободе).
3. Она ставит неразрешимые проблемы теодицеи, либо пытается их избежать, малодушно предлагая нам некое вознаграждение в будущей жизни за ужасные события реальной истории или же лицемерно пытаюсь скрыть от нас их ужас.
4. Она угрожает порядку взаимной пользы:
  - (i) подавляет наше «я», яростно выступая против тела, чувственного удовольствия и т.п.;
  - (ii) подавляет других людей, обычно через все то же осуждение тела и чувственных удовольствий, а в крайних случаях — путем прямого преследования (дело Каласа);
  - (iii) несет угрозу законной власти, призванной поддерживать в обществе порядок взаимной пользы.

Нетрудно усмотреть связь между всеми этими обвинительными пунктами и представлением об имманентном, безличном, рационально понимаемом порядке, в условиях которого мы живем, и который должен обеспечивать нашу свободу и отношения взаимной пользы. В (1), (2) и (4) эта связь вполне очевидна, но о проблеме теодицеи стоит, пожалуй, сказать несколько слов.

На первый взгляд, она порождает особую группу аргументов и контраргументов, совершенно независимую от идеи имманентного порядка. На самом же деле проблема теодицеи, будучи поставлена в контексте деизма и нового понимания эпистемологической ситуации человека, тотчас же становится еще более рельефной и трудноразрешимой.

Совершенно ясно, что проблема теодицеи, хотя она всегда может возникнуть и в рамках теистических мировоззрений, способна утратить свою остроту, если нам кажется, что мы живем в непостижимом мире, подвергаясь различным угрозам, но при этом имея Бога своим помощником. Но как только мы начинаем претендовать на понимание вселенной и ее законов, более того, как только мы делаем попытку объяснить устройство вселенной через идею ее сотворения Богом ради нашего блага, само это объяснение тотчас же оказывается под вопросом: нам известно, что происходит в мире; мы знаем, почему мир создан таким, и мы можем судить, соответствует ли первое (ход вещей в мире) второму (цели, ради которой мир создан). В Лиссабоне 1755 года такое соответствие явным образом отсутствовало. А значит, признание нами имманентного порядка повышает ставки.

Но есть здесь еще одна связь. Неудача теодицеи может теперь с большей, чем прежде, легкостью стать причиной бунта — из-за обострившегося ощущения нами самих себя как свободных деятелей. В данном случае связь имеет не столько логический, сколько экзистенциальный характер. Рассмотрим следующую ситуацию.

Умирает близкий вам человек. Возможно, вы захотите и далее искать опору в любви к Богу, твердо держаться веры в то, что покойный и вы по-прежнему пребываете с Богом, что любовь победит смерть, пусть даже вам не ясно, каким образом. Но как вы отреагируете на вызов теодицеи? Один из возможных ответов таков: Бог в определенном смысле бессилен; он не может просто взять и сделать случившееся не случившимся, не уничтожив тем самым наше человеческое состояние как таковое, а значит, и возможность нашего обращения к нему через (и несмотря на) нашу телесность, хотя порой эта искра нашего обращения к Богу вспыхивает ярким светом, и тогда становятся возможными самые поразительные исцеления.

С другой стороны, мысль о том, что Бог мог помочь, но не сделал этого, или же что Он почему-то не сумел помочь, хотя Его должно считать любящим отцом всех людей, такая мысль может оказаться для нас чрезвычайно болезненной, невыносимой, вызвать ярость и душевные муки. За сохранение в себе любви к Богу нужно бороться. Но вы можете испытать облегчение, повернувшись в противоположную сторону и дав волю своему гневу. Вы можете сказать: я не хочу прощать Бога; но здесь возможен и другой ответ: я воспринимаю это все как действие слепой природы; теперь я могу позволить себе ненавидеть ее или считать своим врагом; я больше не обязан считать ее доброй и благодетельной. Я могу просто разгневаться на нее, объявить ее моим непримиримым противником, и обрести в этом утешение.

Люди способны находить своеобразное успокоение в том, что они остаются «сами по себе», т. е. объединяются и вместе противостоят слепой природе как ви-

новнице всех этих ужасов. Мы ищем опору в этом ощущении, и именно такую возможность открывает для нас модерное понимание имманентного порядка.

Из последнего замечания можно сделать вывод, что личный выбор во многом зависит от принадлежности индивида к уже существующей группе единомышленников. Если человек глубоко и деятельно религиозен, то упование на Бога может показаться ему очевидным решением, принять которое будет тем легче, что все вокруг держатся сходных взглядов; то же самое, впрочем, верно и относительно противоположного выбора – восстания против Бога.

Важно, однако, подчеркнуть, что (как и в случае с «научными» доказательствами атеизма) убежденность возникает не благодаря «железным» логическим доводам, но вследствие того облегчения, которое дает бунт. Захочет ли человек искать выход в бунте, зависит от того, насколько глубоко он уже проникся чувством любви Бога к нам, насколько глубоко он осознал, что Бог страдал вместе с нами. Ему будет легче поднять бунт, если это переживание у него отсутствует, и еще легче – если в любящем Боге он видит заботливого отца, который мог без труда предотвратить то, что случилось (такому взгляду способствует антропологический поворот). Тогда мучительный парадокс достигает кульминации, он становится невыносимым, и человек, не выдержав напряжения, может резко изменить свою позицию. А значит (как и в случае «обращения в атеизм» через науку), чем более детской является наша вера, тем проще нам от нее отказаться.

Отсюда, конечно, не следует, будто смерть не есть тяжелейшее испытание для каждого из нас.

А теперь, продолжая держать в уме только что приведенный список претензий к традиционной религии, обратимся к тем обвинениям, которые выдвигаются против изолированного «я», живущего в условиях имманентного безличного порядка. Его атакуют сразу в нескольких пунктах.

С одним, причем важнейшим, направлением критики все мы отлично знакомы. В нашей культуре существует широко распространенное представление, что с угасанием чувства трансцендентного мы – возможно – утратили что-то очень важное. Я здесь выражаюсь предположительно, поскольку данный тезис вызывает у разных людей весьма несходную реакцию. Одни соглашаются с утверждением об утрате и пытаются определить, что именно мы потеряли. Другие стремятся приуменьшить значимость этого чувства утраты, представить его как чисто субъективную реакцию, возникающую у нас лишь тогда, когда мы даем волю ностальгическим настроениям. Третьи же, будучи столь же твердыми сторонниками раскола мира, как и критики ностальгии, тем не менее признают неизбежность чувства утраты: это цена, которую мы платим за модерность и рациональность, но мы должны мужественно согласиться на такую «сделку» и с ясным сознанием сделать выбор в пользу нашего нынешнего состояния, в пользу перемены, которая была для нас неизбежной. Одним из самых влиятельных защитников последней

позиции был Макс Вебер<sup>5</sup>. Но на чьей бы стороне ни стояли люди в этом споре, все они понимают (или думают, что понимают), о чем здесь идет речь. Как бы эта идея в конечном счете ни интерпретировалась, она, по крайней мере, в виде допущения или предположения, знакома каждому из нас.

Чтобы сделать следующий шаг и показать, что еще здесь подразумевается, мы должны будем обратиться к определенному рода феноменологии, а дело это всегда рискованное. И все же: как нам описать это чувство утраты? Пожалуй, так: наши действия, цели, достижения лишены в наших глазах веса, содержания, плотности, основательности. Мы чувствуем, что они должны вызывать в нас какой-то более глубокий отзвук, но этого не происходит.

Такого рода отсутствие может обнаруживаться в процессе взросления и порождать кризис подросткового возраста. Но оно может проявиться и позднее, как причина «кризиса середины жизни», когда то, что ранее нас удовлетворяло, казалось нам прочным и надежным, теперь переживается как не отвечающее нашим стремлениям, как не заслуживающее наших усилий. Вещи, до сих пор имевшие для нас значение, вдруг лишаются всякого смысла.

Я лишь пытаюсь как-то очертить, обозначить это болезненное ощущение, прекрасно понимая, что моя попытка весьма несовершенна, и что здесь можно было предложить множество альтернативных описаний. Но данный недуг принимает также ряд других, более четких форм, где уже можно вести речь о конкретных вопросах или о переживаниях лишенности.

Один из способов выразить суть проблемы — это сформулировать ее в терминах «смысла жизни» или *le sens du sens*\* Люка Ферри, иначе говоря, чего-то фундаментального, придающего нашей жизни подлинную значимость<sup>6</sup>. Почти каждое наше действие имеет цель: утром мы хотим добраться до работы, а после рабочего дня ищем, где бы нам купить бутылку молока. Но мы можем остановиться и спросить себя, почему мы так поступаем, и это приведет нас к проблеме общего смысла, охватывающего значения всех этих отдельных действий. Такой вопрос может встать перед нами в период кризиса, когда мы чувствуем, что наши прежние жизненные ориентиры утратили для нас подлинную ценность и вес. А потому успешный врач может оставить высокооплачиваемую должность в превосходно оборудованной клинике и отправиться в Африку вместе с «Врачами без границ»: он чувствует, что именно *это* для него теперь по-настоящему важно. Основным симптомом такого недуга имманентности является ощущение, что все эти ответы хрупки, неубедительны и ненадежны, что может наступить момент, когда мы уже не будем воспринимать избранный нами путь как безусловно верный или не

<sup>5</sup> Max Weber, "Science as a Vocation", in H.H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 155.

\* Смысл смысла (*фр.*).

<sup>6</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996), p. 19. Более детально я рассматриваю этот вопрос в главе 18.

сумею оправдать его в собственных глазах или в глазах других людей. Речь идет о хрупкости смысла, в чем-то подобной экзистенциальной хрупкости, неизменному свойству нашего существования: какой-нибудь несчастный случай, землетрясение, наводнение, смертельная болезнь, ужасная измена могут внезапно — и при этом окончательно и бесповоротно — оборвать наш жизненный путь. Различие здесь лишь в том, что хрупкость, о которой я сейчас говорю, относится к значению всего этого: жизненный путь остается открытым, возможным, не лишенным благоприятных обстоятельств, сомнению же подвергается его ценность.

Опять же, наше отношение к такой ситуации может быть совершенно разным. Некоторые люди сохраняют здесь спокойствие, подобно тому, как другие остаются невозмутимыми перед лицом экзистенциальных угроз. Они считают такую возможность «чисто теоретической». Однако всем понятно, о чем идет речь, и каждому ясно, что имеет в виду человек, задающийся вопросом о «смысле жизни». В прежние времена все было по-другому. Правда, и тогда существовала угроза «апатии» — необъяснимой утраты всякой мотивации или удовлетворения от собственных действий. Но это совершенно иной опыт, так как здесь не ставится под вопрос и не подвергается сомнению ценность соответствующей деятельности. Страдающий апатией монах погрешал против своего призвания, но его состояние не было проявлением сомнения, направленного на самого Бога.

Такая постановка проблемы связана с пост-осевым мировоззрением, породившим представление, что «одно только нужно» — некая высшая цель, которая стоит над всеми прочими или придает им смысл. Но чувство пустоты или отсутствия желанного «отзвука» может возникнуть и по-другому. Мы можем почувствовать, что сфера нашей повседневности стала сухой, плоской, холодной, безответной, что окружающие нас вещи мертвы, уродливы, пусты, а те способы, какими мы пытаемся их упорядочить, организовать, оформить, чтобы жить среди них, лишены всякого смысла, красоты, глубины и значения. И перед лицом этого обесмысленного мира мы можем испытывать своего рода «тошноту»<sup>7</sup>.

Иные хотели бы опровергнуть этот первый способ постановки проблемы, т. е. принцип «одно только нужно», свойственный осевой культуре. Нам, утверждают они, не следует пытаться загнать жизнь в жесткие рамки единственной и всеподчиняющей цели, мы должны с подозрением относиться к вопросам об *определённом* смысле жизни. Эти люди занимают анти-осевую позицию и хотят реабилитировать «язычество» или «политеизм». Но чью бы сторону ни принимали мы в этом споре, болезнь ощущается на всех уровнях, и каждому из нас понятно, что именно она означает.

Мы можем чувствовать эту пустоту в потоке обыденности, но с особой силой она проявляется в решающие моменты жизни, такие как рождение, брак, смерть. Это важнейшие поворотные пункты нашего существования, и именно так мы

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *La Nausée* (Paris: Gallimard, 1938). [См. рус. пер. Ж.-П. Сартр, *Тошнота: Избранные произведения* (Пер. с фр. В.П. Гайдамака; вступ. ст. С.Н. Зенкина), М.: Республика, 1994.]



желаем их воспринимать; мы хотим переживать их как нечто особенное и торжественное. А потому мы говорим о заключении брака как о «торжественной церемонии». Прежде мы всегда так думали и поступали, связывая подобные моменты с трансцендентным, высшим, святым, сакральным. Так было и в до-осевых религиях. Но замыкание в имманентном создает здесь пустоту. И потому многие люди, не испытывающие ни малейшей тяги к религии и в остальном вполне ей чуждые, продолжают «прибегать к услугам» церкви для совершения подобных обрядов перехода из одного жизненного состояния в другое.

Но возможна и такая ситуация, при которой пустоту мы испытываем в сфере обыденности. Именно тогда это чувство может оказаться наиболее болезненным. Кажется, с особой остротой нечто подобное переживают те, кто обладает определенным досугом и известным уровнем культуры. Например, некоторые люди ощущают ужасающую пошлость повседневного существования, и этот опыт более всего характерен для коммерческого, индустриального или потребительского общества. Они чувствуют пустоту и бессмысленность постоянно ускоряющегося цикла «желание-удовлетворение» в потребительской культуре, картонную суть ярких супермаркетов или аккуратных одинаковых домиков в чистеньких пригородах, уродливость промышленных свалок или старых индустриальных пейзажей. Вероятно, подобное чувство отражает элитарную позицию постороннего человека, который судит о жизни обычных людей, не потрудившись узнать ее по-настоящему, и наша реакция на такую позицию может быть негативной. Но как бы ни смешивались подобные чувства с неприемлемым для нас высокомерным утверждением социальной дистанции и превосходства, понять их легко, зато избавиться от них трудно. Если же мы вспомним, сколь распространенным является в нашей цивилизации стремление бежать от известного рода «городских видов» — куда-нибудь в предместье, в деревню и даже на лоно дикой природы, — то вынуждены будем признать, что некоторые из подобных реакций стали у нас чуть ли не всеобщими. Ирония предместья или «города-сада» заключается в том, что они вызывают в более удачливых наших согражданах те же самые чувства, т. е. ощущения пустоты и банальности городской среды, которым эти зеленые пригороды и обязаны прежде всего своим существованием<sup>8</sup>.

Итак, я выделил три формы, которые может принимать болезнь имманентности: (1) чувство хрупкости смысла, поиск высшей всеобъемлющей значимости; (2) ощущение пустоты и пошлости наших попыток сообщить некую торжественность важнейшим поворотным моментам нашей жизни и (3) абсолютная банальность и пустота сферы обыденного.

Я называю это «недугами имманентности», поскольку все признают, что они возникли на нашем духовном горизонте, стали частью нашей «повестки дня» лишь с угасанием чувства трансцендентного. Но отсюда не следует, что единственным

<sup>8</sup> См.: Cesar Graña, *Modernity and Its Discontents* (New York: Harper Torchbooks, 1964).

средством от этой болезни является возвращение к трансцендентности. Неудовлетворенность, порождаемая этими недугами, способна обратить людей назад, к поиску связей с трансцендентным, но ее испытывают и те, кто по каким-то причинам не может одобрить такое возвращение или допускает его лишь в формах, чрезвычайно далеких от традиционной, «официальной» религии. Они также ищут решений, иначе говоря, стремятся найти способ заполнить пустоту, но не выходя на пределы имманентности, отчего спектр новых мировоззренческих позиций расширяется. Теперь он не ограничивается традиционной верой и современным антропоцентрическим сдвигом к имманентности: острая неудовлетворенность имманентным порядком порождает не только новые формы религии, но и разнообразные толкования самой имманентности. Именно постоянное расширение этого спектра я и пытаюсь обозначить термином «новая звезда».

Итак, потребность в смысле можно удовлетворить через возврат к трансцендентному, но мы также можем определить «единое на потребу» и в чисто имманентных терминах, скажем, как проект создания нового мира справедливости и процветания. Сходным образом, нисколько не апеллируя к религии, мы можем искать резонанс, отзвук на повседневность, на природу и окружающие нас вещи в чувстве глубины нашего собственного существа. В одной из таких попыток, оказавших огромное влияние на нашу историю, природа предстала не просто совокупностью естественных реальностей, но глубоким источником внутри нас самих. Глубине инстинкта, действующего в нас и в других живых существах, укорененности определенных моделей поведения в живой природе в целом должно соответствовать чувство значимости всего этого и для нас, людей, а потому стремление кормить семью, иметь и любить детей, внимать мудрости стариков и защищать молодых должно, обязано находить в нас более глубокий отзвук. Если же мы не чувствуем этого, то лишь потому, что мы оторваны, отделены от самих себя, а следовательно, людей нужно возвратить к «естественному» для них. Одним из первых сторонников идеи преодоления отчуждения через восстановление связи с глубочайшими основами и целями нашего бытия был Жан-Жак Руссо. А идея радости и наслаждения, неотделимых от естественных для нас форм жизни, идея глубокой гармонии нашего существа и этих форм, возврат к которым от отчужденных форм аристократического общества, и является источником добродетели, стала одним из ключевых мотивов Французской революции. Ее воздействие мы можем видеть в празднествах и ритуалах, с помощью которых вожди революции стремились придать силу, смысл и содержание созданным ими новым учреждениям. Названия месяцев отражали годичный цикл природных явлений, а праздники объединяли людей по естественным для их повседневной жизни категориям (возраст, род занятий, пол и т.д.)<sup>9</sup>.

Я пытаюсь здесь не столько тщательно исследовать некоторые из предложенных мировоззренческих решений (многие из них достаточно хорошо известны),

<sup>9</sup> См.: Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).

сколько с большей ясностью и четкостью описать те чувства неудовлетворенности и пустоты, на которые они стали ответом. Таким образом мы сможем лучше понять движущие силы, стоявшие за эффектом новой звезды. Следовательно, мы должны будем детальнее определить, что именно некоторые люди находили предосудительным или чего им не доставало в изолированном, отстраненном, дисциплинированном «я», основе современного морального порядка (далее я буду называть его просто «изолированное «я») или же в той или иной из наиболее мощных и распространенных его форм.

Я уже приступил к этому анализу, когда выделил в общей болезни имманентности три важнейшие сферы, соответственно тому, что именно вызывает чувство неудовлетворенности и пустоты. Но здесь можно пойти дальше и указать несколько конкретных направлений критики или возражений. Их четкое отделение друг от друга может оказаться делом непростым, так как в ходе реальной полемики нередко поднимается сразу несколько спорных вопросов. Я намерен провести здесь ряд аналитических различий, которые, если применить их к любому отдельному мыслителю или движению, неизбежно покажутся искусственными. И все же такой прием оправдан, ведь отдельные духовные течения, хотя между ними всегда существует связь, могут соединяться самыми разными способами.

Эти направления можно естественным образом классифицировать по близости затронутых в них спорных вопросов.

I. Главную группу, о которой я вел речь выше, можно для удобства назвать направлениями отзвука резонанса. (В определенном смысле суть недуга имманентности мы могли бы кратко выразить словами известной песни Пегги Ли «Так что, это все?» Пожалуй, в честь этой певицы нам следовало бы говорить здесь о «направлении Пегги Ли». Но это, конечно, было бы не очень серьезно).

Неуверенность в том, правильно ли мы понимаем истинную цель нашей жизни, может проявляться и в более конкретной форме, ставя под сомнение определенные аспекты изолированного «я». Так, (1) начиная со второй половины XVIII века, мы часто сталкиваемся с представлением, что в «мейнстримном» деизме/гуманизме благожелательность или милосердие выражены слишком слабо и несмело. Мы уже убедились, что сдвиг к деизму сопровождался исключением определенных практик, которые прежде считались неременным атрибутом любви к Богу и почитания Бога, а теперь осуждались как чрезмерные, сумасбродные, вредные или экзальтированные. Более требовательная набожность восстает против этих ограничений. А потому сторонники евангелических движений считали своим прямым долгом и призванием деятельное участие в таких делах, в которые большинство представителей официальной церкви предпочитали не вмешиваться (самый яркий пример — борьба за отмену рабства). Приверженцам менее строгого, более консервативного понимания порядка казалось, что было бы чрезмерно до такой степени и ради такой цели ставить под угрозу производство, право собственности и прочные традиции.

Но тяга к более требовательным формам справедливости/благожелательности привела также к возникновению новых и более радикальных форм гуманизма. Как я уже отметил выше, центральную роль здесь сыграл Руссо. Он выступил, притом чрезвычайно красноречиво и убедительно, в защиту более высоких стандартов справедливости и милосердия и стал вдохновителем целой традиции радикально-гуманистических взглядов, начиная с воззрений вождей Французской революции, которые буквально клялись его именем.

(2) К преемникам Руссо следует причислить и Канта. Опять же, здесь мы в известном смысле находимся на грани деизма, и все же Кант весьма четко определил внутренний источник морального закона и отождествил мораль с автономией. В данном случае интересующее нас направление критики получает несколько иной акцент: здесь отвергается не чрезмерная робость нашего представления о благожелательности, но, скорее, вызывает активное неприятие неотделимое от утилитарной философии упрощение, уплощение человеческой мотивации. Очень многие испытывали глубокую неудовлетворенность, сталкиваясь с представлением о том, что единственным источником благожелательности должен быть просвещенный эгоизм или просто чувство «симпатии»; им казалось, что в таком воззрении совершенно игнорируется человеческая способность к самотрансценденции, способность полностью выходить за рамки связанных с индивидуальным «я» желаний и следовать иному, более высокому призванию. Далее мы убедимся, что это чувство неизбежной связи между современным пониманием порядка и угасанием в теории или практике коммерческого общества человеческой способности к нравственному совершенствованию, превратилось в одну из важнейших движущих сил современной культуры.

Отсюда могли возникнуть и действительно возникли различные формы реакции в пользу веры, и то моральное совершенствование, путь к которому преграждало модерное понимание порядка, истолковывалось как подъем к агапе. Но подобная реакция принимала и гуманистические формы; к тому же она произвела на свет великое множество промежуточных вариантов, находившихся, так сказать, где-то на границе с религией. Источником целого спектра таких решений стал Кант. Несмотря на прочное место Бога и бессмертия в его теории, Кант также сыграл решающую роль в развитии эксклюзивного гуманизма – уже потому, что он весьма решительно подчеркнул силу внутренних источников морали.

И все же мы едва ли удивимся, узнав, что Кант вырос в пиетистском окружении. Его философия неизменно дышит этим сознанием строгих требований Бога и блага – даже тогда, когда свою пиетистскую веру Кант направляет по антропоцентрическому пути. Перед нами поле, где активно взаимодействуют разные силы, где может возникнуть сразу несколько комбинаций, а состав этих идейных комплексов часто изменяется.

(3) Еще одно, тесно связанное с (1) и (2), направление атаки против изолированного «я» и характерной для него модели порядка – это обвинение их

в морализме. Данная тенденция в определенном смысле также имеет довольно глубокие корни в истории. Как я уже говорил, к морализму тяготела «разумная» религия, порожденная Английской гражданской войной и ее последствиями. Наш долг перед Богом заключается в том, чтобы установить предусмотренный им для нас порядок и подчиняться этому порядку. Доказательства существования и благости Бога свидетельствуют, что этот порядок отвечает замыслу созданного Богом мира, и что Бог содействует его установлению через предназначенные для людей награды и наказания. Я также показал, что безличный имманентный порядок тяготеет к выражению своего этоса в кодексе. При этом теряется ощущение того, что в центре религиозной жизни должна быть преданность Богу как таковая.

Мы видим, в чем это возражение сходно с предшествующим: оба они ставят под вопрос то, что предлагается нам в качестве нашей высшей цели. В обоих случаях протест направлен против такой жизни, которая целиком сводится к подчинению определенным правилам. Мы чувствуем, что ей недостает чего-то главного: великой цели, порыва, полноты бытия — того, без чего жизнь теряет свой смысл.

С точки зрения христианства, утраченным смысловым ядром оказывается здесь любовь к Богу, и это обстоятельство позволяет нам по-иному интерпретировать восстание Уэсли против официального благочестия его эпохи. Но то же самое обвинение против изолированного «я» может выдвигаться в иной перспективе — во имя цельности и полноты человеческой природы, как это мы наблюдаем у Шиллера. Голое принуждение к следованию правилам морали является разновидностью несвободы, ввергает нас в царство необходимости. Повинуясь этим правилам, мы создаем для себя «внутреннего господина»<sup>10</sup>. Истинная свобода требует, чтобы мы вышли за пределы морального и гармонически реализовали нашу природу во всей ее целостности, а это достигается в «игре».

В дальнейшем этот призыв к замене такой морали подлинной самореализацией принимает самые разные формы, спиритуалистические и натуралистические — как это мы видим, в частности, у Ницше и, разумеется, у Лоуренса. В самом деле, поскольку морализм, включая его современные атеистические версии утилитаристского и посткантианского типа, постоянно порождается современным порядком свободы и пользы, реакция на этот морализм также возникает постоянно, принимая множество самых разных форм. Эффект новой звезды продолжается.

II. Упоминание о Шиллере приводит нас к другой группе направлений критики, которые я буду называть «романтическими», хотя, если учесть особую роль, которую сыграли в их становлении Шиллер и Гете, такой термин может показаться неуместным. Но указанная группа складывается именно в эпоху Романтизма и

<sup>10</sup> *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L.A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), Letter VI. [Рус. пер.: «Письма об эстетическом воспитании человека», указ. соч., Т. 6.]

определяет важнейшие общие установки этих столь непохожих друг на друга писателей и мыслителей.

Я уже упоминал гуманистические попытки вновь обрести достаточно глубокий смысл жизни внутри субъекта и внутри природы. (1) Одной из форм, которую — опять же, на проложенном Руссо пути — приняли эти попытки, было стремление к идеалу гармонического единства. Искомое единство было и похоже, и не похоже на платоновское: основное различие состояло в том, что оно уже не требовало от нас возвыситься над обычными человеческими желаниями или сублимировать их. Эти желания осуществлялись бы всецело в привычных своих формах, таких как половая любовь или наслаждение красотой окружающего мира, но переживание более высокого их смысла преобразовало бы их природу. Таким образом, идеалом здесь оказывается слияние обычного желания и чувства высшей цели, а не их противопоставление, когда гармония достигается через подавление или обуздание желания.

В эпоху Романтизма этот идеал отождествляется с красотой. Шиллер подхватывает и развивает идею, заимствованную им у Шефтсбери и Канта: наша реакция на красоту отлична от желания и, если воспользоваться популярным тогда термином, «незаинтересованна»; равным образом, как говорил и Кант, она отлична и от морального императива внутри нас. Но, добавляет Шиллер, высший тип бытия означает для нас совершенную гармонию морали и желания, нравственного и чувственного, когда наше действие ради блага детерминируется с обеих сторон, а выражающая эту гармонию реакция есть лишь правильная реакция на прекрасное, которую Шиллер называет «игрой» (*Spiel*). Можно даже утверждать, что именно красота обеспечивает гармонию и единство нашей личности<sup>11</sup>.

Эта теория оказала колоссальное влияние на тогдашних мыслителей, в частности, на Гете (который, впрочем, тесно общался с Шиллером и потому в известном отношении был одним из ее творцов) и на тех, кого мы считаем «романтиками» в общепринятом смысле. Красота, как самая полная форма единства, а также высшая форма бытия, указывает на истинную цель жизни; она выводит нас за пределы, с одной стороны, морализма, а с другой — простого преследования собственного «просвещенного» интереса. К нам возвращается Платон «Пира», но уже без дуализма и сублимации. Гельдерлин будет называть свой идеал женщины — сначала в теории, а затем и реальности (Сюзетта Гонтар) — «Диотимой». Но теперь это имя обозначает не старшую и мудрую наставницу, но идеальную подругу, предмет мечты. (Конечно, все завершается трагедией — но это потому, что действительность не способна стать вровень с таким идеалом).

С позиции этой антропологии слияния и красоты мы можем понять одно из главных возражений, выдвинутых романтизмом против отстраненного, дисциплинированного, изолированного «я» и построенного им мира. Красота предполагает

<sup>11</sup> Ibid., Letter XV.

гармоническое слияние желаний и моральных стремлений, а значит — чувственности и разума. Обвинение в адрес господствующих трактовок дисциплинированного «я» и рационального порядка сводилось к тому, что они раскалывают это единство, требуя, чтобы разум подавлял или отрицал чувства — либо вносят разделение в наше существо, замыкают нас в рамках сухого разума, виновного в отчуждении между нами и глубочайшими из наших эмоций.

На самом деле подобная критика имеет гораздо более глубокие корни. Еще Шефтсбери реагировал подобным образом на расчетливый гедонизм Локка, пытаясь реабилитировать «благородную страсть», на которую способна душа<sup>12</sup>. В этом он был одним из вдохновителей школы «морального чувства». Впоследствии Руссо в свойственной ему красноречивой манере восстал против узкой логики эгоизма, которая отделяет нас от других людей и душист «логику сердца». Огромное значение, которое придавалось глубине чувства как элементу человеческого совершенства, а также душевному переживанию, чувствительности и т.п., отражало реакцию на чрезмерные претензии упорядочивающего разума. Все это составляло основу классических формул эпохи романтизма, включая только что нами упомянутые высказывания Шиллера в его письмах «Об эстетическом воспитании человека».

Одна из разновидностей этого протеста против разделения могла вести от рационального деизма назад, к традиционной вере. Таким было пиетистское движение. Истинная религия не может сводиться к чисто интеллектуальному восторгу перед доктриной, она должна полностью владеть нашим сердцем, в противном случае она ничтожна. Граф Цинцендорф вынес краткий и окончательный приговор апологетической одержимости богословов официальной церкви: «Кто хочет постигнуть Бога умом, тот превращается в атеиста»<sup>13</sup>. Впоследствии эту религию сердца приняли Уэсли и методизм, у которых она приобрела экстатические, часто эффектные формы, внушавшие глубокую тревогу тем, кто более всего страшился «энтузиазма».

Но та же самая реакция могла принимать и совершенно иное направление. Во многих традиционных теориях морали тирания разума над чувством предполагала осуждение «низких желаний». По этой причине реабилитация обычных чувств могла принимать форму отрицания этой моральной традиции, а заодно и (как считалось) лежавшего в ее основе христианства, с его представлением об испорченности и развращенности человеческой природы. А потому Руссо отверг учение о первородном грехе. Другие пошли по этому пути еще дальше — к гуманизму, в котором естественное, самопроизвольное желание воспринималось как источник исцеления.

<sup>12</sup> “Philosophical Regimen”, in *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand (London: S. Sonnenschein, 1900), p. 54.

<sup>13</sup> Nicholaus Ludwig von Zinzendorf, in *M. Aug. Gottlieb Spangenberg's Apologetische Schluss-Schrift...* (Leipzig and Görlitz, 1752), см. также фотопрепринт: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Ergänzungsbände zu den Hauptschriften*, ed. Erich Beyreuther and Gerhard Meyer, vol. 3 (Hildesheim, 1964), S. 181.

Итак, одна и та же первоначальная реакция могла затем развиваться в двух диаметрально противоположных направлениях: к Джону Уэсли (и современным пятидесятническим движениям) и к Дэвиду Герберту Лоуренсу (и разнообразным культурам освобожденной сексуальности XX века). Я уже не говорю о всевозможных промежуточных звеньях между этими двумя англичанами, которых разделяло полтора столетия.

Что касается авторов эпохи романтизма, то каждый из них в конце концов избрал один из этих путей. Пожалуй, это нетрудно понять. Безусловно, романтизму была свойственна мощная имманентно-гуманистическая тяга к исконному идеалу красоты, но в нем также очень напряженное представление о высшем в человеке, которое должно слиться с желанием. Это чувство нередко выражалось в платонических (Шелли) или христианских (Новалис) терминах – либо других в тех и одновременно (Гельдерлин).

(2) Однако романтический протест был направлен не только против раскола в нашем существе. Действительно, этот раскол можно было истолковать как отделение человека как морального и разумного агента от его собственной природы – но в нем также часто усматривали отделение от великого единства природы вне нас. А в ином измерении этот же акцент на рассчитывающем разуме отрезал для нас путь к единству с другими людьми через «симпатию». Итак, обусловленный современными формами разума и дисциплинированного порядка раскол поддавался тройкой интерпретации: рациональное в нашем существе отделилось от чувственного, от сообщества (отсюда – угроза его распада) и от великого течения жизни в природе.

В своем шестом письме об эстетическом воспитании Шиллер предложил блестящее (и оказавшееся чрезвычайно влиятельным) объяснение того, как разделение внутри индивида взаимодействует с разделениями внутри сообщества и углубляет их, и каким образом исцеление первых может способствовать исцелению последних<sup>14</sup>. Отзвуки этой идеи по-прежнему слышны в современной культуре, недавним свидетельством чего стали студенческие протесты в мае 1968 года в Париже.

Но это чувство потери не только вдохновляло гуманистические программы восстановления утраченного единства, например, в виде проектов будущего социалистического общества – точно так же оно питало ностальгическое убеждение в том, что желанный образец лежит позади нас. Его могли видеть в идеальном греческом полисе или в по-настоящему целостном средневековом обществе («Христианство, или Европа» Новалиса или, в иной форме, «Прошлое и настоящее» Карлейля»). Положение еще более усложнялось из-за того, что «передовые» и «ретроградные» модели могли смешиваться и сочетаться, как это происходило

<sup>14</sup> F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L.A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967). [Рус. пер.: «Письма об эстетическом воспитании человека», указ. соч., Т. 6.]



в ту же эпоху романтизма, когда иные надеялись возродить прекрасное единство греков, которое было разрушено развитием христианского общества, но которое мы можем вновь обрести как часть высшего синтеза (Гельдерлин, молодой Гегель).

Такие «спиралеобразные» метанарративы были тогда чрезвычайно распространены<sup>15</sup>. Речь в них шла об исконном единстве, сменившемся разделением на два противоположные и противоборствующие элемента: разум против чувства, человек против природы и т.д. Это позволяло надеяться на будущее восстановление единства — единства более сложного и богатого, которое сумело сохранить оба термина оппозиции, разрешив противоречие между ними. Через посредство Гегеля этот нарратив перешел к Марксу и оказал громадное влияние на современную историю.

(3) Внимательно присмотревшись к этому тройному разделению, мы сможем различить еще один аспект — протест против изолированного «я» как такового. Дело в том, что, замыкаясь для заколдованного мира, отгораживаясь от него, мы лишаем себя доступа к великому источнику жизни и смысла, каким является для нас природа. Чувство подобной отделенности не всегда воспринималось как приглашение возвратиться в прошлое. Напротив, романтики охотнее искали новые пути к восстановлению связей с природой через посредство наших художественно-выразительных способностей.

Идеальным примером, образцом единства человека с природой для романтической эпохи часто служили все те же греки. Это прекрасно выражено в знаменитом стихотворении Шиллера «Боги Греции». В древние времена единство человека с самим собой и общение с природой в чувстве были непосредственным фактом жизни:

Da der Dichtung zauberische Hülle  
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand,  
Durch die Schöpfung floss da Lebensfülle,  
Und was nie empfinden wird, empfand.  
An der Liebe Busen sie zu drücken,  
Gab man höhern Adel der Natur,  
Alles wies den eingeweihten Blicken,  
Alles eines Gottes Spur

(Как еще покров свой вдохновенье  
Налагало правде на чело,  
Жизнь полней текла чрез все творенье;

<sup>15</sup> Абрамс в своем превосходном анализе той эпохи показывает насколько распространенными и влиятельными были эти «спиралеобразные» нарративы. См.: М.Н. Abrams, *Natural Supernaturalism* (New York: Norton, 1971), особенно главы 3 и 4. Он также демонстрирует их глубокую зависимость от более ранних моделей, в то числе от христианской трактовки спасения.

Что и жить не может, все жило.  
Целый мир возвышен был убором,  
Чтоб прижать к груди любой предмет,  
Открывало посвященным взорам  
Всех богов заветный след.)

Но эта прямая связь была разрушена, и теперь мы имеем дело с «обезбоженной природой»:

Unbewusst der Freuden die sie schenket,  
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,  
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,  
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,  
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,  
Gleich dem toten Schlag der Pendeluhr,  
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,  
Die entgötterte Natur.

(Без сознания радость расточая,  
Не провидя блеска своего,  
Над собой вождя не сознавая,  
Не деля восторга моего,  
Без любви к виновнику творенья,  
Как часы, не оживлен и сир,  
Рабски лишь закону притяженья  
Обезбожен — служит мир. [Перевод А. Фета])

Несмотря на пессимизм шиллеровских строк, это разделение также может быть частью «спиралеобразного» нарратива восстановленного единства.

(4) Еще один способ осмысления и формулировки проблемы оторванности человека от природы заслуживает специального упоминания. Я имею в виду мучительную неудовлетворенность, порождаемую чисто инструментальным, «рациональным» отношением к миру или к человеческой жизни. Тесная связь с (3) проявляется в том, что именно на такого рода отношение возлагается обычно вина за раскол между нами и природой, за то, что мы «выпали» из потока жизни внутри и вне нас. И все же атака на инструментальную позицию затрагивает еще один аспект этого «самозамыкания», который имеет свои собственные разрушительные последствия. Пытаясь контролировать свою жизнь или природу, мы уничтожили многое из того, что является в них ценным и глубоким. Мы утратили понимание важности различных видов равновесия, которые инструментальная рациональность может нарушить, но бессильна восстановить. Самым важным из

них, судя по волнующим наших современников спорам, является, несомненно, экологическое равновесие всей нашей биосферы. И то направление протеста, о котором я веду речь сейчас, играет безусловно решающую роль в экологических движениях нашего времени. Конечно, некоторые из них опираются на аргументы инструментально-рационального характера, но значительная часть экологического движения вдохновляется иным убеждением, а именно: есть нечто глубочайшим образом ложное, слепое, надменное и даже нечестивое в таком отношении к миру, когда окружающая нас действительность рассматривается исключительно с точки зрения тех чисто человеческих потребностей и целей, на службу которым она может быть поставлена.

Ясно, что данная реакция также может принимать как атеистические, так и христианские формы.

III. Наряду с этой, «романтической», группой направлений критики существует и другая группа, которая во многих отношениях ей противоречит. Если романтическая критика раскола, по-видимому, предлагает рецепты лечения, то критики, о которых пойдет сейчас речь, склонны считать современное мировоззрение слишком поверхностным, легкомысленным и оптимистическим. Они часто указывают на непоправимый характер разделения, и в их рассуждениях могут звучать трагические ноты.

(1) Я имею в виду, в частности, отрицание деистической идеи Провидения как попросту слишком нелепой и оптимистически самодовольной, причем подобное отрицание может как сопровождаться, так и не сопровождаться глубоким благочестием. Наш мир так устроен, что все в нем происходит к благу, все к лучшему. Все как-то даже слишком хорошо, ведь здесь, по-видимому, исключается сама возможность трагедии, боли, неисцелимого страдания, реальность которых известна каждому из нас. Самым знаменитым поводом для такого рода возражения стало Лиссабонское землетрясение 1755 года, а знаменитейшим ее примером — «Кандид» Вольтера, сразу же продемонстрировавший, что подобная реакция не обязательно питает чувство благочестия. Напротив, с помощью таких контраргументов можно поставить под сомнение всю идею Провидения и, более того — веру в Бога как таковую. Это, вероятно, и явилось самым важным результатом данного возражения в последние два века. Чрезвычайно распространенное обвинение, выдвигавшееся атеизмом в адрес христианства, состоит в том, что последнее предлагает нам ребячески наивный и благодушный взгляд на человеческую жизнь, согласно которому в конце концов «все будет хорошо». Но зрелый человек не может в это верить и предпочитает обходиться без подобных иллюзий, ибо он имеет мужество прямо смотреть в лицо действительности. В XVIII веке эти доводы служили одним из главных факторов, побуждавших людей переходить от деизма к эксклюзивному гуманизму.

Такого типа возражение, как показал Бакли, свидетельствует об одностороннем понимании христианства в терминах провиденциального деизма, особенно

в контексте апологетики<sup>16</sup>. Оно демонстрирует важность порядка исторических событий и ключевую роль деизма в формировании смыслового поля современных дискуссий. Но известным оправданием для него служит постоянное наличие либерального очищенного христианства, которое никак не может взять в толк, что же ему делать с фактом страданий.

В этом возражении есть нечто глубокое. Деизму и христианству ставят на вид «нереалистичность», но интересующее нас возражение имеет и моральный аспект. Нереалистичность не всегда является чем-то морально предосудительным. Иные могут даже восхищаться христианами или анархистами, их утопическими надеждами и их готовностью бороться за то, что другие объявляют абсолютно недостижимым. Но в случае с оптимизмом Панглосса нереалистичность воспринимается как свидетельство духовной незрелости, малодушия и неспособности прямо смотреть в лицо действительности.

Более того, считается, что такая нереалистичность в определенном смысле обесценивает, обедняет и опошляет жизнь. Признание в жизни трагического элемента свидетельствует не только о силе духа, необходимой для того, чтобы смотреть в лицо трагедии – оно говорит еще и том, что мы чувствуем глубину и величие жизни. Здесь есть глубина, ибо страдание способно открыть нам такие жизненные смыслы, которые оставались для нас недоступными прежде, когда все вокруг казалось таким милым и прекрасным. В конце концов, к этому стремится и трагедия как форма искусства. Здесь есть величие – оно обнаруживается в том, как человек переносит страдание или борется с ним. В общем, как бы странно это ни звучало, но представление о жизни как о потенциально бесконфликтном блаженстве лишает нас чего-то важного.

Именно это, несомненно, имеет в виду Ницше в своей «Генеалогии морали», когда утверждает, что люди оказываются неспособны выдержать не страдание как таковое, но страдание бессмысленное. Им нужно придать своему страданию смысл. И Ницше прямо указывает на то, что я называю юридически-уголовной моделью – мы страдаем, ибо согрешили, как например верования, принимаемого, в частности, потому, что оно может сообщить смысл такому страданию, которое в противном случае было бы просто невыносимым<sup>17</sup>.

Ницше здесь в чем-то прав, хотя я не согласен с его утверждением, будто людям нужен смысл как таковой, иначе говоря, любой смысл, а не смысл более определенный. Как мы уже видели и еще не раз увидим, подобное представление является чрезвычайно характерным для нашего современного гуманистического понимания

<sup>16</sup> Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

<sup>17</sup> *Zur Genealogie der Moral*, III, 28: "Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag" ["Бессмысленность страдания, а не страдание – вот что было проклятием, тяготевшим до сих пор над человечеством"] (München: Goldmann, Gelbe Taschenbücher), Band 991, S. 135. [Рус. пер.: «К генеалогии морали», в: Фридрих Ницше, *Сочинения в двух томах*, Т. 2, М.: Мысль, 1990.]

религии, оборачиваясь весьма специфической (и, на мой взгляд, сомнительной) интерпретацией свойственной людям глубокой потребности в религии. Эту мысль Ницше развивали, среди прочих, Вебер и Гоше<sup>18</sup>.

И все же здесь сказано что-то важное. Слишком благодушное представление об уделе человеческом оставляет без внимания что-то решающее и по-настоящему существенное для нас. Творение (воспользуемся словами Барта) имеет свою темную сторону: рядом с радостью есть масса невинных страданий – и вдруг сам факт страдания отрицается, история жертвы подвергается искажению, в конце концов предается забвению, ее муки не находят исцеления или возмещения. Единство соседствует с расколом, отчуждением, злобой, взаимным забвением, и эти противоречия так и остаются не примиренными и не согласованными.

Даже там, где (как, например, в христианстве) голос веры пытается отрицать, что это и есть последнее слово, мы не можем игнорировать тот факт, что живем мы именно в таком мире, что мы постоянно, в собственном опыте воспринимаем подобное положение вещей как окончательное. Это признают все великие религии, перенося свои упования в область потустороннего, тем самым они вовсе не отрицают данную ситуацию, а напротив, принимают реальность страданий все-речь.

Отражением такого понимания является, например, танец Шивы, который одновременно разрушает и творит, или образ богини Кали. Такова, при всех ее недостатках, и юридически-уголовная модель, ибо в ней также находит свое выражение темная сторона бытия. Простое отрицание этой темной стороны (соблазн, преследующий многих из нас, современных христиан) оставляет на ее месте пустоту, либо заменяет ее неправдоподобно оптимистической, благодушной картиной, способной лишь подтолкнуть людей к неверию или к возврату на путь все той же гиперавгустинианской веры, если только они не постигнут заново тайну Распятия, исцеления мира страданиями Богочеловека. Но ведь если мы пытаемся затушевать эту темную сторону творения, то и это важнейшее таинство всей христианской веры становится для нас невидимым.

(2) Есть еще одна реакция, направленная именно против моделей благожелательности и универсализма, характерных для деизма и гуманизма. Им ставят в вину стремление к всеобщему нивелированию. Все должны быть равными, тем самым обесцениваются старые аристократические добродетели, например, добродетели героические или воинские.

Это возражение касается не только тяготения современного гуманизма и «цивилизации» к равенству, но и предпочтения мира войне, утверждения «буржуазных» добродетелей производительности, а также облегчения страданий. Все это ставится в контекст отрицания «крайностей» и «сумасбродств» и подвергается

<sup>18</sup> См. интересный анализ идей Макса Вебера в глубоком исследовании: Eyal Chowder, *The Modern Self in the Labyrinth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), chapter 3. См. также: Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985).

осуждению за нивелирование, за малодушие, за отрицание любых высоких и суровых идеалов, за неприятие всякого героизма.

Мы можем наблюдать это у реакционных мыслителей, вроде Местра, но также у Токвиля; у Бодлера, но также у Ницше; у Морраса, но также у Сореля. Подобные воззрения способны находить себе место и у левых, и у правых (хотя в XX веке они, кажется, явственнее обнаруживались у правых), но точно так же они могут принимать формы благочестивые («куда исчезли великие призвания аскетизма и самопожертвования?») и яростно антихристианские (у Ницше, считавшего весь модерный эгалитаризм все тем же христианством, которое лишь продолжает свое прежнее дело иными средствами).

Само собой разумеется, что (2) легко сочетается с (1), и все же данное возражение имеет иное направление, а потому я их здесь разграничиваю.

(3) С этим тесно связана критика того представления о счастье, которое предполагается современными идеями порядка. Это представление, особенно в его наиболее упрощенных, приземленных или чувственных формах (свойственных, например, некоторым версиям утилитаризма) часто осуждается как плоское, пустое, даже позорное для человека. Более того, считается, что оно не просто отражает интеллектуальную ошибку, ложную теорию счастья, но может стать основой и оправданием для унижительной практики, которая, распространяясь в современном мире, грозит упадком и вырождением самой человеческой жизни. Деградивовавшие подобным образом люди в конце концов будут находить смысл своего существования в *les petits et vulgaires plaisirs*<sup>\*</sup>, единственном, что, по мнению Токвиля, все еще будет занимать подданных мягкого деспотизма<sup>19</sup>; или (в еще более ужасающем видении Ницше) эти выродившиеся существа окончат свои дни в качестве «последних людей»<sup>20</sup>.

В искривленном пространстве современных споров эта ось критики явно пересекается с двумя предшествующими. С одной стороны, она, несомненно, близка к (2), поскольку идея счастья рассматривается здесь как низкая и недостойная человечества; с другой стороны, она может сочетаться с (1), осуждая ту же самую идею счастья как иллюзорную и нереалистичную. Человеческие существа, как бы они ни старались, не способны стать по-настоящему счастливыми на этом пути. Их попытки обречены на провал либо из-за естественного, неминуемого прихода страданий и смерти, либо из-за приглушенного в них самих сознания того, что они рождены для чего-то высшего. С критикой последнего типа часто выступали христианские авторы, но ее можно разглядеть и в презрительном изображении «последнего человека» у Ницше.

\* Маленькие вульгарные радости (*фр.*).

<sup>19</sup> Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier Flammarion, 1985), Том II, часть IV, глава 6, с. 383-388.

<sup>20</sup> См.: *Also Sprach Zarathustra*, Zarathustra Vorrede, section 5 (München: Goldmann, Gelbe Taschenbücher), Band 403, S. 16. [Рус. пер.: «Так говорил Заратустра», в: Фридрих Ницше, *Сочинения в двух томах*, Т. 2, М.: Мысль, 1990.]

Эти три последние направления критики, скорее, определяют тематику споров, а не указывают на какую-то устойчивую позицию. Иначе говоря, конкретная критическая позиция может быть атакована со стороны еще более требовательного воззрения — как уязвимая для той же самой критики. Возьмем в качестве примера (3). Предельно приземленный гедонизм, условно говоря, Гельвеция может быть с презрением отвергнут как «низкий» Руссо, который включил в свое представление о человеческом счастье целый ряд более высоких чувств, а также внутренне присущую людям любовь к добродетели. Но с позиции более трагической эта гармоническая полнота, якобы достигаемая в добродетельной республике, может выглядеть совершенной утопией; а в свете более суровых требований, направленных на преодоление человеком самого себя, она может показаться чересчур снисходительной, недостаточно героической, «слишком человеческой» установкой.

Эти потенциальные сдвиги в сторону большей или меньшей радикализации в изобилии возникают в большинстве описываемых здесь мною направлений. Утилитарное Просвещение было недостаточно духовным для мадам де Сталь и Бенжамена Константа, но сами они, в свою очередь, казались безнадежно «гуманистическими» для Шатобриана. И так далее.

(4) Еще одно направление критики касается проблемы смерти. Модерный гуманизм тяготеет к такому понятию человеческого процветания, в котором нет места для смерти. Смерть есть голое отрицание, абсолютное отрицание человеческого процветания; с ней нужно бороться, ее следует «держат на расстоянии» вплоть до самого последнего момента. И напротив, в постпросветительском мире возник целый ряд альтернативных взглядов, которые, оставаясь атеистическими или, по крайней мере, амбивалентными и неопределенными в вопросе о трансцендентном, усматривают в смерти или, во всяком случае, в самом моменте смерти, в «позиции смерти», особого рода привилегированную ситуацию, когда смысл и цель жизни ясно обнаруживаются или могут быть лучше постигнуты, нежели в моменты полноты бытия.

Малларме, Хайдеггер, Камю, Целан, Беккет — важно отметить, что это не какие-нибудь маргинальные или давно забытые фигуры, но люди, чье творчество сумело овладеть воображением их современников. Мы не постигаем это в полной мере, и все же нам следует принимать в расчет данное обстоятельство всякий раз, когда мы пытаемся разобраться в противостоянии гуманизма и веры. Это может показаться удивительным, но у названных (и некоторых других) авторов нередко обнаруживаются идеи, как бы «отсылающие» нас к прежней религиозной традиции, хотя столь же очевидно, что кое-где они сознательно отвергают религию, во всяком случае, религию в тогдашнем ее понимании.

# 9

## Темная бездна времени

Те важнейшие оси полемики, которые я очертил в предшествующей главе, во многом определяют содержание сегодняшних споров о вере и неверии. Но, как я пытался продемонстрировать, это не просто спор между верой и неверием, где вера в Бога противостоит эксклюзивному гуманизму. Водоворот дискуссии обращает нашу мысль в самых разных направлениях.

XIX столетие ознаменовалось колоссальным ростом неверия. Здесь я имею в виду не только то, что многие люди утратили прежнюю веру и перестали посещать церкви или синагоги, но и то, что были выработаны новые мировоззренческие позиции, возникли новые ниши и пространства неверия. Если решающим этапом растянувшегося на столетия процесса развития секулярности-3 является становление эксклюзивного гуманизма как альтернативы вере, то именно в XIX веке спектр такого рода альтернатив приобретает особую широту и разнообразие.

В определенном смысле мы можем рассматривать этот период как повторение, а не как простое продолжение того сдвига к антропоцентризму, который произошел в XVIII веке. Ведь то и другое разделяет мощная волна благочестия, поднявшаяся в Англии примерно в эпоху Французских революционных войн (отчасти — как реакция на этот взрыв воинствующего неверия) и налагавшая сильнейший отпечаток на британское общество вплоть до последних десятилетий правления королевы Виктории. Вначале евангелические движения, а затем и благочестие Высокой церкви в рамках англиканства развивались параллельно росту численности диссидентских церквей. Во Франции подобная волна поднялась, разумеется, в эпоху Реставрации. Церковь стремится восстановить утраченные позиции, поднять уровень религиозной практики, и вплоть до последней трети XIX века эти усилия приносят устойчивый успех. Соединенные Штаты примерно с 1800 года



охватывает «второе Пробуждение», а формирование евангелического консенсуса отчасти оттесняет на второй план деистическое мировоззрение, характерное для многих отцов-основателей Республики. Численность членов церкви неуклонно возрастает, и этот процесс продолжается и в XX веке.

Таким образом, поворот к неверию в середине или во второй половине XIX столетия представляет собой в определенном смысле новый феномен. В нем нельзя видеть лишь расширенную версию явления, уже имевшего место в XVIII веке в среде элит передовых обществ. Налицо качественное различие. В известном отношении новый поворот оказался более глубоким. Я здесь имею в виду не только то, что теоретические формулировки Конта и Милля, Ренана и Фейербаха глубже, чем положения Бентама, Гельвеция или Гольбаха (хотя, на мой взгляд, это именно так). Подобного рода интеллектуальная глубина отражает нечто иное, а именно то, что воззрения неверующих XIX века были глубже укоренены в их жизненном мире и фундаментальном чувстве реальности, чем аналогичные взгляды их предшественников в XVIII столетии.

Это проявлялось самыми разными способами, но я здесь хотел бы выделить только два из них. Первый обнаруживается в том обстоятельстве, что упомянутый мною вышесдвиг от космоса к вселенной уже успел зайти гораздо дальше. Мир теперь воображается иначе. Под «воображением» я понимаю две вещи, причем одна из них оказывается конкретизацией другой.

Первая аналогична тому, что я описывал выше как «социальное воображаемое». В самом деле, ее можно считать уточнением моей первоначальной трактовки. Социальное воображаемое – это принятые в обществе фундаментальные установки, которые позволяют данному обществу функционировать так, как оно фактически функционирует. «Социальным» оно оказывается в двух отношениях: (а) его разделяет общество в целом; (б) его объектом является общество. Но существуют общепринятые установки, касающиеся других вещей, и их следует считать «социальными» лишь в первом смысле. Речь идет, в частности, о совокупности присущих нам способов воображать тот мир, в котором мы живем.

И подобно тому, как социальное воображаемое состоит из установок, придающих смысл нашим социальным практикам, точно так же «космическое воображаемое» позволяет осмыслить различные аспекты присутствия в нашей жизни окружающего мира – например, его место в религиозных представлениях и практиках (включая четко сформулированные космологические доктрины), в историях, которые мы рассказываем о других землях и эпохах, в обычных способах обозначения времен года и течения времени, в той роли, какую играет «природа» в нашем моральном и/или эстетическом чувстве, в наших попытках (если таковые предпринимаются) выработать ту или иную «научную» космологию.

Второй и более конкретный смысл трансформации нашего способа воображать мир касается предпоследнего пункта в этом перечне, а именно роли природы в наших моральных и эстетических представлениях. Это лишь один из многих

аспектов формирования нашего ощущения мира, но он чрезвычайно важен для той перемены, которую я пытаюсь здесь очертить, и потому я хотел бы специально его выделить и уделить ему особое внимание.

Изменение, которое произошло в этом смысле за последние полтысячелетия истории нашей цивилизации, и в самом деле громадно. От заколдованного мира, населенного духами и силами, мы перешли к миру расколдованному, к тому же (и это, пожалуй, еще важнее) мы перешли от мира статического и замкнутого в известных границах к такому миру, который представляется безграничным, беспредельным и пребывающим в состоянии вечной эволюции.

Прежний мир ограничивался и охватывался определенными представлениями о космосе, о разных уровнях мирового порядка, которые устанавливали границы, сообщая форму вещам. Одно из таких представлений – восходящее к Платону понятие о космосе как о цепи бытия: космос содержит в себе все возможные формы сущего («принцип полноты», в терминологии Лавджоя); он настолько богат, насколько это вообще возможно. Но число этих форм конечно, и все они могут быть выведены из одного базового набора принципов. Каким бы безграничным и многоликим ни казался мир неопытному взору, нам известно, что он подчинен единому замыслу, судить о котором мы можем на основе этих принципов. Каким бы глубоким и бездонным он ни казался, мы знаем, что можем достигнуть дна, прикоснуться к внешней границе этого рационального порядка.

Здесь я веду речь о теории. Но на уровне того, что я называю воображаемым, эти теории опираются на определенного рода общее понимание, когда чувственный, материальный мир воспринимается как обусловленный Идеями, ибо окружающие нас вещи мыслятся как воплощения или выражения Идей или как знаки высшей реальности, которую невозможно увидеть прямо и непосредственно. В заколдованном мире такая установка сознания естественна и беспроблемна. Вещи могут оказаться вместилищем духов или сил, и они открываются нам в этом качестве помимо всякой рефлексии, как факт непосредственного «опыта», ведь их, как правило, именно так и воспринимают. Наделенные громадной силой мощи, вещи, от которых я жду исцеления от мучительной болезни, переживаются мной не просто как обычные кости, относительно которых можно выдвинуть предположение о наличии в них целебных свойств. Присутствие в них исцеляющей силы воспринимается мной прямо и непосредственно, на феноменальном уровне<sup>1</sup>.

Случилось так, что для многих, вероятно даже для большинства представителей нашей цивилизации весь этот способ понимания мира ушел в прошлое. Мир предстал перед ними как расколдованный. Дело здесь не только в том, что люди уже не верят в старые теории космического порядка – они уже не понимают их.

<sup>1</sup> Платоническую по своим истокам теорию вещей как проявлений идей легко согласовать с массовыми представлениями о заколдованном мире. То и другое исходит из убеждения, что в окружающих вещах заключены значимые для нас каузальные силы. Воззрение на космос в духе Платона является теоретическим аналогом массовой околдованности, ее версией на уровне высокой культуры.

Восприятие физических реальностей в качестве воплощения или выражения иных сущностей кажется им чем-то бессмысленным.

Представление о космосе определялось у наших предков еще одной идеей — иудео-христианской картиной мира как Божьего творения и как места встречи Бога и человека и истории грехопадения и искупления. Это также сообщает форму вещам и полагает внешнюю границу для любого чувства неизмеримых, головокружительных глубин физической реальности.

Свои пределы были установлены и для времени. Еще до того, как дух современной науки побудил богословов точно исчислить момент Творения (шесть часов вечера 22 октября 4004 г. до Р. Х., согласно архиепископу Джеймсу Ашеру), глубины прошлого уже были четко очерчены развернувшейся в нем божественно-человеческой драмой. Но это означало также определенные границы для разнообразия сущего: мир, каким мы его видим ныне, есть тот самый мир, который создал Бог, со всеми этими видами животных, птиц и рыб. Мир всегда населяли одни и те же существа, подобно тому, как в нем всегда жили люди.

Эта библейская модель могла сочетаться с моделью космической. Конечно, между ними обнаруживались противоречия: Аристотелю мысль о вечности мира трудно было согласовать с идеей творения из ничего. Но Аристотель точно так же не желал знать об эволюции, всецело поддерживая теорию неизменной иерархии видов.

В то же время понимание вещей как знаков или выражений высшей реальности было нетрудно перенести и в восприятие мира как сотворенного. То, что создал Бог, также имеет значение — как и произносимые нами слова. Такое видение мира — неоплатоническое по происхождению и довольно рано нашедшее себе образцовое выражение в трудах «Дионисия Ареопагита» — становится одной из ведущих идей средневекового богословия.

Эта восходящая к Писанию модель также подкрепляла собой определенный способ понимания мира и была связана с фундаментальными установками, лежавшими в основе восприятия космоса как царства идей. Понимание вещей как знаков — знаков, которыми говорит с нами Бог — придавало, в этом коротком временном промежутке, еще больше устойчивости космосу. Мир вокруг нас есть речевой акт Бога, и в контексте библейской истории это не оставляло места для какого-либо иного сюжета, кроме общепризнанного: мир вышел из рук Бога именно таким, каким видим мы его ныне. По ту сторону явных признаков изменений или поразительных различий должны существовать непреходимые границы, установленные изначальным актом творения.

Но теперь все это понимание, обусловленное чувством границ, целиком исчезло. Наше ощущение вселенной определяется именно ее бесконечностью и необозримостью: бесконечностью в пространстве и прежде всего во времени; необозримостью долгой цепи изменений, из которых постепенно возникли современные формы жизни. Впрочем, беспрецедентным для человеческой истории оказывает

ся прежде всего отсутствие какого-то доступного и очевидного понимания того, как эти бесконечность и необозримность определяются и очерчиваются каким-то изначальным планом. Прежние образы вселенной как существовавшей неизмеримо долгое время (например, в стоицизме или индуизме) были все же ограничены идеей повторяющихся циклов, вроде «великого года» у стоиков. Сегодня же наше мировоззрение нигде не достигает твердого предела.

Я хочу подчеркнуть, что речь у меня идет о нашем *чувстве* вещей, а не о содержании человеческих верований. Многие и сегодня считают, что мир был создан Богом и, в определенном смысле, управляется его Провидением. Я же имею в виду способ, каким вселенная воображается нами спонтанно, а следовательно, становится предметом нашего опыта. Для нас уже не является чем-то привычным непосредственно ощущать вселенную как созданную ради какой-то очевидной цели, хотя через размышление, медитацию и духовное развитие мы можем прийти к такому пониманию.

Описания этого изменения часто сводятся, полностью или частично, к истории того, каким образом на смену библейской космологии пришел прогресс науки в виде эволюционной теории. Это важная составная часть данного процесса; научные открытия и в самом деле сыграли здесь весьма заметную или даже решающую роль. Мое несогласие с такими трактовками состоит в том, что в них рассказывается о смене одной *теории* другой, тогда как меня интересует изменение нашего чувства вещей, нашего космического воображаемого — иначе говоря, всего нашего фундаментального понимания и переживания мира.

Ясно, что это не одно и то же. Некоторые теоретические изменения могут совершенно не затрагивать нашего воображаемого — в частности, это относится к большинству глубоких, «эзотерических» открытий современного естествознания. Порой научные открытия могут способствовать подрыву или уничтожению прежних типов воображаемого — это, несомненно, произошло с космологическими и биологическими открытиями, которые привели к появлению теории Дарвина. Но даже в таких случаях сама по себе наука неспособна определить характер нового воображаемого, идущего на смену прежнему. Здесь нужна более полная и широкая история, которая охватывала бы трансформации как науки, так и космического воображаемого.

Именно такая, более широкая картина требуется нам для наших нынешних целей. Пренебречь более полным описанием мы могли бы лишь в том случае, если бы приняли простейшую версию «секуляризации», согласно которой наука сама по себе обусловила модерное неверие. Но в дальнейшем изложении я надеюсь продемонстрировать глубокую неудовлетворительность подобного подхода.

Даже нынешнее направление развития науки трудно понять без учета более широкого контекста.

Изменение на уровне теории проследить довольно легко. Его можно разделить на две категории. Во-первых, это невероятное расширение старого космоса,

центром которого была Земля, а вокруг нее обращались небеса с неподвижно закрепленными на них планетами и звездами. Каким бы обширным ни казался этот космос в древние времена, он достигал своей границы во внешних сферах. При этом библейская история устанавливала его изначальный предел во времени. Но теперь возникло представление о том, что наша солнечная система — лишь ближайшее окружение одной из многочисленных звезд галактики, а впоследствии выяснилось, что и эта галактика является лишь одной из бесчисленного множества других. Уже в конце XVI века Джордано Бруно выдвинул идею бесконечной вселенной, состоящей из бесчисленных миров.

Расширение пространства не только отодвинуло в бесконечность внешнюю границу вселенной, но и открыло внутреннюю бесконечность микроскопического мира. Вещи, которые мы воспринимаем в нашей повседневной жизни, подвергаются определяющему влиянию не только со стороны окружающего безграничного мира, но и со стороны собственного микроустройства, обусловленного царством бесконечно малого. Истоки реальности всюду теряются в неведомом и поныне непознанном. Именно это чувство определяет наше восприятие мира как «вселенной», а не «космоса», и именно это я имею в виду, когда говорю, что вселенной присуща «глубина», которой не обладали прежние представления о космосе.

Впрочем, как бы ни поражала нас эта пространственная необозримость, расширение времени затрагивает нас еще глубже. От космоса, возраст которого не превышает каких-нибудь пяти — шести тысяч лет, мы переходим к восприятию себя как возникших из того, что Бюффон назвал однажды *le sombre abîme du temps*<sup>2</sup>. Сила этого выразительного образа обусловлена тем, что долгое протяжение прошлого, в отличие от окружающего нас пространства, скрывает от нас процесс нашего собственного генезиса, нашего истинного происхождения. Конечно, необозримую вселенную галактик также можно помыслить как темную, поскольку она состоит по большей части из пустоты; но ее также можно представить освещенной бесчисленными звездами. Что же касается бесчисленных прошлых веков, то они кажутся темными в другом смысле: пытаясь их исследовать, мы достигаем сумерек нашего собственного возникновения, а за ними лежит глубокая ночь, из которой и вышли мы как сознающие — и светоносные — существа.

Беспрерывный библейский нарратив был похож на луч света, достигавший самого дна колодца (который ретроспективно кажется нам неглубоким). Когда же мы отвергаем этот нарратив или, по крайней мере, уже не воспринимаем его как хронику событий в буквальном смысле, отдаленное прошлое становится темным.

\* Темная бездна времени (*фр.*).

<sup>2</sup> См.: Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time*, trans. Lydia Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 108-109. Заимствовал ли Бюффон это выражение у Шекспира? В «Буре» Просперо так расспрашивает Миранду о том, что она помнит: “*What sees thou else / In the dark backward and abyss of time?*” [«Что еще / В глубокой бездне времени ты видишь?» (перевод В. Левик)]. Акт I, сцена 2, 49-50. Ссылкой на Шекспира я обязан Линдси Уотерсу.

Оно темно, ибо бездонно — несомненно, именно это, среди прочего, имеет в виду Бюффон. Но оно темно также и потому, что предшествует возникновению известного нам света: осознания нами окружающих вещей. «Темным» является и само это возникновение, ведь нам трудно его понять и даже как-то себе представить.

Люди становятся уже не со-основателями космоса, а только «обитателями» его совсем недавнего прошлого. Дидро так выразил эту мысль:

Qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps? ... Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermente, même suite indéfinie dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres?<sup>3</sup>

(Но что такое наше время по сравнению с вечностью? ... Неопределенное число микроскопических существ в атоме, находящемся в состоянии брожения, и такой же неопределенный ряд микроскопических животных в другом атоме, который называется Землей. Кому известны породы животных, предшествовавших нам? Кому известны породы животных, которые придут на смену теперешним?<sup>4</sup>)

Эти слова, написанные почти за сто лет до Дарвина, ведут нас ко второй категории перемен. В прежних представлениях о космосе мир казался устойчивым и неизменным. Между тем наше восприятие вселенной основывается на чувстве того, что вещи изменяются и эволюционируют. Процесс этой эволюции столь же широк и трудно постижим, как и та бездна времени, в которой он разворачивается. Эту категорию перемен можно разделить на две: переход к восприятию мира, в котором мы живем, как возникшего из какого-то предшествующего состояния, и восприятие эволюционирующих, изменяющихся жизненных форм (включая человеческую жизнь).

Мировоззренческий переход от ограниченного устойчивого космоса к бесконечной, эволюционирующей вселенной начинается в первой половине XVII века и в целом завершается в начале XIX — хотя точку в этом процессе поставит публикация в 1859 году «Происхождения видов» Дарвина.

Мы можем видеть здесь классическую «историю успеха», в которой ответственная попытка разобраться в фактах в конце концов берет верх над авторитетом традиционных верований. В этом есть доля истины, так как некоторые научные открытия трудно было согласовать с традиционной историей. Примером здесь служат ископаемые останки в скальных породах. Вдобавок исторические представления других народов — египтян, халдеев, китайцев — восходили в прошлое гораздо дальше, чем те пять — шесть тысяч лет, о которых повествует Библия. Открытие Нового Света, новых народов и неизвестных прежде животных нелегко было соединить с историей Всемирного потопы. Если все существующие ныне

<sup>3</sup> Denis Diderot, "Le Rêve de d'Alembert", in *Oeuvres*, p. 299.

<sup>4</sup> Дени Дидро, «Сон Д'Аламбера», в: *Сочинения в двух томах*, Т. 1, М.: Мысль, 1991, с. 392.

люди и животные являются потомками тех, кто спасся в ковчеге, то каким образом некоторые из них добрались до Америки? Скажем, люди приплыли туда на кораблях, но как быть с лосями?

Впрочем, философия науки последних десятилетий учит нас, что без адекватной альтернативной системы объяснений даже самые упрямые факты еще не вынуждают нас отбросить наши традиционные убеждения; более того, довольно часто они их как раз укрепляют.

В частности, ископаемые останки могут оказаться геологическими формациями, которые образованы самими скалами, а исторические повествования халдеев можно отвергнуть как пустые и тщетные умствования народа, который утратил связь с истинной религией и потому пытался преувеличить собственную значимость, приписав себе древнее происхождение<sup>5</sup>.

Для того, чтобы эти «факты» дали нам новые научные плоды, требовались еще две вещи: наличие альтернативных систем объяснений и ослабление влияния старых идей космоса на наше воображение.

Первое, в определенном смысле, уже присутствовало. Лукреций еще в античные времена предложил «эволюционную» картину, в которой люди и животные самопроизвольно порождались землей. А механистическая физика Нового времени, первоначально представлявшая собой в известном смысле возврат к некоторым идеям Лукреция и Эпикура, сделала возможной теорию физических превращений. Декарт предложил описание возможного происхождения нынешнего мира в соответствии с действием неизменных физических законов, независимо от первоначального распределения материи.

Что же касается второго, то мы легко можем понять, как и почему ослабло влияние традиционных идей космоса — по крайней мере, среди просвещенных элит, которые выдвигали и обсуждали эти научные теории. Дело в том, что идеи космоса были тесно связаны с двумя мировоззренческими установками: восприятием мира как заколдованного, а вещей — как выражений/ воплощений духов и сил (о чем я уже говорил выше), а также сложным пониманием времени, в котором секулярная цепь событий переплеталась с высшими временами (платоновской вечностью или вечностью христианского Бога). Расколдование мира и отбрасывание высших времен не могли не ослабить традиционное мировоззрение.

Веру в небольшой промежуток земной истории, шесть тысяч лет которой возникают из божественной вечности в акте целенаправленного творения, трудно было подорвать, пока присутствие этой вечности постоянно ощущалось, а ее сила была сосредоточена в определенных местах, временах и действиях. Но по мере того, как люди переходили к жизни в чисто секулярном времени, божественная вечность, а соответственно и акт творения превращались в предмет обычного *верования*, и как бы основательно ни подкреплялось оно теми или иными аргумен-

<sup>5</sup> Указ. соч., глава 2.

тами, наше воображение можно было легко подтолкнуть и к другим объяснениям тех же самых неудобных фактов.

Именно таким был фон уже упомянутого мною выше удивительного факта, на который указал Майкл Бакли<sup>6</sup>: явно непропорциональной сосредоточенности христианской апологетики тех веков на доказательствах бытия Бога и его благодати через целесообразное устройство вселенной. Современному человеку, чья вера, надо полагать, в значительно большей степени вдохновляется мыслями о смысле жизни и чувством божественной любви, это чрезмерное внимание к внешним признакам космического строя кажется, как минимум, странным; и он, скорее всего, сочтет такой подход сухим и не относящимся к сути дела.

И тем не менее, Роберт Бойль завещает годовой доход в 50 фунтов «ученому богослову», который должен произносить «по восемь проповедей в год, доказывая правоту *христианской религии* против неверных, а именно атеистов, теистов [то есть деистов], язычников, иудеев и магометан»<sup>7</sup>. С лекциями Бойля выступали некоторые из крупнейших мыслителей того времени, и они, как правило, пытались доказать существование Бога, его благодать, а также истинность библейской истории через целесообразный порядок вещей в мире.

Следует ли отсюда, что эти люди не имели глубоких религиозных чувств? Никким образом. Но едва ли можно считать случайностью, что это распоряжение в завещании сделал Бойль, великий теоретик механистического атомизма, сторонник «корпускулярной философии». Это шаг в направлении расколдованной вселенной, существующей в чисто секулярном времени не мог не ослабить убеждений, тесно связанных с непосредственным, интуитивным ощущением космоса.

Механистическая теория действительно отвергла одну из черт традиционной идеи космоса — ту, которая восходила к платоновскому взгляду на вещи как на упорядоченные Идеями. Но эта теория превосходно сочеталась с другими чертами той же идеи: например, что мир создан благим Богом, в том числе и для нужд его человеческих созданий. Это утверждение целесообразности творения теперь можно было переосмыслить в механистическом духе, делая акцент на том, что вещи устроены именно так, чтобы порождать благие для нас, людей, плоды. Я уже отмечал, что такой была одна из основоположных идей модерного морального порядка.

Впрочем, механистическая теория ослабляла веру по большей части отнюдь не тем, что опровергала Платона или Аристотеля. Подлинная проблема заключалась в том, что механицизм подрывал основы заколдованности, не позволяя рассматривать окружающие нас вещи как выражения или воплощения высшей реальности, а потому присутствие Бога в космосе уже не могло ощущаться непосредственно, по крайней мере, его уже нельзя было переживать по-старому. Силу Бога уже

<sup>6</sup> Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

<sup>7</sup> Rossi, *The Dark Abyss*, p. 69.



нельзя было ощутить или увидеть, как прежде; теперь ее требовалось распознать в строе вещей — так, как мы распознаем цель разработчика или пользователя в каком-нибудь искусственно созданном приборе или механизме. Не случайно этот образ раз за разом возникает в тогдашних рассуждениях, например, в широко распространенном сравнении вселенной с часами.

Итак, напряженный интерес христианской апологетики к устройству вселенной был обусловлен не только наличием здесь интеллектуальной проблемы (как если бы кто-то сомневался и должен был получить доказательства того, что мир устроен целесообразно и ради нашего блага). Эта проблема становится по-настоящему мучительной, когда люди остро чувствуют отсутствие в мире того, что прежде считалось их постоянной и привычной опорой. Очень часто отсутствие такой опоры воспринимается ими как угроза вере в целом, а значит, люди должны получить подтверждение того, что подобной угрозы на самом деле не существует.

Разумеется, я говорю о потребности, которую испытывали не только слушатели лекций Бойля, но и, возможно, лекторы, и сам Бойль. Эта одержимость устройством космоса будет казаться странной лишь в позднейшую эпоху, когда все уже привыкнет к расколдованной вселенной, а у верующих сформируется умонастроение, для которого будут характерны уже иные способы переживания божественного присутствия.

В течение последних веков эти тревожные следствия внезапного исчезновения издавна ставшей привычной опоры неоднократно повторялись в многочисленных контекстах — таких, например, как «реформы сверху», когда государственная власть внезапно прекращает поддержку священных мест (английская Реформация, Французская революция и т.д.), или упадок сельских приходов (как мы убедимся далее, когда речь пойдет о событиях XX века). И реакция людей в большей мере определяется именно этим контекстом живо ощущаемой потребности, нежели вековым спором веры и неверия; апологетика XVII столетия не является здесь исключением.

Отказавшись от платоновского аспекта идеи космоса, многие верующие почувствовали, что им следует еще тверже держаться библейской ее стороны, признаваемой во всех деталях. Но эта твердость была также обусловлена самим научным контекстом. Старая идея космоса во многом опиралась на знаки и связи между миром вещей и миром духов. Новая наука стремилась устранить все это как «идолов» (в терминологии Бэкона), предлагая буквальное понимание физической реальности как царства вещей, не имеющих какого-либо иного значения. Этот подход, в сочетании с протестантским акцентом на Библии как высшем авторитете, привел к отказу от старых многоуровневых комментариев к Библии с их аналогиями, поисками связей и символических отношений. Отсюда — упорное стремление воспринимать Библию прежде всего как хронику событий, пытаясь вывести из ее повествований максимум точности — типичный проект постгалилеевой эпохи, который завершился смехотворно точными подсчетами архиепископа Ашера.

Христианская вера, если рассматривать ее по такой модели, стоит или рушится вместе с точной историчностью подробных повествований Книги Бытия. Иначе говоря, либо всемирный потоп действительно произошел в точности или примерно 1656 лет спустя после сотворения мира, либо Библия «опровергнута».

В этой позиции — по сравнению с теми, которые ей предшествовали — обращает на себя внимание полное устранение таинственного. Точнее, тайна допускается в делах Божьих, ибо мы не вправе уповать на их постижение, но она совершенно изгнана из его творения. И здесь подобное мировоззрение продвинулось еще дальше на том пути, по которому шла протестантская Реформация, стремившаяся удалить сакральное из области сотворенных вещей — на том основании, что их сакрализация есть одна из форм идолопоклонства.

Сами же исторические события, рассмотренные под этим углом зрения, оказываются вполне постижимыми. Непостижимы для нас лишь случаи божественного вмешательства, но их также можно отчасти понять, в той мере, в какой сам Бог открывает нам свои намерения. Ньютон проводит различие между объяснением обычного хода вещей в соответствии с естественными законами, которые мы способны открыть, и попытками объяснить происхождение этого мира, который возникает в результате непостижимого для нас акта творения. Тайна создания фактически существующей целесообразно упорядоченной системы вещей прочно локализуется в области замыслов Божьих, и ее и в самом деле можно отчасти постигнуть, поскольку Бог открывает свои намерения людям. Понимание нынешнего хода вещей нам вполне доступно, и тут не остается никаких тайн; понимание же их происхождения намного превосходит наши силы, и нам не следует к этому стремиться, ибо искомый ответ лежит за пределами нашего мира. Внутри космоса тайны нет<sup>8</sup>.

Враждебность к тайне со стороны защитников религии кажется довольно удивительной, и к анализу ее парадоксальных последствий мы вскоре обратимся. Но одним из ближайших результатов такой враждебности явилось то, что защитники веры усвоили то же самое настроение, что и их заклятые враги. Участие подобных защитников было и до сих пор остается непременной чертой современных дебатов вокруг религии, несмотря на все трансформации их конкретного содержания.

Хорошим примером может послужить спор в Соединенных Штатах между идеологическими дарвинистами и некоторыми библейскими фундаменталистами. Под первыми я имею в виду тех, кто не только признает твердо установленные факты эволюции (например, происхождение биологических видов, в том числе людей, от других видов), но и выступает с догматическим утверждением негативного характера, а именно: окончательное объяснение механизма эволюции, если мы его когда-нибудь получим, не будет иметь никакого отношения к целесообразному замыслу в любом его виде или форме. (С этой точки зрения, целесообразность

<sup>8</sup> Ibid., pp. 42-44.

может быть лишь тем, что подлежит объяснению, но отнюдь не объяснительным принципом самой эволюционной теории). Непримируемыми противниками идеологических дарвинистов являются «креационисты», которые стремятся полностью отбросить идею эволюционного происхождения видов, по крайней мере, в отношении человека. Присутствие здесь внутрикосмической тайны, которую чувствует большинство людей, не пребывающих в плену этих идеологий, а именно: каким образом целесообразный порядок мог возникнуть во вселенной, которой правит случай? — категорически отвергается обеими сторонами. Креационисты при этом придерживаются позиции Ньютона: тайна полностью заключена в божественной воле, которая врывается в историю уже целиком сформированной в виде особого акта творения. Вряд ли можно найти более резкое выражение пост-галилеевой враждебности к тайне. Впрочем, то же самое можно сказать и об апокалиптических пророчествах иных протестантских сект, которые напоминают научную фантастику сочетанием реалистических деталей с поразительным неправдоподобием «сюжетной развязки»<sup>9</sup>.

Таким образом, тогда, как и ныне, в Европе после Галилея, как и в Америке после дела против Скоупса («обезьяньего процесса»), охрупчивание веры, отчасти обусловленное расколдованием, сочеталось и интериоризацией этого расколдования, порождая непримиримое противостояние «религии» и «науки» в их странной взаимозависимости. Именно это противостояние отчетливее всего отразилось в популярной среди неверующей публики и откровенно пристрастной истории о так называемой «смерти Бога», когда одна сторона, вдохновляясь интересами исключительно «науки», то есть находя адекватное объяснение бесспорным фактам, атакует другую сторону, движимую преимущественно вненаучными мотивами — желанием защитить милые ее сердцу убеждения и/или традиционные авторитеты.

Однако подлинная история не соответствует описанному сценарию. Если мы посмотрим на интересующий нас ныне период Раннего Нового времени, то увидим, что в мантию трезвых ученых тогда чаще облачались как раз защитники ортодоксальной религии. Ньютоново разграничение между объяснением происхождения мира и объяснением его теперешнего функционирования должно было акцентировать неосуществимость первого. Этот шаг был направлен против возрожденной Декартом эпикурейской модели, когда нынешнее состояние вещей объяснялось как производное от их первоначального состояния. Ортодоксальные христиане могли побаиваться, как бы отсюда не последовал возврат к эпикурейским понятиям случайности и необходимости, что означало бы прямое отрицание божественного замысла, или даже к возрождению Аристотелевой идеи вечной вселенной. Делу защиты веры в божественный замысел лучше способствовала такая картина вселенной, в которой этот замысел присутствовал бы с самого начала.

<sup>9</sup> См., например, цикл романов о «конце света» Тима Лаэ и Джерри Дженкинса. Первым в этом цикле был роман *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1995).

Многие, однако, полагали, что именно такую картину и защищает наука. Ньютоновы законы механики можно было с полной ясностью обосновать, тогда как любая теория происхождения мира казалась неисправимо умозрительной. Тот, кто обращался к подобным умствованиям, силился «вывести мир», «конструировать гипотезы», строить системы — словом, делать все то, чего избегали трезвые ученые, верные духу Ньютона. Тюрго вопрошал Бюффона, почему тот вообще пытается объяснить происхождение Солнечной системы; почему, говорил Тюрго, «вам хочется лишить Ньютонову науку свойственной ей простоты и мудрой сдержанности? Неужели, вновь ввергая нас во тьму гипотез, вы желаете оправдать картезианцев с их тремя элементами и их формированием мира?» Те же самые опасения выражал и Кондильяк:

Если философ, глубоко погрузившись в свои исследования, попытается сдвинуть с места материю, то он сможет сделать с ней все, что ему будет угодно: ничто его не сдерживает. И это потому, что воображение рисует ему все, что он желает, и ничего больше. Но такие произвольные гипотезы не открывают нам ни единой истины: напротив, они торжествуют развитие науки и становятся более всего опасными из-за ошибок, к которым они нас толкают»<sup>10</sup>.

Такие попытки осуждались как «романы», нечто прямо противоположное ответственной науке. Но вытекает ли отсюда, что Ньютон, Тюрго, Кондильяк и прочие пеклись единственно лишь об интересах науки, тогда как их оппоненты имели в виду и что-то еще? Разумеется, нет. Скорее это означает, что у всех участников дискуссии были довольно сложные мотивы — или, точнее, что чистая любовь к истине, не окрашенная пристрастием личных убеждений, может существовать в какой-то иной вселенной, но отнюдь не в нашей.

Чистое противостояние «религии» и «науки» является выдумкой или, скорее, идеологическим конструктом. В действительности мы видим борьбу между мыслителями, у каждого из которых есть сложная, многоуровневая система целей и убеждений, и именно поэтому реальная история спора (как убедительно показал Росси) выглядит на фоне этой идеальной модели настолько запутанной и беспорядочной.

Возьмем, в качестве примера, Томаса Барнета, автора «Священной теории Земли». Во многом он был деистом, который желал уточнить библейскую историю, но при этом полагал себя способным заново, научным образом, интерпретировать некоторые ее моменты (сотворение мира, всемирный потоп и грядущий Апокалипсис). Однако в этом изложении он изобразил наш нынешний мир не как вышедший из рук Божьих в момент творения, но как испорченную версию оригинала, как мир, разрушенный всемирным потопом. Иными словами, в своем стремлении установить основные моменты иудео-христианской истории Барнет

<sup>10</sup> Кондильяк, цит. по: Rossi, *The Dark Abyss*, pp. 44-45.

порвал с представлением об устойчивом, неизменном мире и сделал решительный шаг в сторону эволюционной истории, в ходе которой и должен был возникнуть тот мир, который существует ныне<sup>11</sup>. А потому нельзя утверждать, что Барнет находится на той или иной стороне в этом противостоянии.

То же самое, хотя и на иных основаниях, можно сказать о Вико. Он, среди прочего, задавался вполне ортодоксальной целью — опровергнуть хронологии китайцев, халдеев и т.д., внушавшие сомнения в истинности более короткой истории, представленной в Библии. Но эту задачу он решал с помощью следующей теории: только евреи, то есть потомки Сима, сохранили правильную хронологию, другие же потомки Ноя пережили катастрофический упадок, вплоть до возврата в животное состояние — после чего они возродили цивилизацию, но уже с неминуемо более значительной опорой на миф, частью которого и стали их фантастические хронологии.

Это, опять-таки, не дает нам права однозначно ставить Вико по ту или иную сторону баррикад в этом противостоянии. Его намерения были вполне ортодоксальными, но он был одним из первых, кто выдвинул теорию происхождения человеческой культуры из по сути нечеловеческого, животного состояния. Таким образом он помог похоронить представление о неизменном человечестве и сыграл важнейшую роль в формировании нашего современного чувства истории, корни которой теряются во мраке<sup>12</sup>.

Что же имело место в случае с Барнетом и Вико? Проще всего сказать, что они испытывали перекрестное давление, поскольку действительно стремились защитить (хотя бы часть) традиционных взглядов, но вынуждены были считаться с упрямыми фактами — почему и обратились к «усовершенствованиям», сделавшим их обоих основателями мировоззрения, которое теперь мы называем «научным», и которое будто бы одержало верх над мировоззрением «религиозным». Но такая оценка совершенно не соответствует их истинным взглядам. Для доказательства реальности всемирного потопа Барнет не нуждался в гипотезе разрушенного мира, точно так же, как Вико для опровержения старых хронологий других народов не нужна была гипотеза о периоде одичания.

Мы не сможем понять логику их мысли, пока не расширим контекст нашего анализа. Нам не поможет ни «наука» (как желание правдоподобно объяснить бесспорные факты), ни «религия» (как попытка во что бы то ни стало сохранить ортодоксальные представления). Вместо этого нам нужно принять в расчет, как история и вселенная воспринимались в их моральном и эстетическом воображении. Разумеется, они (в какой-то мере) придерживались традиционных религиозных верований, но их религиозные убеждения не были отделены от их морально-

<sup>11</sup> См.: Rossi, *The Dark Abyss*, chapter 7, и Stephen Jay Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), chapter 2.

<sup>12</sup> Rossi, *The Dark Abyss*, chapter 26.

го воображения; напротив, это воображение ощутимо влияло на восприятие ими традиционных верований.

Истолковав подобным образом Барнета и Вико, мы сможем увидеть в них ключевые фигуры в трансформации космического воображаемого. Иначе говоря, мы сможем проследить, каким образом то, что мы сегодня считаем современным космическим воображаемым, начинает определять их религиозные чувства и убеждения.

Земные горы казались Барнету «развалинами погибшего мира». Они свидетельствовали о «великолепии природы, точно так же как старые храмы и разрушенные амфитеатры римлян ведут нас к мысли о величии этого народа». Руины служат нам одним из путей доступа к древнейшим временам, они соединяют нас с безвозвратно ушедшим прошлым, с отчасти потерянным миром, существовавшим в своеобразном полумраке. Когда развалины вызывают у нас волнение, мы испытываем чувство потери, ценим величие, то также ощущаем его мимолетность. Мы погружаемся во время, остро чувствуя свою неполноту в нем. Именно с такими чувствами деятели Ренессанса созерцали «храмы и амфитеатры римлян». То обстоятельство, что ныне мы ощущаем то же самое перед лицом мира природы, свидетельствует, что в нас сформировалось иное чувство древнейших времен, и что для нас существует глубокая и волнующая правда в том, чтобы воспринимать этот мир не как неизменный, но как эволюционирующий. В книге Барнета эта истина приняла форму картины грехопадения, катастрофического разрушения нашего мира вследствие кары за грехи человечества. Именно здесь формируется новое космическое воображаемое, пусть даже позднейшие его формы окажутся существенно иными.

Те же самые руины могут поражать нас и по-другому. Мы исполнены благоговения перед их величием. В этих горах, пустынях и океанах мы видим чуждую и удивительную громадность, которая превращает нас в карликов, превосходит наше понимание и, кажется, совершенно в нас не нуждается. Но обычные для тогдашней апологетики доказательства бытия Бога от целесообразного устройства вселенной сосредоточены на том, что наш мир сотворен для удовлетворения наших потребностей. Они изображают природу как упорядоченную, постижимую и благоприятную для человека, скорее, как сад, нежели как необработанную дикую местность.

Картина мира, нарисованная Барнетом, прямо противоречит этому антропоцентрическому способу поиска божественного присутствия в природе. Но она открывает Бога иным путем:

Мне кажется, что самые величественные явления природы суть самые приятные для созерцания; после громадного небесного свода и тех бескрайних пространств, где пребывают звезды, ничто не доставляет мне большего удовольствия, чем ширь моря и высь земных гор. В облике этих вещей есть что-то величественное и высокое, внушающее нам великие мысли и страсти; в таких случаях мы естественным образом вспоминаем о Боге и о его величии. Подобно всему, что хоть немного напоминает нам БЕСКОНЕЧНОЕ,

подобно всему, что превосходит нашу способность понимания, эти вещи наполняют и превосходят наш разум своей чрезмерностью, приводя его в приятное состояние оцепенения и восхищения<sup>13</sup>.

По сути, Барнет обращается здесь к тому, что в XVIII веке будут называть «возвышенным».

Вико, как мы убедились, открывает путь к объяснению того, как люди поднялись от природного состояния к собственно человеческому. Но это не вынужденная уступка с целью спасти истинность библейской истории. Скорее это проявление нового понимания Промысла, способного вновь вывести эти слепые, из-за их собственных ограниченных страстей, существа к цивилизации и человечности. Мир языческих народов восстанавливает свой порядок, поскольку «некое чувство или инстинкт человечности свел вместе и объединил диких людей»<sup>14</sup>.

Вико пытается проследить генезис человечества, начав с низшей природы, то есть исследовать нечто такое, что, вероятно, невозможно полностью понять, и, безусловно, невозможно постигнуть с позиций рационального взгляда на человеческие действия. Именно так по большей части Вико и воспринимают сегодня — как одного из лидеров реакции против поверхностно рационалистического объяснения человеческих поступков. Центральное место в его теории занимает некая тайна, которая находится в самом сердце космоса: как случилось, что разум, сознание, цивилизованный порядок возникли из состояния их отсутствия? Вико вводит иной род древнейшего прошлого, нежели тот, который открывают нам развалины: этот род ведет нас назад к тьме, к «темной бездне», предшествующей свету.

Итак, мы обнаружили у этих двух авторов три темы. Первая из них относится к развалинам и к древнейшему времени; вторая — к «возвышенному», третья — к темному происхождению человечества, противопоставленному тому лучу света, который предлагается первой главой Книги Бытия и, на первый взгляд, достигает самого дна колодца. Сегодня все эти темы вошли в наше космическое воображаемое, и каждая из них противоречит одному из фундаментальных свойств прежнего воображаемого. Но мы не можем считать их просто побочными результатами открытий современной науки.

Более того, если мы задумаемся над истоками научного прогресса, то скорее придем к выводу, что именно сдвиг в нашем воображаемом привел к появлению тех научных теорий, которые мы признаем сегодня. Изменение представлений о вселенной было тут одним из самых мощных факторов. И что, вероятно, еще важнее, мы не можем считать эти новые формы морального воображения простым следствием собственно научных изменений. Действительно, новые научные теории подрывали старое моральное воображение, сосредоточенное вокруг идеи космоса и библейской хронологии. Но этот факт сам по себе не определял харак-

<sup>13</sup> Ibid., pp. 36-37.

<sup>14</sup> Ibid., p. 185.

тер новых реакций на широту и глубину времени. Разрушения старых смыслов еще не достаточно для создания новых. А значит, нам все еще следует установить, какими были эти новые смыслы, и что именно стало причиной их появления.

Попробуем исследовать это, взяв в качестве примера появление «возвышенного». Чувство того, что Барнет именуется «чрезмерностью», вызывалось безграничностью небес, высокими горами, бескрайним океаном, непроходимой пустыней. В категориях земного ландшафта речь шла о необработанной дикой природе.

Но ведь унаследованной от древних идее «космоса» более всего соответствовала обработанная земля. Она вполне гармонировала с нормами порядка, вписанными в саму этимологию этого слова. С этой точки зрения дикое и пустынные места могли восприниматься как нечто незавершенное, то есть не вполне соответствующее упорядочивающим идеям. В древнем Вавилоне «дикие необработанные местности уподоблялись хаосу; они все еще отражали нерасчлененность и бесформенность мира до Творения. Вот почему в момент овладения такой местностью, то есть в момент начала ее использования, совершались ритуалы, символически воспроизводившие акт Творения: необработанная территория сначала «космизируется», а уже потом заселяется». Поэтому «устройство на новой, неизвестной, необработанной земле равнозначно акту Творения»<sup>15</sup>.

Нечто подобное происходило и в Европе в эпоху Средневековья, когда религиозные ордена переселялись в дикие леса или пустыни, превращая их в культивированную территорию. Во времена Каролингов монахи таких монастырей утверждали, что им удалось превратить «некогда страшную пустыню с дикими зверями» в «прекрасную местность, пригодную для человека» (*Horridae quondam solitudines ferarum nunc amoenissima diversiora hominum*). Иногда такой труд мыслился как сотворение мира, как человеческое участие в Божьем деле<sup>16</sup>.

Понятно, что идея человеческого соучастия в Божьем деле оставалась столь же влиятельной и в культуре Возрождения. Сэр Мэтью Гейл говорил о человеке как «вице-короле великого Бога Неба и Земли в этом нижнем мире, его управителе, виллике, бейлифе и фермере на этой прекрасной Ферме нижнего мира», чьей задачей является ее обработка, чтобы она не возвратилась в состояние дикости. Джон Рей также видел призвание человека в том, чтобы не дать миру возвратиться к состоянию «варварской и негостеприимной *Скифии*, без домов, насаждений, полей и виноградников... или грубой и дикой *Америки*, населенной нагими и ленивыми *индейцами*»<sup>17</sup>.

Цитированное выше упоминание «некогда страшной пустыни с дикими зверями» раскрывает еще одну сторону дикой природы в прежнем ее восприятии. Она

<sup>15</sup> Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore* (Berkeley: University of California Press, 1967), p. 117. Глакен цитирует: Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York: Harper, 1959).

<sup>16</sup> Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, pp. 312-313.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 481, 483.



была не только чем-то незавершенным, но и обиталищем опасных сил: не только зверей, но и воплощенного в них зверства, а также бесов и злых духов. Дикая природа являла не только неполноту, но и грехопадение; она была не просто очередным пунктом в божественном замысле, но чем-то противоположным этому замыслу. В этой перспективе сила святого монаха в пустыне проявлялась не в ее преобразовании, но в укрощении диких зверей. Жития святых изобилуют историями анахоретов, которые приручали опасных зверей (святой Антоний, святой Иероним и, разумеется, святой Франциск)<sup>18</sup>.

Стоит отметить, что представление о дикой природе как обиталище демонов свойственно не только христианству. Греки считали, что в таких местах живут Пан, сатиры и кентавры; фольклор многих других народов населяет их троллями, злыми духами и т.п.<sup>19</sup> Но для христиан такая местность имеет двойное значение, ведь именно в пустыне, вдали от обработанной земли и общества, человек может встретить Бога. Народ Израиля вышел из Египта, чтобы поклониться Богу в пустыне. Христос провел в пустыне сорок дней после крещения.

В этом последнем событии обнаруживается двойной смысл еще и потому, что в пустыне Христа искушал дьявол. Выход за пределы «слишком человеческого мира» может быть условием встречи с Богом, но в то же время подобный шаг открывает личность действию всех тех разрушительных сил, которые этот порядок сдерживает. Борьба с демонами в безлюдных местах — постоянный мотив в житиях святых.

В традиционных христианских представлениях о космосе дикая местность является бесформенной и демонической. А потому не удивительно, что первой реакцией на раскрытие космоса и его превращение в бесконечную вселенную были страх и ужас. Кеплер выражал свой «тайный и скрытый ужас» перед лицом бесконечного пространства Бруно, в котором «мы чувствуем себя потерянными». Все помнят крик, вырвавшийся из сердца Паскаля: *Le silence éternel des espaces infinis m'effraie*<sup>\*20</sup>.

Как же произошло это изменение? Почему «возвышенное» оказалось одной из центральных категорий эстетики XVIII века?

Развитие этого процесса не было прямым. Сначала ужас был нейтрализован расколдованием мира и формированием изолированного «я». Носитель отстраненного разума уже не был открыт вечному безмолвию чуждого безграничного пространства. Из диких мест «изгонялись бесы», а связанные с ними страшные легенды разоблачались мыслителями-гуманистами. Горы и равнины гармонизи-

<sup>18</sup> Ibid., p. 310.

<sup>19</sup> Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Haven: Yale University Press, 1973), pp. 11-13.

\* Меня ужасает вечное безмолвие этих пространств (*фр.*).

<sup>20</sup> Rossi, *The Dark Abyss*, p. 112. [Рус. пер.: Блез Паскаль, *Мысли*, глава 1: *Место человека в лоне природы: две бесконечные*, фрагмент 91.]

ровались, включались в единое организованное пространство карт и научных теорий<sup>21</sup>.

Но ужас возвращается, хотя и на другом уровне. Саймон Шама показывает, как в конце XVII века в живописи вновь появляется изображение чуждого и опасного величия гор: «На смену гуманистическому взгляду XVI века, взгляду с вершин, которому открывалась понятная, гармоническая вселенная, вновь приходит более театральный вид из долины, в которой хрупкая человеческая жизнь вновь оказывается между жуткими скалами и утесами веры»<sup>22</sup>.

Впрочем, теперь ужас становится в известном смысле приятным. Шама цитирует одного англичанина, который путешествовал в Альпах в конце XVII века. Ему казалось, что он «шагает буквально «по самому краю гибели ... Чувство всего этого вызывало во мне ... сладкий ужас, жуткую радость; я разом трепетал и испытывал бесконечное удовольствие». Немного позднее Джозеф Аддисон скажет: «Альпы изобилуют столькими пропастями и ущельями, что они наполняют душу особого рода приятным ужасом и представляет собой одно из самых диковинных и дисгармоничных зрелищ в мире»<sup>23</sup>.

Чем это можно объяснить? Отчасти — все тем же развитием изолированного «я». Мода на фильмы вроде «Титаника» показывает, что мы способны находить удовольствие в созерцании страшной опасности, пока она не угрожает нам самим. Когда же речь идет об ужасе крутых могучих гор, расстояние, отделяющее от них отстраненного созерцателя, выполняет ту же функцию, что и безопасное пребывание в теплом кинотеатре, когда зритель с удовольствием смотрит на гибель «Титаника», уносящего с собой сотни людей в водную могилу.

Безусловно, это составляет часть нашей истории. И Бёрк, и Кант считают личную безопасность необходимой предпосылкой эстетического наслаждения возвышенным<sup>24</sup>. Но это еще далеко не вся истории. Возвышенное может вызывать у нас приятную дрожь, но в состоянии изолированного «я» мы часто испытываем легкий трепет там, где наши предки испытывали самый настоящий страх (вспомним хотя бы фильмы ужасов о ведьмах и об одержимых). Но это еще не может объяснить нам того места, которое занимает дикая природа в нашем моральном воображении. Как же его понять?

На мой взгляд, это также можно истолковать как реакцию против современного изолированного «я». В предыдущей главе я упомянул разные проявления негатив-

<sup>21</sup> Simon Schama, *Landscape and Memory* (New York: Knopf, 1995), pp. 424-433.

<sup>22</sup> Ibid., p. 433.

<sup>23</sup> Ibid., pp. 449, 453.

<sup>24</sup> Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (London: R. and J. Dodsley, 1757), Book IV, chapter vii; Immanuel Kant, *Kritik der Urteilstkraft*, Berlin Academy Edition (Berlin: Gruyter, 1968), Band V, S. 262. [Рус. пер.: Эдмунд Бёрк, *Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного* [1757], М.: Искусство, 1979; Иммануил Кант, «Критика способности суждения», указ. соч., Т. 5, с. 168.]

ной реакции на изолированное «я» и антропоцентрическое понимание порядка в провиденциальном деизме и эксклюзивном гуманизме. Для многих это казалось сужением духовного горизонта человеческой жизни. Забота о жизненных благах и процветании в мире, специально приспособленном для удовлетворения этих потребностей, а также отказ от «энтузиазма» делали жизнь слишком поверхностной, лишали ее глубины и смысла; исключали порывы преданности и самопожертвования, отрицали героическое измерение нашего существования, замыкали нас в слишком радужном представлении об уделе человеческом, где больше нет трагедий, невосполнимых утрат, бессмысленных страданий, жестокости и ужаса.

Можно назвать несколько направлений, по которым люди пытались атаковать господствующий взгляд на человеческую деятельность и на порядок — тот порядок, на котором во многом строилась европейская экономическая и политическая цивилизация. Конечно, не все критики атаковали его по всем направлениям, но общим для них было чувство особого рода опасности, которая угрожает нам в нашей культуре. Согласно этой точке зрения, мы можем поддасться соблазну установить слишком тесные границы для нашей жизни, предаться заботам лишь об узком наборе целей, которые ставим себе сами. Так мы закрываемся для других, высших целей. Эти последние могут считаться заданными чем-то вне нас (Богом, природой как целым или человечеством), либо такими, которые также исходят от нас самих, но побуждают нас к величию, героизму, самоотвержению, преданности нашим ближним. Теперь же все подобные импульсы подавляются или отрицаются<sup>25</sup>.

В результате распространилось мнение, что средством против подобного недуга может стать какая-то из этих более широких целей, разрывающая узкий круг нашей сосредоточенности на самих себе. Наш мелкий жизненный мирок должен раскрыться чему-то высшему. Защитную оболочку нашей самозамкнутости следует разбить извне, даже если то, что при этом высвободится, на самом деле принадлежит нашему собственному более подлинному «я».

Именно в этом и заключается моральное значение возвышенного. Тех в особенности, кто вел атаку по линии прославления героизма, кто чуждался приглашенного представления о жизни, скрывавшего темную сторону творения, именно ужас перед дикой природой и бесконечными пространствами пробуждал от мелочных эгоистических забот, внушая им стремление к чему-то высшему. Бёрк считал, что ужас и боль (пока они ниже определенного порога) доставляют наслаждение, поскольку они позволяют функционировать нашим более тонким органам. Кант, опираясь на Бёрка и в то же время избегая узко-физиологических тенденций теории ирландского мыслителя, утверждает, что зрелище непреодолимых сил природы, которым невозможно сопротивляться (например, вулканов или водопадов) пробуждает в нас сознание ноуменальных существ, которые стоят выше всей этой

<sup>25</sup> Это тесно связано с тем, что в предшествующей главе я определил как третью ветвь второго направления критики изолированного «я» (III.1).

чисто чувственной действительности, подобно тому, как внутри этого царства чувственного грозные природные явления возвышаются над нашим жалким феноменальным «я»<sup>26</sup>.

Моральный смысл возвышенного может изменяться сообразно тому, что именно считается нашей высшей целью, но в общем он соответствует опасению чрезмерной сосредоточенности на самих себе, которое испытывает изолированное «я», занятое исключительно человеческими целями. Зрелище чего-то «безмерно-го», громадного, удивительного, непостижимого, вызывающего страх и даже ужас разрушало эту самозамкнутость, эту погруженность в самого себя, восстанавливая в нас чувство того, что является по-настоящему важным — это могла быть бесконечность Бога (Барнет), или наше сверхчувственное моральное призвание (Кант), или (у позднейших мыслителей) наша способность героически утверждать некую истину — истину вечного возвращения — перед лицом мира, который не имеет цели.

То же самое мы можем видеть и на другом примере, который также отражает новое отношение к дикой природе. У Шама мы находим несколько интересных страниц об эволюции идеи Аркадии, которая всегда пребывала где-то на границе между дикой и окультуренной природой, неоднократно превращаясь из «сада» в «пустыню» и наоборот<sup>27</sup>. Вначале, вероятно, это была дикая местность, там жили Пан и Силен, ее дикость подразумевала животные желания и полную необузданность «природы». Но существовала и более мягкая версия Аркадии до-земледельческого мира: это была земля, дарующая достаточно плодов и зерна без всякого человеческого труда, земля, где дикие звери не представляют никакой опасности — что-то вроде идиллического Века Сатурна, который описывает Вергилий в своих «Эклогах». В эпоху Возрождения Аркадия еще сильнее уподобилась саду. Но в XVIII веке наступила обратная реакция, когда сады стали ценить за их дикость и беспорядочность. «Опрятность и изящество» теперь ставили ниже «смешения сада и леса».

Для наших нынешних рассуждений здесь важен не просто факт восстановления ценности дикой природы (чего и следовало ожидать в эпоху возвышенного). Но этот интерес к традиции Аркадии демонстрирует нам еще одно существенное различие. Увлеченность идеей Аркадии в позднеантичном мире отражала стремление вернуться назад, к природе, стремление, возникшее в эллинистическом мире, вероятно, потому что на этой стадии городская/политическая жизнь стала настолько сложной, всеохватывающей и полной интриг, что люди начали мечтать о бегстве от нее. Но это бегство, как его изображает, например, Вергилий в «Географиках» и «Эклогах», оказывается бегством от городских пороков к более простой и здоровой жизни.

Однако после 1700 года значение дикой природы заключается отнюдь не в том, что она предлагает нам альтернативный образ жизни. Вероятно, она имела и этот

<sup>26</sup> Burke, *Philosophical Enquiry*, Kant, *Kritik*, pp. 261-262.

<sup>27</sup> Schama, *Landscape and Memory*, chapter 9.

смысл — для небольшой группы протестующих против зол современной цивилизации. Но главный интерес модерности к дикой природе лежит совершенно в иной плоскости: сохранение контакта с природой, открытость ей пробуждает или укрепляет в нас нечто, позволяющее нам жить правильной, надлежащей жизнью, которую, однако, нам волей-неволей приходится вести почти исключительно в рамках «цивилизации». Дикая природа не является «местожительством», альтернативным «городом», хотя мы до сих пор часто полагаем в духе Вергилия, что (окультуренная) сельская местность способна предоставить нам такую возможность. Скорее, эта дикая природа сообщает или придает нам что-то, побуждающее в нас способность вести лучшую жизнь там, где мы уже живем.

Итак, новое чувство природы выходит за пределы благоустроенного сада, который всегда мыслился как своего рода микрокосм, — даже за пределы английского сада и ставших знаменитыми благодаря Руссо швейцарских долин, где дикая природа граничит с человеческими жилищами. Теперь ощущение природы наконец достигает негостеприимных горных вершин, где мы с благоговением созерцаем безграничность, кажущуюся равнодушной к человеческой жизни. Рамон де Карбоньер путешествовал в этих краях, и его книги стали ярким выражением восторга перед величием непокоренных вершин. Они указывают нам наше место перед лицом неохватного времени:

Tout concourt à rendre les méditations plus profondes, à leur donner cette teinte sombre, ce caractère sublime qu'elles acquièrent, quand l'âme, prenant cet essor qui la rend contemporaine de tous les siècles, et coexistante avec tous les êtres, plane sur l'abîme des temps<sup>28</sup>.

(Все вместе делает размышления более глубокими, сообщает им тот печальный оттенок, тот возвышенный характер, который они приобретают, когда душа, поднявшись на высоту, делающую ее сопричастной все эпохам и всем существам, парит над бездной времени.)

Кроме того, начиная с XIX века европейцев глубоко поражала дикая природа Америки. Шатобриан так рассказывает о своих странствиях в северной части штата Нью-Йорк: «Напрасно наше воображение пытается свободно бродить по обработанным равнинам [Европы], ... но в этой пустынной местности душа с наслаждением прячется и теряется среди бескрайних лесов ... чтобы смешаться и слиться ... с диким величием Природы». Американец Тадеуш Мейсон Гаррис так пишет о своем путешествии в верховьях Огайо: «Там, во мраке и в безмолвии бескрайних лесов, есть нечто, повергающее наш дух в благоговение. В глубоком одиночестве, наедине с природой, мы общаемся с Богом». «Величественные черты дикой природы окрыляют фантазию и возносят мысль, которая становится более достойной и благородной». «ВОЗВЫШЕННОЕ В ПРИРОДЕ охватывает нас, когда внушает благоговение, и чарует, когда возвышает и раскрывает душу». Ему вторит другой

<sup>28</sup> Charles Rosen, "Now, Voyager", in *The New York Review of Books*, November 6, 1986, p. 58.

американец: «Как велики преимущества одиночества! Как величественно безмолвие вечно действующих природных энергий! В самом названии дикой природы (*wilderness*) присутствует нечто, способное очаровать наш слух и успокоить наш дух. В этом есть религия»<sup>29</sup>.

Нэш отмечает то, что он называет «амбивалентностью» многих поклонников дикой природы. Например, преподобный Гаррис, который чувствовал, что общается с Богом в Верхнем Огайо, также время от времени воспринимал «безлюдные леса» как гнетущие и угрожающие. «Есть нечто живительное в том чувстве, когда путешественник, проследовав через необработанные земли, выходит из глубин одиночества в открытую, приятную, культивированную местность». Гарриса ободрил вид селения, появившегося в этих «безлюдных чашах»: «Когда мы видим благосостояние и достаток, возникшие из глубины мрачных лесов, какой же урок получаем мы относительно благих замыслов Провидения!»

Но эту амбивалентность не следует понимать как противоречие. Так мы можем думать сегодня, когда масштабы культивации угрожают самому существованию необработанных земель. Но во времена Гарриса здесь не было конфликта. Восторг перед дикой природой не предусматривал поиска в ней альтернативного места для лучшей жизни. Важность ее заключалась в другом: она обеспечивала нам прикосновение к чему-то высшему, к тому, что мы могли бы легко утратить из поля зрения. Чтобы действовать на нас подобным образом, дикая природа и должна была быть «безлюдной» и «пустынной», страшной и угрожающей. Как выразился один американец, горный массив Адирондак являет «смятение, ужас, возвышенность, силу и красоту», и потому эти горы могут говорить нам о Боге, служить «символом его всемогущества»<sup>30</sup>.

Итак, возвышенность дикой природы заключалась, среди прочего, в ее инаковости, в ее негостеприимности по отношению к людям, в том, что в ней на самом деле нельзя жить. Но открытость ей позволяет нам жить надлежащим образом за ее пределами.

Именно таков смысл афоризма Торо: «Сохранение мира – в дикой природе». Олшлегер рассказывает о впечатлении, которое произвела на Торо гора Ктаадн в Мэне. Для Торо это стало потрясением, он, вероятно, сам не ожидал, что этот опыт окажется настолько опасным:

Вероятно, я полнее всего постиг, что передо мной была исконная, неукротенная природа ... когда спускался вниз ... Но мы еще не видели чистой Природы, если не видели ее настолько громадной, мрачной и бесчеловечной ... Природа здесь была чем-то диким и ужасным, хотя и прекрасным ... Тут был не человеческий сад, но девственный земной шар ... Человек не имел к ней никакого отношения. Это была Материя, бескрайняя, страшная – не наша Мать-Земля, о которой мы слышали, не почва, по которой мы ступаем и в которой нас похоронят – нет, то было что-то слишком знакомое даже для

<sup>29</sup> Цит. по: Nash, *Wilderness and the American Mind*, chapter 3.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

того, чтобы позволить положить тут человеческие кости — то был дом Необходимости и Судьбы. Это было место для язычества и суеверных обрядов в котором следовало жить людям, гораздо более родственным скалам и диким зверям, чем мы<sup>31</sup>.

Смысл знаменитого афоризма Торо состоит в том, что несмотря на враждебность природы к людям, а может быть, именно благодаря этому, мы должны жить в соприкосновении с этой нечеловеческой силой, если хотим жить хорошо, «жить глубоко и в полной мере наслаждаться нашей жизнью», в отличие от «человеческой массы», которая «живет в состоянии тихого отчаяния». Природа — вечный источник нашей жизни, от которого мы не можем отвернуться. «Разве я не сумею прийти к согласию с землей? Разве сам я отчасти не листья и не растительный гумус?»<sup>32</sup>

Я рассмотрел возвышенное, а также моральный смысл дикой природы в контексте ощутимых недостатков современного антропоцентризма и потребности восстановить контакт с высшей силой. В рамках только что предложенного анализа восприятия дикой природы как нечеловеческой мы можем рассмотреть возвышенное в более узком фокусе: часто оно противопоставляется чувству жизни как слишком пустой и антропоцентричной, точнее — пустой, ибо антропоцентричной.

Антропоцентризм стал результатом того, что я назвал «провиденциальным деизмом» (одним из важнейших аспектов того, что обычно называют просто деизмом). Эта установка, среди прочего, вырабатывалась в сфере той самой апологетики, которую я обсуждал выше, и которая занималась преимущественно доказательствами бытия Бога от целесообразного устройства мира.

Конечно, подобные аргументы использовались и в дохристианскую эпоху. Платон опровергает с их помощью тех, кто полагает, что мир происходит от «случая и необходимости» («Законы»). Но практически никогда речь не шла о том, что целью мироустройства является исключительно благо человеческих существ. Августин, к примеру, утверждает: «Следовательно, творения славят Творца безотносительно к нашим удобствам или неудобствам, но в силу своей собственной природы»<sup>33</sup>.

Модерные апологеты также пытались рассуждать подобным образом. Но фактически они сосредоточивались на тех преимуществах, которые обеспечивает вселенная человеческим существам. В определенном смысле такое изменение было неизбежным. Как только мы перестали ощущать и «переживать» космос как вместилище духовных сил, как только нам потребовалось доказывать его божественное происхождение через его фактическое устройство, наша аргументация неизбежно сконцентрировалась на том значении, какое имеет космос для человеческих существ. Барнет разрушает эту модель, представляя горы как развалины

<sup>31</sup> Цит. по: Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness* (New Haven: Yale University Press, 1991), p. 148.

<sup>32</sup> Ibid., pp. 152-153, 158.

<sup>33</sup> Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, pp. 198-199.

первозданной Земли, которые воспринимаются уже не как помощь людям, но как что-то негостеприимное и угрожающее человеческой жизни. Чтобы ответить Барнету, нам нужны доводы, демонстрирующие, почему Бог должен был сотворить горы. Такие доводы можно придумать. Например, весь гидрологический цикл требует наличия высот и низин — иначе как бы вода текла в реках, орошая землю? А как быть с наклоном земной оси? На это также можно найти чудесный ответ. А как быть с насекомыми, пауками и т.п.?

Подобный рассказ продолжается, обрастая все новыми и новыми подробностями, и в конце концов становится смехотворным. Бог оказывается суетливым родителем, который ради нашего благополучия и удобства лично продумывает каждую деталь творения. Протест не заставил себя долго ждать, хотя часто его выражали люди вроде Вольтера, которые все еще верили в разумное устройство вселенной в целом, но не могли принять нелепые детали, а главное, не могли примириться с отсутствием в этой картине какого-либо места для трагедий, порождаемых самой жизнью, например, с печально известным Лиссабонским землетрясением<sup>34</sup>.

Между тем прежнее понимание мира как созданного Богом было неуязвимым для подобных атак, ведь история земных событий в секулярном времени была тогда неразрывно связана с течением высших времен. Вещи и события нашего времени имели глубину в божественной вечности — глубину, которую они утратили, когда ощущение этой вечности сошло на нет. Вдобавок раньше считалось само собой разумеющимся, что Бог имеет применительно к нам и другие цели, кроме нашего благополучия (например, наказание — и как воздаяние, и как меру «воспитательную»). И было вполне очевидно, что мы не можем постигнуть все это до конца собственным умом. А потому большинство современных аргументов, исходивших из устройства вселенной, в прежние времена были просто невысказаны. Они возникли лишь в контексте постгалилеевой и постньютоновой науки, которая надеялась измерить божественное Провидение собственными методами.

Моральное значение возвышенного, а также немалую долю космического воображаемого после XVIII века можно рассматривать как реакцию на эту антропоцентрическую ограниченность. Однако такой реакцией не могло быть простое возвращение в прошлое. Чувство глубины невозможно обрести в вечности, если сама вечность уже не воспринимается как нечто реальное. Теперь это чувство находят в бесконечности пространства и в бездне времени. Наличие более-чем-человеческого измерения в Боге уже не кажется чем-то самоочевидным, но оно обнаруживается в ужасающей инаковости гор и бурных потоков. А их, в свою очередь, можно понять в терминах Бога и сотворения мира, но тот же самый опыт их восприятия может обратить нас и в какую-то другую сторону.

До сих пор мои рассуждения касались главным образом возвышенного. Но ведь подобную глубину открывает нам и описанная Вико темная бездна происхождения

<sup>34</sup> Налицо связь с III.1.



человечества. Здесь мы также выходим из недр нечеловеческой реальности и сохраняем определенную связь с ней. XVIII столетие, исследуя тайны эволюции человека, шло именно за Вико, хотя и не обязательно под его влиянием. А потому, например, теории языка XVII века, скажем, у Локка и Гоббса, прежде всего объясняют функцию языка, его роль в человеческой жизни, тогда как теории XVIII века пытаются прояснить также и то, как люди вообще стали существами, наделенными языком, и через какие стадии они прошли в этом процессе. То же самое можно видеть у Кондильяка, Уорбуртона, Гердера, Руссо, Гаманна и других. Как указывает Росси, мы не можем оценивать эти теории генезиса как чисто лингвистические; они всегда представляют собой часть общей теории того, как мы обрели полноценную человечность<sup>35</sup>.

Отметим, что эту линию развития также можно представить в виде истории научного прогресса, движимого новыми антропологическими фактами, полученными на вновь открытых континентах. Однако для нас должно быть ясно, что и здесь история науки была неразрывно связана с трансформациями морального ображаемого.

Например, антропологические споры по поводу происхождения языка между Кондильяком, с одной стороны, и Гердером и Руссо — с другой, были, несомненно, связаны с различием в оценке ими человеческого состояния. Для Кондильяка двигателем человеческого прогресса является работа Локкова дисциплинированного разума. Мы движемся вперед по мере того, как принимаем и используем Локков рациональный контроль над употребляемыми нами знаками. Темное происхождение остается позади.

Между тем для Гердера и Руссо здесь с самого начала наличествует что-то существенное: какая-то выразительно-коммуникативная способность, которая может быть утрачена или ослаблена или же заслонена дальнейшим развитием цивилизации. Генезис здесь не остается позади, но постепенно затемняется рационалистическим «прогрессом». Здесь теория генезиса неотделима от теории человеческих глубин, которым к тому же грозит отрицание или забвение, но правильное понимание генезиса поможет нам отвлечь эту угрозу.

Можно видеть, как теории подобного рода открывают другие направления атаки против замкнутости в себе, характерной для слишком узко понятого антропоцентризма. Высшие цели, отвергаемые этим узким подходом, принадлежат к наиболее глубокому в нашей природе. Эту природу нужно освободить. Ее голос в нас заглушен. Это один из лейтмотивов в тех течениях романтизма, которые находились под влиянием Руссо.

Две разновидности теории, представленные здесь соответственно Кондильяком и Гердером/Руссо, четко связаны с двумя основными истолкованиями источников нашей морали как внутренних. В первом из них благожелательность по-

<sup>35</sup> Rossi, *The Dark Abyss*, chapter 17.

рождается дисциплинированием отстраненного разума, который отделяет нас от наших частных интересов; тогда как согласно второй интерпретации, мы должны вновь обрести источник «симпатии» в глубинах нашего собственного существа.

В случае с возвышенным нечто большее, чем мы сами, разрывает круг нашей поглощенности слишком узко понятыми радостями и благами жизни. Здесь импульс приходит извне. Когда же речь идет о восстановлении нашей внутренней глубины, прорыв совершается изнутри. Ясно, впрочем, что данную ситуацию нельзя оценивать по принципу «или-или». Для многих в эпоху романтизма и после него движение происходило в обоих направлениях одновременно. Новое открытие того, чем я на самом деле являюсь внутри, становилось возможным благодаря резонансу с великим потоком природного бытия вне меня.

В то же время этот резонанс осмыслялся на фоне идеи нашего темного происхождения. Мы не можем не чувствовать родства со всеми живыми существами и даже со всей природой, ибо мы сами суть существа, возникшие из живой природы, которая, в свою очередь, возникла из природы неживой. Гердер рисует природу как великий поток симпатии, сочувствия, пронизывающего все сущее. “Siehe die ganze Natur, betrachte die grosse Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben waltet zu Leben”<sup>36</sup>. («Взгляни на целую природу, присмотришься к великой аналогии творения. Все ощущает себя и себе подобное, жизнь откликается на жизнь».) Кольридж, испытавший сильное влияние немецкой мысли, выражает сходную идею: «Все живет собственной жизнью ... и мы все — одна Жизнь»<sup>37</sup>. То же самое мы находим у Вордсворта: «Движение и дух, что направляет / Все мыслящее, все предметы мыслей, / И все пронизывает»<sup>38</sup>. Гельдерлин говорит о стремлении “Eines zu sein mit Allem, was lebt, in seiner Selbstvergessenheit wiederzukehren ins All der Natur”<sup>39</sup> («стать одним со всем живущим, в самозабвении возвратиться к целой Природе»).

Несомненно, корни этого чувства нашей связи со всеобщим потоком жизни лежат в некоторых старых космических представлениях. Вспомним, например, неоплатоническую идею об эманации всего сущего из Единого. Но чувство родства в значительной мере укреплялось тем, что я называл нашим «темным происхождением» — представлением о том, что наша человечность происходит от животной жизни, общей у нас со всеми живыми существами. Подобное чувство еще более усиливается, когда мы усматриваем в себе результат эволюции из этих других форм жизни. Вот почему это ощущение родства стало в наше время еще более мощным, хотя некоторые идеи целесообразного устройства и божественного промысла (на

<sup>36</sup> Johann Gottfried Herder, “Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele”, in *Herders Sämmtliche Werke*, ed. Bernard Suphan, 15 vols. (Berlin: Weidmann, 1877-1913), VIII, 200.

<sup>37</sup> Цит. по: М.Н. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953), p. 65.

<sup>38</sup> *Tintern Abbey*, II. 100-102.

<sup>39</sup> Friedrich Hölderlin, *Hyperion* (Frankfurt-am-Main: Fischer, 1962), Buch I, zweite Brief, S. 9. [Рус. пер.: Ф. Гельдерлин, *Гиперион. Стихи. Письма. Сюжетта Гонтар. «Письма Диотимы» (Письма к Фридриху Гельдерлину)*, М.: Наука, 1988.]

которые опирался, например, еще Гердер), напротив, отступили на второй план. Это чувство стало одной из основ современного экологического сознания<sup>40</sup>.

Вот почему Торо, который был творцом и до сих пор остается образцовым предшественником этого сознания, говорил, что у Уолденского пруда он ощущает близость «предвечного источника нашей жизни». «Я с необыкновенной ясностью сознавал присутствие чего-то родственного мне, даже в тех картинах, которые мы обычно называем дикими и мрачными. Я чувствовал также, что самым родным и самым человеческим для меня является не какой-нибудь человек или сельский житель. Поэтому мне казалось, что ни одна местность уже не сможет меня удивить». Именно отсюда вытекает вопрос Торо, уже цитированный мною выше: «Разве я не сумею прийти к согласию с землей? Разве сам я отчасти не листья и не растительный гумус?»<sup>41</sup>

В моральном воображении о природе, которое я сейчас описываю, можно видеть сложность, напряжение, иногда даже противоречие. Мы родственны природе, это источник нашей жизни; отсюда — чувство того, что природа может оказаться роднее для нас, чем люди, среди которых мы живем. Но та же самая природа может быть «бесконечной, мрачной и нечеловеческой» или же враждебной и равнодушной к нам.

Противоречие возникает оттого, что мы чувствуем родство с природой, которая в то же время оказывается для нас чужой в другом отношении. Но в рассуждениях Торо данное противоречие обнаруживается и в иной форме. В этом случае мы родственны всей природе, даже в самых диких и отчужденных ее формах. Описывая нечеловеческую гору Ктаадн, Торо говорит, что «это было место для язычества и суеверных обрядов — в котором следовало жить людям, гораздо более родственным скалам и диким зверям, чем мы». Здесь дикая природа изображается как нечто такое, что может быть частью нас самих — и действительно было ею в стародавние «языческие» времена. А в других местах Торо, по-видимому, хочет сказать, что эта возможность относится не только к нашему прошлому. В своем «Уолдене» он обнаруживает «дикую природу» в себе самом, когда говорит о «животном в нас, которое пробуждается в той мере, в какой засыпает наша высшая природа. Оно может быть пресмыкающимся и чувственным, и его, пожалуй, нельзя изгнать из нас полностью; оно похоже на червячков, которые обитают в наших телах даже тогда, когда мы живы и здоровы»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Э.Н. Уилсон в своей недавней работе пишет: «Если бы нам потребовалось выделить одну всеохватывающую идею, овладевшую всем родом человеческим в нынешнюю постполитическую эпоху, то это была бы идея взаимной связи всех природных форм — тот факт, что все мы (человеческие существа, млекопитающие, рыбы, насекомые, деревья) живем на этой планете, все зависим друг от друга и вряд ли получим шанс на другую жизнь за гробом или после реинкарнации, а значит, мы сознаем ответственность, возложенную на нас как на хранителей Земли». См.: A.N. Wilson, *The Victorians* (London: Hutchinson, 2002), p. 230.

<sup>41</sup> Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, p. 158.

<sup>42</sup> Henry David Thoreau, *Walden* (Princeton: Princeton University Press, 1973), pp. 210, 219; цит. по: Schama, *Landscape and Memory*, p. 571. [Рус. пер.: Генри Дэвид Торо, *Уолден, или Жизнь в лесу* (Пер. З. Александрова), М.: Наука, 1979.]

Для Торо это тревожный факт, но мы не можем совершенно от него отстраниться. Более того, попытка отрицать «дикую природу» внутри и вне нас приводит к упадку нашей жизни. Единственным результатом такой попытки оказывается застой:

Чем мрачнее мое окружение, тем выше всякий раз возносится мой дух. Дайте мне океан, пустыню, дикую местность! ... Желая восстановить силы, я ищу самый темный лес или самое густое и бесконечное болото, которое городскому жителю кажется чем-то зловещим. Я вхожу в это болото, как в священное место, в святая святых. Здесь — сила и самая суть Природы. Дикие чащи скрывают исконную матрицу; та же самая почва равно хороша для людей и деревьев. ... Цивилизованные народы — греки, римляне, англичане — кормились благодаря этим первобытным лесам, которые издавна гнили там, где росли. Они выживали, пока не истощалась их почва. Тем хуже для человеческой культуры! Немного можно ожидать от народа, чья растительная матрица истощилась и который вынужден превращать в удобрения кости своих отцов»<sup>43</sup>.

Торо хочет сказать, что наше существование, или жизненная сила, или творческая способность, зависят не просто от нечеловеческого вне нас — например, от непреодолимых сил неокультуренной природы, пробуждающих в нас героизм, — но от дикого и дочеловеческого в нас, созвучного этой нечеловеческой внешней силе. Здесь мы выходим далеко за пределы Канта, у которого возвышенное пробуждает нашу сверхчувственную моральную способность, и где «звездное небо надо мной» можно связать с «моральным законом во мне» как две реальности, одинаково наполняющие нас «удивлением и благоговением»<sup>44</sup>. Теперь мы оказываемся скорее в мире Шопенгауэра, где источником нашей жизненной энергии является дикая, беспринципная, аморальная воля. Это представление о нашей укорененности в чем-то иррациональном, темном, агрессивном и жертвенном широко распространилось в нашей культуре — отчасти под влиянием Шопенгауэра (например, у Ницше или Томаса Манна), но также и независимо от этого влияния (у Конрада, Лоуренса, Робинсона Джефферса). Подобное восприятие мира обнаруживается у стольких авторов и в таком множестве контекстов, что перечислить их все здесь просто невозможно. Кажется, этим ощущением были пронизаны целые эпохи (например, Европа после Первой мировой войны), и оно до сих пор не утратило своей силы.

Этот ряд идей и связанное с ними мироощущение отчасти можно объяснить в терминах восстания против современного антропоцентризма, в частности, в направлении «трагической» реакции на приглашенную картину жизни, в которой нет

<sup>43</sup> "Walking", pp. 228-229; цит. по: Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, pp. 165-166.

<sup>44</sup> «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне», in *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin Academy Edition (Berlin: Walter Gruyter, 1968), p. 161. [Рус. пер.: «Критика практического разума», в: Иммануил Кант, указ. соч., Т. 4, часть 1: *Учение чистого практического разума о началах*, с. 499.]

места злу, страданию и насилию. Но эти идеи также связаны с современным космическим воображаемым. В контексте старых представлений о космосе средством против плоской Панглосовой перспективы было наше возвращение к глубинам вечности и гнева Божьего. Обновленный вариант этого средства доступен и сегодня, но именно наличие наряду с ним (назовем это так) постшопенгауэровского средства и является ныне главным стимулом, побуждающим нас обращаться к альтернативным средствам, предлагаемым традиционной верой. Ведь тот факт, что мы способны придавать такого рода моральный смысл дикой природе внутри нас, можно постигнуть лишь во вселенной, какой ее рисует модерное космическое воображаемое – вселенной, которую не обязательно воспринимать как структурированную и ограниченную каким-то рациональным и благим планом, и где мы не можем добраться до «дна», до самой ее основы. Но именно такая вселенная и является источником нашего темного происхождения.

В настоящей главе я хочу показать, что мы не сможем понять переход нашего мировоззрения от космоса к вселенной, если ограничимся лишь анализом изменений в наших теоретических установках. Мы сменили конечный, упорядоченный и устойчивый космос на бесконечную и необозримую вселенную, которая находится в процессе постоянной эволюции – сменили не только потому, что изменились наши теории, но прежде всего по той причине, что изменилось непосредственное, дорефлексивное понимание, которое и обеспечивает мировоззренческий контекст этих теорий. Если наши предки, как правило, воспринимали свой мир как вместительное духов и сил и понимали его как неизменный, упорядоченный космос (независимо от того, признавали ли они какую-либо более конкретную картину этого космоса), то мы воспринимаем вселенную как бесконечную (то есть постижимую не в воображении, а разве что в чисто абстрактной теории, для большинства из нас недоступной) и чувствуем, что эта вселенная изменяется, эволюционирует. Если наши предки легко игнорировали те признаки, которые указывают нам на две эти характеристики – бесконечность и эволюцию – то мы уже не можем отстраниться от них. Речь идет не просто о господствующих *теориях*, подчеркивающих существование этих признаков – хотя они, конечно, являются одной из причин данного изменения. Речь идет также о том, как мы видим и воспринимаем вещи. Теперь ледники говорят нам о продолжительных геологических эпохах и о медленном «ледяном» движении. Это новое восприятие мира возникает уже в конце XVIII века, например, у Рамона, в цитированном мною выше описании Альп и Пиренеев. Долгое историческое прошлое сразу становилось наглядным в изображении разных слоев скал и льда, сформировавшихся в совершенно разные эпохи.

Но важен и способ вхождения природного мира в наше моральное воображение, и именно это изменение я прежде всего и пытался описать на предыдущих страницах. Теперь мы живем в природе глубинного времени и неизмеримого пространства, из которых мы возникли. Во многих отношениях эта вселенная является для нас удивительной и чужой, и, безусловно, неизмеримой.

С одной стороны, это оживляет в нас чувство родства и единства с миром. Мы принадлежим Земле, это наш дом. Такое восприятие служит мощным источником экологического сознания. Оно также означает, что мы усматриваем глубинную природу в себе самих — природу, которую нас следует заново обрести или, возможно, превзойти, но в любом случае, способ обращения с ней мы открываем через исследование нашего темного происхождения.

С другой стороны, неизмеримые и чуждые стороны вселенной ставят нас лицом к лицу с громадным, безмерным и нечеловеческим, и это может толкать нас в разных направлениях. Как возвышенное, это может внушить нам благоговение и, как бы парадоксально это ни звучало, самим напоминанием о нашем ничтожестве дать нам возможность почувствовать наше величие. Образцовым выражением этого двойного сознания является Паскалев образ тростника; человеческое существо во вселенной имеет всю хрупкость тростника, но его величие состоит в том, что это тростник, способный мыслить. Но в то же время мы можем почувствовать родство с нечеловеческой, яростной, беспорядочной стороной вселенной, и это может встревожить нас и/или совершенно изменить понимание нашей глубинной природы, подорвав блаженные образы руссоистской традиции и увязав нас с дикими, аморальными, бурными силами, как они открываются постшопенгауэровскому мировосприятию.

Этот комплекс неререфлексивного понимания и морального воображения господствует ныне в западной цивилизации. Он пронизывает наш мир. Мы видим его всюду. Например, в постфрейдовской психологии, где многие отвергают теории самого Фрейда, но общий контекст понимания, в котором эти теории получают смысл, прочно укоренен. Идея глубинной природы, след которой мы утратили и которую, вероятно, трудно будет восстановить; идея того, что именно ее нужно восстановить и понять, главным образом через пересказ нашей истории; идея того, что эта глубинная природа может отчасти оказаться дикой и аморальной, — все это очевидные модели самопонимания, интуитивно понятные почти каждому человеку, что бы он ни думал о конкретных теориях, даже тому, кто, исходя из определенных философских принципов, хочет опровергнуть весь этот подход целиком.

Марсель Гоше в своей чрезвычайно глубокой работе<sup>45</sup> выявил многочисленные истоки ключевой для этих контекстов идеи бессознательного. Она опирается не только на хорошо задокументированные романтические истоки: чувство существования в нас еще не выраженных глубин и мощную идею преемственности всех живых форм. Кроме того, она основывается на идее «церебрального бессознательного», которая формируется в течение XIX века благодаря пониманию того, что наши высшие функции, мышление, воля, являются в известном смысле продуктом нашего нейрофизиологического устройства.

<sup>45</sup> Marcel Gauchet, *L'inconscient cérébral* (Paris: Seuil, 1992).

Развитие этой идеи делает наглядным, словно в миниатюре, совместное действие многочисленных изменений, которые я пытался здесь описать. Во-первых, она опирается на глубокое изменение в способе локализации природы вещей. В свете старых представлений о космосе, и в частности, в свете платоновских идей, природа вещей пребывала, в определенном смысле, не в них самих, а в строе космоса как целого. А потому форма, даже для Аристотеля, не была полностью зависимой от тех конкретных вещей, которые она оформляла. Даже если она не могла самостоятельно существовать вне своих воплощений, она имела собственную независимую от них целостность; это была форма, придававшая общий вид всем своим конкретным реализациям. Между тем в расколдованном мире «природа» как совокупность каузальных сил, обуславливающих характерное поведение того или иного рода вещей, не может быть отделена от этих вещей даже мысленно. Она уже не имеет онтической ниши вне этих вещей<sup>46</sup>.

Ясно, что речь здесь идет о том самом изменении, которое изгнало из нашего мира духов, а также осмысленные каузальные влияния и силы. Оно резко отделило сознание от нементальной реальности. Эта граница стала основой для понимания мышления и воли как самодостаточных, в целом совершенно ясных и понятных для самих себя, а также способных добиться независимости от мира материи. Такую позицию мы обычно связываем с именем Декарта.

Картезианский субъект утратил глубину, свойственную «природе» как части космического порядка, где понимание того, чем я являюсь на самом деле, требовало постижения этой природы через изучение устройства космоса и общественной жизни. Теперь же я могу сделать такое открытие чисто имманентным образом, через ясное и отчетливое самосознание.

Трансформация космического воображаемого подорвала этот взгляд. В контексте темного происхождения субъект обрел новую глубину: в эволюционном времени, в личном времени, а также в своих отношениях с собственным материальным воплощением. Картезианская картина полного владения собой была возможной, вероятно, лишь на переходной стадии между двумя великими космическими мировоззрениями: тем, в котором структуру космоса определял порядок идей, и тем, которое представляло вселенную как необозримую бездну, в которой мы живем ныне. Иначе говоря, картезианство соответствовало относительно поверхностной идее космоса, которая господствовала в этот промежуточный период: это была механистическая вселенная, провиденциально устроенная ради тех душ, чье высшее назначение — в ином месте.

Гоше показывает, как в XIX веке возникает одна из граней этой новой глубины, а именно чувство того, что наше мышление и воля порождаются нашими церебрально-нервными функциями, через рефлекторную дугу и чувствено-моторное строение тела. Вторая половина XIX века ознаменовалась господством

<sup>46</sup> Я попытался объяснить это изменение в своей книге *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 11, pp. 189-190.

психофизиологического взгляда, который пытается локализовать сознание, мышление и волю в пределах их телесных реализаций.

Однако, как подчеркивает Гоше, это не просто смена отдельной теории. Происходит полная смена общего контекста, в котором выдвигаются теории, — контекста, который определяет, что вообще можно мыслить и какие вопросы следует ставить<sup>47</sup>. Связь мышления с его внешним субстратом, которая для Декарта была внешним отношением, теперь превращается в ключевой вопрос понимания самой природы мышления. Согласно новому взгляду, сознательная воля вырастает из рефлекторной дуги и имеет общую с ней природу<sup>48</sup>. Такой взгляд есть нечто большее, чем теория: он определяет структуру целого ряда сложных и противоречивых проблем, с которыми мы пытаемся справиться еще сегодня. В процессе формирования этого нового понимания церебрального бессознательного научные открытия и глубокие культурные изменения взаимодействовали и влияли друг на друга.

Все это, в сочетании с заимствованной из теории эволюции идеей повторения филогенеза в онтогенезе, умноженное на силу романтического наследия, помогло сформировать наше чувство глубины субъекта, непрозрачного для самого себя, средоточия бессознательных и отчасти безличных процессов, который должен попытаться вновь обрести себя в неизмеримом времени своего темного происхождения из дочеловеческого состояния внутри и вне себя самого.

В то же время моральное значение природы, которое я описал выше, также ясно и широко ощущается: благоговение перед дикой природой, чувство родства с ней и экологическая тревога; желание восстановить свои силы за пределами городов, посещая природу или проживая в сельской местности — все это типичные признаки нашего мира. Мы до сих пор тянемся к *буколике*, которую воспевал Вергилий, но к ней мы прибавили благоговение перед девственной природой.

Реальность заключается в том, что подобное восприятие мира, в XVIII веке свойственное лишь меньшинству, ныне широко распространилось. Конечно, его исповедуют не все; всегда находятся его противники — как были они и среди элит XVIII века. Но все его понимают. В этом смысле весьма красноречив один эпизод из воспоминаний Токвиля о посещении им Америки в 1831 году. Молодой француз эпохи романтизма и усердный читатель Шатобриана, оказавшись на территории современного штата Мичиган, разумеется, пожелал увидеть дикую природу. Но когда Токвиль попытался объяснить свои намерения жителям приграничных территорий, чтобы заручиться их помощью, он натолкнулся на стену непонимания. Человек, желавший попасть в первобытный лес просто для того, что его *созерцать* — для них это было чем-то совершенно бессмысленным. Вероятно, этот человек имел какую-то тайную цель, вроде лесозаготовок или спекуляции земельными

<sup>47</sup> Ibid., pp. 19-22, 37-38.

<sup>48</sup> Ibid., p. 72.



участками<sup>49</sup>. Аналогичная пропасть в мировосприятии обнаруживается и в наше время – например, между лесорубами Британской Колумбии и представителями экологических движений. Но сегодняшние лесорубы уже хорошо знакомы с воинствующими экологами, и им не требуется объяснять, что такие люди существуют.

Эту мысль можно продолжить. В нашей культуре путешествия в красивую сельскую местность, на берег моря или в какие-нибудь лесные чащи стали самым обычным делом. Нет ни одной общественной группы, представители которой их не совершали бы или не желали совершить. Миллионы североамериканцев имеют второе жилище в сельской местности. Самым же красноречивым является то, что потребность бежать из переполненного людьми города и вернуться к соприкосновению с природой привела к возникновению пригорода, переезд в который стал массовым. Ренди Конноли показал, что идея пригорода в Соединенных Штатах возникла из стремления соединить преимущества города и деревни<sup>50</sup>.

Теперь мы можем понять, как модерное космическое воображаемое способствовало распространению материализма. Более того, материалистам часто бывает трудно даже представить себе, как это могло быть иначе. Эту границу материалистического воображения я попытаюсь объяснить далее. Пока же я лишь отмечу, что из уже сказанного должно быть ясно, каким образом то же самое воображаемое может подталкивать нашу мысль в ином направлении.

Связь с материализмом здесь достаточно очевидна. Новое воображаемое сделало прежние идеи космоса почти непостижимыми. Безусловно, она дискредитировала библейскую идею крайне ограниченного космоса. Необозримая и бесконечная вселенная, источник нашего темного происхождения, явно совместима с материализмом. Можно добавить, что своим развитием эта идея отчасти обязана античному протоматериализму Эпикура.

В другом же направлении нас движет моральное значение вселенной: чувство нашей глубинной природы как потока, который проходит через все времена и находит отзвук в нас; опыт нашей открытости чему-то более глубокому и полному через контакт с Природой; ощущение внутри-космической тайны, совершенно отсутствующее в провиденциальном деизме, апологетике времен Ньютона и лекций Бойля, а также в нынешнем научном мировоззрении и в большинстве версий современного христианского фундаментализма. Однако все перечисленное можно понимать по-разному.

<sup>49</sup> См. обсуждение этого вопроса в: Nash, *Wilderness and the American Mind*, p. 23. Нэш цитирует: Alexis de Tocqueville, *Journey to America*, ed. J.P. Mayer, trans. George Lawrence (New Haven: Yale University Press, 1960), p. 335; а также: *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (New York: Knopf, 1945), Volume 2, p. 74.

<sup>50</sup> Эта идея содержится в главе 4 его неопубликованной диссертации. Но с ней можно также познакомиться по: Randy Connolly, "The Rise and Persistence of the Technological Community Ideal", *Online Communities: Commerce, Community Action, and the Virtual University*, ed. Chris Werry and Miranda Mowbray (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2001).

Некоторые могут даже прийти к выводу, что в рамках вполне материалистического мировоззрения осмыслить все сказанное просто невозможно. С этим соглашаются и отдельные материалисты, добавляя при этом, тем хуже для этих моральных смыслов. Но попутно заметим, что другие авторы все же стремятся осмыслить эти факты с чисто материалистических позиций. Столь же очевидно, впрочем, что многие пытаются постигнуть все это как-то иначе. Некоторые интерпретируют наш опыт восприятия таких смыслов с теистических и даже с ортодоксально-христианских позиций, именно так истолковал свой опыт эпифании Беда Гриффитс, цитированный мною во Введении.

Более же всего в современном космическом воображаемом поражает то, что его невозможно вместить в какую-либо единственную систему взглядов. Оно толкает людей во всех возможных направлениях, от (почти) твердокаменного материализма до христианской ортодоксии, через все мыслимые версии промежуточных позиций. Некоторые из этих позиций, как, например, у Гете или (по-другому) у Эмерсона, остаются в известном смысле явно религиозными, хотя и не христианскими и даже не теистическими. Но в целом это разнообразие способов контакта с глубинной природой, или с потоком, идущим через природу, просто не поддается четкой классификации. Далее мы увидим, как развитие современной поэтики и языка искусства вообще позволило людям исследовать эти космические смыслы, как бы воздерживаясь от ясного изложения своей собственной онтологической позиции.

Таким образом, характерной чертой современного космического воображаемого является не то, что оно содействовало материализму или дало людям возможность возродить духовное мировоззрение вопреки материализму и, так сказать, вернуться к религии (хотя то и другое действительно имеет место). Важнейшим фактом, имеющим прямое отношение к нашему исследованию, оказывается то, что современное воображение открыло пространство, в котором люди могут блуждать между этими вариантами мировоззренческого выбора, не будучи вынуждены ясно и определенно избрать какой-либо из них. В войнах между верой и неверием это пространство выступает в роли своеобразной ничейной земли, хотя она достаточно расширилась, чтобы превратиться в целую нейтральную зону, где можно совершенно уклониться от участия в военных действиях. Фактически это одна из причин того, что война между верой и неверием в современной цивилизации постепенно теряет прежнее ожесточение, несмотря на усиление фанатических меньшинств.

Кое-что из сказанного здесь я попытаюсь объяснить более подробно в следующей главе.

# 10

## Расширяющаяся вселенная неверия

### 1

Создание этого нового свободного пространства стало возможным в значительной мере благодаря новой трактовке места и смысла искусства, которую принесла с собой эпоха романтизма. Речь идет о переходе от понимания искусства как подражания, «мимесиса» к такой интерпретации, которая делает акцент на творчестве. Это изменение отразилось в том, что можно было бы назвать языками искусства, т.е. общеизвестными ориентирами, на которые могут опираться поэты, художники и т.д. Возьмем пример из Шекспира, к которому я уже обращался выше: использование символических взаимосвязей между человеком и природой, позволяющих нам сполна ощутить весь ужас акта цареубийства. Слуга в «Макбете» сообщает о невероятных событиях, ставших ответом на ужасное деяние: ночь убийства Дункана была бурной, «в воздухе носились / Рыданья, смертный сон и голоса», а утром не наступил рассвет. Перед этим во вторник слепая сова заклевала сокола, а кони Дункана ночью словно сошли с ума, «взбесились в стойлах, / Сломали их и убежали, словно / Войну с людьми задумали затеять». Живопись точно так же могла опираться на понятные для всех зрителей объекты божественной и светской истории, события и персонажи, которым, в качестве их неотъемлемого свойства, приписывалось какое-то глубокое значение: например, Мадонна с Младенцем или клятва Горацев.

Но теперь мы уже примерно два столетия живем в мире, где такие ориентиры перестали быть значимыми. Немногие верят сегодня в символические взаимосвязи между человеком и природой, как верили в них в эпоху Возрождения; и божественная, и светская история утратили общепризнанный смысл. Конечно, отсюда не следует, будто теперь невозможно написать поэму о символических взаимос-

вязях между человеком и природой (именно это и сделал Бодлер)<sup>1</sup>. Но теперь художник не может полагаться на общее признание распространенных в прошлом доктрин. Да и сам он уже не принимает их каноническую форму. Он стремится к чему-то другому, он хочет выразить собственный взгляд, пользуясь этим историческим материалом — «лесом символов», который он видит в мире вокруг себя. Но чтобы постигнуть этот лес, мы должны понять не столько исконную и некогда общераспространенную доктрину (подробности которой сегодня никто уже в любом случае не помнит), а, если можно так выразиться, ее резонанс в чувствах самого поэта.

Возьмем другой пример — Рильке говорит об ангелах. Но его ангелы не занимают заранее известного места в рамках установленного традицией порядка. Скорее, мы должны уловить их особое значение у Рильке в контексте всех тех образов, с помощью которых он выражает собственное понимание. Его «Дуинские элегии» начинаются словами: *Wer, wenn Ich schrie, hörte mich, aus der Engel Ordnungen?*\* Этих ангелов отчасти характеризует именно то, что они недостижимы для такого крика. Мы не можем понять ангелов Рильке с помощью средневекового трактата об иерархии херувимов и серафимов; нам нужно пройти через это выражение индивидуальных чувств Рильке.

Мы можем описать это изменение так: если раньше поэтический язык мог опираться на некоторые общедоступные системы значений, то теперь он превращается в язык выражения чувств. Эрл Вассерман показал, что в период романтизма необходимость развития новых поэтических языков была обусловлена упадком старой системы с ее твердо установленными базовыми значениями. Например, Поп в своем «Виндзорском лесе» еще мог опираться на старое понимание порядка в природе как на общедоступный источник поэтических образов. Для Шелли этот ресурс уже недоступен: он должен описывать мир собственных смыслов и заставить читателя поверить в него. Как поясняет Вассерман: «До конца XVIII века существовала достаточная интеллектуальная гомогенность определенных общечеловеческих убеждений ... В разной степени ... люди признавали... христианское толкование истории, священные места в природе, Великую Цепь Бытия, аналогии разных уровней творения, концепцию человека как микрокосма. ... Космический синтаксис представлял собой общее достояние, а потому поэт мог позволить себе понимать свое искусство как подражание «природе», поскольку эти модели и были тем, что он понимал под «природой».

«К началу XIX века эти картины мира исчезли из сознания. Переход от миметического к творческому пониманию поэзии — это не просто теория критиков и философов ... Теперь ... от поэта требовался дополнительный формулирующий акт ...

<sup>1</sup> Charles Baudelaire, "Correspondances", in *Les Fleurs du Mal*; см. его *Oeuvres Complètes* (Paris: Gallimard, Pléiade edition, 1975), p. 11. [Рус. пер.: Шарль Бодлер, «Соответствия», в: *Цветы зла*, М.: Наука, 1970.]

\* «Если я закричу, кто услышит среди ангельских чинов?» (нем.).

Современное стихотворение должно было содержать в себе самом формулировку собственного поэтического синтаксиса и в то же время изображать автономную поэтическую реальность в соответствии с этим синтаксисом; «природа», которая раньше существовала до стихотворения и была доступной для подражания, теперь возникает вместе со стихотворением из творческой способности поэта»<sup>2</sup>.

Поэты романтизма и позднейших времен должны всякий раз выражать собственное видение космоса. Когда Вордсворт и Гельдерлин описывают естественный мир вокруг нас – например, в «Прелюдии» или «Рейне» первого или в «Возвращении на родину» второго – они уже не полагаются на заранее установленный спектр смыслов, как это еще мог сделать Поп в своем «Виндзорском лесе». Напротив, они дают нам почувствовать в природе что-то такое, для чего еще нет устоявшихся названий<sup>3</sup>. Их стихи и являются поиском таких слов для нас. В этом «утонченном языке» (термин, заимствованный у Шелли) что-то не только обнаруживается, но определяется и создается. Так в истории литературы был пройден решающий рубеж.

Нечто подобное в начале XIX века происходит и в живописи. Например, Каспар Давид Фридрих дистанцируется от традиционной иконографии. Он ищет в природе символы, которые не основываются на общепризнанных условностях. Его цель – позволить «природным формам говорить прямо, освобождая их силу через упорядочение внутри произведения искусства»<sup>4</sup>. Он также ищет утонченный язык; он стремится выразить то, для чего нет адекватных слов и значение чего следует прояснять непосредственно в его произведениях, а не в каком-то уже наличном лексиконе смыслов<sup>5</sup>. Он опирается на распространенное в конце XVIII века представление о родстве между нашими чувствами и пейзажами природы, но в то же время он пытается выразить что-то большее, чем простая субъективная реакция. «Чувство никогда не может противоречить природе, оно всегда соответствует природе»<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968), pp. 10-11.

<sup>3</sup> Так, Вордсворт рассказывает, как он стоял бы  
If the night blackened with a coming storm,  
Beneath some rock, listening to notes that are  
The ghostly language of the ancient earth  
Or make their dim abode in distant winds.

Если ночь омрачилась в преддверии бури,  
Под каким-нибудь утесом, слушая ноты, которые представляют собой  
Призрачный язык древней земли  
Или находят свое тусклое обиталище в далеких ветрах.  
(«Прелюдия», книга вторая, 307-311).

<sup>4</sup> Charles Rosen and Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (New York: Norton, 1984), p. 58.

<sup>5</sup> Ibid., pp. 68 ff.

<sup>6</sup> Ibid., p. 67.

И, конечно, то же самое относится к музыке. Но здесь мы можем встретить другую грань развития утонченных языков. Как мы уже видели, это развитие отчасти обусловлено угасанием метафизических убеждений относительно Великой Цепи Бытия, порядка вещей и, частично, – разрушением прежнего согласия в вопросах метафизики и религии. Но поначалу в области музыки, а затем и в других сферах мы можем наблюдать движение к более «абсолютным» формам. Они возникают как дальнейший результат процесса постепенного превращения поэзии и музыки прежде всего в искусство.

Когда мы представляем себе молитвенное пение на литургии или пение барда, прославляющего героев на пиру, мы думаем о поэзии и музыке как видах «искусства». Но ведь хорошо известно, что древние общества не знали такой категории, как «искусство», а если она и существовала, то эти виды деятельности к ней не относились. Мы же думаем о них как об «искусстве» по двум причинам: прежде всего потому, что они напоминают поэзию и музыку в нашем нынешнем понимании (а иногда являются их далекими предками), а также потому, что мы представляем себе искусство как окруженное аурой, а у этих видов деятельности также была своя аура.

Это, впрочем, не означает, что мы можем объяснить себе их ауру точно так же, как это мы делаем с нашим искусством, иначе говоря, с помощью того, что мы называем «эстетическими» категориями. Литургическое пение и в самом деле есть нечто особенное; это песнопение в особом регистре. Но это потому, что оно является привилегированным способом обращения к Богу или пребывания в единстве с Богом. А песня древнего барда есть уникальный торжественный способ воздания чести памяти героев.

Иными словами, то, что является здесь особенным, следует понимать не эстетически, в терминах фактического (или надлежащего) влияния на слушателя, но онтически – как совершение особенно важного действия (почитания Бога или прославления героев).

В этом исконном контексте даже рассказ или любовная песня в рамках определенных канонических форм могут приобретать онтическое значение. Они возносят соответствующие события на более высокий уровень, переводят их в высший «регистр»; и тогда в этой истории или в этой любви открывается нечто архетипическое, близкое к общечеловеческому.

Но, рано или поздно, с песней и с рассказом происходит существенное изменение. В духовном песнопении и декламации барда мы имеем понятное каждому социальное действие. Но это еще не «искусство» в современном понимании – как деятельность, обособленная от религии, прославления героев и т.п. Обособляется эта деятельность лишь тогда, когда мы начинаем ценить произведения искусства за то, что они дают нам возможность заниматься созерцанием, т.е. рассматривать нечто такое, что мы способны оценивать (величие Бога или чувство божественного, величие героев или восхищение ими, архетипы любви или

страдания), не принимая участия в тех действиях, частью которых эти произведения были первоначально (молитва, публичное прославление героев во время праздника).

Так происходит первое обособление, теоретическое выражение которого мы находим, в частности, в «Поэтике» Аристотеля. Искусство, предоставляющее нам возможность созерцания, восприятия находящихся перед нами вещей, можно охарактеризовать как миметическое. Именно так, а не как род литургии, какой она была прежде, Аристотель понимает трагедию. Теперь мы наконец входим в область (как станут говорить впоследствии) «искусства». То же самое, уже ближе к нашему времени, повторилось с оперой, практикой исполнения мессы на концертах, музыкальными спектаклями XIX века и т.д.

Но в период поиска утонченных языков наступает черед еще одного обособления. Яснее всего его можно наблюдать именно на примере музыки. Исторически музыка развивается от ее использования во время торжеств к миметическим формам (любовная песня, молитва, опера и т.д.), подвергаясь при этом определенной «семантизации». В этой последней есть своя внутренняя мотивация: мы чувствуем уместность интонаций, соответствующих любовной песне или церковному пению. Но это не единственные возможности, а значит, здесь присутствует немалая примесь исторических ассоциаций и унаследованных традиций.

Первое, созерцательное, отделение оставило музыку в очевидном контексте человеческого действия (молитва, признание в любви, танец, сюжет оперы и т.д.). Эти действия не совершались, но лишь созерцались, и все же они создавали контекст. Второе отделение стало шагом на пути к «абсолютной» музыке. Она возникает в инструментальной музыке эпохи барокко и классицизма, а теоретическое осмысление получает позднее, уже в период романтизма.

В то же время в музыке происходят процессы десемантизации и ресемантизации. Соль-минорный квинтет Моцарта внушает нам сильнейшее чувство взволнованности чем-то глубинным и архетипическим, а не тривиальным и преходящим; чем-то разом невыразимо печальным и прекрасным, трогательным и захватывающим. Мы можем представить себе, что подобным же образом нас взволновала бы какая-нибудь прекрасная история несчастной любви, утраты или разлуки. Но сюжета, «истории» здесь нет. Мы имеем нечто вроде чистой реакции на событие, но без самого события.

Попробуем описать это по-другому: любовная песня глубоко волнует нас какой-нибудь историей любви, выражающей некий общечеловеческий архетип (например, Ромео и Джульетта). Любовная песня, спектакль, опера дают нам одновременно и выражение эмоциональной реакции, и интенциональный объект этой реакции. На стадии же новой абсолютной музыки мы имеем реакцию, которая определенным образом схватывается, становится реальной, разворачивается на наших глазах, но объект этой реакции отсутствует. Музыка очень глубоко волнует нас, ибо она сама есть результат взволнованности: она схватывает, выражает,

воплощает эту глубинную реакцию (вспомним хотя бы квартеты Бетховена). Но реакцию на что? Каков ее объект? И существует ли он вообще?

К этой ресемантизации можно подойти и с другой стороны. Вспомним попытку описать первые такты Пятой симфонии Бетховена как зов судьбы. Здесь музыка схватывает не наше волнение, но скорее смысл самого интенционального объекта. Сторонники подобной интерпретации хотят сказать, что такую музыку вы могли бы написать для того момента в опере, когда звучит зов судьбы. Но это «абсолютная», а не «программная» музыка; в отличие от оперы, объект здесь остается не изображенным.

И все же мы чувствуем, что какой-то объект должен быть, причем объект адекватный — иначе это будет обман, чистая игра. Однако не очевидно, что для описания этого объекта непременно должен существовать какой-то (другой) язык. Безусловно, это не может быть язык ассерторический. Отсюда мы переходим к Шопенгауэровой теории музыки и далее к практике Вагнера, который возвращает «абсолютную» музыку в заново обогащенный сюжетный контекст оперы.

Итак, семантизация, по крайней мере отчасти, осуществляется через схватывание модусов взволнованности. Однако иным путем семантизации является попытка выразить нечто хтоническое, космическое. Здесь она опирается на отзвук космического в нас.

Это и есть новый род семантической свободы художественного поиска. Другие виды искусства следуют в этом музыке. В поэзии образцовым примером служит здесь Малларме; впоследствии открывается новое пространство нерепрезентативного изобразительного искусства.

Утонченные языки, которые стали орудием этого «абсолютного» поворота в искусстве, отделились от интенциональных объектов (музыка), ассерторического языка (поэзия) или репрезентированных объектов (живопись) и таким образом открыли новую область. Онтические установки стали теперь крайне нечеткими. Соответственно, такое искусство может служить раскрытию глубоких истин в природе вещей, которые никогда не могли быть очевидными или общедоступными, каким бы ни было духовное состояние воспринимающего субъекта. Это относится, в частности, к Бетховену и, безусловно, к Джерарду Хопкинсу. Но точно так же это искусство может сочетаться с отрицанием существования глубоких онтических реальностей. В глубине мира есть только Ничто. Тогда остается нераскрытой тайна: почему мы испытываем такое волнение? Но эту тайну можно перенести внутрь нас самих, истолковав ее как тайну наших антропологических глубин. Именно это мы видим у Малларме. В то же время подобный метод художественного поиска может быть заново использован для открытия внешней реальности (как у Элиота) или указания на такую реальность (как у Целана?).

Теперь мы можем увидеть, как утонченные языки, действуя на уровне «абсолютного», открывают пространство для современного неверия, в частности, для тех,



кто сочувствует критике в «романтическом» духе и полагает, что модерная идентичность и модерное мировоззрение делают мир плоским, не оставляя места для духовного, высшего и таинственного. Но это не означает обязательного возврата к религиозной вере; для нас возможны и другие пути.

Все дело в том, что тайна, глубина и глубокая взволнованность могут оказаться целиком антропологическими. Именно такого воззрения держатся атеисты и гуманисты, посещая концерты и оперы, читая великие произведения литературы. Таким образом они могут дополнить этику и научную антропологию, ставшие слишком плоскими и узкими.

Все это показывает, как новое обращение к «утонченным языкам» отражает состояние изолированного «я». Прежде всего вполне очевидным отрицательным образом: растущая недоступность прежних языков объективной референции, связанных со священной историей, соответствиями между человеком и природой, Великой Цепью Бытия и т.д., является неизбежным следствием расколдования, отступления космоса перед механически истолкованной вселенной. Но тяга к созданию новых языков демонстрирует нежелание оставлять вещи в таком положении. Отчасти она отражает силу нового космического воображаемого, борьбу за выражение новых моральных смыслов природы. Это хорошо видно в творчестве только что упомянутого Фридриха, поэзии Вордсворта и Гельдерлина, а также множестве других произведений. Выражаясь в более общем плане, борьба идет за то, чтобы восстановить видение чего-то более глубокого и полного, с признанием того, что это нелегкая задача, требующая пронизательности и творческой силы.

Контекстом этой борьбы является понимание того, что наша эпистемическая ситуация изменилась. Если раньше языки богословия и метафизики уверенно очерчивали область глубокого и «невидимого», то теперь считается, что эти сферы доступны нам лишь опосредствованно, с помощью языка «символов». Это многозначное слово приобретает особый смысл для поколения немецких романтиков 1790-х годов, а затем отражается в творчестве Гете. «Символ» в этом особом понимании открывает нечто такое, чего нельзя постигнуть каким-либо иным путем; этим он отличается от аллегории, образы которой относятся к области, доступной для описания прямым, буквальным языком.

Фактически символ играет определяющую роль в том, что Вассерман называет «утонченным языком». Только он открывает нам доступ к тому, к чему он относится. Символ не может просто полагаться на существующие языки. Вот почему создание/нахождение символа оказывается столь сложным, вот почему он требует творческой силы, даже гения. Но это также означает, что явленное также отчасти является скрытым; его нельзя просто отделить от символа и представить для тщательного изучения, как это происходит с обычными референтами в нашем обыденном мире.

Отметим тесную связь модерного космического воображаемого с утонченными языками последних двух столетий, например, в поэзии. В прежние времена во-

ображаемое определялось и формировалось космическими идеями. В новом воображаемом этот механизм не имеет аналогов. Единственное исключение — наука, но она, при всей своей важности, оказывается недостаточной для выражения морального смысла вещей. Когда начинает давать сбои герменевтика природы как воплощения форм и Великой Цепи, нащупывание ее полускрытых смыслов становится одной из главных тем утонченных языков, как, например, в том фрагменте «Тинтернского аббатства», где Вордсворт говорит, что чувствует

A presence that disturbs me with the joy  
Of elevated thoughts; a sense sublime  
Of something far more deeply interfused,  
Whose dwelling is the light of setting suns,  
And the round ocean and the living air,  
And the blue sky, and the mind of man;  
A motion and a spirit, that impels  
All thinking things, all objects of all thought,  
And rolls through all things. (ll. 94–102)

Присутствие, палящее восторгом,  
Высоких мыслей, благодное чувство  
Чего-то, проникающего вглубь,  
Чье обиталище — лучи заката,  
И океан, и животворный воздух,  
И небо синее, и ум людской —  
Движение и дух, что направляет  
Все мыслящее, все предметы мыслей,  
И все пронизывает.

[Перевод В. Рогова]

Представление о том, что у природы есть, что нам сказать, «парит» над нашей культурой. Эта идея слишком далека от изолированного «я», чтобы вызывать у него беспокойство, но достаточно сильна, чтобы затрагивать его многочисленными косвенными путями — в искусстве, в нашем чувстве душевного обновления, когда мы посещаем сельскую местность или дикую природу, в некоторых проявлениях нашей тревоги из-за ее уничтожения.

Как я отмечал выше, это ощущение потребности открыться природе дополняется чувством того, что мы живем неправильно, что наш образ жизни подавляет что-то по-настоящему важное. Одним из образцовых выражений этого чувства несоответствия являются «Письма об эстетическом воспитании человека» Шиллера<sup>7</sup>. Здесь содержится критика господствующей формы просветительского антропоцентризма, преимущественно в духе второй группы направлений, о которых я вел речь во второй части главы 8. Господствующее мировоззрение подвергается

<sup>7</sup> F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L.A. Willoghby (Oxford: Clarendon Press, 1967). [Рус. пер.: «Письма об эстетическом воспитании человека», указ. соч., Т. 6.]

критике как морализм. Когда воля предписывает моральные принципы нашим непокорным желаниям (Шиллер явно имеет в виду Канта), это разделяет разум и чувственность и фактически подчиняет одну сторону нашей природы другой. Но простое утверждение желания вопреки морали раскалывает нас не меньше: оно лишь меняет местами господина и раба. Мы должны стремиться к спонтанному единству, к гармонии всех наших способностей, а находим мы это в красоте. В ней форма и содержание, воля и желание свободно сочетаются и даже неразрывно соединяются.

На первый взгляд, кажется, что Шиллер говорит о красоте как о том, что помогает нам быть нравственными; она дает нам возможность эффективнее соблюдать моральный закон, ибо в сфере прекрасного это происходит, если можно так выразиться, добровольно. Но по мере развития его мысли постепенно обнаруживается, что Шиллер усматривает в эстетическом единстве высшую стадию, стоящую над морализмом. Это и есть полнота бытия, в которой все стороны нашей природы достигают гармонии. Здесь мы обретаем совершенную свободу, поскольку одна часть нашего существа уже не принуждается к подчинению требованиям другой. Эта полнота лежит за пределами морали, и ее достижение – смысл нашей жизни.

Кажется, именно это и хочет сказать Шиллер. Он вводит новый термин – «игра», который в последние два столетия подхватили и использовали бесчисленные авторы. Этот термин обозначает нашу деятельность по созданию и восприятию красоты, которой свойственна беспричинная, спонтанная свобода – та свобода, которая отсутствует в волевом принуждении к моральному закону. Люди, утверждает Шиллер, являются людьми, лишь пока они играют<sup>8</sup>. Это вершина человеческой самореализации.

Таким образом, Шиллер дает удивительно ясную, убедительную и влиятельную формулировку центральной идеи романтического периода: ответ на явную неадекватность морализма, ту важную и определяющую цель самореализации, которую морализм игнорирует или подавляет, следует искать именно в эстетической области. Эстетическое выходит здесь за пределы морали, но у Шиллера еще не противоречит ей. Позднейшие учения, во многом основанные на теории Шиллера и также чрезвычайно восприимчивые к идее игры, дойдут до противопоставления эстетического и морального. Их важнейшим представителем будет Ницше.

Так эстетическое утвердилось в качестве этической категории как источник ответов на вопрос о том, как нам следует жить и какова наша высшая цель. Искусство получает здесь решающее значение. Красота спасет нас, сделает нас совершенными. Ее можно найти вне нас, в природе или величии космоса (особенно если мы включим в ее обновляющую силу возвышенное). Но чтобы открыться ей в полной мере, нам нужно полностью ее осознать, а для этого мы должны выражать красоту на языках искусства. Следовательно, созданная красота, произведения искус-

<sup>8</sup> Ibid., letter 16.

ства — это не только важные проявления той красоты, которая способна нас преобразовать, но и основные пути, ведущие нас к нерукотворной красоте. В период романтизма художественное творчество становится высшим родом человеческой деятельности.

Если мы достигаем нашей высшей цели через искусство и через эстетическое, то может показаться, что эта цель является чисто имманентной; как способ трансцендировать морализм, она должна считаться альтернативой любви к Богу. На самом деле все было сложнее. Бог не исключался, ибо ничто не мешало понимать красоту как отражение божественной деятельности по сотворению и спасению мира. Богословская эстетика в терминах фон Бальтазара<sup>9</sup> остается открытой возможностью и после Шиллера.

Важным изменением оказывается скорее то, что теперь этот вопрос должен в целом оставаться открытым. Именно это отличает новую ситуацию от прежних времен. В домодерную эпоху красоту искусства понимали в миметических терминах: как подражание реальности, т.е. упорядоченному космосу со всеми его уровнями бытия, который к тому же воспринимался как творение Божье; или как подражание божественной истории (например, в изображениях распятия или Марии с Младенцем). Считалось само собой разумеющимся, что великое искусство «отсылает» нас к этим соответствиям, к устойчивому порядку бытия, к священной истории. После исчезновения этого фундамента и возникновения изолированного «я», для которого эта, более широкая духовная среда уже не была предметом нетеоретического опыта (хотя и могла по-прежнему оставаться объектом рационализованного верования), происходит рост того, что я, вслед за Вассерманом, называю «утонченными языками». Это было второе важное новшество периода романтизма — наряду с провозглашением красоты ключом к восстановлению нашего утраченного единства.

Я уже говорил, что эти языки действуют, влияют на нас и волнуют нас, хотя их собственная онтическая перспектива может оставаться совершенно неопределенной. «Абсолютная» музыка выражает взволнованность чем-то глубоким и сильным, но она не обязана говорить нам, где именно следует искать это «что-то» — на небе, на земле или в недрах нашего собственного существа (и даже являются ли эти альтернативы взаимоисключающими). Эти утонченные языки достигают высшей полноты и совершенства тогда, когда, выражаясь словами Уолтера Патера, все искусства стремятся стать музыкой. Однако вхождение в эту сферу не означает отрицания Бога. Напротив, многие великие художники нашего времени (например, Элиот и Мессиян) пытались превратить сферу искусства в область эпифании. Это вполне возможно — но не необходимо. Онтические установки могут быть иными, а могут оставаться в целом неопределенными.

<sup>9</sup> Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit (The Glory of the Lord)* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962). [См. рус. пер.: Ганс Урс фон Бальтазар, *Слава Господа: богословская эстетика. I. Созерцание формы*, М.: ББИ, готовится к печати.]

Именно здесь открывается пространство для современного неверия. Ответом на недостатки морализма может быть поиск высшей цели в опыте красоты, в царстве эстетического. Но теперь эстетическое отделено от упорядоченного космоса и/или божественного. Его можно заново включить в чисто имманентное мировоззрение — например, в духе идей Фрейда. Но его также можно оставить онтически неопределенным, и действительно, именно такая возможность используется чаще всего.

Как правило, благодаря новым языкам искусства наше отношение к природе теперь может оставаться в этой промежуточной области, в свободном и нейтральном пространстве между религиозным чувством и материализмом. Вероятно, нечто подобное можно сказать и о нашем отношении к музыке. Я имею в виду то, каким образом публичное исполнение музыкальных произведений в концертных залах и оперных театрах становится особенно важным и серьезным видом деятельности в буржуазной Европе и Америке. Люди начинают слушать концерты с почти религиозным рвением. Это вполне уместная аналогия. Ведь исполнение музыки стало чем-то вроде ритуала и остается таковым и в наше время. Распространилось ощущение того, что в этой музыке речь идет о чем-то величественном. Это также способствует созданию своеобразного срединного пространства неопределенной духовности, которая не является ни открыто религиозной, ни откровенно атеистической<sup>10</sup>.

Другие свойства нашего мира находятся, по-видимому, в том же неоднозначном пространстве. Возьмем, например, туризм, который охватил массы людей во второй половине XX века. Люди путешествуют по разным причинам, но одной из них является желание увидеть важные «достопримечательности» нашей и других цивилизаций; чаще всего это церкви, храмы и другие места, где сосредоточены мощные трансцендентные смыслы прошлого. Нам, пожалуй, возразят: это ничего не доказывает, кроме того, что цивилизации прошлого много «инвестировали» в трансцендентное, а значит, тем, кто хочет видеть памятники прошлого и насладиться старинным искусством, просто не остается ничего другого, как искать его в соборах, мечетях и храмах. Но мне кажется, что в созерцании тех мест, где контакт с трансцендентным был (или остается) гораздо более прочным и надежным, проявляется нечто большее: какой-то восторг и изумление, смешанные с особым рода ностальгией.

Наличие этого срединного пространства отражает то, что в главе 8 я назвал двойным давлением, которому подвергается изолированное «я»: с одной стороны, оно тяготее к неверию, а с другой — чувствует зов духовного в природе, искусстве, каком-то соприкосновении с религиозной верой или в ощущении Бога, которое может пробиться через его защитную оболочку.

Продолжительный поиск того, что может открыться с помощью «символов» (как бы мы их ни понимали) в искусстве последних двух столетий, и сама значимость такого понимания искусства (даже если оно отвергается через отрицание

<sup>10</sup> Я много почерпнул из анализа данного вопроса в работе: David Martin, *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), pp. 135 ff.

«смысла») являются отличительными признаками нашего нынешнего состояния. Утрата доподерных языков показывает, как прочно мы укоренены в изолированном «я»; но неустанные попытки изобрести утонченные языки свидетельствуют, что оставить вещи в таком положении нам очень трудно. А потому мы стремимся чем-то компенсировать и заменить те прежние средства выражения теперь уже проблематичного видения мира. Это свойство современной культуры свидетельствует о том же, что и широко распространенная тоска по утраченному смыслу. Речь идет о болезнях и неуверенности, характерных для изолированного «я».

Переход от космоса ко вселенной породил две важные вещи. Он сделал возможным развитие более глубоких и прочных форм материализма и неверия, а также сообщил новый характер двойному давлению, которое испытывает изолированное «я», пребывая между верой и неверием. Это, вместе с развитием постромантического искусства, способствует формированию нейтрального пространства между ними.

## 2

Об этом последнем процессе я только что вел речь. Теперь же я хочу вернуться к началу главы и исследовать созревание неверия в этот период.

Разумеется, причины, по которым люди в XIX веке отрекались от своей веры, были чрезвычайно разнообразны. Некоторые из них подобны тем, которые мы уже рассматривали, когда вели речь о возникновении мировоззренческой возможности неверия в XVIII веке. Ясно, например, что к материализму с большей легкостью склонялись те, кого привлекали преимущества изолированного «я» — чувство власти и неуязвимости — и кого не слишком раздражала его чрезмерная узость. Кроме того, существовал целый ряд причин, по которым люди отвергали христианство: например, противоречие между идеями Просвещения и христианским учением о человеческой порочности и божественной каре; всевозможные запреты и исключения, обскурантистские тенденции и т.п..

С другой стороны, людям легко могло показаться, что ценности модерного порядка можно полностью воплотить в жизнь, лишь твердо встав на почву неверия. Скажем, в XIX веке одной из ключевых ценностей считался альтруизм, и в этом смысле эксклюзивный гуманизм мог претендовать на превосходство над христианством. Ведь последнее, во-первых, предлагало награду за альтруизм лишь в будущей жизни, тогда как для гуманизма благожелательность сама по себе являлась наградой; во-вторых, христианство порой поддавалось искушению не распространять свои нормы человечности на еретиков и неверующих, тогда как гуманизм мог быть по-настоящему универсальным. Такие аргументы приводил, в частности, Миль<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 74.

Были и другие основания рассматривать материализм как завершающий этап развития современного порядка. Реабилитация обычной, чувственной природы вопреки всей клевете, возводимой на нее со стороны тех, кто стремился к какому-то «высшему» или «духовному» уровню существования, приобретает наиболее радикальные и последовательные формы в доктрине, полностью отрицающей наличие таких высших уровней. Защита вождями Реформации обыкновенных человеческих желаний вопреки требованиям отречения от них ради якобы высшего призвания достигает своей конечной цели и логического завершения в материализме. В обоих случаях мы находим провозглашение невинности чувственной природы и ее защиту от тех страданий, которым подвергали ее требования иллюзорного нечеловеческого совершенства.

Все эти факторы уже действовали в XVIII веке, хотя относительно альтруизма акценты ставились все же по-другому. Но теперь к ним прибавились два новых фактора, отчасти изменившие направление спора и придавшие глубину и прочность материалистическим взглядам. Между этими двумя факторами существует очевидная связь. Речь идет, во-первых, о влиянии естественных и гуманитарных наук, а во-вторых, о формировании нового космического воображаемого.

Естественные и гуманитарные науки пережили период бурного развития. Среди последних стоит выделить библейскую критику, которая подвергла критическому анализу источники Библии. Но гораздо важнее оказалось то, в чем видели подтверждение материалистической картины вселенной со стороны естествознания, главным образом в связи с дарвиновской теорией эволюции.

Этим я не хочу сказать, будто «научные» аргументы в пользу атеизма, опирающиеся на теорию эволюции, убедительны и даже, что они убедительны как собственно научные аргументы. Лично я думаю (и об этом речь пойдет в главе 15), что перемена в мировоззрении была в большей мере обусловлена этическими соображениями, причем не только такими, которые совершенно не связаны с самими «научными» аргументами (как например, соображения касательно только что упомянутой идеи альтруизма). Я хочу сказать, что теперь морально более правдоподобным стало казаться все мировоззрение, на которое опиралась эпистемология материализма, по сравнению с мировоззрением, лежавшим в основе эпистемологии христианской веры.

Нетрудно понять, почему так произошло (и до сих пор происходит). Даже там, где, как можно подумать, именно научные выводы побуждают людей к «обращению» в материализм, речь идет, как правило, не о конкретном содержании научных открытий, но скорее о самой их форме. Современная наука предлагает нам картину мира, подчиненного общим законам. Высший уровень составляют здесь безличные закономерности, которые, охватывая собой все пространство и время, определяют существование всех вещей. Кажется, что эта картина несовместима с христианской верой, которая соотносит нас с личностным Богом-Творцом и объясняет наше нынешнее состояние непрерывным рядом связанных между собой действий Бога и человеческих реакций на божественное вмешательство

в историю — процессом, достигающим своей кульминации в Воплощении и Искуплении.

Следует отметить, что в западном сознании издавна существует глубокое противоречие между теми, кто откликается на эту личностно-историческую веру, и теми, кто, движимый собственным представлением о вероятном и правдоподобном, ищет фундаментальную структуру бытия в системе безличного порядка. К этой последней тяготело немало «философских» умов, даже среди сторонников великих авраамических религий. Здесь можно вспомнить о привлекательности Аристотелевой идеи вечной вселенной для таких мыслителей, как Маймонид и Ибн Рушд, даже несмотря на то, что эта идея (казалось бы) была несовместима с верой в сотворение мира Богом.

Как мы уже видели в главе 7, это тяготение к безличному порядку также способствовало развитию деизма, а затем и неверия. Я уже говорил о том, что для провиденциального деизма главным доказательством божественной благодати служит именно неизменность Божьего творения. Лессинг говорит в этой связи о «широкой пропасти», отделяющей общие истины морали и религии от всех частных фактов истории<sup>12</sup>.

Для приверженцев этого взгляда самые высокие и благородные истины *должны* иметь эту форму всеобщности. Личные вмешательства, даже когда речь идет о Боге, внесли бы в эту картину нечто произвольное, какую-то примесь субъективного желания, тогда как важнейшие истины о реальности должны быть свободны от этого элемента. С этой точки зрения вера в личного Бога есть признак менее зрелого мировосприятия, когда мы еще нуждаемся в чувстве личного отношения к вещам и не готовы взглянуть в лицо окончательной истине. В современной мысли и культуре это умонастроение неуклонно укрепляется — от Спинозы, через Гёте, и вплоть до нашего времени.

На мой взгляд, важной причиной того, что многие люди пришли к мысли о несовместимости науки и религии и предпочли первую, было именно это различие в форме. Иначе говоря, успех науки опирался на — и, в свою очередь, укреплял — чувство того, что знакомая нам христианская религия принадлежит к более старой, примитивной и менее зрелой форме понимания.

Эта склонность к безличному нашла серьезную поддержку в новом космическом воображаемом. Бесконечная вселенная, в которой легко совершенно не почувствовать личного Бога или благой цели, казалась безличной в самом радикальном смысле, слепой и равнодушной к нашей судьбе. И ее объяснение в терминах безличных законов причинности, как можно было подумать, соответствовало новому ощущению глубинной реальности во вселенной.

<sup>12</sup> G. Lessing, *Werke*, ed. Pedersen and von Olshausen, Volumen 23, S. 49. Эта пропасть непреодолима, ибо «zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden» [«случайные истины истории никогда не могут стать необходимыми истинами разума»]. — Ibid., p. 47.



Такой вывод укрепляется еще и тем, что позицию отстраненного разума, конструирующего мир, лишенный какого-либо человеческого значения, несомненно, легче согласовать с безличной картиной вселенной. Но эта позиция является составной частью модерной идентичности изолированного «я», которое таким образом находит в себе естественное родство с этим безличным порядком.

Впрочем, это родство имеет не только эпистемический характер. В известном смысле универсальной точки зрения требует и моральная установка модерности — современное социальное воображаемое с его отчужденной общительностью и обеспечением морального порядка на основе безличного морального кодекса. Новая моральность отождествлялась с позицией «беспристрастного наблюдателя» (Хатчесон). Мы должны возвыситься над нашим частным, узким, пристрастным взглядом на вещи и усвоить взгляд «отовсюду», «взгляд каждого» — подобный «взгляду ниоткуда», к которому стремится современное естествознание.

В этой перспективе истинной, пусть и неявной целью человеческого прогресса — начиная с осевого периода, отхода от язычества и многобожия, и далее вплоть до Реформации — оказывается подготовка расколдования, которое должно было покончить с космосом связанных с людьми духов и открыть путь к безличному порядку, определяемому моральным кодексом. Следовательно, классический монотеизм нельзя считать целью этого развития. Да, он превратил многих богов в одного, но он рассматривал моральные проблемы еще слишком субъективно, с позиции капризного тирана, который одобряет или не одобряет наши действия. Теперь мы оставили эту точку зрения позади.

Впоследствии мы увидим, что один из коренных вопросов современности состоит именно в том, действительно ли отречение от личного отношения в пользу безусловного господства неоспоримого морального кодекса является настолько беспроблемным, как это казалось многим современным авторам (в частности, утилитаристам и неокантианцам, но не только им).

В любом случае, это всеобщее пристрастие к безличному могло затем принимать форму материализма — как мировоззрения, выработанного «наукой». Любопытно, однако, что так происходило не всегда. Некоторые из тех, кто предпочел науку религии, впоследствии почувствовали ту духовную пустоту, о которой я говорил выше. Они испытывали давление сразу с двух сторон. Среди образованных элит это чувство болезненной неудовлетворенности широко распространилось во второй половине XIX века. Люди начали обращаться к разнообразным формам спиритуализма, паранаучных исследований, парапсихологии и т.п. Фредерик Майерс, например, вначале утратил христианскую веру из-за дарвинизма, а затем возвратился к религии, но уже в рамках безличной картины вселенной. Он говорил о себе как о человеке, который «вернулся в небесную обитель через судомойню» после того, как «вытолкали оттуда через парадную дверь»<sup>13</sup>. Религиозная, но не христианская (а так

<sup>13</sup> Samuel Hynes, *The Edwardian Turn of Mind* (London: Pimlico, 1968), p. 139.

же не иудейская и не мусульманская) позиция, усвоенная на подобном основании, остается распространенной мировоззренческой возможностью в нашей культуре.

Но другие соображения также побуждали отождествлять материализм с состоянием зрелости. Религиозное мировоззрение нетрудно изобразить как такое, которое обещает больше «удобства», оберегает нас от встречи с истиной равнодушной вселенной, которая теперь, в рамках современного космического воображаемого, ощущается как чрезвычайно правдоподобная. Религия страшится признать, что мы одиноки во вселенной и не имеем никакой космической поддержки. Детям и в самом деле трудно с этим смириться, но ведь взросление как раз и означает готовность посмотреть в лицо реальности.

Конечно, подобная логика не покажется убедительной тем, кто глубоко погружен в молитвенную жизнь, медитации или другие серьезные духовные упражнения, поскольку здесь предполагается иной путь взросления и освобождения от детских представлений о Боге. Но если наша вера остается на стадии незрелых образов, то отождествление материализма со зрелостью может показаться нам довольно убедительным. Если же вдобавок нам внушат, что главной нашей добродетелью должно быть мужество, то призыв к подобному мужеству может стать для нас просто неотразимым. Например, Милля наука влекла к себе именно своей «доброй, прямой и суровой логикой, а также минимумом сентиментальности»; это и позволяет нам «смотреть в лицо фактам»<sup>14</sup>.

Все это показывает нам, насколько привлекательность научного материализма объясняется не убедительностью его конкретных выводов, но фундаментальной эпистемологической установкой, которую предпочитают из моральных соображений. Эта установка представляется воплощением зрелости, смелости, мужества, преодолением детских страхов и сентиментальности.

В целом можно утверждать, что в тех случаях, когда обращение из веры в «науку» совершалось неохотно и сопровождалось чувством утраты, важную роль играл характер личной веры. Были, например, те, кто был крепко привязан к отдельным мировоззренческим убеждениям, без которых просто не мог представить себе собственной веры. Если христианская вера полностью отождествлялась с определенными догматами или космическими теориями, например, с убеждением в том, что Бог действительно сотворил мир в 4004 году до Рождества Христова, или же с представлением об абсолютном провиденциализме космического устройства — вновь открытые глубины действительности могли казаться решительным опровержением веры как таковой. Точно такая же угроза возникала и тогда, когда драма грехопадения, Воплощения и Искупления считалась несовместимой с эволюцией человеческой культуры.

Другие переживали обвинение веры в «детскости» как бьющее прямо в цель — их собственную религиозную жизнь. Подозрение в незрелости глубоко их шоки-

<sup>14</sup> Collini, *Public Moralists*, p. 192.

ровало, ибо внушало ощущение внутренней опасности, и они в конце концов снимали внутреннее напряжение, отбросив свою религию, пусть даже с грустью и с чувством непоправимой утраты.

В первом случае мы можем и в самом деле вести речь об обращении, обусловленном определенными научными выводами. Но тогда остается вопрос: почему они должны были отождествлять свою веру именно с этими конкретными учениями? И почему они остались настолько глухими к моральным смыслам нового космического воображаемого, которые могли вновь обратить их к Богу?

Конечно, эта ситуация подтверждает мой общий тезис о том, что отречение от религии под влиянием «науки» обусловлено не (якобы) научными доказательствами истинности материализма или невозможности Бога (детальный анализ показывает, что такие доказательства не достигают цели), а какими-то другими факторами – например (в данном случае) приверженностью к несущественным, частным доктринам, которые и в самом деле можно опровергнуть.

Во втором случае люди приходят к убеждению, что научное отношение к миру является более зрелым и мужественным, что оно отражает большую готовность смотреть в лицо неприукрашенной реальности. Превосходство данной позиции имеет этический характер и, несомненно, в значительной мере объясняется тем, как именно человек воспринимает веру своего детства (при том, что его вера может так и остаться совершенно детской).

Впрочем, нетрудно понять и то, что человек, уже отрекшийся от веры подобным образом, будет – задним числом – истолковывать свое обращение в терминах стандартного описания, где решающую роль играет научная истина. Если меня убедили, что старинная вера отражает менее зрелый взгляд на вещи по сравнению с современной наукой, но я и в самом деле буду думать, что оставил первую ради второй. Тот факт, что я совершил подобный шаг отнюдь не под действием неопровержимо доказанных мне научных истин, исчезнет из моего сознания либо потому, что я, уже сделав свой выбор, буду с легкостью признавать правоту научных «аргументов», либо потому, что вследствие своей новой предвзятости я с готовностью поверю в способность науки когда-нибудь изобрести окончательное доказательство невозможности бытия Бога.

Попробую выразить это по-другому. Рассказ новообращенного в неверие о своем собственном поступке – как наука убедила его отбросить религию – в определенном смысле правдив. Такой человек и в самом деле полагает, что отказался от одного мировоззрения («религиозного») по той причине, что другое, несовместимое с ним мировоззрение («научное») показалось ему более вероятным. Однако более вероятным сделали его отнюдь не «научные» доказательства. Скорее можно сказать, что один набор мировоззренческих установок (наука плюс картина нашего эпистемологическо-морального состояния, в котором наука представляет более зрелое отношение к истинной реальности) перевесила другой набор установок (религия плюс альтернативная картина нашего эпистемологическо-морального

состояния, в котором религия представляет, скажем, подлинное смирение, а многие притязания науки — неоправданную дерзость). Решающую роль при этом играет признание морального состояния человека, каким его рисует «наука», соответствующим опыту самого обращенного (чья вера до сих пор оставалась детской — а о ком из верующих нельзя с известной степенью правоты утверждать то же самое?), а отнюдь не какие-то реальные открытия науки. Именно в этом плане определяющую роль играет то, что я называю моральными соображениями: дело здесь не в том, что новообращенный по необходимости признает моральность «науки» более привлекательной (в известном смысле можно допустить как раз обратное, если он при этом тоскует по утраченной вере), а в том, что «наука» предлагает более убедительное описание его моральной/духовной жизни.

Как я уже отмечал выше, комментируя долгий процесс преобразования идеи космоса в идею вселенной, ни один важный шаг в развитии науки не обходился без «дополнительной мотивации» в виде прочных мировоззренческих убеждений, которые также имели свое духовное значение. Когда «наука» побеждает «религию», одна мировоззренческая установка вытесняет другую, и в этой победе моральные/духовные соображения играют определенную роль. Но когда это уже случилось, сама этика «науки» требует ретроспективного обоснования происшедшего в терминах научных «доказательств». Так складывается официальная история «борьбы науки против религии».

Новое мировоззрение, порожденное совместным действием науки и нового космического воображаемого и подкрепляемое идеей зрелости, которую эти факторы, а с ними и изолированное «я», порождают в сознании человека, обусловило появление гораздо более прочных форм неверия. Они надежно укоренены в нашем мировосприятии, а также в научных и технологических практиках, с помощью которых мы познаем мир и действуем в нем. Вот почему для множества людей материализм сегодня стал самоочевидным выбором, не нуждающимся в доказательствах. Это уже не какая-то странная, непостижимая теория, а что-то близкое к тому, что мы считаем здравым смыслом.

При этом материализм не только укрепился, но и стал глубже. Как мы уже видели, новое космическое воображаемое развило то, начало чему было положено материалистическим взглядом на вселенную. Новая картина мира полностью развеяла прежнюю идею поиска смысла в вещах, отразившуюся в платоновско-аристотелевском понимании окружающего нас мира как реализации форм (иначе говоря, покончила с теорией «онтического логоса»). Но поначалу в этой картине еще оставалось место для смыслов иного рода: например, для целей, которые преследовал Бог, создавая механистическую вселенную; или для того высшего предназначения, которое имеем мы как существа, наделенные душой. Последовательный материализм избавился и от этого.

Нынешнее полное отсутствие какого-то высшего предназначения может восприниматься как страшная потеря, как наихудшая угроза, которую несет нам

расколдованный мир. Но это отсутствие можно рассматривать и в положительной перспективе как нашу неуязвимость. В такой вселенной от нас ничего не требуется; у нас нет цели, к которой мы призваны стремиться под страхом проклятия, Божьей кары или какого-то рокового противоречия с самими собой. Эпикурейцы уже высказывали по-своему подобную мысль. Осознание того, что все происходит от атомов и их отклонения от прямого пути; и что богам нет до нас никакого дела, освобождает нас от страха перед потусторонним, а следовательно, позволяет достигнуть атараксии. Модерный материализм принимает это наследие, но придает ему типично современную активистскую окраску: в этом бесцельном мире мы сами решаем, к каким целям стремиться. Либо мы находим цели в собственных глубинах, в чем-то таком, что, как нам кажется, идет из глубины нас самих. В любом случае, мы и только мы определяем порядок «человеческих вещей», а значит, мы в силах найти в себе желание и способность создать порядок свободы и взаимной пользы, преодолевая сопротивление равнодушной и даже враждебной к нам вселенной.

Мы одни во вселенной: эта истина нас путает, но она же может нас вдохновлять и опьянять. В одиночестве есть некое наслаждение, особенно для изолированного «я». Радость уединения отчасти состоит из чувства свободы, и отчасти — из напряженной остроты этого хрупкого момента — этого *dies* (дня), который вы должны *сarpere* (схватить). Все смыслы — здесь, в этой крохотной точке. Паскаль имел в виду нечто подобное, когда говорил о человеке как о мыслящем тростнике.

Новое космическое воображаемое придает этому переживанию новое измерение. Осознав, насколько беспределен мир во времени и пространстве, как глубоко погружен микромир в бесконечно малое, а следовательно, почувствовав нашу незначительность и хрупкость, мы также постигаем всю поразительность того факта, что в этой безграничной и бесцельной машине зародилась жизнь, а затем возникли ощущение, воображение и мышление.

Религиозный человек охотно признает здесь наличие тайны. Материалисты же, как правило, это отвергают: прогрессирующая наука признает не тайны, но временные загадки. Но и их может наполнить благоговением мысль о том, что наша жизнь, жизнь существ, способных чувствовать и мыслить, уходит своими корнями в столь невероятные глубины, и что из этих глубин могло возникнуть сознание.

Современный автор Дуглас Гюфштадтер прекрасно уловил это изумление перед лицом нашего темного происхождения, а также связанные с ним противоречивые чувства. Он признает, что некоторые люди

инстинктивно страшатся таких объяснений души, которые «уничтожают душу, ибо сводят ее к чему-то другому». Я не знаю, почему они испытывают подобный ужас, тогда как другие, например, я сам, находят в редукционизме окончательную, высшую религию. Вероятно, долгая работа в области физики и в целом науки внушила мне глубокое благоговение перед картиной того, как самые важные и знакомые объекты и переживания исчезают, когда мы попадаем в царство бесконечно малого, в химерический, лишенный субстанции эфир, в ми-

риады эфемерных подвижных водоворотов почти непостижимой математической активности. Это порождает во мне благоговение перед космосом. Для меня редукционизм не означает «сведения чего-либо на нет» а, напротив, делает реальность еще более таинственной<sup>15</sup>.

Но это благоговение также модифицируется и усиливается чувством родства, сущностной принадлежности к этим глубинам. И это позволяет нам восстановить в себе ощущение связи и солидарности со всем сущим, которое возникло в XVIII веке чрез осознание нашего темного происхождения, но теперь стало несравненно более широким и глубоким<sup>16</sup>.

Так материализм углубляется, обогащается и приобретает целый ряд новых форм по мере того, как его сторонники формулируют свою позицию по тем сложным вопросам, которые я пытаюсь здесь очертить. Причины выбора в пользу неверия не сводятся к нашим суждениям о религии и тому, что мы называем успехами «науки». Он обусловлен также моральными смыслами, которые мы теперь обретаем во вселенной и нашем собственном происхождении из нее. Ныне материализм черпает свою силу в определенных способах переживания и дальнейшего развития нашего космического воображаемого, в разных способах интерпретации нашего чувства бесцельности этой бесконечной вселенной, в нашем благоговении перед вселенной и в ощущении родства с ней.

Таким был один из путей углубления и укрепления неверия в XIX веке — через науку и космическое воображаемое. Другой способ, о котором я лишь упомяну, состоял в том, что все большее значение приобретали формы социального воображаемого, опиравшиеся на одновременность и на действие в чисто секулярном времени (рыночная экономика, публичная сфера, система народного суверенитета). Здесь мы снова наблюдаем сходство между пониманием общественной реальности и

<sup>15</sup> Douglas Hofstadter, "Reductionism and Religion", in *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), p. 434.

<sup>16</sup> Благоговение, но также и чувство связи со вселенной очевидны в следующих размышлениях Чарльза Линдберга: «Мне известно, что я смертен, но это вызывает вопрос: что я такое? Индивид ли я, или же я — эволюционирующий поток жизни, состоящий из бесчисленных личностей? ... Одна из моих идентичностей заключается в том, что я родился в 1902 году. Но мой возраст как человека XX столетия измеряется миллиардами лет. Жизнь, которую я считаю собой, непрерывно существовала в продолжение прошлых веков. Индивиды — это стражи жизненного потока, временные проявления более великого бытия, которые возникают из глубин своей сущности и возвращаются в нее, словно бесчисленные сны ... Я вспоминаю, как однажды стоял на краю глубокой долины на гавайском острове Мауи и размышлял о том, что поток жизни похож на горную речку: он возникает из скрытых источников, рождается из земли, касается звезд, сливается, смешивается, развивается, мгновенно изменяя преходящие формы». Далее он делает вывод: «Я — форма, и я бесформен. Я — жизнь и материя, я смертен и бессмертен. Я один и многие — личность и человечество в постоянном движении ... После моей смерти молекулы моего существа вернуться в землю и на небо. Они пришли со звезд, и сам я оттуда, я принадлежу звездам». Цит. по: Gore Vidal, "The Eagle is Grounded", in *The Times Literary Supplement*, no. 4987, October 30, 1998, p. 6.

Мы видим, что Линдберг полностью пребывает в рамках современного космического воображаемого. Его восприятие природы, например, на острове Мауи, тотчас же внушает ему мысли о глубине вселенной и о нашем темном происхождении из ее недр.

пониманием реальности природной, свойственным космическому воображаемому. Чувство этой аналогии вовсе не принуждало к принятию атеистического мировоззрения, но, несомненно, было с ним совместимым, а при определенном рода интерпретации его можно было представить как совместимое только с таким мировоззрением. Так, безусловно, думал папа Пий IX.

Но как бы мы ни оценивали политику пап XIX века (которая сегодня все равно никого уже не убеждает), здесь есть одна глубокая проблема, аналогичная той, которую мы уже обсуждали в ходе анализа космического воображаемого. Модерные общества являются безличными в одном важном отношении: они основываются на отчужденной общительности и предполагают формирование способности действовать в коллективе равных; они отдают предпочтение категориальным идентичностям, объединяющим людей по какому-то общему признаку (американцы, французы, мусульмане, католики), а не через сеть личных связей (как в отношениях кровного родства или тех отношениях личной верности, игравших центральную роль в домодерных европейских обществах, которые называют «феодальными»). Люди, чья религиозная жизнь была вписана в жизненные формы сетевого общества, например, крестьяне, жившие в иерархическом мире сельского прихода, попав в промышленный город XIX века, оказались глубоко дезориентированными и уже не могли исповедовать свою традиционную религию. Они легко могли полностью отпасть от церкви или изобрести совершенно новые формы религиозной жизни. Я рассмотрю этот процесс в одной из следующих глав.

### 3

Более глубокие и прочно укорененные формы неверия, возникшие в XIX веке, в целом остаются такими же и сегодня. В этом смысле мы можем считать своими современниками людей викторианской эпохи, но воспринимать подобным образом представителей эпохи Просвещения нам будет трудно. Фуко и другие авторы отметили рубежный для европейской мысли характер эпохи романтизма, когда возникло ощущение реальности как глубокой и упорядоченной, как чего-то такого, чьи движущие силы таятся глубоко под доступной для наблюдения поверхностью. Примером здесь могут служить и экономические теории Маркса, и «глубинная психология» Фрейда, и генеалогии Ницше<sup>17</sup>. Мы до сих пор переживаем последствия этого поворота вглубь, хотя и можем подвергать сомнению эти конкретные теории. В этом смысле мы можем почувствовать искушение утверждать, что современное неверие начинается именно здесь, а не в век Просвещения. Тогда XIX столетие оказывается моментом зарождения «модерной Схизмы»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1966). [Рус. пер.: Мишель Фуко, *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук* (пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой), М.: «Прогресс», 1977.]

<sup>18</sup> Martin Marty, *The Modern Schism* (New York: Harper, 1969).

Упоминание о Ницше в предыдущем абзаце ведет нас к чрезвычайно важному изменению в моральном воображении неверия XIX века. Выше я говорил о «постшопенгауэровском» видении мира, придающем положительный смысл иррациональным, аморальным и даже агрессивным силам внутри нас. Суть этого видения, в разных его проявлениях, состоит в том, что эти силы нельзя просто осуждать и искоренять, поскольку от них зависит наше существование и/или наша витальность, наши творческие дарования, наша способность творить красоту. Если так, то в нашем темном генезисе, в нашем происхождении из дикого и дочеловеческого открывается новый моральный смысл. Такое мировосприятие порождается «трагическим» направлением протеста против стандартной формы современного антропоцентризма с его слишком гармонической картиной жизни без страданий, зла и насилия.

Соответственно, этот протест обращается и против ценностей Просвещения. Но, в отличие от того, что мы обычно понимаем под Контрпросвещением (представленным фигурами вроде Луи де Бональда и Жозефа де Местра), здесь вовсе не идет речь о возвращении к религии или к трансцендентному. Этот протест остается непоколебимо натуралистическим. Вот почему я буду называть его «имманентным Контрпросвещением».

Такой протест обращается против важнейшей составной части современного эксклюзивного гуманизма, который, в свою очередь, вытекает из предшествующей религиозной традиции. Фактически мы имеем здесь мощный и определяющий элемент западной современной духовности в целом: утверждение ценности жизни, сохранения жизни, исцеления и питания. Этот элемент усилился благодаря антропоцентрическому повороту, когда все Божьи замыслы сузились до единственной цели — поддержания человеческой жизни. Устойчивое влияние этой идеи, вероятно, дает о себе знать в современном стремлении сохранить жизнь, повысить благосостояние и уменьшить страдания во всем мире — стремлении, на мой взгляд, беспрецедентном для человеческой истории.

С одной стороны, это стремление отражает современную идею морального порядка, с другой — оно исторически возникает из того, что в другой своей книге я назвал «утверждением ценности обычной жизни»<sup>19</sup>. С помощью этого термина я пытаюсь указать на культурную революцию Раннего Нового времени, которая отвергла высшую (как считалось прежде) ценность созерцательной и гражданской жизни и сдвинула центр моральной тяжести в повседневную жизнь, производство и семью. Именно этот тип духовности подчеркивает, что нашей первейшей заботой должен быть «рост» жизни, избавление от страданий и содействие благополучию. Прежняя забота о «благой жизни» имела привкус гордыни и эгоизма; кроме того, она предполагала сущностное неравноправие, поскольку «высшая» жизнь была доступна лишь элитарному меньшинству, тогда как правильно жить обычной

<sup>19</sup> См.: *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 13.



жизнью мог каждый. Для этого морального умонастроения было самоочевидным, что главной нашей заботой должно быть построение отношений с другими людьми в духе справедливости, благожелательности и равенства.

У истоков этого утверждения, которое стало фундаментальным элементом нашего современного этического мировоззрения, стоял определенный тип христианского благочестия, который превозносил практическую *agape* и был полемически направлен против гордыни, элитизма и, если можно так выразиться, погруженности в себя, свойственных тем, кто верил в существование «высших» форм человеческой деятельности и духовности.

Вспомним атаку сторонников Реформации против якобы «высшего» призвания монашеской жизни. Монахи притязали на особый, элитарный путь высшего посвящения себя Богу, но на самом деле впали в гордыню и самообман. В действительности же святой жизнью для христианина было его обычное существование, благочестивая христианская жизнь в труде и в семейных заботах.

Эти мотивы «земной» критики мнимо «высших» типов жизни впоследствии подхватила секулярная критика христианства и религии в целом. Секуляристы и неверующие обращали против христианской веры как таковой во многом ту самую риторику, с которой вожди Реформации обрушивались на монахов и монахинь. Христианство упрекали в том, что оно с презрением отвергает реальное, чувственное, земное человеческое благо во имя какой-то чисто воображаемой высшей цели, стремление к которой могло привести лишь в разочарованию в реальном земном благополучии, к страданию, умерщвлению плоти, подавлению и т.п. Следовательно, мотивы тех, кто выбирает для себя этот «высший» путь, подозрительны. Гордыня, элитизм, жажда власти также являются частью этой истории, наряду со страхом и робостью (также присутствовавшими в трактовках ранних реформаторов, хотя и не на первом плане).

Эксклюзивный гуманизм унаследовал отсюда и преданность моральному порядку, и утверждение ценности обыденной жизни. Но это вызвало своего рода внутренний мятеж, направленный против того, что можно было бы назвать секулярной религией жизни, одной из поразительных черт современного мира.

Сравнение с нормами прежней человеческой истории показывает, что мы живем в совершенно особенной моральной культуре, где страдания и смерть от голода, наводнения, землетрясения, эпидемии или войны способны порождать всемирные движения сочувствия и практической солидарности. Разумеется, такую реакцию сделали возможной современные средства передвижения и связи, не говоря уже о наличии излишков материальных благ. Но это не должно заслонять от нас важности перемен собственно культурного и морального характера. Те же самые средства транспорта и связи не вызывают одинаковую реакцию всюду: она гораздо сильнее в странах, когда-то принадлежавших к латинскому христианству.

Сделаем, конечно, поправку на порождаемые истерией СМИ искажения в восприятии, на неспособность потребителей медиапродукта к продолжительной кон-

центрации внимания, на преувеличенную реакцию, вызываемую «эффектными» кадрами, отчего зритель игнорирует куда более важные события, не попавшие в картинку *CNN*. Тем не менее, это замечательное явление: эпоха, породившая Хиросиму и Освенцим, породила также «Международную амнистию» и «Врачей без границ».

Конечно, все это имеет глубокие христианские корни. Прежде всего здесь следует упомянуть о выдающихся миссионерских усилиях Католической церкви в период Контрреформации, впоследствии подхваченных также протестантами. Затем, в начале XIX века, наступило время массовых кампаний — например, движения против рабства в Англии, в немалой степени вдохновленного евангелическими церквями, и аналогичного ему аболиционистского движения в Соединенных Штатах, также имевшего во многом христианскую основу. Со временем эта привычка мобилизоваться ради борьбы с несправедливостью и устранения страданий стала частью нашей политической культуры. С какого-то момента эта культура уже не вдохновляется исключительно христианством, хотя люди, глубоко ему преданные, продолжают играть важную роль в соответствующих движениях и сегодня. Более того, эта культура, вероятно, нуждалась в отделении от христианства, чтобы порыв к человеческой солидарности мог выйти за пределы христианского мира.

Именно это сложное наследие Просвещения я и пытаюсь здесь описать. Оно включает в себя мощный гуманизм, утверждающий важность сохранения и улучшения жизни и устранения страданий; упадок/отрицание трансцендентного (вследствие чего сам гуманизм становится эксклюзивным), а также смутное историческое ощущение того, что первый из перечисленных здесь элементов возникает из второго и зависит от него.

Подобный этос еще два с половиной столетия тому назад, в самый момент своего возникновения, столкнулся с определенным сопротивлением. Ведь он, взятый в его чрезвычайно влиятельной утилитаристской версии, мог восприниматься как фактор, делающий человеческую жизнь плоской и «одномерной» (если воспользоваться популярным термином позднейшей эпохи). Жизнь в «хрустальном дворце» (слова главного героя «Записок из подполья» Достоевского) воспринималась как удушающая и унижительная, как мертвящая и нивелирующая. Такая реакция имела, как минимум, два важных источника, хотя иногда они могли (не слишком удачно) сочетаться.

Одним из них была давняя и устойчивая духовная тяга к трансцендентному, которая никогда не могла признать земное благополучие единственной целью человеческой жизни и всячески противилось подобной редукции. Второй возник из старого аристократического этоса, как протест против нивелирующего влияния культуры равенства и благожелательности. Речь здесь шла о чувстве утраты героического измерения человеческой жизни и низведении всех человеческих существ до уровня буржуазной утилитарной посредственности. То что такие опасения были свойственны не только представителям реакционных кругов, видно

на примере Токвиля, которого всерьез тревожила перспектива нивелирования человечества, угрожающая нам в демократическую эпоху. Он страшился мира, в котором люди станут в конце концов заботиться лишь о собственных «маленьких вульгарных удовольствиях», совершенно утратив любовь к свободе<sup>20</sup>.

Такое сопротивление питали давние традиции, представлявшие, с одной стороны, трансцендентное, а с другой — старые нормы чести и совершенства. То же, что я называю имманентным протестом, отрицает тезис о жизни как высшей ценности, но при этом разрывает связь и с только что упомянутыми традиционными источниками. Такой протест не ищет опоры в трансцендентном и не основывается на исторически унаследованном понимании общественной иерархии, хотя и может вдохновляться прежними версиями воинской этики, как это мы наблюдаем на примере Ницше.

Подобный протест против высшего приоритета жизни идет, если можно так выразиться, изнутри самого неверия — не во имя чего-то высшего, но просто потому, что признание такого приоритета воспринимается как нечто сковывающее, ограничивающее, обедняющее наше существование.

Таким образом, наряду с внешним Контрпросвещением, питавшимся теми традициями, которые само Просвещение отнесло к разряду иллюзий, возникло также имманентное Контрпросвещение, которое не только разделяло это отвержение прошлого, но порой даже усиливало данную тенденцию. Но если секулярный гуманизм Просвещения вышел из вдохновляемого христианской агапой утверждения ценности обычной человеческой жизни, то и имманентное анти-Просвещение точно так же вышло из его укорененного в трансцендентном предшественника.

Прежде всего это произошло в литературной и художественной областях, выросших из романтизма и его наследников. Романтическое движение было одним из главных средоточий Контрпросвещения, хотя, безусловно, оно никогда к нему не сводилось. Протест против пошлого, бессмысленного мира был постоянной темой литературы и искусства романтиков, и это могло — хотя и не обязательно — сочетаться с анти-просветительскими убеждениями. По крайней мере, это делало невозможным принятие более грубых версий просветительского секуляризма, таких, например, как утилитаризм.

Имманентное анти-Просвещение формировалось именно в этой области западной культуры. С самого начала оно было связано с представлением о первенстве эстетического. Даже там, где оно отвергает саму эту категорию и ведет речь об «эстетической иллюзии» (как это делает Поль де Ман), его главной заботой остается искусство — особенно современное постромантическое искусство. В современной высшей школе его «большие батальоны» рекрутируются главным образом на литературоведческих кафедрах.

<sup>20</sup> Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier Flammarion, 1981), Том II, часть 2, глава 2, с. 385. [Рус. пер.: Алексис де Токвиль, *Демократия в Америке*, М.: Прогресс, 1992.]

Одной из его ведущих тем является новое понимание значимости смерти – в противовес неспособности господствующего эксклюзивного гуманизма справиться со смертностью человека. Здесь также есть источники, восходящие к религиозной традиции (о чем пойдет речь в главе 19).

Одновременно и в связи с этим, возникает еще один род протеста против тезиса о высшей ценности жизни, протеста, который, как правило, вдохновляется другими источниками сопротивления во внешнем анти-Просвещении – сопротивлению всеобщему нивелированию во имя спасения величественного, исключительного и героического.

Самым влиятельным выразителем подобного взгляда был, несомненно, Ницше. И весьма характерно, что наиболее выдающиеся антигуманистические мыслители нашего времени – Фуко, Деррида, Батай – очень многим обязаны Ницше.

Разумеется, Ницше восстал прежде всего против представления о том, что наша высшая цель состоит в сохранении и умножении жизни, а также в предотвращении страданий. Он отвергает эту идею как метафизически, так и практически. Кроме того, он отрицает эгалитаризм, лежащий в основе всего этого утверждения ценности обычной жизни. Но в определенном смысле его бунт также является внутренним. Ведь сама жизнь способна толкать нас к жестокости, господству, исключительности, и она действительно делает это в моменты безудержного самоутверждения.

Таким образом, этот протест в известном смысле не выходит за рамки современного утверждения жизни. Нет ничего выше движения самой жизни (в виде «воли к власти»). Такой протест раздражают благожелательность, универсализм, гармония и порядок. Он хочет реабилитировать разрушение и хаос, причинение страданий и эксплуатацию как часть жизни, которую также требуется утверждать. Правильно понятая жизнь есть также утверждение смерти и разрушения. Возражать против этого значит пытаться ограничить жизнь, укротить ее, лишить ее высших проявлений, которые и делают ее чем-то таким, что заслуживает утверждения.

Религия жизни, запрещающая иметь дело со смертью и причинять страдания, есть нечто узкое и унижительное. Ницше считает себя наследником доплатоновской и дохристианской этики, с ее преклонением перед мужеством, величием, элитарным совершенством. А в центре всего этого всегда находилась смерть. Готовность встретиться со смертью, способность поставить честь и славу выше жизни всегда были признаками воина, основаниями для его претензий на превосходство над другими людьми<sup>21</sup>. Модерный жизнеутверждающий гуманизм порождает малодушие. Это обвинение часто возникает в культуре анти-Просвещения.

<sup>21</sup> Эту черту традиционной этики чести Гегель превращает в центральный момент своей диалектики господина и раба. В первоначальной борьбе за признание между воинами каждый показывает, что он достоин этого признания именно потому, что подвергает опасности собственную жизнь. Ключом к достоинству является *Daransetzen* (способность рискнуть чем-то, поставить на карту). См.: *Phänomenologie des Geistes*, Kapitel IV. [Рус. пер.: Г.В.Ф. Гегель, *Феноменология духа*, глава 4, СПб.: Наука, 1992.]

Разумеется, одним из плодов этой контркультуры стал фашизм, не вполне чуждый влиянию со стороны Ницше, как бы убедительно ни опровергал Вальтер Кауфман простой миф о Ницше как о протонацисте. Но, несмотря на это, очарованность смертью и насилием возвращаются, например, в виде интереса к подобным темам у Батая, который разделяли Деррида и Фуко. Книга Джеймса Миллера о Фуко раскрывает глубины этого восстания против «гуманизма» как душливого и тесного пространства, из которого необходимо вырваться<sup>22</sup>.

Я не пытаюсь здесь дискредитировать неоницшеанство, представив его чем-то вроде «преддверия» к фашизму (словно хоть какое-то из ведущих духовных течений нашей цивилизации может быть совершенно свободно от ответственности за появление фашизма). Я лишь хочу показать, что существует такой антигуманизм, который восстает именно против постоянной озабоченности жизнью, запрета насилия и насаждения равенства.

Ницшеанское понимание возвышенной жизни, способной в полной мере утверждать себя самое, также в определенном смысле выводит нас за рамки жизни, и в этом оно подобно другим — религиозным — представлениям о возвышенной жизни (как, например, «жизнь вечная» в Новом Завете). Но оно выводит нас за рамки жизни через восторг перед отрицанием жизни, через очарованность смертью и страданием. Оно не признает существования какого-либо высшего блага по ту сторону жизни и в этом смысле по праву считает себя абсолютной антитезой религии. В важном хотя и парадоксальном смысле «трансцендентное» вновь оказывается имманентным.

Как видим, то, что я назвал имманентным Контрпросвещением, предполагает новую положительную оценку смерти и даже восторг перед ней (а иногда и перед насилием). Оно восстает против господствующего в современной культуре эксклюзивного гуманизма. Но оно отвергает также и все прежние онтически обоснованные интерпретации трансцендентного. Приняв это в расчет, мы, вероятно, изменим наше представление о современной культуре. Вместо того, чтобы рассматривать ее как арену борьбы двух сил — «традиции», особенно религиозной, и эксклюзивного гуманизма — мы увидим в ней скорее открытую арену, на которой борются целых три, а то и четыре стороны.

Это поможет нам понять, насколько широко распространилось то, что я назвал эффектом новой звезды. Мировоззренческих позиций стало больше, связи и противоречия между ними стали сложнее. Мы только что убедились в этом на примере материализма и неверия. Но в процессе расширения новой звезды подобное умножение происходит и с другими фундаментальными позициями, в полемику между ними втягивается все больше участников, между которыми возникают многочисленные горизонтальные кросс-культурные связи — вроде той, которую почувствовали мы между Паскалем и одним из направлений модерного материализма.

<sup>22</sup> James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993).

## 4

Можно сказать, что в XIX веке неверие достигает зрелости. Оно становится последовательным, глубоким, а также (и это, пожалуй, важнее всего) приобретает разнообразие формы, создавая целый ряд внутренних различий. А потому сегодня для многих людей многочисленных социальных слоев неверие становится самодостаточным миром – иначе говоря, заполняет весь горизонт потенциально вероятного. Существуют сторонники эксклюзивного гуманизма, не вполне уверенные в своей позиции, но источником ощущаемой ими угрозы является неоницшеанский антигуманизм. Есть также «постмодернисты», которые порой сомневаются в своем постмодернизме, когда читают Джона Стюарта Милля или Карла Маркса. Но трансцендентное совершенно исчезло с их мировоззренческой карты.

Возможно, именно теперь нам стоит вернуться к первому из моих вопросов: что изменилось между 1500 годом, когда неверие было практически невозможным, и (примерно) 2000 годом, когда мы не только имеем множество счастливых атеистов, но и сама вера в некоторых социальных средах сталкивается с мощными враждебными течениями?

Анализ современного космического воображаемого позволил нам понять эту проблему глубже. В начале указанного периода, в 1500 году, заколдованный мир, в котором природа и общественная жизнь были тесно связаны с высшими временами, оставлял немного места для неверия. Богословы различали естественный и сверхъестественный уровни, но невозможно было жить практической жизнью, осознавая лишь первый из них. Духи, силы и высшие времена присутствовали всегда и всюду.

Процесс расколдования мира и маргинализации высших времен сделал принципиально возможным вытеснение высшего уровня как такового. Но он все еще продолжал существовать благодаря ощущению того, что вдохновение, сила и дисциплина, необходимые нам для нового упорядочения этого мира как расколдованного и морального, приходят к нам от Бога. В индивидуальной жизни Бог обнаруживается через благодать, в социальной – через предписанные им порядки и структуры. Кроме того, как индивидуальная мораль, так и общественный порядок основываются на представлении о космическом строе вещей, который был провиденциально установлен Богом ради нашего блага.

Бог присутствовал в нашей совести, нашем социальном порядке, нашем космосе; он уже не навязывал себя в непосредственном опыте восприятия отдельных вещей, мест и времен, как это было в заколдованном мире, но проявлялся как сила, которая привносит порядок и сообщает смысл морали, обществу и миру.

Таким образом, непосредственный контакт с духами и силами ушел в прошлое, но это сделало возможным гораздо более интенсивное чувство воли Бога, упорядочивающей наш мир. Более того, само это чувство божественной воли способствовало оттеснению заколдованного мира на задний план.

С началом антропоцентрического поворота это представление об упорядочивающем присутствии Бога угасает. На смену ему приходит чувство того, что мы можем поддерживать надлежащий порядок собственными силами. Для одних Бог отступает еще дальше, в начало или конец мира (деисты), для других совершенно исчезает. Третьи агрессивно отрицают его существование.

Изменения в космическом воображаемом ускоряют и завершают это разрушение нашего чувства упорядочивающего присутствия. Дело не только в том, что это присутствие чрезмерно акцентировалось апологетикой Раннего Нового времени в понятии о божественном замысле. Речь шла и о том, что громадная, бесконечная вселенная с ее темной бездной времени до крайности облегчала полное забвение этого присутствия. В такой вселенной трудно было сохранить подобное представление.

Я уже пытался показать неоднозначность нашего нынешнего восприятия вселенной. Оно может заблокировать любое представление о порядке и смысле, но точно так же оно может стать средоточием мощных духовных смыслов. Если их отрицать, то результатом часто оказывается узкий мещанский сциентизм. Но если мы открыты этим смыслам, то результаты могут быть самыми разными. В эпикурейско-натуралистическом прочтении они ведут нас к глубокому и полному материализму; интерпретированные иначе — могут открыть для нас разные версии духовности, а некоторых — привести к Богу.

Впрочем, если мы пойдем первым или вторым путем — иными словами, отвергнем эти смыслы или воспримем их в эпикурейско-материалистическом духе, то мы можем и в самом деле жить в мире, который, по-видимому, всюду возвещает отсутствие Бога. Внешние пределы этой вселенной теряются в абсолютной темноте, а в соответствующем ей человеческом мире мы можем получить настоящий опыт «богоотсутствия».

Этот последний опыт не похож на опыт восприятия духов и сил нашими предками около 1500 года, когда те вступали в соприкосновение с конкретными вещами и местами. Скорее он напоминает опыт божественного упорядочивающего присутствия, характерный для элит 1700 года: его предметом был не какой-то поддающийся предварительному обоснованию объект, но рассеянный структурирующий принцип.

Но и здесь есть одно важное различие, ведь речь идет о чувстве отсутствия — переживании того, что всякий порядок, всякий смысл исходят от нас. Мы уже не слышим «эха» вовне. В подобном образом понятом мире — а именно в нем живет множество наших современников — различие между естественным и сверхъестественным стало не более чем интеллектуальной абстракцией. Появился тип людей, способных воспринимать мир как чисто имманентный. В некоторых отношениях мы можем счесть это достижение победой тьмы, но тем не менее это значительное достижение.

# 11 Траектории XIX века

В идеале нам стоило бы тщательно проследить развитие эффекта новой звезды во второй половине XIX – первой половине XX веков. Ведь именно тогда умножились и усложнились варианты неверия, прежде чем распространиться на все общество в результате процесса, который я называю эффектом «сверхновой» и который происходил главным образом после Второй мировой войны.

Траектории этого развития в разных национальных культурах оказались существенно различными, и по-настоящему удовлетворительное описание должно было бы проследить их все. Но, к сожалению, мне для этого не хватит места и знаний (а читателю, возможно, терпения). Поэтому я хочу сосредоточиться лишь на двух любопытных и показательных примерах. Во-первых, я обращусь к ситуации в Англии (отчасти также в Британии, но преимущественно в Англии) между 1840 и 1940 годами. Затем я кратко рассмотрю ситуацию во Франции на рубеже XIX и XX веков. После этого, в следующей части книги, я попытаюсь предложить ряд общих выводов, касающихся наступления «секулярного века» на Западе.

## 1

Начало XIX века в Англии ознаменовалось возрождением веры и практик, связанных с евангелическими церквями и отчасти обусловленных шоком революционных и наполеоновских войн. Но в 1830-е годы традиционная вера интеллектуальных и общественных элит вновь подверглась сильному давлению. Отчасти здесь действовали прежние философские факторы: в частности, «философский радикализм», основанный на принципах утилитаризма, во многом представлял собой интеллектуальный продукт XVIII века. Однако, как я уже отмечал выше (глава 10,



раздел 2), нам, вероятно, следовало бы рассматривать новый упадок христианской веры скорее как новую волну, а не как простое продолжение процессов, имевших место в предшествующем столетии. Ведь направление атаки стало несколько иным. Старые аргументы также использовались, но теперь они были дополнены новым подходом.

Отступление религии было настолько значительным, что в середине века Джон Стюарт Милль (правда, не совсем беспристрастный наблюдатель) мог сказать, что «старые взгляды в религии, морали и политике настолько дискредитировали себя в глазах более просвещенной публики, что они навсегда утратили большую часть своего влияния»<sup>1</sup>. Но одно из важнейших направлений нового роста неверия обнаружилось здесь впервые. Вероятно, лучше всего видеть в нем попытку выйти из-под перекрестного давления, который испытывали тогда многие. Давление было обусловлено, с одной стороны, казалось бы, неотвратимой идеей безличного порядка, а с другой – настоятельной потребностью избежать пошлости, пустоты, измельчания, которые слишком явно сопутствовали этому новому социальному и культурному порядку. Тяга к безличному диктовала (и отражала) отрицание традиционного христианства, но перед лицом того, в чем видели утрату стольких важнейших благ, сохранение некоторых ценностей исторического христианства казалось абсолютно необходимым.

Таким образом, многие уже не могли верить в то, что в традиционной вере противоречило идее безличного порядка (или выходило за ее пределы); но в то же время ощущение слабостей, уродств и зол эпохи не позволяло им принять более редуктивистские, сциентистские или утилитаристские версии порядка.

Серьезным основанием для подобной оценки развития неверия являются, в частности, идеи и влияние Карлейля. Силу его воздействия нам уже трудно понять – и не только из-за его чрезмерно полемического стиля (он-то как раз мог бы нас заинтересовать), но главным образом потому, что в конце своей карьеры он выступил против наиболее фундаментальных ценностей современного либерализма (а этот грех нам простить нелегко). И действительно, можно утверждать, что упадок его популярности наступил вскоре после его смерти<sup>2</sup>. Но в 1830–40-х годах он был чрезвычайно популярен. А потому когда я говорю о направлении развития неверия, я имею в виду, что ответ Карлейля на отмеченное мною перекрестное давление указал многим представителям общественной элиты путь дистанцирования от веры отцов. Последователем Карлейля был Мэтью Арнольд, который в известном смысле расширил этот путь или преобразовал его, сделав, в конце концов, более приемлемым. (Еще один вариант этого пути предложил, опять же, идя по стопам Карлейля, Джордж Элиот).

<sup>1</sup> J.S. Mill, *Autobiography* (New York: Columbia University Press, 1960), p. 60. [Рус. пер.: Дж. Ст. Милль, *Автобиография. История моей жизни и убеждений*, М.: «Книжное дело», 1896.]

<sup>2</sup> См.: Simon Heffer, *Moral Desperado: A Life of Thomas Carlyle* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1995).

Приписывая Карлейлю столь важную роль, я отклоняюсь от традиционных взглядов на утрату веры людьми викторианской эпохи. Несколько упрощая, можно сказать, что этот процесс обычно считают следствием влияния эволюционистских идей Дарвина, которые, как принято думать, были прямым отрицанием Библии. В сознании многих людей, воспитанных в религиозном духе, это прождало мучительный конфликт, который многие из них разрешали ценой отречения от веры, пусть даже и с горьким чувством утраты. В такой трактовке есть своя правда, особенно в отношении мучительного конфликта и чувства утраты (кажется, его разделял и сам Дарвин). Но здесь не учитывается нечто чрезвычайно важное: то, что эволюционная теория возникла не в мире, где почти все продолжали принимать библейскую историю в простом и буквальном смысле, а напротив, в мире, где уже прочно укоренились представления о безличном порядке, не говоря уже о темной бездне времени; и где уже существовала весьма влиятельная версия космического видения безличного порядка, призванного стать заменой христианству — версия Карлейля.

Сказанное не означает, что я отрицаю влияние Дарвина. Его теория послужила сильным толчком в направлении материалистического, редуccionистского взгляда на космос, из которого изгонялась всякая телеология (поскольку всю ее можно было исчерпывающе объяснить на более глубоком уровне). Но теория Дарвина вошла в смысловое поле, где многие уже чувствовали тягу к идее примата безличного порядка; она не создала эту тягу сама.

Карлейль, чьи взгляды сформировались преимущественно под влиянием Гете, а также Шиллера и немецких романтиков<sup>3</sup>, выступил против всех тех черт христианства, которые были несовместимы с безличным порядком: принципиальная важность личной связи с Богом, частные проявления Божьего Промысла, Божий Суд как личное решение Бога и прежде всего — чудеса (эти «ветхие еврейские одежды»)<sup>4</sup>. К тому же Карлейль не считал такое отношение своей личной реакцией. Он разделял основанное на стадийном понимании истории (и описанное мною выше) представление, согласно которому отвергаемые им элементы христианства были принципиально неприемлемыми для людей его эпохи, как бы ни цеплялись за них те, кто не способен уловить суть времени. Все, что можно спасти в христианстве, должно быть сохранено в какой-то иной форме. «Миф христианской религии выглядит в восемнадцатом веке не так, как в восьмом»; кто же поможет нам «воплотить божественный дух этой религии в новый миф, придать ему новое выражение, облачить в новое одеяние, чтобы наши души, в противном случае обреченные гибели, могли бы жить?»<sup>5</sup> Исходя из этого упоминания о «мифе»

<sup>3</sup> A. Abbott Ikeler, *Puritan Temper and Transcendental Faith: Carlyle's Literary Vision* (Columbus: Ohio State University Press, 1972), pp. 72-80.

<sup>4</sup> Heffer, *Moral Desperado*, p. 293.

<sup>5</sup> *Sartor Resartus* (Berkeley: University of California Press, 2000), p. 144. [Рус. пер.: Томас Карлейль, *Sartor Resartus* (перевод Н. Горбова), М., 1902.]

уже можно предположить, что доктрины этого нового типа, хотя и не отличавшиеся четкостью, по-видимому, предусматривали существование какой-то не вполне человеческой духовной силы, способной помочь человечеству в его движении вперед, к высшим формам жизни. Как указывает Уилсон, здесь могла идти речь об определенных версиях Провидения, истории или моральных абсолютах<sup>6</sup>. Эти высшие формы позволили бы нам вновь твердо поверить в благость и справедливость всего сущего, в то, что Карлейль называл «вечным Да».

Вера представляла для Карлейля величайшую ценность, поскольку без нее господствующие тенденции эпохи вели к вырождению человеческой жизни: уродство и эгоизм коммерческо-индустриального общества, порождаемые этим обществом атомизм и отсутствие общего интереса, «наличность» как единственная связь между людьми, отсутствие какой-либо более широкой, более героической перспективы жизни, стоящей выше поощряемого подобным обществом близорукого гедонизма. (Предвосхищая Ницше, Карлейль саркастически называет организованную благотворительность «Ассоциацией полного устранения страданий».) В такую эпоху вселенная и общество кажутся чисто механическими и бессмысленными. «Для меня вселенная была совершенно лишена жизни, цели, воли, даже враждебности; это была одна громадная, мертвая, безмерная паровая машина, способная в своем мертвом равнодушии перемолоть меня кость за костью. О громадная, мрачная, одинокая Голгофа, мельница смерти!»<sup>7</sup> Все на свете, даже самое возвышенное, свелось к исчислению: «Бентамова польза, добродетель прибыли и убытка превратила этот божественный мир в мертвую и грубую паровую машину, а бесконечную небесную душу человека – в устройство для взвешивания сена и сорняков, удовольствий и страданий»<sup>8</sup>.

Все это было бы невыносимо, если бы не некоторая уверенность в том, что мы способны подняться на более высокий уровень. В словах Карлейля отражается широкий комплекс неудовлетворенности изолированным «я» и модерным порядком, о котором я писал в главе 8. В частности, в последней цитате можно распознать вторую ветвь первого направления (в моей классификации), а именно потребность спасти какое-то ощущение человеческой способности к духовному/моральному подъему перед лицом унижающей нас теории и практики утилитарно-коммерческо-индустриального общества.

Итак, человеку приходилось выступать и за, и против христианства. Не очень ясное учение Карлейля было одним из путей выхода из этой ситуации двойного давления. Подобное напряжение отразилось и в его собственной жизни, в частности, в неспособности прямо сознаться своей благочестивой матери в том, что он утратил веру. Он же говорил ей не об отказе от веры, а лишь о новом ее по-

<sup>6</sup> A.N. Wilson, *God's Funeral* (New York: Norton, 1999), p. 62.

<sup>7</sup> Sartor, p. 124.

<sup>8</sup> Цит. по: Ikeler, *Puritan Temper*, p. 55 («Герой как пророк»).

нимании, пытаясь тем самым (впрочем, не слишком удачно) придать некоторое правдоподобие обману.

Позднее свой вариант реакции на эти противоположные импульсы предложил Арнольд. Удержать старую веру невозможно, но в ней много важного для человека. Атомизированному коммерческому обществу грозит анархия, бороться с которой можно лишь через распространение высокой культуры. Насажение этой культуры интеллектуалами во многом напоминает поддержку определенных форм благочестия государственной церковью. Эти два предприятия могли отчасти совпадать, а потому Арнольд также мог сказать своей матери, что он продолжает дело отца, принадлежавшего «Широкой церкви».

Веру, в которой он был воспитан, Арнольд утратил, когда ему было чуть больше двадцати, и по тем же причинам, что и Карлейль. Как и Карлейлю, этот шаг дался ему нелегко. На личном уровне он стал чужд отцу, искреннему стороннику «Широкой церкви». Но ему также казалось, что упадок веры, которую сам он уже не мог принимать, грозит страшными последствиями.

Арнольд остро чувствовал, что современному миру недостает глубины, а современному «я» — полноты. Мы склонны жить поверхностной жизнью, а потому мы оторваны от великих потоков смысла, способных преобразовать нашу жизнь: «вы должны погрузиться в самую глубину моря интуиции, когда все вокруг изо всех сил пытаются удержать вас на бесплодной поверхности»<sup>9</sup>.

Это чувство оторванности от великого источника может также восприниматься как внутренний разлад: «Убожество нашего века — не в силе страданий, а в неспособности людей страдать, наслаждаться, вообще испытывать глубокие и цельные чувства, ... ибо сейчас в них зарождается какое-то чувство, через мгновение — какой-то образ, а вечная суета мира смешивает, разбивает и уносит это все прочь. ... Болезнь нашего мира — его разлад с самим собой»<sup>10</sup>.

По словам Гюнана, Арнольд приходит к выводу, что «человеку недостает глубокой идентичности, он страдает от дезориентации и тоски, преходящих и неудовлетворительных чувств, пустоты существования, недовольства собственными усилиями, ... недугов, порожденных отсутствием какого-либо безусловного авторитета в духовной жизни»<sup>11</sup>.

Арнольд в полной мере ощущал то, что во втором разделе главы 8 я назвал отсутствием отзвука (резонанса) в современном мире, и чувствовал это главным образом в духе «романтической» группы направлений критики изолированного «я», где главным было переживание раскола внутри нашей личности и ее оторванности от великого потока жизни вне ее. Как и для Карлейля, важным источником для Арнольда были Гете и мыслители романтического периода. Подобно этим послед-

<sup>9</sup> Park Honan, *Matthew Arnold: A Life* (New York: McGraw-Hill, 1981), p. 88.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 126-127.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 140.

ним, он усматривал целительную силу в красоте, в частности, в литературе (в том числе и в собственной литературной практике), а также в том, что он определял как «культуру».

Это была не просто трагедия одинокого мыслителя или человека с необычайно тонкой чувствительностью. Переживание пустоты существования стало характерной чертой века. Мы принадлежим к цивилизации, которая ценит механическое и материальное, поощряет узкую специализацию «ради пользы» и способствует индивидуальным действиям без какого-либо представления о целом. В Англии последний недостаток выражен ярче всего: «Нам грозит опасность скатывания в анархию. Мы лишены столь знакомого на континенте и в античности понимания *Государства*-нации в ее коллективном и совокупном выражении, наделенном строгими полномочиями ради общего блага и способном контролировать индивидуальные акты воли во имя интереса более широкого, чем интерес индивидов»<sup>12</sup>.

Такая цивилизация была одновременно мещанской и атомистической. Расколотое общество соответствовало расколотому «я». Здесь Арнольд подхватывает основополагающую идею Шиллера из его «Писем об эстетическом воспитании человека».

Фрагментация и утрата чувства глубины есть та цена, которую мы платим за окончание христианской эпохи. Арнольд, как и Карлейль, был твердо убежден, что это не его личное мнение, но отражение эпохальных перемен, которые, впрочем, никто не в состоянии отрицать. Его позднейшая поэма «И снова Оберман»<sup>13</sup> есть своего рода краткий очерк нашей духовной истории. После расцвета языческого периода, с его красотой и великими свершениями, возникает чувство «тайного отвращения, / Глубокая усталость и пресытившаяся похоть, / что обратили в ад людскую жизнь» (II. 94–96). Но пришло христианство и подарило миру великое благо. Оберман, герой этого произведения, восклицает:

Живи я в день великий тот,  
Тогда б сиянье охватило  
И землю всю, и неба свод —  
Душа бы к Богу воспарила.

И, сколько злобы ни готовь  
Сей мир, ей не достало б силы  
Христову одолеть любовь,  
Что светит из Его могилы.\* (II. 141–148)

<sup>12</sup> *Culture and Anarchy* (New York: AMS Press, 1970), p. 48.

<sup>13</sup> *The Poems of Matthew Arnold*, ed. Kenneth Allott (London: Longmans, 1965), pp. 518-534.

\* Здесь и далее стихи Арнольда даются в переводе Андрея Лукьянова.

Мы знали: мог спасен быть всякий —  
В скиту иль в замке, иль в бараке, —  
Пока надежда на Христа  
Была в сердцах у нас чиста.

Но мы давно уже забыли  
О Нем, и о Его могиле,  
Лишь светит свет сирийских звезд  
На всеми брошенный погост.

Надежда всякая нелепа  
Услышать глас Его из склепа,  
Где навсегда умолкнул Он —  
И камнем склеп запечатлен. (II. 169–180)

.....

Не стало ни тепла, ни крови  
В еще живом Его остове;  
Он говорил еще слова,  
Но речь Его была мертва. (II. 193–196)

Глубокая противоречивость мыслей Арнольда, свойственное ему ощущение невозможности веры, исчезновение которой все же оставляет после себя огромную пустоту, ярче всего выражены в «Стансах из Гранд-Шартрез»<sup>14</sup>. Несмотря на глубокую привязанность к миру, в котором столь важную роль играла монастырская молитвенная жизнь, поэт сознает, что уже не может к нему вернуться:

Смирять раздумьем веры пыл  
Меня учителя учили;  
К звезде, что ярче всех светил, —  
К холодной Правде устремили  
мой ум и шепчут: «Что забыл  
Ты средь пустых земных могил?»

Кумиры духа моего,  
Давно я был приручен вами  
Отказываться от всего,  
Что в споре с вашими умами;  
Пусть я затворников искал —  
Но Истины врагом не стал!

<sup>14</sup> Ibid., pp. 285-294.

Я с ними не дружил, и не  
 Премудрость их была нужна мне, —  
 Так элин в северной стране  
 Узнал бы вдруг на рунном камне  
 Двух вер исчезнувших печать  
 И тихо стал бы горевать.

И я блуждаю, как изгой  
 Меж этими двумя мирами  
 Один давно уж мертв, другой  
 Не сотворен еще богами, —  
 Под смех людской оплачем мы  
 Два мира среди общей тьмы. (II. 67–90)

Чувства, выраженные здесь Арнольдом, были, несомненно, чрезвычайно характерными для Европы начала XIX века; в каком-то смысле они сохраняются и теперь. Как указывает Лайонел Триллин<sup>15</sup>, есть разные виды реакции на это ощущение покинутости, на которую человек обрекает себя по собственной воле, но бесповоротно. Один из них — исследовать это состояние отчаяния, почти упиваться им, как это делали, каждый по-своему, Вертер у Гёте, Рене у Шатобриана и Оберман у Сенанкура. Модерная меланхолия пытается через эти произведения понять самое себя, и нарисованная в них печальная картина позволяет это сделать. Другая реакция — действие титаническое, даже разрушительное и аморальное, вроде того самоутверждения, которое мы находим у Байрона. Это до известной степени соответствует тому, что в главе 8 я назвал «трагическим» направлением критики изолированного «я».

Арнольду известны оба эти пути, и он упоминает их в своем произведении. Первый привлекает его больше, и он пишет о нем с любовью и пространно. Но в конце концов оба пути отвергаются, причем второй — с некоторым пренебрежением: «И то, что Байрон пережил, нам не поможет, / ... И что нам зрелище его страдающего сердца?» (II, 133, 136). Что же до первого пути, то с ним поэт прощается с сожалением:

Едва ль мне легче, Оберман,  
 Теперь, когда прочтен и мною,  
 Суровый, грустный твой роман,  
 Где ты укрылся с головою  
 В шале средь Альп, отринув зло,  
 Иль в светлых рощах Фонтенбло! (II, 145-150)

<sup>15</sup> Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York: Norton, 1939), chapter IV.

Но есть и третий путь: поиск новой эпохи веры, новой положительной формы религии. На этом пути видели себя Карлейль, Арнольд и Эмерсон.

Я не могу входить здесь в подробности, но Арнольд надеялся, что эту новую эпоху, пока еще «бессильную на свет явиться», можно приблизить благодаря литературе и искусству. В осуществлении этой перемены Арнольд возлагает надежды на «культуру», которая определяется здесь как «наше стремление к полному совершенству через познание того лучшего, что помыслили и сказали люди по всем вопросам, которые нас более всего интересуют; и, через это знание, обращение потока свободной и свежей мысли на наши устоявшиеся понятия и привычки, которым мы упорно и механически следуем»<sup>16</sup>. Наше совершенствование — это воспитание в нас человечности через противостояние с животностью. Оно заключается в «неуклонном росте нашей деятельной способности и в общем гармоническом распространении тех даров мысли и чувства, которые составляют особое достоинство, богатство и счастье человеческой природы»<sup>17</sup>. Совершенство должно быть реализовано не в отдельном индивиде; целью здесь является достижение «гармонического совершенства, развитие всех сторон нашей человечности», которое станет также и «всеобщим совершенством, развитием всех частей нашего общества»<sup>18</sup>. В этом смысле культура близка к религии, но не должна подчиняться ей. «Культура, которая в своем стремлении к совершенству бескорыстно пытается увидеть вещи такими, каковы они суть, показывает нам, насколько божественной является религиозная сторона в человеке, хотя она и не составляет всего человека»<sup>19</sup>.

Впрочем, впоследствии они для Арнольда сближаются еще сильнее, когда он определяет религию как «мораль, затронутую чувством», и описывает Бога как «устойчивую силу, которая не есть мы, люди, и которая поддерживает праведность»<sup>20</sup>. Единосущность религии с тем кодексом, который вытекает из безличного порядка, здесь вполне очевидна — как и попытка сохранить хоть какие-то остатки трансцендентности («не есть мы, люди»).

Но это искомое разрешение дилеммы было лишь надеждой. Оно не смягчало острого чувства разделения и утраты, которое звучало в стихах Арнольда и переживалось им самим.

Здесь стоит обратить внимание на еще один документ эпохи — роман, имевший необыкновенный успех в Британии и Америке на рубеже XIX и XX веков. Называется этот роман «Роберт Элсмер», а его автором была Хемфри Уорд, племян-

<sup>16</sup> *Culture and Anarchy*, Preface, p. xi.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. xiv.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. xli.

<sup>20</sup> Clinton Mahann, *Matthew Arnold: A Literary Life* (London: Macmillan, 1998), p. 112.



ница Мэтью Арнольда<sup>21</sup>. Главный герой книги Роберт Элмер — англиканский священник, утративший веру в традиционное христианство. Но вместо того, чтобы впасть в безразличие или даже стать открытым врагом христианства (или, что хуже, цинично продолжать комфортную карьеру священника, скрывая свои настоящие взгляды), он мучительно прокладывает себе путь к воззрениям в духе Арнольда. Он хочет заново определить веру, теперь уже освобожденную от (опровергнутых ныне) сверхъестественных мифов, и вновь сделать ее средством достижения людьми высшей моральной жизни.

В момент глубокого внутреннего конфликта и страданий из-за утраты прежней веры Роберт обретает новое видение «чисто человеческого Христа — чисто человеческого, поддающегося объяснению, но всегда чудесного христианства» (321). Он обнаруживает, что верит в Христа как «учителя, мученика, как символ для нас, западных людей, всего небесного и незбылемого, как образ и залог незримой жизни духа — верит всей душой, всем своим разумом!» Но он не в силах принять «Богочеловека, Предвечное Слово — ... совершающего чудеса Христа, воскресшего и вознесшегося Иисусе, живого Заступника и Предстателя за жизнь его обреченных братьев» (342).

Он верит в Бога, но этот Бог напоминает скорее безличную силу. Это «Вечная Благодать и Вечный Дух, единственным и непрерывным откровением которого являются Природа и Человек» (494). Кажется, здесь автор больше черпает не у своего дяди, а у философа Т.Х. Грина. Этот последний появляется в романе под (довольно прозрачным) именем «Грей» как преподаватель оксфордского колледжа, где учится Роберт. Он дружит с Робертом и в критические моменты выступает его наставником. Философия Грина вытекает из того самого перекрестного давления, которое я уже описывал выше: с одной стороны, мощная реакция против философии Юма и утилитаризма как теорий, отрицающих способность человека к моральному подъему; с другой — неспособность признать Бога как сверхъестественного деятеля, который вмешивается в человеческую историю. Конкретный способ выражения своей позиции Грин нашел в трудах Канта и Гегеля. Бог, в определенном смысле, является магнитом, который влечет нас вверх, а также онтической гарантией возможности такого подъема. Но сам подъем осуществляется в направлении безличного морального порядка, прообразом которого служит скорее Гегелев Дух, а не Бог Авраама, Исаака и Иакова.

В последние минуты своей жизни Роберт говорит: «*Личность, разум и все прочее! Что они вообще могут значить, когда приписываются Богу?*» (603).

И все же мы нуждаемся в Боге: «Мы должны любить и почитать *нечто* — чтобы быть людьми, а не животными» (498-499). И этот Бог необходим не только для личного морального совершенствования. Он нужен нам и для того, чтобы найти способ соединить в одно целое наше общество. Здесь Роберт подхватывает важнейшую

<sup>21</sup> Mrs. Humphry Ward, *Robert Elsmere* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967). Далее текст цитируется по данному изданию.

тому Арнольда: нам нужна новая религия, ибо мы нуждаемся в «новой общественной связи». Эта последняя требуется нам для «того обуздания “я” в человеке, которое позволяет личности увидеть цели *мира* и заботиться не только о собственной выгоде, но и об интересах ближнего — так богатые смогут посвятить себя бедным, а бедные — терпеть существование богатых. ... Человеческая воля всегда несовершенна, всегда слаба. Но великие религии мира являются возбуждающими стимулами, благодаря которым заключенная в корне вещей сила влияла на это вялое орудие человеческой судьбы. Без содействия религии ваша воля никогда не станет ровень со своими задачами. Наша нынешняя религия уже не работает — значит, мы должны найти новую религию и мы ее непременно найдем!» (572).

Религия, если выразить это в терминах Арнольда, изображается здесь как важнейший оплот Культуры против Анархии.

Как свидетельствуют приведенные здесь цитаты, роман наполнен интеллектуальными разговорами на весьма сложные темы. Почему же он в таком случае стал бестселлером? — Потому, что в нем ярко и живо описан внутренний конфликт, глубокое страдание, сопутствовавшие отказу от прежней религии и преобразованию прежних взглядов. Дело не только в том, что Роберт приходит в отчаяние из-за необходимости отречься от своей прежней веры. Эта перемена едва не разрушила его брак с Кэтрин. Кэтрин твердо стоит на традиционной евангельской позиции. Для нее не существует ничего среднего между преданностью этой вере и открытым, издевательским неверием. Она не видит никакого смысла в реконструированной Робертом религии чисто человеческого Иисуса. «Как это может помочь им? ... Твой исторический Христос, Роберт, никогда не сможет уловлять души. Если он не был Богом, то каждое твое слово оскорбляет его. Если он был человеком, то он не был добрым человеком!» (480).

Роман, действие которого происходит в середине 1880-х годов, отражает ситуацию того периода. А потому прежняя вера Роберта близка тогдашней реакции многих молодых людей против «чрезмерного рационализма» Милля и Спенсера (62-63). Опять же, вполне очевидно, что отказ от этой веры обусловлен здесь не столько естествознанием и теорией эволюции, сколько проблемами библеистики. Эти последние энергично ставит перед Робертом Роджер Уэндоувер, сквайр-ученый, решающим образом повлиявший на изменение взглядов главного героя романа<sup>22</sup>. Коренным вопросом оказывается здесь вопрос о чудесах, но взятых в широком смысле — не только о чудесах, совершаемых Христом в Евангелии, но о всех божественных вмешательствах в историю, о которых идет речь в христологических учениях: воплощении, воскресении и вознесении, искуплении людских грехов и заступничестве Христа и т.д. Аргументации сквайра разворачивается в том самом смысловом пространстве, которое Тревор-Ропер находит у Гиббона: «Я стремился показать неприемлемость ... отказа читать ... христианские документы

<sup>22</sup> В своем интересном анализе «Роберта Элсмера» это очень убедительно показывает Лайонел Триллинг (Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York: Norton, 1939), p. 308).

в свете строгой научной критики» (318). Иначе говоря, «одни и те же общественные законы» должны применяться ко всем историческим событиям, в том числе и к основополагающим для христианства. Исходное предположение заключается здесь в том, что мы, в нашу рациональную эпоху безличного порядка, прекрасно знаем, каковы эти законы, и нам нечему учиться у палестинских рыбаков первого века. Сквайр пишет сочинение «История свидетельства» — вполне очевидный метанарратив победы науки над невежеством и иррациональностью (317-318).

Роман иллюстрирует силу этой историзированной модели, выдающей в истории восхождение к осознанию безличного порядка и не допускающей мысли о пути назад. Впрочем, это скорее мое прочтение; что же касается миссис Уорд, то она, похоже, принимает эту модель как бесспорную основу собственного мышления. Читая роман в предложенном мною ключе, мы можем вырваться за эти рамки. Но в то же время мы сумеем избежать диаметрально противоположного упрощения, которое миссис Уорд явно пыталась опровергнуть.

Пока подобные Уэндоверы считали свои суждения безусловно научными и рациональными, многие из тогдашних сторонников традиционной веры столь же сурово клеймили такое отступничество как обыкновенный плод гордыни. Здесь стоит вспомнить, что миссис Уорд посетила первый курс Бэмптоновских лекций 1881 года, где лектор (кстати говоря, племянник Вордсворта) объяснял отречение от традиционного христианства интеллектуальными пороками, в том числе ленью, холодностью, неосмотрительностью, гордыней и алчностью. Именно этот выпад побудил миссис Уорд написать свой роман, чтобы доказать карикатурный характер подобной трактовки<sup>23</sup>. И действительно, из романа следует, что добросовестность и честность можно встретить по обе стороны баррикад, хотя пальма первенства по части мужества и духовной цельности в книге достается Роберту.

Здесь у меня появляется возможность глубже прояснить собственное понимание подобных отречений и новых обращений. Я не могу принять вигский метанарратив, согласно которому все эти сдвиги имели ясные рациональные основания. В рамках определенной модели они и вправду кажутся рациональными, но ведь сама эта модель привлекает нас в силу множества причин, в том числе причин этического характера. Среди этих последних следует, безусловно, назвать преимущества позиции свободного, неуязвимого, отстраненного агента. Быть одним из них — предмет своеобразной гордости для современного человека. Но мы не вправе совершать отсюда скачок к простому выводу, что отказ от традиционной религии был обусловлен гордостью. В некоторых случаях это действительно было так. Но в целом, обращаясь к упомянутым моделям, мы имеем дело со сложным фоновым комплексом мыслей и действий, которые влияют на нашу жизнь самыми разными способами. В одном из своих аспектов современное представление о безличном порядке действительно могло внушать нам чувство достоинства свободных агентов.

<sup>23</sup> См.: "Editor's Introduction" to *Robert Elsmere*, p. xix.

Но кроме того оно предлагало нам могущественные идеалы честности и искренности, благожелательности и солидарности (если говорить здесь лишь о самых известных). Гордость была лишь одной из многочисленных причин, породивших подобные модели, но в отдельных случаях индивидуальные факторы могли быть настолько различными, насколько непохожими были сами индивиды. Могло быть и так, что по целому ряду причин чувство альтернативы отступало на второй план до такой степени, что реакция оказывалась обусловленной преимущественно идеалами (скажем, честности и цельности, а также представлением о способности человека к моральному совершенствованию). Именно это видим мы на примере Т.Х. Грина и главного героя романа миссис Уорд.

Фактически все наши действия, мысли и чувства опираются на базисные модели и установки, которые сами мы не до конца понимаем. Приписывать нам полную личную ответственность за них значит требовать от нас «выпрыгнуть» из человеческой природы. В то же время ни одна базисная модель, служащая смысловой рамкой для наших действий, не способна совершенно лишить нас пространства для развития и изменения. Реальность человеческой жизни более сложна и запутанна, чем это снилось как догматическим рационалистам, так и манихействующим защитникам ортодоксии.

Но ярче всего миссис Уорд показывает нам глубокое страдание в ситуации перекрестного давления. С Робертом Элсмером происходит то же самое, что с Карлейлем и Арнольдом: его мучительное состояние невозможно объяснить наличными рациональными аргументами (безличный порядок побуждает к отказу от христианства, а потребность иметь некую цель или направление в истории говорят в его пользу христианства). Здесь также действуют глубокие личные эмоции, как это видно на примере отношений Карлейля с матерью. Отказ от веры, усвоенной в детстве, часто приносит страдания. Как говорит Уилсон, описывая этот отход от веры, «это история смелого предприятия, но также и тяжелой утраты»<sup>24</sup>.

Размышления Карлейля и Арнольда проложили путь, по которому люди переходили от христианства к религии безличного порядка, но затем структура этих размышлений была потрясена спором вокруг эволюции, поставившим под угрозу один из элементов синтеза — спасение (теперь уже безличного) христианства как оплота против материализма и редуktivизма. В конце концов этот кризис указал путь к новым компромиссам, которые имели своей целью спасение (моральной и культурной) мебели из пылающего (богословского) здания.

Однако в ближайшей перспективе это лишь увеличило ставки. В предыдущей главе я описал спор между наукой и верой в викторианскую эпоху, а также важнейшие аргументы, призванные тем или иным образом его разрешить. Коротко

<sup>24</sup> Wilson, *God's Funeral*, p. 4. Название своей книги — «Похороны Бога» — Уилсон заимствовал из поэмы Томаса Харди, в которой красноречиво выражено чувство скорби и утраты, порожденное упадком веры.

говоря, я хотел показать, что отнюдь не наука играла здесь главную роль, ибо это было противостояние двух пониманий нашей эпистемологической ситуации, окрашенных моральными смыслами и связанных с образами детства и зрелости. Важное место принадлежало также спору о теодицее. Так было еще до Дарвина: более суровую веру Карлейля во что-то вроде направления истории можно было легко совместить с лиссабонским землетрясением, и это считалось одним из преимуществ подобной веры над христианством.

Но теория Дарвина поколебала даже такие теории целесообразного устройства мира, которые основывались на идее благодати хода вещей в целом. Ведь здесь мы имеем уже не просто природу, у которой «и когти, и зубы в крови», но систему, действующую через механизмы вымирания и отсеивания менее приспособленных. Такая теория могла иметь разрушительные последствия для христианской веры, но она также подрывала и более безличное понимание Провидения как укорененного в космическом порядке направления истории, движущейся к высшим типам бытия. В конечном счете это последнее воззрение, предполагавшее наличие какой-то мировой души или космической силы, пострадало даже больше, чем традиционное христианство. И сегодня, конечно, нет недостатка в людях, верящих в Бога как в некую безличную силу, о чем свидетельствуют данные социологии (как мы убедимся в следующей главе) и популярные фильмы («Да пребудет с тобой Сила!»). Но как открыто исповедуемая и интеллектуально обоснованная система взглядов, данное воззрение в значительной мере отступило на второй план — тогда как атеистический материализм и традиционное христианство по-прежнему ведут между собой живую полемику.

Отчасти это может быть связано с проблемой теодицеи. Как я отметил выше (в главе 7), хотя в чисто богословском контексте вопрос теодицеи можно ставить всегда, существуют особые исторические условия, в которых он переживается как реальная проблема. Домодерный человек, обитавший в заколдованном мире, живо чувствующий всевозможные опасности, как природные (голод, болезни), так и духовные (демоны, гоблины, лесные духи и т.п.), был в большей степени склонен звать к Богу как к помощнику и спасителю, хотя и признавал свою полную неспособность объяснить, как стали возможны все эти бедствия и несчастья. Идея ответственности Бога за такое положение вещей обрела более ясные очертания и вышла на первый план лишь в модерную эпоху, когда люди начали думать, что им известно, с какой целью Бог сотворил мир, и что они могут сравнить результаты его действий с его же замыслом. Эта ясность сохраняется и тогда, когда проблема теодицеи ставится в атеистическом контексте, но теперь стандарты определяем мы сами, исходя из предположения, что нам уже известно все, что только можно знать о человеческой судьбе — в частности, мы знаем, что после или по ту сторону нашего земного жизненного пути ничего нет, а если что-то и есть, то оно должно иметь такую-то природу. Бог просто не мог не провалиться на атеистическом экзамене — точно так же, как он должен был блестяще пройти испытание провиденциальным деизмом.

Атеисты и деисты рассуждают в рамках сходных мыслительных моделей: мы знаем стандарты и нам известно, что происходит с людьми. Так они зарабатывают очки за счет оппонента. Но когда мы обратим свой взгляд на самые ужасные аспекты природы и истории, перевес окажется на стороне атеиста. Христианина глубоко тревожат аргументы в пользу негативной теодицеи, осуждающей любого бога, который мог бы претендовать на существование – как, впрочем, тревожит их любое трагическое событие при непосредственном его рассмотрении (например, смерть любимого человека). Но христианин ясно осознает, что ему нечем ответить на подобные обвинения. Ведь чтобы дать на них удовлетворительный ответ, мы должны были бы знать – иначе говоря, быть в состоянии доказать или продемонстрировать – то, чего мы никогда знать не можем. Защита христианского взгляда предполагает признание в человеческой судьбе чего-то большего, нежели то, что является для нас неопровержимым фактом истории: эти люди погибли вследствие землетрясения, а те – в газовой камере, и никто не пришел, чтобы их спасти. Надежда – вот единственный ответ христианина на такие обвинения.

В определенном смысле единственным выходом для христианина является возрождение чего-то вроде домодерной установки, которую я уже описывал выше – когда Бог считается помощником, а не жестоким кукловодом. Разница лишь в том, что прежде такой взгляд принимался наивно (т.е. сама возможность альтернативной позиции оставалась немислимой), а теперь его следует восстановить вполне сознательно. Возможно, именно это хочет сказать нам Достоевский в «Братьях Карамазовых», в том диалоге между Иваном и Алешей, кульминацией которого является «Легенда о Великом инквизиторе». В борьбе аргументов побеждает Иван; единственный ответ Алеши – глубокая тревога, слова о «кошунстве» и жалкие попытки уклониться от неотразимых доводов. Но суть спора состоит в том, какая именно установка может побудить нас к преобразованию дикой и жестокой жизни, так выразительно описанной Иваном. Оставшаяся часть романа и должна ответить на этот вопрос.

Итак, теодицея могла сыграть определенную роль в упадке теорий космической силы. Но к этому фактору дело не сводится. Возможно, ключевым моментом было другое: попытки сохранить хотя бы часть силы христианского благочестия, отвергая при этом христианского личного Бога, не могли дать устойчивого результата. В конечном счете, так можно было завоевать умы, но не сердца.

Мы можем найти определенное подтверждение такой оценки, если, ненадолго оставив Британию, обратим свой взгляд на Францию. «Религию человечества» в широком смысле, включая Сен-Симона и его многочисленных последователей, а также Конта с его позитивизмом, можно рассматривать как еще одну попытку сохранить часть силы христианского благочестия, отвергнув в то же время его догматическую основу. Подобно Карлейлю и Арнольду, эти французские мыслители обрели некоторые из источников своей новой религии в немецкой мысли романтического периода. Но здесь компромисс имел место не в онтологическом

плане (как попытка свести Бога к какой-то космической силе), но представлял собой скорее попытку сохранить институты, практики и установки благочестия, совершенно обходясь без каких-либо догм. Конт предлагал учредить иерархию и таинства, установить особые ритуалы для важнейших переходных моментов жизни. В определенном смысле он был готов создать полную аналогию католичества. И все же ядром его учения было человечество и его прогресс, достигаемый посредством науки.

Позитивизм действительно начинался как квазирелигиозное движение и даже сыграл в этом плане важную роль в Мексике (позитивистом был Порфирио Диас) и Бразилии. Но в конце концов религиозный элемент в нем сошел на нет. Ритуал не мог прочно утвердиться на таком слабом основании, и с ним произошло то же самое, что и с праздниками и календарем Французской революции.

Вероятно, мы могли бы рассмотреть Карлейля и Конта в другом европейском контексте, поставив их рядом с ведущими фигурами романтической эпохи, оказавшими значительное влияние на мысль, жизнь и искусство XIX и XX веков, такими как Вагнер, Бакунин, Маркс, Берлиоз, Гюго<sup>25</sup>. Каждый из них в известном смысле близок одному из тех направлений атаки против современного изолированного «я», о которых шла речь в главе 8. При этом разные направления могли у них пересекаться, в частности, на почве таких мотивов, как пустота, утрата красоты, отчуждение от самого себя и от природы, атомизм, несправедливость современного мира, и именно данное обстоятельство обусловило их влияние в этом мире. Только Конт, Маркс и Бакунин положили начало особым общественным движениям, и один лишь Маркс поныне сохраняет влияние, хотя Вагнер и Гюго занимают важное место в нашем каноне до сих пор. Но смысл этого сравнения заключается в том, что свое продолжение в современном мире (возможно, здесь следует говорить лишь о Марксе) получили лишь те их взгляды, которые принадлежали к материалистическому краю идейного спектра. О воинствующем марксизме часто говорили, что он порой облачается в религиозные одежды, но, делая это, сам марксизм решительно отвергал подобную оценку. Вступая же в XXI век, мы наблюдаем резкий упадок даже такой квазирелигии.

Конечно, в начале XX века мы видим, как Харди вновь обращается к идее Первоначальной Силы, лежащей в основе вселенной. Но моральный контекст здесь отличается от того, а котором находились Карлейль и Арнольд. Первоначальная Воля Харди может восприниматься как слепая и жестокая. И в хотя в конце жизни Харди выдвинул идею, что эта Воля способна изменяться и совершенствоваться вместе с теми самыми людьми, с чьими жизнями она обходилась так сурово, мы все равно оказываемся здесь скорее в обществе Шопенгауэра (который повлиял на Харди), нежели в русле традиции Гете и трансцендентального идеализма, которая вдохновляла Карлейля. Но даже это метафизическо-космологическое измере-

<sup>25</sup> См. весьма любопытный анализ этого вопроса в: J.W. Burrow, *The Crisis of Reason* (New Haven: Yale University Press, 2000), Prologue.

ние мышления Карлейля в процессе последующей рецепции его романов и поэзии было в целом забыто.

Итак, догматическо-метафизические компромиссы между христианством и материализмом, основанные на современном представлении о безличном имманентном порядке оказываются, по-видимому, не слишком долговечными. Или нас здесь обманывает видимость? Если я прав в том, что эти компромиссы являются следствием глубокого перекрестного давления – с одной стороны, неприемлемость христианства для тех, кто глубоко усвоил идею имманентного порядка (или стал воспринимать себя находящимся всецело внутри него), а с другой, сильнейшая неудовлетворенность пошлостью, пустотой мира и/или внутренним разделением, атомизацией, уродливым или эгоистическим характером человеческой жизни в современную эпоху, то можно спросить, куда же исчезла вторая группа факторов в то время, когда материализм стал несравненно более сильным, чем в XIX веке и, по-видимому, уже не имеет серьезных конкурентов за пределами традиционной религии? Означает ли это, что второй ряд факторов уже не затрагивает многих людей? И что мы теперь, в отличие от великих пророков XIX столетия полностью приспособились к чисто имманентному миру?

Безусловно, некоторые люди и в самом деле полностью к нему приспособились или, по крайней мере, им самим так кажется. Один из метанарративов «секуляризации» усматривает здесь тенденцию, которая состоит в том, что все больше людей уже вообще не интересуется теми вопросами, ответы на которые предлагали, с одной стороны, Гете, Карлейль, Харди, а с другой – традиционное христианство<sup>26</sup>. Конечно, сегодня к этой категории относит себя больше людей, чем в XIX веке. Но доказательства наличия здесь устойчивой тенденции не кажутся убедительными. Чувство пустоты, банальности, неудовлетворенность всех видов и направлений, порожденные современным изолированным «я», никуда не исчезли. Новые поколения бунтуют, ярчайшим свидетельством чего стали молодежные движения 1960-х. Социология говорит нам, что многие люди по-прежнему позиционируют себя в метафизически промежуточной области, где они признают действие некоей безличной силы во вселенной и/или в своей жизни. Недолговечность такой компромиссной метафизики обнаруживается, с одной стороны, в интеллектуально-академическом мире, а с другой – в религиозно-идеологических институтах. Между тем и другими, с одной стороны, и духовной жизнью обычных людей – с другой, существует глубокий разрыв. Я попытаюсь исследовать это явление в следующей главе (даже если и не сумею удовлетворительно его объяснить).

И все же мы вправе вновь задать тот же самый вопрос: что произошло со всеми видами неудовлетворенности, возникшими в эпоху Романтизма, в сознании современных материалистов? Или соответствующие проблемы удалось благополучно разрешить? Но и здесь мы приходим к отрицательному ответу. Потребность

<sup>26</sup> См.: Steve Bruce, *God Is Dead* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 42. Об этом воззрении речь пойдет в следующей главе.



выразить ощущение чего-то более полного и глубокого, нередко в духе тех самых романтических источников, никуда не исчезла — в чем можно убедиться на примере Харди и его современных последователей. Но теперь эта потребность должна быть заново истолкована таким образом, чтобы исключить ее связь с какими-либо внечеловеческими источниками. Далее я еще вернусь к этому вопросу.

## 2

Наряду с этими концепциями безличного порядка на космическом уровне, важную роль в развитии того, что я называю эффектом новой звезды (т.е. в умножении числа новых позиций в полемике веры и неверия последних двух столетий), сыграли различные версии видения современного порядка взаимной пользы, а также негативных реакций против него. Так, картина порядка, представленная в «Декларации независимости» и выдвинувшая на первый план неотъемлемые права человека, первоначально фигурировала в контексте того, я назвал выше «провиденциальным деизмом»: человеческие существа наделены правами волей их Творца, который установил провиденциальный порядок в обществе и вселенной. В конечном счете это питало такое социальное воображаемое, в котором суверенная нация была «одним народом перед Богом»: хотя она и остается разделенной на различные деноминации, ее единство основывается на вере в благого Творца, который предназначил человеческие существа для такого свободного образа жизни.

В дальнейшем этот теистическая основа подверглась фрагментации. Многим американцам апелляции к Богу стали казаться неуместными, даже опасными. Но у значительной части населения по-прежнему сохраняется первоначальный тип социального воображаемого.

Можно, пожалуй, утверждать, что нечто подобное происходило и с социальным воображаемым в британском обществе, где законы и свободные учреждения отождествлялись с протестантизмом, а тот, в свою очередь, прочно связывался с этикой «благопристойности». Этот фундамент также подвергся фрагментации, но отнюдь не исчез.

В «англосаксонских» странах и других подобных им обществах социальное воображаемое постепенно заполнила современная идея порядка, основу которого составляют индивиды, наделенные равными правами и связанные между собой отношениями взаимной пользы. Эта идея сообщает новый смысл традиционным чертам государственного устройства, например, представительным институтам и верховенству права. Тем самым она вытесняет прежние представления о порядке, основой которого были иерархичность и холизм, а не индивидуализм и эгалитаризм.

Современная идея порядка порождает социальное воображаемое, представляющее общество в виде «горизонтальной» реальности, к которой каждый имеет прямой доступ; реальности, созданной и поддерживаемой совместными действиями в секулярном времени — в таких формах, как публичная сфера, рыночная экономика

и народный суверенитет. Между тем прежнее, «вертикальное», видение представляло общество как разделенное на иерархически упорядоченные части, которые определяли идентичность тех, кто к ним принадлежал. Люди вступали в отношения с обществом как целым лишь опосредованно, через свой социальный слой. Каждый относился к государству как землевладелец или крестьянин, монах или мирянин — одним словом, как член соответствующего сословия или корпорации. Это сложное единство не создавалось секулярными действиями своих членов, но предшествовало ему. Оно основывалось на самом порядке вещей (как королевство с «двумя телами») либо существовало с незапамятных времен. Государственное устройство было попросту невысказано без иерархии, и особенно, без ее вершины. Без короля не было Франции; французское королевство как целое могло сохраняться лишь под властью своего монарха.

В последние три столетия происходила постепенная, а кое-где — резкая и стремительная смена этой вертикальной модели горизонтальной. Медленные, а в некоторых отношениях даже незаметные изменения объяснялись сложным характером социального воображаемого личностей или групп, вследствие чего в нем могли сочетаться мировоззренчески разнородные элементы. Переход от одних к другим происходил порой без особого шума и чуть ли не бессознательно — как это случилось с американцами после войны за независимость, когда свои наличные представительские институты они заново переосмыслили в контексте новой идеи народного суверенитета.

По этим же причинам две указанные модели могли долгое время сосуществовать — как это, несомненно, произошло в британской истории. В данном случае мы не можем говорить о незамеченном различии, ибо оно отразилось в идеологическом противостоянии между тори и вигами в XVIII веке по поводу толкования законодательства и конституционной практики. Их принимали обе стороны, но виги склонялись к обоснованию смешанного государственного устройства Британии в терминах доктрины общественного договора, тогда как тори тяготели к более старой «вертикальной» модели, иногда даже «заигрывая» с такими ее поздними и радикализированными версиями, как «священное право королей». Можно допустить, что реальные политические различия между вигами и тори были обусловлены различием их теорий, но отсюда также вытекали разные способы понимания государственного устройства и правовой системы.

Если спуститься с небес чистой теории на уровень живого социального воображаемого, то мы придем к выводу, что в течение последних двух столетий многие британцы жили в гибридном мире. Все больше места в нем занимали общественные формы, имевшие смысл лишь в рамках горизонтальной модели — например, публичная сфера или рыночная экономика. Их политические институты, по мере того, как право голоса получали все более широкие категории граждан, все явственнее удовлетворяли требованиям идеи народного суверенитета. Но государственное устройство оставалось монархией, с ее иерархическими элементами

и церемониальными ссылками на вертикальные типы обоснования — благословенной церковью монархией, существующей с незапамятных времен. Все это связывалось воедино в рамках (существенно модерного) национального сознания, которое я уже описывал выше и в котором конституционная монархия, освященные ею права и свободы, протестантская религия и своеобразная этика «благопристойности» воспринимались как неотделимые друг от друга элементы британской идентичности. Как мы увидим в следующей части книги, эрозия такой идентичности в этом и в других сходных случаях может иметь важные (негативные) последствия для веры.

Внутри же такой гибридной модели может происходить медленное и незаметное изменение баланса между различными ее элементами. Строго говоря, это изменение неизбежно, поскольку формы, воплощающие установки модерного горизонтального социального воображаемого, занимают все больше места. Поначалу общие контуры определяются вертикальной моделью: Англия (Британия) есть в основе своей монархия, горизонтальные же элементы встраиваются в нее, не посягая на ее фундаментальный статус. Даже вызов, брошенный монархии в эпоху гражданской войны, не поставил это понимание под вопрос; напротив, негативный опыт Английской республики, по-видимому, лишь укрепил его.

Но затем баланс постепенно изменился. В середине викторианской эпохи республиканизм стал превращаться для британцев в реальный выбор. И хотя тогда атаку этих республиканских идей удалось отразить, их новое наступление продолжается до сих пор. Так или иначе, но британское социальное воображаемое стало преимущественно горизонтальным. Фундаментальная его структура определяется ныне представлением о народе (или даже нескольких народах, если речь идет о перераспределении полномочий между Лондоном и отдельными частями королевства), который избрал для себя монархическое устройство, а в будущем может его изменить. Этот сдвиг может происходить и незаметно, но теперь, оглядываясь назад, мы понимаем, что главное его направление было неизбежным в силу распространения современных форм.

В Британии в целом возрождение веры и практик евангелических церквей в первой половине XIX века помогло укрепить уже упомянутый мной выше синтез британской (или английской) идентичности и определенного рода благочестия. Этот синтез включал в себя специфическую версию модерного порядка свободы и взаимной пользы (тот его вариант, который считался воплощенным в британском законодательстве и в британских традициях: особого рода индивидуализм, концепция прав, парламентский строй, верховенство закона), которая так выгодно отличалась от своевольных и тиранических форм правления, к которым тяготели континентальные государства, особенно «папистские». Британские право и мораль «благопристойности» считались чисто британскими феноменами, неразрывно к тому же связанными со свободолобивым протестантизмом,

который созрел на более крупном из британских островов (и, увы, так и не укоренился в Ирландии).

Итак, этот синтез заключал в себе три аспекта — британский, протестантский и «благопристойный». Но он был связан с четвертым аспектом — британским идеалом цивилизации — придавая ему весьма специфическую окраску. Как мы уже видели (глава 2), сама идея «цивилизации», развиваясь в современной Европе, была многогранной. С одной стороны, речь шла об экономическом и техническом прогрессе (ремесла, промышленность, технология и наука), с другой — о явлениях духовных (искусство, красота, утончение чувств и способов их выражения, расширение мировоззрения). Но здесь существовало и политическое измерение: сам термин «цивилизованное общество» предполагал упорядоченное управление, государство, законность, порядок и внутренний мир — в отличие от «диких» племен. А с политическим измерением прочно соединялось дисциплинарное: быть цивилизованным значило интериоризировать требования дисциплины и самоконтроля, высокие стандарты поведения, диктуемые этикой, понятием о хороших манерах и иными необходимыми условностями.

Эти четыре аспекта считались взаимосвязанными, что и позволяло охватить их единым понятием цивилизации. Как можно надеяться на научный или экономический прогресс без мира и порядка? Как без них добиться изысканности манер? Но третий и четвертый аспекты мыслились соединенными наиболее прочными узлами. Цивилизованное правление и верховенство закона представляли собой внешнее проявление определенного рода самодисциплины.

Но именно потому, что британцы считали свой собственный политический и правовой строй отличным от соответствующих систем большинства их континентальных соседей, их представление о цивилизации также приобрело специфический характер. Если Европа в целом считалась «цивилизованной» по сравнению с Азией (не говоря уже об Африке), то британская цивилизация мыслилась как превосходящая общеевропейскую. Эта национальные особенности, вместе с общеевропейским чувством превосходства, позволяют объяснить неприглядную картину времен Первой мировой войны, когда каждая страна заявляла, что сражается за «цивилизацию»: британцы — против «гуннов», а немцы — против полуазиатских орд царской России.

Эта тесная связь между законом и дисциплиной отражает устойчивое представление о том, что нынешняя цивилизация возникла в результате целенаправленных усилий Реформы, что люди подверглись сознательной «переделке» в соответствии с высокими требованиями «цивилизованной», благопристойной или «христианской» жизни. То, что этого уровня удалось достигнуть, было беспрецедентным, до сих пор (в глобальном масштабе) редким и относительно недавним успехом, отчасти обусловленным интеллектуальным прогрессом, но в еще большей степени организованной самодисциплиной и общественными преобразованиями. Как выразился однажды Маколей, «ни одно из обычных

бедствий, ни один из обычных актов дурного правления не сделают нацию несчастной с такой же гарантией, с какой устойчивое развитие физических знаний и неослабное стремление каждого человека к самосовершенствованию сделают ее процветающей»<sup>27</sup>. Это было частью глубинного понимания европейской, и особенно британской идеи (идеала) цивилизации.

Но в эпоху «высокого викторианства» большинство людей считали эту цивилизацию христианской по самой своей сути, а ее этика дисциплины и пристойности, свободы и благожелательности, по мнению многих, основывалась на евангелическом христианстве. Для сторонников евангелических церквей благочестие означало самодисциплину, постоянное воспитание и укрепление характера, подавление низших влечений и сознательное стремление к благу человечества. Мать самого Маколея предписывала ему укреплять постоянными упражнениями силу своего духа, дабы в будущем он «мог бы с большим успехом славить Бога всеми своими способностями и талантами», а затем быть принятым в «вечные жилища»<sup>28</sup>. Прославление Бога собственными дарованиями должно было совершаться главным образом через добрые дела. Глубину и серьезность этой евангелической преданности идеалу всеобщей благожелательности можно усмотреть в таких политических достижениях, как успешная борьба за отмену рабства по обе стороны Атлантики, а также в (не столь удачной) службе Империи ради «усовершенствований»<sup>29</sup>.

Но подобно тому, как прежняя форма благочестия, которую я назвал «провиденциальным деизмом», подготовила почву для эксклюзивного гуманизма, точно так же и этот деятельный евангелизм открыл дорогу к атеистической философии самоконтроля. Успешное преобразование человеком самого себя, то есть формирование дисциплинированного изолированного деятеля, поощряло к интерпретации реальности в чисто человеческих терминах.

<sup>27</sup> Цит. по: Jane Millgate, *Macaulay* (London/Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973), p. 137.

<sup>28</sup> George Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* [1876], enlarged and complete edition (London: Longmans, Green, 1908), p. 33.

<sup>29</sup> Что думал об этом Маколей, явствует из посвящения, которое написал он для воздвигнутой в Калькутте статуи своего друга и соратника лорда Уильяма Бентинка:

«Уильяму Кавендишу Бентинку,

Который в продолжение семи лет управлял Индией с величайшим благоразумием, честностью и добротой;

Который, будучи поставлен во главе огромной Империи, никогда не отказывался от простоты и умеренности обыкновенного гражданина;

Который привил восточному деспотизму дух британской свободы;

Который никогда не забывал, что целью правительства является счастье управляемых;

Который отменил жестокие обряды;

Который уничтожил унижительные различия;

Который дал свободу выражения общественному мнению;

Чьей постоянной заботой было совершенствование умственного и нравственного характера народов, вверенных его руководству».

Цит. по: Millgate, *Macaulay*, p. 64.

Соответствующее переосмысление этики самоконтроля произошло в разгар викторианской эпохи благодаря усилиям таких крупных фигур, как Лесли Стивен и Джон Стюарт Милль. Это была этика долга и альтруизма, основанная на резком противопоставлении долга благожелательности, с одной стороны, и эгоистического желания — с другой; этика, во многом близкая философии Канта.

Вот почему этот поворот к имманентности был новым шагом, а не простым продолжением того сдвига к антропоцентризму, который произошел в XVIII веке. Тогда еще было очень легко поверить, что «себя мы любим, если любим всех», что человеческий эгоизм морально нейтрален или даже предрасположен к благожелательности благодаря силе «симпатии». Теперь же, в XIX веке, было признано, что восхождение к новому и более требовательному идеалу альтруизма есть тяжелый труд. Это не означает, что сторонники евангелических движений вернулись к взглядам XVI века, согласно которым «цивильность» нужно прививать обществу методами суровой дисциплины, преодолевая сопротивление «природного» в человеке. Наоборот, они, подобно своим современникам, склонны были допускать, что некоторые важнейшие стандарты уже достигнуты. Просто в случае с альтруизмом ставка была выше. Подобно другим представителям своего времени, они понимали свое положение исторически и в рамках этой модели они интерпретировали превосходство британской цивилизации.

Но они разделяли общее положение о том, что характер формируется через хорошие привычки. Это требовало времени, и для личности — чтобы достигать все более высоких стандартов, и для самих стандартов — чтобы исторически развиваться<sup>30</sup>. Это также предполагало энергичные усилия по воспитанию сильной воли, а также постоянного напряжения этой воли для обуздания своекорыстия. Эгоизм был болотом, оказаться в котором мог каждый.

Эта моральная психология воли и борьбы отражала евангелическое мировоззрение, из которого и вырос новый гуманизм — как, в определенном смысле, перевод данного мировоззрения в имманентную плоскость. Постоянное преодоление соблазнов и слабостей, которое с самого начала вошло в евангелическое понимание духовной борьбы, было подхвачено новым гуманизмом и истолковано им как вечная необходимость воспитывать и закалять волю, укрощать низменные желания во имя долга. Вот почему в глазах Лесли Стивена столь важным качеством — или даже совокупностью добродетелей — была «мужественность». Нужно быть смелым, духовно независимым, прямым и честным — в противовес всему детскому, женственно-изнеженному и сентиментальному. Не удивительно,

<sup>30</sup> Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 91–95; цит. р. 94. Чувство превосходства английской цивилизации часто выражалось через описание английского характера. Маршалл, например, утверждал, что англичане проявляют «больше уверенности в своих силах, больше предусмотрительности, благоразумия и свободы выбора», чем любой другой народ (р. 92). Английским «национальным характером» нередко объясняли политические и экономические успехи Англии (pp. 107 ff.).

что Стивен, до того, как утратил веру, был близок к Чарльзу Кингсли, защищавшему «мускулистое христианство». Для Стивена это качество было ключом ко всем добродетелям; оно занимало для него то самое место, которое Сократ и Платон отводили мудрости: «Одна добродетель лежит в основе всех прочих: называйте ее силой, энергией, жизненностью, мужеством или как вам будет угодно»<sup>31</sup>.

Мы видим, как викторианское христианство самодисциплины создало пространство для перехода к гуманизму долга, воли и альтруизма. У них было много общего, в частности, противопоставление эгоизма и благожелательности, но они имели совершенно разную онтическую основу. Для христианской веры благожелательность была чем-то первоначальным, соответствовавшим неиспорченной человеческой природе, какой ее создал Бог и какой она оставалась до грехопадения. Но затем эта природа подверглась искажению, и потому теперь для ее восстановления требуется благодать.

Для гуманизма же альтруизм был возможен потому, что люди, однажды достигнув его, убеждаются, что это более высокий и развитой образ жизни. Стивен считал, что альтруизм будет казаться нам все более привлекательным по мере возрастания нашей силы и жизненной энергии. Высшее «я», способное мыслить в терминах всеобщего блага, порождается в процессе воспитания и формирования характера. Здесь можно узнать идею XVIII века, одним из источников которой является Кант: отстраненный разум освобождает нас от частного и направляет наши желания на то, чтобы удовлетворять требованиям более универсального блага и действовать в согласии с безличными принципами.

В то же время здесь имели место серьезные заимствования из романтических источников. Джордж Элиот, например, вдохновлялась Фейербахом и полагала, что мы наделены способностью испытывать чувство всеохватывающей любви. На определенной стадии развития мы можем реализовать эту способность и таким образом осознать, что сила, которую мы прежде приписывали божеству, на самом деле принадлежит человеку.

Милль и Стивен, каждый по-своему, опирались и на идеи английских романтиков. По их мнению, мы обладаем глубокими эмоциональными ресурсами, которые можно высвободить благодаря соприкосновению с неиспорченной природой. Им можно дать выражение, а значит, и укрепить, с помощью поэзии, которая воспекает эту нашу способность, а также нашу связь с природой. Здесь, несомненно, чувствуется глубокое влияние Вордсворта. Таким образом, по Миллю, возвышенная красота природы может поднять нас над миром наших обыденных мелких забот. По мнению Стивена, великая литература (он прямо называет Вордсворта) способна помочь нам сохранить контакт с самыми важными для нас чувствами<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Collini, *Public Moralists*, pp. 186-187, 193.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 71-72, 74-79.

Однако, апеллируя к внутренним источникам, эти авторы вносят известное напряжение в свою позицию. Попытка высвободить спонтанные чувства легко могла вступить в конфликт с требованием дисциплины. Если наше спасение состоит в том, чтобы черпать из этих внутренних ресурсов, то попытка любой ценой добиться господства воли над желаниями могла завершиться подавлением спасительных влечений. Это противоречие чувствовали и Милль, и Мэтью Арнольд. Милль, в частности, говорит об опасности «ограниченного и узколобого типа человеческой натуры». Суровость и строгость могли свести на нет творческие импульсы и задушить чувство более широкой «симпатии».

Итак, оба ощущали необходимость чем-то дополнить формирование хороших привычек и в поисках решения обращались к немецким мыслителям эпохи романтизма. Арнольда привлекала безмятежная ясность Гете, абсолютная гармония, противопоставленная простому желанию «преодолеть самого себя». Милль же опирался на экспрессивистский идеал «человеческого развития в его предельном разнообразии» Вильгельма фон Гумбольдта. Но это легко было истолковать как возражение против жестких требований формирования характера. Воспитание в духе Гумбольдта предполагало открытость опыту, культивирование субъективных реакций, превознесение эстетического, исследование собственного личностного потенциала. Все это подрывало узкое стремление к господству воли над желаниями, особенно если подобное стремление определялось в терминах «мужественности», противопоставляемой женственному и сентиментальному<sup>33</sup>. Я вернусь к этому противоречию позднее, когда мы приступим к рассмотрению некоторых негативных реакций на подобную этику долга и воли.

Викторианское христианство создало пространство для нового гуманизма. Но движение к гуманизму одним этим фактом не объяснить. Такого рода изменения в принципе не поддаются исчерпывающему объяснению, тем более что у разных личностей могут быть совершенно несходные мотивы. Ясно, однако, что здесь действовали все мотивации, упомянутые мною в предыдущей главе: реакции против христианства, влияние науки, и в частности, дарвиновского эволюционизма, а также развитие современного космического воображаемого.

Кроме того, как мы только что убедились, ведущие представители викторианского неверия, испытывая перекрестное давление, которым сопровождался антропоцентрический поворот, обратились к определенным моральным смыслам этого воображаемого, и в частности к Вордсвортову пониманию природы.

Но в британском культурном контексте особенно сильной была еще одна мотивация, связанная с идеей первенства альтруизма. В этом плане христианство можно было считать уступающим гуманизму в двух отношениях. Во-первых, христианство предлагало награду за альтруизм лишь в будущей жизни, тогда как для

<sup>33</sup> Ibid., pp. 101-103.



гуманизма благожелательность сама по себе была наградой; и, во-вторых, иногда христианство поддавалось искушению не распространять свои нормы человечности на еретиков и неверующих, тогда как гуманизм мог быть по-настоящему универсальным. Подобные аргументы выдвигал, например, Милль<sup>34</sup>.

Так формировалось новое пространство для неверия, проявлением которого стал альтруистический гуманизм долга, часто укорененный в заново обогащенном материализме. При этом большинство элементов господствующего синтеза («британство», закон, благопристойность, цивилизация и религия) оставались неизменными. Конечно, гуманизм избавился от последнего из перечисленных элементов, но он столь же энергично требовал дисциплины, воли, воспитания характера и рассуждал о долгой, но успешной борьбе за осуществление этого синтеза на благословенном Острове. Но как только сам этот синтез был поставлен под вопрос, открылись другие, совершенно новые пространства.

Есть несколько очевидных причин, почему это просто не могло не произойти. Я уже упоминал о противоречии в позиции Милля между формированием характера и общим развитием человека. Других тревожило то, что чрезмерный акцент на дисциплине может затормозить развитие воображения и познавательных способностей или же разрушить спонтанность и эмоциональное развитие. Подчеркивание мужественности лишь усиливало эту опасность, поскольку отодвигало на второй план чувствительность, самопознание, исследование эстетического ради него самого, а также целый ряд других подобных направлений духовного роста.

Мы лучше поймем бунт против этой дисциплины мужественности, если рассмотрим ее важнейшее институциональное воплощение – так называемую «общественную школу». Эти школы были реформированы в середине XIX века, прежде всего усилиями Томаса Арнольда, и превратились в площадки для воспитания характера в его викторианском понимании. Как пишет Аннан, они прививали преимущественно два идеала: мужественности и верности. Идеальным городом античности здесь считали уже не Афины, но Спарту<sup>35</sup>. Особое значение в этой системе воспитания придавалось командным видам спорта.

Эта система была очень успешной – в том смысле, что юные представители элиты, посещавшие эти школы, впоследствии несли усвоенные там идеалы в армию, осуществляли их в своей коммерческой и политической деятельности, на государственной службе в самой Англии и в пределах всей империи. Возможно, лучшим свидетельством ее успеха является тот факт, что спортивные игры заполнили воображение британской элиты. Мысль о том, что сражения можно выигрывать «на спортивных площадках Итона», что способность «участвовать в игре»

<sup>34</sup> Ibid., p. 74.

<sup>35</sup> Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1990), p. 58.

есть высшая общественная добродетель, всегда изумляла иностранцев, но она выражала могущественный этос для самих англичан.

Отсюда сразу же становится очевидным, что подобная муштровка могла воспитать абсолютно честных и преданных здоровяков с плохо развитым воображением и умом — не говоря уже о «недоразвитых сердцах», по поводу которых сетовал Форстер. Опасными следствиями всего этого легко могли стать филистерство, презрение или отсутствие интереса к другим, беззаботная уверенность в превосходстве Англии в сочетании с совершенным невежеством относительно других стран.

Такая опасность вызвала целый ряд реакций по всем тем направлениям, которые я уже упоминал выше. Но наибольший интерес для нас представляет протест против сужения жизненных целей до кодекса поведения. Этикой дисциплины, как в религиозном, так и в атеистическом ее вариантах, был морализм. Главной целью человека он провозглашал дисциплину, самоконтроль и достижение высших моральных стандартов. К этому тяготели даже евангелические его версии, хотя сами они возникли в предыдущем столетии как реакция против узкого морализма (вспомним эмоционально освобождающую проповедь Уэсли). Как и все прочие варианты морализма, этот также мог казаться слишком ограниченным, сухим, настолько сосредоточенным на поведении, дисциплине и контроле, что в нем просто не оставалось места для могучего порыва или идеала, способных преобразовать нашу жизнь и вывести ее за рамки этой узкой озабоченности самоконтролем. Одержимость «правильным поведением», по-видимому, исключала высшие цели и полноту бытия, благодаря которым человеческая жизнь только и могла получить смысл.

Жалобы на то, что современная мораль дисциплинированной жизни подавляет сферу чувств, постоянно звучат в продолжение последних двух столетий, иногда сочетаясь с «романтическими» мотивами. Это одна из важнейших тревог современного мира. Она также связана с другой серьезной тревогой, касающейся смысла, т.е. страхом перед возможной бессмысленностью жизни. Между ними существует теснейшая связь; по сути обе эти тревоги относятся к одной и той же проблеме, лишь рассмотренной под разными углами зрения. Критика нашего образа жизни как не оставляющего места для серьезных жизненных целей, в ином контексте может приобретать форму мучительного вопроса: а осталась ли в нашей жизни такая серьезная цель — или, может, строй нашего нынешнего существования сделал все мыслимые цели одинаково ничтожными? Следует отметить, что аналогичные примеры неудовлетворенности сухим морализмом мы находим и в предшествующих столетиях, но мучительная тревога по поводу полной утраты жизненных смыслов есть в самой своей основе современный феномен.

Протест против морализма является постоянным признаком нашей культуры, но во второй половине XIX века он приобретает особую силу. Он становится частью настроений *fin-de-siècle* в масштабах всей Европы. Во Франции, Германии,

Англии и других странах молодые люди осуждают общество как слишком «материалистическое» в обоих смыслах: оно предлагает слишком узкое представление о человеческой жизни и слишком озабочено материальными приобретениями, зарабатыванием и тратой денег. Общество критикуют и за то, что оно душит и отвергает героизм, преданность, самопожертвование. Так возникла духовная атмосфера, в которой Первая мировая могла быть воспринята многими молодыми представителями элиты как долгожданная возможность совершить великие дела ради великой цели.

Конечно в пределах широко распространенного мнения, что современному обществу чего-то недостает, существовали серьезные расхождения в вопросе о том, чего же именно. Некоторые вновь обращались к религии, но в формах, отличных от принятых в обществе; другие обращались к новым философиям самоутверждения, восходившим преимущественно к Ницше; третьи нашли для себя выход в политической деятельности, обычно ультраправого или ультралевого характера. Что же касается английской культуры того времени, то особое значение приобрела здесь еще одна линия, связанная с поисками истинного, но маргинализованного самовыражения в искусстве и в сфере эстетического.

Новые пути в этом направлении открыли писатели романтического поколения, хотя не все они готовы были принять такой ярлык. Как я уже отмечал, важный шаг в данной области сделал Шиллер в своих «Письмах об эстетическом воспитании», ставших прямым ответом на неудовлетворительность морализма. Силу, которой мы должны открыться, чтобы вырваться за рамки узкого антропоцентризма, можно прямо отождествлять с красотой (как это делает в своем сочинении Шиллер) или считать чем-то иным (природой, Волей, Богом) и видеть в языках искусства привилегированный путь нашего доступа к ней.

Выше я уже отмечал, что такие языки «работают», имеют над нами власть, волнуют нас, но не требуют от нас четкого определения их онтической основы. Именно здесь и открывается пространство для современного неверия. Реакция на недостатки морализма может обрести недостающую цель в переживании красоты, в царстве эстетического. Но теперь это царство отделилось от упорядоченного космоса и/или божественного. Его можно заново обосновать в рамках чисто имманентного мировоззрения (например, предложенного Фрейдом). Но его онтологический фундамент можно оставить без четкого определения, и именно эта последняя возможность избирается чаще всего.

Этот поворот к эстетическому может сочетаться с тем, что я назвал выше обогащенными формами материализма со свойственным им ощущением если не тайны (для неверующих само это слово является большим раздражителем), то, по крайней мере, благоговения перед фактом возникновения человеческого сознания и чувственности из глубин материальной вселенной. Здесь присутствуют человеческие глубины, и они связаны с молекулами, клетками и звездами, хотя мы и не понимаем до конца, как именно. Эта связь и отражающееся в ней еще более широкое

родство волнуют нас и тогда, когда мы не понимаем их сути. Но эти человеческие глубины или нашу удивительную способность любоваться и восхищаться красотой можно выразить языками, силу и действенность которых неопределенность наших онтических установок нисколько не подрывает и не умаляет. Это относится и к сторонникам материализма такого типа и даже к тем, кто не уверен, является ли он вообще материалистом.

В Англии и в других странах этот поворот к эстетическому положил начало, если можно так выразиться, движению «Широкой церкви» в современной культуре. Одни его сторонники склонялись к католицизму, в англо-католической или собственно римской его версиях, другие держались более смутных форм спиритуализма или даже своеобразного материализма. И, что могло внушить еще большую тревогу, некоторые, по-видимому, без особого напряжения лавировали между этими совершенно противоположными позициями. Оскар Уайльд одно время интересовался католицизмом, Хопкинс был учеником Патера и т.д.

Наряду с утонченными языками и превращением эстетического в этическую категорию, тогдашняя английская культура унаследовала еще один элемент романтизма, о котором я уже упоминал. Речь идет об ощущении того, что в неиспорченной природе есть сила, действующая на что-то глубинное в нас. Образцовое выражение этой идеи дал Вордсворт в цитированном выше «Тинтернском аббатстве». В определенном смысле здесь также отразились два указанных аспекта романтического наследия. Мы видим, как сила природы обновляет и исцеляет нас, но онтические основы такой поэзии почти не просматриваются, и определить их очень трудно. Это лишь некое «Присутствие, палящее восторгом, / Высоких мыслей», нечто, пребывающее в природе и в «уме людском», какие-то неведомые «движение и дух».

Это чувство природы, а также мучительная тоска из-за возможной ее утраты вследствие индустриализации и экономического развития, является постоянной темой в английской культуре последних двух столетий, которая глубоко волнует как верующих, так и неверующих. Образ такой природы раз за разом возникает в поэзии, иногда прямо, а иногда через мучительные мысли об ее утрате. Так или иначе, перед нами одна из важных характеристик этой культуры.

### 3

Имея все это в виду, я хочу теперь присмотреться к тому, как реакция против морализма создавала новые пространства для неверия в Англии в конце XIX — начале XX вв. Отрицание вызывала здесь не только этика долга и альтруизма с соответствующими институциональными выражениями («общественные школы», армия, правительство и т.д.). Мы уже видели, что европейская молодежь того времени активно протестовала и против общества в целом: его сосредоточенности на производстве, материальном благополучии и лежащем в самой основе такого общества

приоритете экономики. Иначе говоря, этика самоконтроля отвергалась не только в ее альтруистическом и гражданском, но и в ее индивидуалистическом измерении самосовершенствования и «самопомощи». Сэмюэль Смайлз был мишенью этого протеста в не меньшей, если не большей, степени, чем, скажем, Лесли Стивен.

Я хочу упомянуть здесь целый ряд реакций, начав с менее радикальных. Но прежде несколько слов о том, как они соотносились между собой. Все они возникли в широко распространенной атмосфере неудовлетворенности господствующим морализмом/ материализмом, но эта неудовлетворенность породила два в известном смысле противоположных следствия. С одной стороны, разные реакции часто оказывались близкими, хотя и предлагали весьма несходные ответы на один и тот же вопрос — вплоть до того, что люди могли порой колебаться на границе двух (для нас явным образом) несовместимых позиций, либо переходили от одной к другой. Это в особенности поражает тогда, когда одна из этих позиций предполагает веру, а другая связана с неверием. С другой стороны, именно потому, что эти реакции представляли собой конкурирующие ответы на один и тот же вопрос, они могли жестко противопоставляться друг другу. Более того, одна реакция могла изобличать другую в том, что она является частью (общепризнанной) проблемы, а вовсе не способом ее решения. Так, Дэвид Лоуренс обрушивается на представителей группы Блумсбери, обвиняя их в бесчувственности, в оторванности от своих собственных глубочайших эмоций — как если бы они были неотъемлемой частью той самой культуры дисциплины и праведности, разрыв к которой сами же и провозгласили.

На менее радикальном фланге мы видим людей, которые ясно осознавали недостатки морализма и поглощенности производством и приобретением, но при этом хотели не отвергать мораль производства, но скорее дополнить ее каким-то более высоким культурным измерением. К этой группе можно отнести Мэтью Арнольда и, вероятно, Джона Стюарта Милля. Я уже вел речь о них и о противоречивости их позиции, обусловленной именно этой двойной преданностью. Арнольд, в частности, надеялся дополнить жизнь в духе дисциплины и производства своеобразным *Bildung*: образование должно было занять то место, которое уже не могла сохранить за собой религия. Новая культура предложила бы людям то, что когда-то предлагала им религия: высшую цель нашей жизни. Таким образом, Арнольд стал одним из первых, кто в своей реакции против недостатков морализма, опираясь на романтическое наследие, создал новое пространство для неверия.

Другой и значительно более молодой фигурой, занимавшей не менее сложную позицию, был Джордж Маколей Тревелиян. Как и Стивен, он происходил из семейства благочестивых сторонников Евангелической церкви, а впоследствии также отрекся от своей веры. И все же он оставил почти неприкосновенным прежний синтез («британскость», протестантизм, закон, свобода, благопристойность, сложившаяся за столетия на благословенном Острове цивилизация). Бо-

лее того, как историк, он стал выразителем и певцом этого синтеза, с той лишь поправкой, что протестантизм он рассматривал как предпоследнюю стадию, которую должно было сменить либеральное дисциплинированное неверие. Что же касается христианской религии, писал Тревельян, то «единственное, во что я твердо верю — это прогресс рода человеческого. Относительно того, что люди обыкновенно называют религией, бессмертием души, и тому подобных вещей я пребываю в совершенной тьме. Зато в демократии я нахожу что-то ясное и определенное»<sup>36</sup>.

Христианство достойно упорядочило Европу «политически и социально в темные века, ... но не сумело достичь того, к чему прежде всего стремилось: сделать так, чтобы люди любили друг друга. ...» Любви к человечеству содействовали в современном мире не столько люди церкви, сколько великие агностики вроде Вольтера<sup>37</sup>.

Но при этом Тревельян, подобно Вордсворту, усматривал нечто возвышенное в природе:

Только в Нортумберленде можно увидеть разом небо и землю. Целый день мы бродим по горным хребтам, остаточного высок, что бы открыть перед нами широкие виды на болота и долины и внушить чувство одиночества в этой вознесенности над лежащим внизу миром. ... Это край дальних горизонтов, где пушистые, переменчивые облака вечно несутся вдоль самого отдаленного гребня холмов, словно череда долгих первобытных веков, начертанных на груди Нортумберленда в виде племенных могил, римских лагерей и пограничных башен<sup>38</sup>.

Своему брату Чарльзу, пребывавшему тогда в глубоком смятении, он советует

возложить надежды на холмы, озера и леса как символы всего благородного. ... Вордсворт поступал так в течение пятидесяти лет. Думаю, на Бога он уповал меньше. Он не мог вообразить абстрактного Бога, он должен был узреть его в Холмах<sup>39</sup>.

Как показывает упоминание о Вордсворте, новое обращение к природе сопровождалось новым обращением к литературе, которая открывает нас природе. Для Маколея это были не только авторы прежнего времени, но и, в частности, Меретит. Выраженное в подобной литературе модерное увлечение неукротенной природой, горами, скалами и болотами есть «одно из таинств, предназначенных для человека или открытых человеком»<sup>40</sup>.

Однако это отношение к природе остается в сфере неясных и неопределенных онтических установок. В своей проповеди, которую он произнес в 1945 году как

<sup>36</sup> Mary Trevelyan Moorman, *George Macaulay Trevelyan: A Memoir* (London: Hamish Hamilton, 1980), pp. 30-31.

<sup>37</sup> Ibid., pp. 50-51.

<sup>38</sup> David Cannadine, *G.M. Trevelyan, A Life in History* (London: Harper Collins, 1992), pp. 147-148.

<sup>39</sup> Moorman, *George Macaulay Trevelyan*, p. 40.

<sup>40</sup> Ibid., p. 216n5.

глава кембриджского колледжа Тринити, Тревелиян утверждал, что в духовных способностях человека и в его воображении есть нечто, не позволяющее ему «принимать чисто материалистический взгляд на мир и открывающее перед ним отблески чего-то божественного, либо вне, либо внутри природы и человечества»<sup>41</sup>. Описывая свою страсть к истории, он признает в себе ощущение тайны:

Умершие существовали и больше не существуют. Их место принадлежит сегодня не им, а нам. Но когда-то они были столь же реальны, как мы, а завтра мы превратимся в тени, как они. В человеческом изумлении перед лицом этой вечной тайны и лежат истоки поэзии, философии и религии<sup>42</sup>.

Несколько более радикальным был эстетизм Патера, а затем Уайльда. Конечно, они были квинтистами; они не бросали вызов господствующей этике, т.е. не стремились совершенно ее разрушить. Но они хотели отстраниться от нее во имя столь же широкой конкурирующей позиции, в определенном смысле еще более «подрывной». По сути дела эстетическое ставили теперь вне и превыше морального.

Но это эстетическое оказывалось в известном отношении близким к религиозному. Оно использовало религиозные формы и символы, вдохновлялось прежними эпохами веры и метафизики. Те, кого оно влекло к себе, часто балансировали на границе религиозных верований, склоняясь к «неофициальным» (для Англии) формам, главным образом, к Высокой церкви или католицизму. Как я уже упоминал, Хопкинс был учеником Патера, а Уайльд в конце концов обратился в католичество. (Сходные фигуры появились и в тогдашней Франции, например, Гюисманс, в котором сочетались эстет и католик.)

И все же отсутствие в современных языках искусства ясно выраженной онтической позиции открывало здесь пространство за пределами как морали, так и религии; причем сначала вторая использовалась для освобождения от тирании первой, но затем отбрасывалась и сама вера, после чего царство эстетического превращалось в нечто окончательное и самодостаточное.

Можно утверждать, что онтологическая неопределенность утонченных языков постромантической литературы допускала три позиции. Можно было и далее оставаться в состоянии неопределенности (примеры — большая часть поэзии Вордсворта и только что приведенные высказывания Тревелияна): мы не беремся решать, апеллируем ли мы здесь к сверхчеловеческой духовной реальности, и в какой мере, или, может, указываем на нечто, целиком пребывающее в пределах опыта. Но можно было четко определить свою позицию — либо в пользу первого решения, как это сделали, например, те, кто избрал католицизм, и, разумеется, сам Вордсворт, ставший впоследствии правоверным англиканином; либо в поль-

<sup>41</sup> Ibid., p. 232.

<sup>42</sup> Ibid., pp. 210-211.

зу второго. Кажется, к этому последнему типу принадлежал эстетизм Патера (чьи взгляды, впрочем, в конце жизни, по-видимому, несколько изменились). Провозглашенный им идеал — «постоянно гореть этим твердым, словно жемчужина, пламенем, всегда находиться в состоянии экстаза — вот что такое успех в жизни» — можно осуществить на уровне опыта, ведь здесь не идет речь о наших отношениях с каким-то трансцендентным объектом:

Высокие страсти дают человеку это обостренное чувство жизни, экстаза, любовной тоски, политического или религиозного энтузиазма или «восторга перед человечеством». Надо лишь убедиться, что это страсть и что она на самом деле приносит вам этот плод обостренного, расширенного сознания. Этой мудрости более всего причастны поэтическая страсть, стремление к красоте, любовь к искусству ради искусства, ведь искусство честно признается, что оно не дает нам ничего, кроме высшего качества преходящих мгновений нашей жизни, и просто ради самих этих мгновений<sup>43</sup>.

Как мы увидим далее (глава 20), Хопкинс в конце концов открыто делает другой выбор, что ясно отражается в его произведениях. Но он по-прежнему опирается на комплекс постромантических образов и соответствующее понимание языка и, подобно Патеру, Рескину и многим другим, питает отвращение к дисциплинированному инструментальному морализму.

Группа Блумсбери была отчасти менее, а отчасти более радикальной. Более радикальной она была потому, что действительно предлагала серьезные изменения к господствующей этике, что яснее всего проявилось в отказе многих ее членов участвовать в Первой мировой войне.

Альтернативную этику сформулировал Мур, который считал единственным подлинным благом личные отношения и прекрасные состояния духа. Или, как это выразил Форстер: «Личные отношения — самая важная вещь всегда, а не внешняя жизнь телеграмм и гнева»<sup>44</sup>. Вероятно, мы еще удачнее резюмируем эту позицию, если скажем, что основные блага — это дружба и искренние, сильные чувства. Вспомним, как Ноэль Аннан описывает убеждение Вирджинии Вулф: моральная цельность требует, чтобы вы «точно определили, что вы чувствуете, а затем, осознав, что вы за личность, жили соответствующей жизнью»<sup>45</sup>. Но чрезвычайно существенную роль играл здесь и эстетический опыт, ведь он был одним из важнейших источников сильных чувств. Каждый элемент этого комплекса мог усиливать другие: дружба укреплялась общим опытом, а опыт становился глубже, когда был общим.

Таковы высшие блага. Все прочие, по Муру, следует оценивать по их следствиям, смотря по тому, насколько они способствуют или препятствуют достижению

<sup>43</sup> См.: Denis Donoghue, *Walter Pater* (New York: Knopf, 1995), p. 52; см. также главу 27.

<sup>44</sup> Цит. по: Annan, *Our Age*, p. 107.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp. 118-119.



этих сущностных благ. Именно здесь обнаруживается менее радикальная сторона позиции группы Блумсбери. Ведь подобным — инструментальным — образом новую положительную оценку получали большая часть этики благопристойности, структуры закона и свободы, а также многочисленные дисциплинарные практики и соответствующие им институциональные модели. Образцовой фигурой здесь можно считать Кейнса. Он полностью разделял этику Блумсбери, но при этом много лет охотно сотрудничал с правительством как государственный служащий и советник, исключая лишь последний период Первой мировой войны и Парижскую мирную конференцию, результаты которой, как известно, он осудил в своей влиятельной книге. Идея была в том, чтобы вдохнуть в это все новый дух, направить эти процессы в сторону других высших целей.

Впрочем, не будучи радикальными, блумсберийцы в определенном смысле занимали еще более «подрывную» позицию. Ведь тот дух, который они защищали, был диаметрально противоположным этике дисциплины и мужественности, которые в значительной мере воспринимались как самоценные блага. Да, блумсберийцы признавали дисциплину, но только там, где она способствовала дружбе и прекрасным состояниям духа. Таким образом, они обесценили и сделали условной, а следовательно, фактически демонтировали значительную часть господствующего синтеза. Религия, как его элемент, была полностью отодвинута на второй план, этика отношений между полами объявлена несостоятельной, патриотизм подвергся суровой критике, большая часть условностей высмеяна.

Помимо подавления чувств и свободы самовыражения, важнейшими мишенями для блумсберийцев были мещанство, чрезвычайно характерное для жизни англичан, а также шовинизм, делавший людей неспособными оценить художественные и культурные достижения других стран. Знаменитое место из воспоминаний Вирджинии Вулф — «в декабре 1910 года или около того человеческая природа изменилась» — было аллюзией на выставку постимпрессионистской живописи в Лондоне того времени, которая помогла отчасти разрушить барьеры предубеждений как против нового экспериментального искусства, так и против иностранной живописи.

Тем единственным, что подобная реакция не разрушила, а даже усилила, была связь между этикой достоинства и модерным моральным порядком взаимной пользы. Фактически эта реакция помогла изменить наше понимание данного порядка, продвинув его еще дальше в двух указанных мною выше направлениях. Во-первых, речь шла об усилении вектора идентичности, о высокой оценке индивидуального самовыражения каждого человека в его отличии от других людей, о той «моральной целостности», которую упоминает Ноэль Аннан, описывая позицию Вирджинии Вулф. Во-вторых, блумсберийцы радикализировали защиту обычных чувственных желаний человека в их противостоянии «высшим» требованиям дисциплины или воздержания. В частности, блумсберийцы-гомосексуалисты отбросили ограничения тогдашнего общества. Они выставили свои отношения «на-

показ» — правда, не для широкой публики, ибо гомосексуализм все еще считался уголовным преступлением, но для «своих». Они способствовали изменению духовного климата второй половины века и в Англии, и за ее пределами.

Я описал некоторые способы, какими реакция против морализма помогала открыть новые пространства для неверия. Все они, каждый по-своему, опирались на постромантическое понимание эстетического как этической категории. То, что данная реакция настолько приблизила нас к неверию, отчасти объясняется тем фактом, что господствовавший синтез, как предполагалось, включал в себя и христианскую веру. Но данное обстоятельство не было фатальным: оно могло вдохновить (а порой действительно вдохновляло) людей на поиск иных форм веры, нежели те, которые входили в официально признанный синтез. Более важной оказалась здесь близость между многими негативными реакциями на морализм и более ранним поворотом к эксклюзивному гуманизму, совершившимся еще в разгар викторианской эпохи.

Группа Блумсбери отражает это с особой отчетливостью. Соблазнительно рассматривать ее как явление уже третьего поколения, особенно если мы сосредоточимся на семье Стивенсов, где произошло «восстание в восстании», которое оставило неприкосновенной значительную часть первой фазы. Отец поднял бунт против викторианской веры во многом потому, что она казалась ему гораздо менее человечной, чем гуманизм, но он сохранил этику и дисциплину. Затем его дочери восстали против этого, но не пересмотрели первоначальную оценку религии. Напротив, они пошли дальше и стали определять человечность в терминах, например, сексуальной свободы, что отодвинуло их еще дальше от установленной религии.

Они также продвинули еще на шаг вперед имманентность — не только тем, что приняли этику, выраженную исключительно в терминах человеческого блага, но и тем, что имманентизировали именно это благо в другом смысле. Подлинно ценное отождествлялось с внутренним, ментальным, с опытом и сферой чувств. Они в значительной мере субъективизировали этику — не в том смысле, что внешние действия стали теперь совершенно несущественными, но в том, что они теперь инструментально подчинялись благам, переживавшимся в опыте. Это также предвосхищало важные изменения второй половины двадцатого века.

Именно против подобной имманентизации выступили многие из тех, кто обвинял блумсберийцев в том, что они тривиализировали удел человеческий, отгородились от глубоких и мощных сил и свели проблемы человеческой жизни к тому, что можно было ухватить в индивидуальном чувстве. Блумсберийцы казались раздражающе манерными и ограниченными и тем, кто отстаивал религиозные убеждения, и атеистическим певцам жизненной силы, вроде Дэвида Лоуренса, и апологетам воли к власти или сил истории. Когда Литтон Стрейчи высмеивает своих «выдающихся викторианцев», которые пытались совладать с подобного

рода высшими реальностями, его описания поражают не столько остроумием и пронизательностью, сколько узостью и банальностью интерпретации.

Здесь зарождается спор, продолжавшийся в течение всего двадцатого столетия. В оправдание блумсберийцев можно указать на громадные преступления, совершавшиеся во имя этих высших реальностей (не только Бога, но также Истории и Расы), а также на то, как этика достоинства помогала людям им сопротивляться. Это, конечно, правильная мысль. Возможно, здесь мы имеем две правильных мысли, и это оставляет нас перед лицом дилеммы, к анализу которой я еще вернусь.

Пока же я хочу лишь подчеркнуть важность этих новых пространств неверия, где даже реакция против «материализма» (в смысле сосредоточенности на чисто материальном благополучии) не вела к религиозным формам, но находила себе атеистическое выражение. Возвращаясь к моему первоначальному вопросу – чем нынешнее положение веры и неверия отличается от ситуации, существовавшей 500 лет тому назад, – мы можем видеть, как изменилась теперь карта опыта. Я упоминал яркий опыт, который Беда Гриффитс пережил еще школьником, а впоследствии счел началом своей веры. В свете этих новых пространств мы видим, как аналогичный опыт чего-то неизмеримо более высокого, означающий полный разрыв с привычным восприятием вещей, может теперь иметь место внутри атеистической перспективы. Удачным примером здесь служит история все того же Беды Гриффитса, ведь поначалу он истолковывал свой опыт в перспективе поствордсвортианского романтизма, игравшего столь важную роль в развитии английской чувствительности последних двух столетий.

#### 4

Мы проследили два важных изменения: поворот к эксклюзивному гуманизму в рамках господствующего синтеза и реакцию против морализма и ограниченности этого синтеза (важнейшим проявлением такой реакции стала деятельность группы Блумсбери). Но затем случилась травма Первой мировой войны, подорвавшая доверие к господствующему синтезу сильнее, чем что-либо вообще могло бы это сделать прежде. Синтез включал в себя «цивилизацию», одним из ключевых компонентов которой была защита человеческой жизни от насилия с помощью закона и порядка. Считалось, по крайней мере, в Британии, что война ведется именно за «цивилизацию». Но массовая бойня оказалась большим отрицанием цивилизованной жизни, нежели это могли сделать враги. Попытка спасти и оправдать цивилизацию обещаниями скачка к миру, благополучию и социальной справедливости после войны лишь ухудшила положение вещей, когда обнаружилось, что ни одно из этих обещаний не может быть выполнено.

Есть некоторые основания думать, что большинство британцев сохранило веру в господствующий синтез. Но для влиятельного меньшинства молодых людей, побывавших в окопах или впоследствии присоединившихся к бывшим фронтовикам,

война разрушила весь этот комплекс ценностей. Серьезный ущерб понес, в частности, британский патриотизм. Этика мужественности и преданности, которую усваивали в общественных школах, а затем несли в армию, казалась полностью дискредитированной. Высокие слова, в которых она выражалась и которые должны были придавать ей смысл — честь, жертва, за Бога, короля и страну, за любимых, за родной дом и Империю (из надписи на могиле Неизвестного солдата)<sup>46</sup> — теперь уже ничего не значили.

Для тех, кто испытал подобное потрясение, открылись разные пути. Можно было попытаться реконструировать прежний синтез, сохранив достоинство и закон, но отвергнув шовинистический патриотизм и бессмысленную жажду борьбы. Можно было обратиться к интернационалистскому либерализму, вроде того, из которого возникла Лига наций и различные попытки разоружения. Наконец, можно было сдвинуться влево или вправо радикальным образом, отвергнув синтез ради коммунизма или фашизма. В тридцатые годы, когда казалось, что коммунизм и фашизм сошлись в схватке за мировое господство, многие молодые британцы выбирали один из этих флангов (а огромном большинстве — левый).

Но вместо всего этого, а может быть, одновременно с этим, травма Первой мировой войны могла вызвать чувство неуверенности, недоверия и даже цинизма. Можно было прийти к мысли, что никакого установленного общественного порядка, по-видимому, нет и быть не может — тем самым полностью отвергая прежний синтез. Частью «мифа войны» (Сэмюэл Хайнс) стало ощущение созданного ею громадного исторического разрыва — непреодолимой пропасти, отрезавшей нас от того порядка, при котором жили наши предки<sup>47</sup>.

Это настроение отчаяние, утраты и цинизма выразил Эзра Паунд в своей поэме «Хью Селвин Моберли»:

Погибли мириады,  
И среди них — лучшие,  
За сдохшую старую суку,  
За стухшую цивилизацию<sup>48</sup>

Как можно было отреагировать на *это* ощущение, на представление о том, что мы существуем после кончины жизнеспособного порядка? Можно допустить, что с этой мыслью было особенно трудно согласиться англичанам, которые так долго и уверенно жили в условиях описанного выше синтеза. Для сравнения можно вспомнить Францию, где в течение столетия шла борьба разных концепций порядка и где идея свержения «установленного беспорядка» была уже хорошо знакомой.

<sup>46</sup> Samuel Hynes, *A War Imagined* (London: Pimlico, 1990), p. 280.

<sup>47</sup> Ibid., p. 328.

<sup>48</sup> Цит. по: *ibid.*, p. 342.

Одной из английских реакций, которая не имела бы того же самого смысла во Франции, было восприятие морального порядка как совершенно распавшегося, как «груды обломков»\*. Какими бы ни были намерения самого автора, но именно такой смысл приписывали поэме Элиота «Бесплодная земля», опубликованной в 1922 году. Современники увидели в ней попытку выразить крушение их общества после исторической катастрофы<sup>49</sup>. Но отсюда можно было идти в разных направлениях. Можно было чаять целостности единственно лишь в личном опыте. К этому способна приблизить нас поэзия – выражая нашу расколотость, «встраивая» ее в саму же поэтическую форму. Кажется, именно это и делал Элиот: «Обломками сими подпер я руины мои». Ответ здесь искали во внутреннем, личном опыте, в персонализированном смысле, который мог вдохновить других людей и дать им средство достигнуть того же. Но восстановление прежнего общественного порядка уже не считалось возможным.

Другим выходом было радикальное преобразование, выбор одного из крайних – левых или правых – решений. Как я уже говорил, в течение 1930-х годов к этому склонялось все больше молодых представителей тогдашней элиты. И хотя некоторые из самых известных англоязычных поэтов тяготели к правым (Йейтс, Паунд, Элиот), большинство молодежи сочувствовало левым.

В определенном смысле можно утверждать, что ужасную травму Первой мировой войны парадоксальным образом исцелила (хотя бы отчасти) Вторая мировая. Ведь это и в самом деле была война в защиту цивилизации. Созданная Гитлером реальность соответствовала и даже превзошла все ужасы военной пропаганды предыдущего конфликта. Это, вместе с моральной дискредитацией коммунизма, опустошило ряды крайне левых и крайне правых в Британии, а сама война до известной степени вернула смысл британскому патриотизму и восстановила связь с прошлым.

Но синтез уже никогда не смог вернуть себе ту непоколебимую мощь, которой обладал он до 1914 года. Любое ощущение преемственности по отношению к тогдашнему порядку должно было сочетаться с пониманием того, что мы выходим за его пределы, двигаясь в более либеральном интернационалистском направлении, а в течение долгого времени, вплоть до Тэтчеровской революции, и в социал-демократическом направлении. Дальнейшее продвижение осуществлялось также в сторону идентичности и защиты обычных человеческих желаний: людям позволялось иметь больше частного пространства, чтобы жить, как им самим хочется, в более «снисходительной» атмосфере. Несмотря на триумфы Второй мировой войны, за генералами Первой мировой закрепилась незавидная (хотя, возможно, не вполне заслуженная) репутация людей, бездумно и безжалостно жертвовавших солдатскими жизнями во имя устаревшей стратегии. *Такой* патриотизм уже невозможно было возродить.

\* Английский историк Герберт Баттерфилд о «памяти мира».

<sup>49</sup> Ibid., pp. 342 ff.

Каким же оказалось наследие межвоенной Англии? Это был период дальнейшего отхода от веры по причине связи христианства с дискредитированным синтезом, а также относительного ослабления изоляции и растущей культурной интеграции Англии в Европу — процесс, с тех пор проходивший все стремительнее. Утонченные языки континентального модернизма, например, Пруст, и даже взгляды континентальных теоретиков, например, Вебер, Фрейд, входили во все более широкое интеллектуальное обращение. Но ощущение того, что мы живем на развалинах порядка, сохранялось на определенном уровне как истина опыта. Даже если люди восстанавливали уверенность в том или ином элементе прежнего синтеза, чувство распада все равно сохраняло силу в каком-нибудь регистре. Интеллектуалам и художникам было уже трудно воспринимать социальный порядок в старом викторианско-эдвардианском стиле.

Нас до сих пор поражает умонастроение тех, кто шел на войну 1914 года, когда оно открывается нам в сонетах Руперта Брука или в частных письмах или высказываниях той поры. Изумляет не столько возвышенный язык в описании войны — честь, доблесть, жертва, верность, храбрость — сколько способность этих людей рассматривать текущий конфликт через образы славной национальной истории («Генрих V» Шекспира) или произведения классических авторов, которые они изучали в школе: *dulce et decorum est / pro patria mori*\*. Нас внезапно поражает мысль, что подобные люди полностью и совершенно бессознательно пребывали *внутри* этого воображения. «Британские отношения с литературой ... были инстинктивными и бесцеремонными — можно даже сказать, бесстыдными»<sup>50</sup>.

Конечно, такое отношение не исчезло мгновенно, для большинства эти образы и соответствующие смыслы сохраняли авторитетность благодаря торжественным памятным церемониям межвоенного периода. А Лоуренс Оливье создал свою невероятно успешную киноверсию «Генриха V» уже после 1945 года. Но образованные и «продвинутые» люди уже не могли использовать подобный язык и обращаться к этим образам без некоторого дистанцирования — чрез иронию, неловкость, самопародию, цитирование, бахтинские «голоса» и т.д.

И все же определенная духовная связь с прежней эпохой сохранялась. Наше отношение к этому прошлому до сих пор остается амбивалентным; во всяком случае оно вызывает у нас сложные реакции. Мы чувствуем себя менее наивными, имеем более широкие взгляды, иногда даже относимся к нашим патриотическим предкам с долей снисходительного превосходства — но при этом мы немного завидуем их уверенности, а возможно, до известной степени зависим от них как от нашей опоры. Ведь некоторые из их ценностных ориентиров, например, преданность или готовность к самопожертвованию ради других, невозможно просто взять и отбросить, как бы неловко нам сегодня ни было произносить эти высокие слова.

\* «Сладко и прекрасно — умереть за отечество» (*лат.*).

<sup>50</sup> Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975), p. 161. Фассел также составил поучительный лексикон этого «возвышенного языка» (pp. 21-22).

Я уже говорил, что неловкость ощущалась среди элит, но это чувство не обязательно разделяли массы народа в двадцатые и тридцатые годы, а тем более в 1945 году. Впрочем, в течение двадцатого века грань между элитой и массой неуклонно стиралась, а потому прежние реакции меньшинства постепенно усваивались большинством. Так, некоторые признаки сложного отношения к прошлому появляются уже и в массовой культуре. Вспомним хотя бы регулярные ностальгические путешествия, моду на воспоминания о Первой мировой войне и на военную форму прошлого. Здесь часто ощущается элемент иронии, даже маскарада, но также и ностальгия по утраченной эпохе уверенности, а вместе с тем и своеобразное утешение благодаря чувству нашей укорененности в этом потерянном прошлом. Кажется, что это неоднозначное отношение к прежнему синтезу понижывает ныне всю нашу культуру.

Взятое в целом, все это приводило к расширению пространств неверия. И кажется очевидным, что социальная элита и академическо-художественные слои послевоенной Англии все явственнее склонялись к неверию. Интересная и глубокая книга Ноэля Аннана «Наша эпоха» дает нарисованный «инсайдером» портрет того поколения, которое руководило Англией в течение 30 лет после войны<sup>51</sup>.

Читателя этой книги поражает, в частности, ее созвучность стремлениям группы Блумсбери. Здесь мы находим то же самое желание «превратить мещанскую Англию в страну, где наслаждаются искусством, а художников уважают не меньше, чем в других странах Европы»; стремление дать «людям максимально возможную свободу в частной жизни и в том, как они выражают эту жизнь средствами искусства». «Воля была под подозрением»; насаждение формы голой силой воли воспринималось скорее как формула разрушения, нежели как добродетель; а идеал джентльмена и его реализация в «общественной школе» подверглись суровой критике<sup>52</sup>.

Что у Аннана полностью выходит за рамки кругозора Блумсбери и является наследием Второй мировой войны, так это то, что сам он называет «коллективизмом»: убеждение в том, что «государство обязано вмешиваться, чтобы способствовать социальной справедливости», а также эгалитаризм: «мы хотели, чтобы все слои общества пользовались тем, что прежде было привилегией богатых»<sup>53</sup>. Из наследия межвоенных лет вырастает признание реальности отчуждения в наших обществах<sup>54</sup>.

Пространства для неверия стали более сложными и разнообразными, а связанные с ними иррациональные и негативные элементы воспринимались теперь более благосклонно. Но в целом изолированное «я» было преисполнено все той

<sup>51</sup> Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1990).

<sup>52</sup> Ibid., pp. 14, 17, 18, а также главы 2 и 3.

<sup>53</sup> Ibid., p. 18.

<sup>54</sup> Ibid., глава 4.

же безмятежной уверенности. В начале книги Аннан цитирует слова Форстера: «Боже, в которого я не верую, помоги моему неверию», и добавляет: «Наши современники часто были скептиками, но скептиками самоуверенными»<sup>55</sup>. Автор хочет сказать, что в современном мире остается некоторая возможность «веровать», но здесь она мудро и смело отвергается — насколько можно понять, потому, что она неотделима от произвольных, необоснованных, ничем не оправданных мнений относительно тех вещей, которые изолированное «я» преспокойно рассматривает как внешние и не заслуживающие внимания. Действительно ли такая позиция придает смысл человеческому существованию — это уже не столь очевидно.

Ближе к концу книги Аннан подхватывает критику «консенсуса эпохи» Роджера Скратона, когда тот обвиняет либеральный склад ума в утрате «опыта сакрального и эротического, скорби и священного ужаса». Аннан видит здесь упрек в пустоте и банальности, в известном смысле повторяющий критику группы Блумсбери Лоуренсом. И отвечает на него так: люди моего поколения «читали стихи для утешения и ради того, чтобы возбудить в себе чувство изумления. ... Они росли, когда Харди и Хаусман были еще живы или только недавно умерли; когда Йейтс напоминал им о таинствах жизни, а утонченный слух Элиота помог удержать его революцию в просодии в рамках поэтической традиции»<sup>56</sup>. Глубина входит в человеческую жизнь через искусство, утонченные языки которого могут открыть нас для тайны, хотя их онтические предпосылки остаются не определенными и не сформулированными. Постромантическое пространство, созданное XIX столетием, до сих пор не пусто. И это хорошо, ибо многим из нас оно просто необходимо для жизни. Но Скратон, несомненно, прав в том, что в ситуации не определенных онтических установок не может быть никакого «священного ужаса», а потому изолированное «я» чувствует себя в безопасности.

Но это лишь начало обсуждения проблемы. Является ли это потерей, и если да, то в каком смысле — все это еще требуется установить. И действительно, каждая из сторон может многое сказать в свою пользу.

Одно, по крайней мере, ясно: нынешнее состояние веры и неверия уже невозможно описать исключительно в терминах культуры элиты. Одним из важнейших сдвигов столетия стало то, что эффект новой звезды распространился на целые общества и таким образом стал эффектом сверхновой. Именно это я и намерен исследовать в части IV.

## 5

Между тем упомянутый мною в начале раздела 2 сдвиг — от более ранних вертикальных к современным горизонтальным представлениям о порядке — происходил,

<sup>55</sup> Ibid., p. 18.

<sup>56</sup> Ibid., p. 608.



по крайней мере, в течение продолжительных периодов времени, и во многих континентальных обществах. Если мы заглянем в будущее и попробуем вообразить, например, школьный учебник XXII века, то этот процесс наверняка будет представлен в нем как важнейшее историческое явление. Но переход не всегда был таким тихим и незаметным, как в Великобритании. В европейских, и особенно в романских странах, вокруг идей порядка шла упорная борьба, имевшая прямое отношение к противостоянию веры и неверия.

Определенный вариант модерного порядка, сформировавшийся под мощным влиянием Руссо, стал основой республиканской традиции во Франции, а впоследствии и за ее пределами. Не всегда явно атеистический, он был откровенно антихристианским. Демократия и права человека мыслились здесь в неразрывной связи с представлением о людях как о невинных и добрых по самой своей природе. Надлежащий политический строй может процветать лишь в том случае, если он признает и прославляет эту природу, а также присущие ей добродетели. Религия же, и особенно христианское учение о первородном грехе, может лишь разрушить этот строй, подорвать его основы. Свободное общество должно пропагандировать философию и формировать социальное воображаемое, исходя из принципов эксклюзивного гуманизма.

А потому первые революционеры, в радикальный период своей деятельности, яростно нападали на церковь, пытались провести «дехристианизацию», а в эпоху правления Робеспьера — даже заменить христианство культом «Верховного Существа». И даже после Термидора продолжались попытки привить новое мировоззрение вместо традиционного христианского — через новый календарь, организованные государством праздники и т.д.

Впоследствии эта республиканская враждебность к религии радикализировалась еще сильнее — и в общественном, и в метафизическом измерении — в марксистском социализме, который открыто отстаивал материалистический взгляд на мир. Многие социалистические режимы и революционные движения атаковали церковь еще решительнее, нежели якобинцы. Так было и в коммунистическом мире, и за его пределами, например, в Мексике и в Испании.

Этот союз морального порядка, прав человека, демократии и атеизма помог сформировать противоположный фронт «реакции». Католический *ancien régime* уже был глубоко предан альтернативному пониманию порядка, который я назвал выше «барочным» (в широком смысле). Это понимание было вертикальным и настаивало на важности иерархии; порядок как таковой, т.е. как защита от хаоса — мог устоять лишь там, где существовало уважение к различию рангов и состояний, где каждый человек знал свое место, а целое сохранялось благодаря замыкающей иерархию монархической власти. Крупнейшим выразителем такого мировоззрения был Боссюэ.

«Модерным» же в этом представлении было то, что фактическая иерархия все в меньшей степени обосновывалась метафизическим понятием онтического

логоса и учениями об уровнях бытия, которые отражаются в соответствующих уровнях общества, но все активнее интерпретировалась и оправдывалась с точки зрения ее благих следствий, главным образом, устойчивости самого же порядка. С позиций современности это выглядит как своеобразный гибрид. С одной стороны, фактически существующие социальные различия окружались аурой высшего смысла как восходившие ко «времени начал»; их прославляли с помощью пышных церемоний, а увенчивавший иерархию монарх уподоблялся Богу в его отношении к сотворенному им миру. С другой стороны, поскольку сама эта иерархия обосновывалась главным образом ее благими следствиями, это открывало потенциальную возможность для аналогичного оправдания других форм организации общества, если обнаруживалось, что они работают лучше.

Реставрация попыталась полностью восстановить подобное мировоззрение, но это оказалось невозможным: слишком многие элементы старого порядка безвозвратно ушли в прошлое. Сам он уже не воспринимался как существующий с незапамятных времен, а церемонии просто не могли сохранить свой прежний смысл, в чем убедился Карл X, попытавшийся в 1825 году полностью восстановить старинный коронационный обряд в Реймсе. Обоснование монархической иерархии должно было теперь с гораздо большей откровенностью и прямотой строиться на тезисе, что только она в силах обеспечить порядок. Именно это явствует из трудов Жозефа де Местра – классического выражения идеологии Реставрации. Похвала палачу призвана ясно втолковать читателю, что без угрозы подобного наказания люди станут совершенно неуправляемыми. Разумеется, после хаоса Французской революции очень многие, особенно среди аристократического класса, находили такой взгляд весьма убедительным.

В дальнейшем обоснование все явственнее опиралось на идею порядка и на важность уважения к законной власти. Но частью этой последней мыслилась власть религиозная, церковная. Демократия же, с ее защитой права на свободное суждение для всех и каждого, естественным образом связывалась с вольнодумством и ересью. Если мы не хотим утратить истину в нескончаемом потоке произвольных суждений, то нам следует признать единственный авторитет, наделенный властью проводить в жизнь свои предписания. Такова была суть главного аргумента, выдвинутого Боссюэ против протестантов: разорвав с Римом, вы обрекаете себя на бесконечное разделение.

А потому папа Пий VI в 1791 году, комментируя принятую Национальным собранием «Декларацию прав человека и гражданина», осудил «эту свободу мыслить, говорить, писать и даже безнаказанно публиковать по религиозным вопросам все, что только может внушить человеку самое беспорядочное воображение, ... эту свободу мысли и действия, которую Национальное собрание признает за общественным человеком как его неотъемлемое естественное право». А его последователь Пий IX в 1864 году в своем *Syllabus Errorum* осудил, среди прочих возмутительных утверждений, положение о том, что «Римский Понтифик может и

должен примириться и пойти на сделку с прогрессом, либерализмом и современной цивилизацией»<sup>57</sup>.

Таким образом, идеальный порядок, исходивший из приоритета индивидуального и делавший упор на правах, свободах и демократии, четко противопоставляется контрпорядку, с акцентом на повиновении, иерархии, принадлежности к более значительному целому и даже на самопожертвовании ради этого целого. Сторонникам этого второго идеала он казался очевидным средством предотвращения политического и религиозного хаоса. Более того, акцент на повиновении и жертве явно соответствовал в их глазах требованиям религии, как они ее понимали, — иначе говоря, не антропоцентрической вере провиденциального деизма, но августиновской интерпретации греха и необходимости повиноваться Богу.

Ясно, что с нашей, ретроспективной, точки зрения, легко понять, что первый идеал должен был в конечном счете взять верх над своим противником по причинам, о которых уже шла речь выше. Так и случилось. Но путь к такому финалу оказался гораздо более тернистым и извилистым, чем это можно было бы предположить сегодня. Дело в том, что конфликт не сводился к противостоянию атеистов (республиканцев или социалистов) и клерикалов-сторонников иерархии. Картина была гораздо более сложной, поскольку в ней уже присутствовали такие версии порядка взаимной пользы, которые были связаны с христианским мировоззрением, как, например, в Соединенных Штатах, а затем и в католической Европе, от Ламенне до Шарля Пеги, и далее вплоть до триумфа христианской демократии в середине XX века. Все это, разумеется, лишь ускорило победу современного морального порядка.

В то же время эту победу задерживали перекрестные движения в других направлениях, например, развитие различных версий противоположного идеала, в большей или меньшей степени порвавшие с католичеством или, шире, с христианством. Интеллектуальную альтернативу такого рода выдвинул в середине XIX века Огюст Конт, который искал авторитетную религию как средство укрепления социальных связей, но в конце концов изобрел новую религию, которая должна была прийти на смену христианству.

Ближе к концу XIX века возникли более серьезные движения, опиравшиеся на ту или иную версию контридеала, но постепенно отрывавшиеся от своих христианских корней. Их привлекательность лишь отчасти объяснялась внешним обоснованием иерархии как гарантии порядка. Важнее здесь было внутреннее, глубокое увлечение самим жизненным строем, ядро которого составляли иерархия, повиновение и самопожертвование. Выше я уже упоминал ряд вариантов критики современного гуманизма, которые принадлежали к «трагическому» направлению. Они осуждали его за всеобщее нивелирование, за разрушение всякого героизма и величия, всего выдающегося и исключительного, или же за попытку приукрасить жизнь, изъяв из нее неустранимое страдание, трагедию и конфликт.

<sup>57</sup> Цит. по: Émile Poulat, *Où va le Christianisme?* (Paris: Plon/Mame, 1996), pp. 140-141.

Такую критику можно вести и с христианских позиций: героями здесь будут святые, а неизбывным страданием — муки на Кресте. Но существенным аспектом того, что я называю эффектом новой звезды, является то обстоятельство, что подобную критику можно развивать и со стороны неверия. В таком случае герои оказываются ближе к древним воинам, а страдание мыслится как неискоренимое измерение удела человеческого, которое эти герои призваны мужественно преодолеть. Христианство же, с его акцентом на мире и смирении, с его упованием на конечное единение человека с Богом, с этой точки зрения легко может показаться врагом, исконным источником расслабляющего современного гуманизма. Самым выдающимся выразителем таких взглядов был (а во многих отношениях до сих пор остается) Ницше.

Именно это я и назвал в предыдущей главе «имманентным контрпросвещением»: имманентным, поскольку оно совершенно не апеллирует к трансцендентной реальности. XX век стал эпохой разрушительной борьбы этих двух идеалов порядка, где то, что я называю «контридеалом», далеко не всегда и не во всем опиралось на христианское мировоззрение, но все активнее обращалось к нехристианским и даже атеистическим источникам.

Фактически мы можем вести здесь речь о целом спектре позиций, в диапазоне от одной крайности до другой. Возьмем, например, такую фигуру, как Шарль Моррас. Он стал вдохновителем движения, которое поддерживали главным образом католики. Но сам он был неверующим и, желая возродить во Франции монархию, он имел в виду не просто восстановление порядка и веры. Напротив, само восстановление веры должно было стать средством для чего-то другого. Моррас полагал, что лишь при монархическом строе Франция сможет вернуть себе прежнее величие. Именно этой цели и должен был служить восстановленный монархией порядок. Но и это еще не все: присущий монархии этос дисциплины, повиновения и преданности должен создать высший тип человеческого существа. Конечной целью оказывается здесь человеческое величие.

Как же так получилось, что Моррас возглавил движение, огромное большинство членов которого составляли католики, причем иные из них не отреклись от своего вождя даже после того, как в 1926 году Морраса осудил папа? Отчасти это объясняется тем, что церковь играла в его планах важную роль, хотя и подчинялась еще более высокому мотиву; отчасти тем, что христиан и нехристиан во многом объединяла положительная оценка дисциплины, самопожертвования, преданности более широкому сообществу. Но еще одной несомненной причиной стало то, что многие католические последователи Морраса сами увлекались этой героизма. В конце концов, если они являлись аристократами, это был традиционный этос их собственной касты. Если же они принадлежали к буржуазии, то их вдохновлял тот же самый этос, коль скоро они испытывали отвращение к нравственно дряблему, эгоистическому, утилитарному — как им представлялось — мировоззрению их общества.

Мы убедимся в этом, познакомясь с опубликованной в 1912 году книгой *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui* («Современная молодежь»). Она стала одним из проявлений протеста против духовной пустоты на рубеже веков, о которой я писал выше. Ее авторы Анри Масси и Альфред де Тард претендуют на выражение мнений всего своего поколения на основе проведенного ими исследования. Конечно, научная ценность этого анализа во многом сомнительна. Нас, однако, больше интересуют риторика и стремления авторов. Они противопоставляют себя «поколению 1885 года», которое представляется им «откровенно интеллектуальным и интроспективным, релятивистским, неспособным к решительным действиям, лишенным веры, помешанным на декадентстве». Это в конечном счете «дилетанты». Теперь же нужна новая дисциплина, способная «создать порядок и иерархию» и возродить жизнь во имя долга<sup>58</sup>. Вера против скептицизма и науки, преданность нации против индивидуализма, долг и дисциплина против личного выбора, иерархия против равенства – вот что привлекало тогда подобную молодежь.

Некоторые из ее представителей, например, Масси, в конце концов обратились в католичество. Ясно, однако, что здесь существовало альтернативное моральное стремление – жажда великой цели, придающей смысл жизни, ценностей, достойных преданности и жертвы, деятельности и жизни вместо пустой рефлексии, великодушных поступков. То же самое мы наблюдаем и у молодых людей в других странах Европы, например, в немецком *Jugendbewegung* (молодежном движении), с его культом природы, сообщества и *Lebensphilosophie* (философии жизни). И это настолько верно, что многие представители элиты этого поколения увидят в самой войне возможность выразить свое чувство общности, пожертвовать собой, совершить великое деяние. «Возблагодарим же Бога, соединившего нас со своим часом», писал тогда Руперт Брук. То же самое ликование испытывали многие молодые французы и немцы<sup>59</sup>. Ганс Касторп летит на поле брани с пением «Оды к радости».

Но, как я уже отметил выше, Первая мировая война стала разрушительным опытом, одной из величайших травм модерной истории. Именно потому, что миллионы молодых людей из всех противоборствующих держав вступили в войну с ощущением того, что перед ними наконец открылась долгожданная возможность проявить героизм и преданность, реальный опыт боевых действий на Западном фронте – долгие годы однообразия и скуки, жизнь в жутких условиях, с периодическими оргиями бессмысленной механической бойни – стал для них ужасным пробуждением от сна.

На более глубоком уровне эта война означала кризис цивилизации, иначе говоря, она поставила под вопрос фундаментальное допущение о том, что участвующие в ней государства являются по-настоящему цивилизованными, и даже саму идею цивилизации. С позиций сегодняшнего времени мы можем лишь изумляться

<sup>58</sup> Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), pp. 8-9.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 217.

тому, что такое множество молодых эдвардианцев искренне полагали, будто война между крупнейшими державами способна как-то вписаться в нормы цивилизованного мира и не потрясти этот мир до самого основания.

В этой иллюзии можно выделить два аспекта: ее моральный смысл и собственно военные ожидания. В плане военном ошибкой было мыслить будущую войну по аналогии с Франко-прусским конфликтом 1870 года, а не с Англо-бурской войной или Гражданской войной в США. Обе стороны рисовали в своем воображении молниеносную кампанию, которая будет изобиловать лихими кавалерийскими атаками и героическими подвигами и быстро выявит бесспорного победителя. Все кончится еще до Рождества. Моральный же смысл состоял в том, что война даст выход жажде героизма: некоторые молодые люди отдадут свои жизни, но это произойдет самым благородным образом, ведь они сознательно пойдут навстречу опасности ради высокой цели и падут, сраженные пулей или штыком, а акте личного самопожертвования. Они заслужат славную смерть, вполне соответствующую древним архетипам воинской доблести. *Dulce et decorum est pro patria mori*.

За этими ожиданиями часто стоял еще один моральный тезис: без периодических возможностей для проявления героизма и преданности цивилизация дряхлеет, слабеет и вырождается. Многие опасались, что это уже на самом деле произошло в течение долгого периода мира во второй половине XIX века. В пользу положения о необходимости войны существовали, разумеется, и философские аргументы, заимствованные преимущественно у Гегеля. И все же сознание того, как много уважаемых мыслителей обеих сторон разделяли это убеждение в августе 1914 года, приводит нас сегодня в ужас. Например, Эдмунд Госсе, выдающийся литературный критик эдвардианской эпохи писал той осенью следующее:

Война – великий очиститель мышления. Это высшее средство дезинфекции, а ее красные потоки крови – это марганцовка, прочищающая застоявшиеся пруды и забытые каналы интеллекта. ... Мы пробуждаемся и стряхиваем с себя наркотическое марево комфорта, покоя, презренного малодушия «надежно защищенной жизни». Наше стремление ко всяческому потворству самим себе, распушенность наших нравов, наша жалкая чувствительность к собственным неудобствам – все это вдруг предстает перед нами в своем истинном виде, как призраки национального упадка, и мы встаем от летаргии нашего дилетантизма, дабы поразить их, пока не поздно, взмахом обнаженного меча<sup>60</sup>.

Но реальность долгой, массовой, механизированной резни, когда людей оптом отправляли на анонимную смерть среди моря грязи, совершенно не оправдала этих возвышенных моральных ожиданий. Более того, одной из функций «цивилизации», как ее понимали в современной Европе, была защита жизни от насилия с помощью закона и порядка. В конце концов само понятие цивилизации отчасти сложилось под влиянием идеи современного морального порядка. В такой концеп-

<sup>60</sup> Цит. по: Hynes, *A War Imagined*, p. 12.

ции могло найтись место для молодых людей, время от времени жертвующих своей жизнью ради безопасности всех прочих. И действительно, воюющие государства делали неправдоподобно ужасающие заявления о той угрозе, какую представляют их враги именно для этой черты цивилизованной жизни. Например, в английской военной пропаганде немцы быстро превратились в «гуннов». Однако реальная бойня оказалась издевательством над этой высокой целью. Чтобы оправдать стирание в пыль целого поколения в почти неподвижной зоне боевых действий в продолжение четырех с лишним лет, нужно было сражаться с настоящими гуннами или даже с кем-нибудь похуже. Действительность превратила официальные оправдания войны в фарс.

Одним из способов решения этой проблемы было повышение ставок обещаниями построить после войны еще более высокую цивилизацию — более демократическую, более эгалитарную, проявляющую больше заботы о своих менее обеспеченных членах и безусловно мирную. Война, как стали уверять, велась за прекращение всех войн, государство обещало достойную жизнь своим героям. Правительства инстинктивно чувствовали, что планку официальных целей конфликта следует поднять в соответствии с масштабом страданий. Война радикализовала политику. Но, разумеется, следствием этого стало еще более страшное разочарование, когда выяснилось, что обещанные изменения невозможно осуществить.

Кризис цивилизации проявлялся по-разному — в цинизме и отчаянии, в радикальном пересмотре целей общества левыми и правыми (о чем уже шла речь выше), во внутренней эмиграции, в контркультурных формах искусства. Я хочу упомянуть здесь два вида реакции, имеющие отношение к расширению эффекта новой звезды в плане веры и неверия.

Во-первых, кризис цивилизации оказался также кризисом определенного типа христианской культуры. В той мере, в какой христианская вера соединялась с современной цивилизацией — а именно этот союз открыл путь в антропоцентрическому сдвигу — она также подвергалась страшному удару. Как я уже отметил в предшествующем разделе, именно это произошло в Британии, где в представлении многих национальная идентичность была тесно связана с британским политическим строем, достоинством и определенной разновидностью протестантизма. Все это воспринималось как прочно установившиеся ценности. Для тех, кто считал эту идентичной своей, война велась именно в защиту названных ценностей. Если же события поставили под вопрос саму цивилизацию, то чем они обернулись для веры? Отмечу, что менее уязвимыми перед этой угрозой были оппозиционные формы христианства — например, у народов угнетенных (поляки, ирландцы) или у тех антиреспубликански настроенных французских католиков, которые обличали *le désordre établi*. Там же, где религия воспринималась как элемент господствующего порядка, цивилизационный кризис Первой мировой войны нанес вере страшный удар, от которого она так никогда и не сумела оправиться.

Вторая реакция возвращает нас к уже упомянутым мною выше перекрестным движениям, связанным с развитием новых атеистических версий вертикального идеала порядка.

Для большинства война стала ужасным опытом, но для некоторых, например, для Эрнста Юнгера, она открыла возможность для смелых поступков и самопожертвования. Еще больше было таких людей, кому война подарила опыт товарищества, который они никогда не имели прежде и уже не могли воспроизвести в гражданской жизни. То, что случилось после войны, оказалось страшным разочарованием, особенно мучительным на фоне обещаний возрождения. А потому духовный голод, с которым многие шли на войну, остался неутоленным. Этим стойким умонастроением пользовалось немало экстремистских движений коммунистического и фашистского типа. Гитлер и Муссолини прямо апеллировали к опыту бывших фронтовиков, которые, вернувшись к гражданской жизни, чувствовали себя дезориентированными, считали, что их заслуги не оценены по достоинству, и вдобавок имели устойчивое ощущение того, что их предали соотечественники, отсидевшиеся в тылу.

Фашизм предлагает нам парадигму контридеала современного порядка, в котором власть, самоотверженность и подчинение вождю ставятся выше индивидуализма, права и демократии, но в основе всего этого лежит культ величия, воли, действия и жизни. Здесь не остается места для христианской морали, а тем более для либерализма; конечной целью жизни провозглашается посвящение ее чему-то великому. Величие при этом измеряется отчасти эффективностью власти (проявляющейся через завоевание и господство), отчасти – уровнем преданности (здесь критерием служит готовность нести смерть другим и рисковать собственной жизнью), и отчасти – эстетическими категориями.

Как отмечает Экштейнс, пропаганда фашистских и нацистских режимов была чем-то большим, чем просто средство. Воспевание власти и триумфа воли отчасти и являлось тем самым, ради чего совершалось все остальное. Именно это имел в виду Беньямин, когда говорил об «эстетизации политики». Это воспевание в поразительной степени было сосредоточено на теме смерти. «Ядром самых величественных нацистских церемоний было возложение венков, а также прославление героев или мучеников – Фридриха Великого, павших на войне, членов партии, убитых во время мюнхенского путча 1923 года, Хорста Весселя. Гарри Кесслер назвал этот аспект нацизма “пропагандой трупа”»<sup>61</sup>.

В начале 1930-х годов даже католические общества, в которых широко распространился этот контридеал порядка (Испания, Португалия, позднее – вишистская Франция, не говоря уже об Италии), испытали мощное влияние этого нового культа власти и силы перед лицом смерти.

Из этих кратких замечаний можно сделать вывод, что важный аспект противостояния веры и неверия, а также развития их новых форм был связан с идеалами и

<sup>61</sup> Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Toronto: Lester & Orpen Dennys, 1989), pp. 316-317.



контридеалами морального порядка общества. Об этом необходимо напомнить сегодня, поскольку теперь западному человеку кажется, что эта эпоха безвозвратно ушла в прошлое (хотя даже беглый взгляд на исламский мир показывает, что случилось это далеко не везде). На Западе, однако, произошло своеобразное разделение, о котором не могли и помыслить многие из наших предков, например, католики из *Action Française* для которых «интегральный католицизм» был неотделим от смены режима, или коммунисты, чья вера в человека безусловно требовала Революции. Разумеется, нам не следует впадать в преувеличения: даже во Франции начала XX века существовали католики, чья вера вовсе не была связана с идеями правых (Пеги, Клодель, а позднее Бернанос и Маритен). И все же за последние полвека мы, по-видимому, вошли в новый мир, где прежние связи практически исчезли.

Как же произошло это отделение полемики от описанных выше идеалов? Не следует думать, будто современные формы гуманизма или веры вообще не имеют никакого отношения к идеалам порядка. Вовсе нет. Но в наше время все они оказались связанными с одним и тем же идеалом. Модерный идеал порядка празднует победу: все мы теперь стали сторонниками прав человека.

Здесь мы уже имеем часть объяснения. Но кроме того произошло отделение общества от религии – или скорее перенесение духовности в социальную нишу нового рода. Этот процесс я и попытаюсь описать в следующей части книги.

# ЧАСТЬ IV

## Нарративы секуляризации



# 12 Век мобилизации

1

Давайте посмотрим, куда мы пришли в этой истории подъема и роста современной секуляризации на Западе. Конец XVIII столетия стал свидетелем жизнеспособной альтернативы христианству в эксклюзивном гуманизме; он также видел множество реакций на него и на то жизнепонимание, которое его породило. Это было началом того, что я называю эффектом новой звезды, неуклонным расширением диапазона новых позиций – какой-то веры, какого-то неверия, а также позиций, с трудом поддающихся классификации в терминах вера/неверие, – которые стали для нас доступными вариантами выбора. Но все это происходит среди общественных элит, иногда – когда это приходит к развитию новых форм неверия – только среди интеллигенции. И этот процесс элитарной плюрализации продолжается в течение XIX столетия с разной скоростью и с перерывами разной протяженности в разных обществах. Это тот самый процесс, который я исследовал, по крайней мере, в некоторых его аспектах, в предшествующих главах.

Но, так или иначе, в течение этих двух столетий положение, характерное раньше для высших слоев, распространилось на целые общества. Не только расширилась палитра реальных вариантов (религиозных и арелигиозных) мировоззренческого выбора, но и сам локус религиозного, или духовного, претерпел смещение в общественной жизни. Как это произошло?

Здесь мы вступаем в область «теории секуляризации». Эта теория занималась большей частью объяснением различных граней секулярности 1 (отступления религии из публичной сферы) и секулярности 2 (упадка в вере и практике), но, очевидно, здесь есть значительное перекрывание между ними и секулярностью 3 (изменение условий веры). В частности, последняя не может не быть тесно связана с секулярностью 2. Это не потому, что два этих аспекта тождественны или же

непрерывно сопутствуют друг другу. Но интересующее меня здесь изменение (3) среди прочего предполагает появление гуманистической альтернативы. Это – предпосылка для (2), роста действительного неверия, которое, в свою очередь, часто способствует (2), упадку практики. Ничто не делает эти следствия неизбежными, но они вообще не могут произойти, если не возникнет изначальной плюрализации альтернатив.

Поэтому для того, чтобы понять, как то, что было альтернативами для немногих, стало возможным для остальных, полезно будет опираться на то, что известно об упадке или отсутствии упадка веры. Тут история невероятно запутанная, с широким разбросом между разными странами, регионами, классами, средами и т.д. И, как и в предшествующих главах, мое обсуждение здесь в основном будет фокусироваться на некоторых фазах этого процесса в некоторых обществах (главным образом, в Британии, Франции и временами в США с бросаемыми изредка взглядами в сторону). Поэтому стоит ли говорить, что мои соображения будут иметь весьма условный и предварительный характер. Но я рискну выразить надежду, что они могут оказаться полезными, выявив основные линии изменения, по крайней мере, в преимущественно обсуждаемых странах, и таким образом, возможно, внесут некоторый вклад в общее повествование о секуляризации на Западе.

У нас может возникнуть искушение думать, что духовные условия элиты распространились на массы в большой степени через диффузию. Этому способствовало расширение общеобязательного образования, распространение грамотности, затем – повышение уровней обучения и, в последнее время, – удивительный рост и развитие университетского образования. Часто элитарные условия распространяются в силу того, что модерное общество навязывает всем один и тот же образ жизни, стремится стереть различия между городом и деревней и внушает одно и то же представление об обществе в целом, особенно – при повсеместном внедрении электронных СМИ.

Все это сыграло значительную роль, особенно в последнее время. Но реальная дорога оттуда сюда была куда более ухабистой и зигзагообразной, нежели простая диффузия. Начать с того, что в некоторых странах религиозная практика шла на подъем в XIX, а иногда и в XX столетиях. Некоторые люди считают, что апогей католической практики во Франции имел место около 1870 года, после кризиса Революции с ее кампаниями по «дехристианизации», с конституционной церковью и другими подобными травмами<sup>1</sup>. Затем идет спад, резко усиливающийся в 1960-е.

<sup>1</sup> Роберт Томбс (Robert Tombs) (*France: 1814–1914* [London: Longman, 1996], p. 135) видит высшую точку подъема в 1880-х гг.; со своей стороны, Джералд Чолви (Gérald Cholvy) и Ив-Мари Илер (Yves-Marie Hilaire) (*Histoire religieuse de la France contemporaine: 1800/1880* [Paris: Privat, 1985], p. 317) помещают ее в более раннее время – около 1860 г. Я выбрал компромиссный вариант: Ральф Гибсон (Ralph Gibson) (*A Social History of French Catholicism 1798–1914* [London: Routledge, 1987], p. 230) согласен с такой датировкой.

Посещаемость церковей растет в Англии в течение XIX столетия, пик ее роста относится примерно к началу XX века, затем начинается медленный спад, уско-ряющийся после Второй Мировой войны и резко усиливающийся после 1960-х<sup>2</sup>. Что касается США, некоторые видят ровный подъем религиозности от Революции вплоть до самых 1960-х, наблюдая лишь незначительный спад с тех пор<sup>3</sup>.

Конечно, нас это не должно удивлять. Мы должны помещать это в контекст порыва к Реформе, вероятно, лежащего в основе всего того движения, ответвлением которого стала «секуляризация». Более ранние попытки реформирования церкви были направлены на повышение уровней ортодоксальной практики. Последним великим порывом французского католицизма перед попыткой, предпринятой в XIX веке, была Контрреформация в XVII столетии, которой удалось привлечь на свою сторону людей, прежде того бывших католиками-маргиналами, и интегрировать их в церковную среду. Это дало начало широкому распространению внутренних миссий. И что-то подобное имеет место в более протестантских по своему характеру культурах Британии и Америки, с миссиями и движениями возрождения, привлекающими нецерковных людей к церкви.

В случае Британии и Франции одной очевидной целью тех, кто инициировал эти миссии приблизительно в XIX столетии, было предотвратить диффузию расколотой метафизически-религиозной культуры верхнего слоя и интеллигенции, для которых неверие было реальной возможностью. Никто не может сомневаться, что таковой была изначальная цель католицизма во Франции периода Реставрации, но она же фигурировала и в евангелическом движении конца XVIII века в Англии, в начале XIX века – в реформах Чалмера в Шотландии, да и в других местах. Почему эти движения имели успех и где конкретно они его имели? И отчего это все рухнуло в последние десятилетия? Из упомянутых примеров мы можем видеть, что примерно 1960-е гг. – переломный момент во всех трех странах, а в действительности и во многих других странах западного мира; что произошло? И, конечно, великой загадкой теории секуляризации остаются США. Почему это общество столь резко выделилось на фоне остальных атлантических стран?

С моей стороны было бы безумием хоть на минуту представить, будто я в состоянии дать ответы на эти вопросы. На них, пожалуй, и невозможно ответить в тех терминах, в каких они часто ставятся социологами, склонными – в силу своей дисциплины – искать объяснений посредством общих факторов. Но подобные объяснения оказываются, как правило, малоинтересными и упрощенными.

Так, один из факторов, на который часто ссылаются в теории секуляризации, – это «дифференциация», процесс, в котором функции, прежде осуществлявшиеся вместе, кристаллизуются и попадают в отдельные сферы со своими собственными

<sup>2</sup> Callum Brown, "A Revisionist Approach to Religious Change", в: Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

<sup>3</sup> Roger Finke, "An Unsecular America", in Bruce, ed., *Religion and Modernization*.

нормами, правилами и институциями<sup>4</sup>. Например, домашнее хозяйство было когда-то местом жительства и производства. Но эта вторая функция впоследствии была вытеснена, а сфера, где она имеет теперь место, мыслится нами как «экономика» – сфера со своей собственной характерной рациональностью. Подобным образом церковь в свое время обеспечивала образование и «заботу о здоровье», а теперь и то, и другое имеют место в специализированных институциях, часто финансируемых и управляемых государством.

Несомненно, подобные типы развития важны для нашего предмета. Во всяком случае, некоторые из них, пожалуй, можно принять как описание секулярности 1, смещающей Бога и религию на периферию разных общественных сфер. Но даже это отождествление поднимает проблемы, и, когда пытаются использовать дифференциацию для объяснения секулярности 2, должны возникнуть и возражения. Трудность с отождествлением дифференциации и секулярности 1 состоит вот в чем: то, что активность в данной сфере следует своей собственной рациональности и не допускает прежнего – основанного на вере – типа нормирования, не означает, что она не может по-прежнему во многом формироваться верой. Так, бизнесмен в современной экономике не может соблюдать запрет средневековой церкви на ростовщичество, но это не препятствовало бы благочестивому кальвинисту осуществлять свой бизнес во славу Божью, отдавая много из своих доходов на дела милосердия и т.п. Подобным образом, современный врач не пропишет своему пациенту прикосновения к святым мощам, однако его медицинское призвание может быть глубоко обосновано его верой. Увязывание дифференциации с секулярностью 2 порождает очевидные проблемы<sup>5</sup>.

Ошибка в этом последнем случае, когда мы рассматриваем пример с доктором, состоит в отождествлении секуляризации с расколдовыванием. Но если предполагается, что секуляризация (в нашей цивилизации) включает своего рода спад христианской и/или иудейской веры, то данное отождествление неверно. Как

<sup>4</sup> Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation* (Genève: Droz, 1992), глава IV.

<sup>5</sup> Здесь нам, пожалуй, требуется более четкое понятие дифференциации, различающее, с одной стороны, спад того, что можно назвать «насыщенностью», а с другой стороны – настоящее выведение религии на обочину. Общество религиозно насыщено, когда во всех сторонах его жизни возникает отсылка к Богу или духовности: мы молимся перед охотой, общаемся с духом оленя, а также молимся, когда нам нужно решить – где охотиться, что посадить и т.д. К такому типу, конечно же, относились древнейшие общества. Как говорит об этом Даниэль Эрвье-Леже (Danièle Hervieu-Léger), в этих обществах «la religion est partout» [«религия – повсюду»]; см. *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 20–21. Понимаемая таким образом дифференциация есть по сути антоним насыщенности: «религия» низвергается как одна из «сфер» наряду с прочими. Общество может подвергаться дифференциации в том смысле, как это происходит с нашей современной экономикой, медициной и т.д., и все-таки по-прежнему в значительной степени определяться своей доминирующей религиозной формой. Дифференциация как ненасыщенность очень отличается от «дифференциации» как компонента «секуляризации». Различие между религиозно насыщенным обществом и тем, которое дифференцировано, но по-прежнему формируется религиозностью, вчерне соответствует тому, что я ниже различаю как *ancien régime* и «мобилизационные» формы религиозного присутствия.

настойчиво повторяли Вебер, Гоше, Бергер и многие другие<sup>6</sup>, и иудаизм, и христианство сами в те или иные времена побуждали к разнообразным видам расколдовывания.

Хосе Казанова убедительно высказывался против отождествления дифференциации и приватизации<sup>7</sup>. Несомненно, произошло разделение и эмансипация секулярных сфер – таких как государство, экономика, наука. Однако отсюда вовсе не следует, что «процесс секуляризации привел к приватизации и, как добавляют некоторые, к маргинализации религии в современном мире». Напротив, заявляет Казанова, сегодня мы – свидетели «деприватизации» религии. Религиозные традиции во всем мире отказываются принимать ту маргинальную и приватизированную роль, которую для них оставили теории модерна, равно как и теории секуляризации<sup>7</sup>.

Иного характера трудности возникают при обобщениях, которые выглядят правдоподобно в ряде бросающихся в глаза случаев, но оказываются непригодными для более широкого диапазона: например, связывание урбанизации и секуляризации<sup>8</sup>. Некоторые пытались доказывать, что для США кажется истинным противоположное<sup>8</sup>. И обобщение это, кажется, не имеет силы для Соединенного Королевства в течение XIX века<sup>9</sup>.

Здесь, в историческом мышлении такого рода, мы достигли ключевого момента. Мы сталкиваемся со столь разнообразными и уникальными по своему характеру историческими ситуациями, и одни и те же заметные факторы, действующие в этих ситуациях, могут интерпретироваться и непосредственно переживаться столь различным образом, что в конечном счете мы приходим к большей уверенности относительно частных причинных связей, нежели того, что мы могли бы принять за основанные на них обобщения. Вебер признавал это затруднение, а Брюс энергично ссылается на него, критикуя некоторых своих критиков<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), English translation: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958); Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985); Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.J.: Doubleday, 1967).

\* В смысле: обособления в некую собственную сферу.

<sup>7</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 5, 20, 211.

<sup>8</sup> Roger Finke, "An Unsecular America", pp. 154 ff.

<sup>9</sup> См. обсуждения в: Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848–1914* (New York: St. Martin's Press, 2000), Introduction; *European Religion in the Age of Great Cities, 1830–1930* (London: Routledge, 1995), Introduction; Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: Routledge, 2001).

<sup>10</sup> Steve Bruce, "Pluralism and Religious Vitality", in Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 170–194. Ральф Гибсон (Ralph Gibson), в его *A Social History of French Catholicism 1789–1914* (London: Routledge, 1989), pp. 170–180 обсуждает "la carte Boulard", карту, составленную в 1947 году каноником Буляром и показывающую крупные региональные различия в религиозной практике во Франции. Франсуа Фюрэ (François Furet) назвал эту карту «одним из важнейших и самых таинственных документов, касающихся Франции и ее истории». Таинственность состоит в том факте, что эта карта точно отражает карты, которые можно со-



Итак, что же все это означает для идеи «секуляризации»? Стало уже общим местом, что нечто, заслуживающее это название, произошло в нашей цивилизации; впрочем, иногда учеными это оспаривается<sup>11</sup>. Однако проблемой остается точное определение того, что же все-таки произошло? В самом деле, даже возражения в связи с тем, была ли вообще «секуляризация», вращаются вокруг этих же проблем интерпретации.

Всякому очевидно, что во многих странах имело место угасание религиозных практик и верований, особенно в последние десятилетия, что Бог не присутствует в публичном пространстве так, как в прошедшие века. Очевидны и многие другие изменения. Но пока неясно, каким образом эти изменения понимать и истолковывать.

В самом деле, для возражений имеются два немаловажных основания. «Секуляризация» обыкновенно понимается как наименование для определенного упадка религиозности. Так что можно спросить, действительно ли религия пошла на спад в нашу эру в той мере, в какой нам кажется; или, принимая, что она не занимает такого большого места, можно задаться вопросом – занимала ли она его когда-нибудь? Можно, иными словами, задаться вопросом о наших образах прошедшего золотого века религии, «века веры»; быть может, в действительности положение изменилось не настолько, как это можно подумать, судя по изменившимся внешним обстоятельствам?

Оба эти утверждения вращаются вокруг вопросов интерпретации. Что такое религия? Если ее отождествлять с великими историческими системами веры или даже с прямой верой в сверхъестественные существа, то кажется, что она пошла на спад. Но если включить широкий диапазон духовных или полудуховных веро-

---

ставить для подобных различий в XIX, а то и в XVIII веке. Эти существующие издавна различия весьма затрудняют отображение уровней практики по социальным и экономическим параметрам; их влияние слишком варьируется от региона к региону. Частичные объяснения этих различий – «в истории французского католицизма до Революции. ... Вероятно, необходимо возводить их назад к католической реформации, а то и (во многих случаях) к слишком часто недокументируемой социальной истории Средних веков» (р. 177). Ив-Мари Илер (Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), Volume 1, p. 552) ставит аналогичный вопрос. Некоторые объяснения различий в практике в разных регионах севера Франции восходят к «les efforts de la Réforme catholique, poursuivis méthodiquement au XVIIIe siècle dans les diocèses de Boulogne et de St Omer à l'ouest et dans celui de Cambrai à l'est. ... Un Partz de Pressy à Boulogne, un Fénelon à Cambrai, aidés par un clergé nombreux et actif, semblent avoir durablement marqué leur diocèse» [«попыткам католической реформы, методически проводившимся в XVIII веке в диоцезах Булони и Сент-Омера на Западе и в диоцезе Камбрэ на Востоке. ... Партц де Пресси в Булони, Фенелон в Камбрэ, с помощью многочисленного и деятельного духовенства, кажется, основательно выделили свои диоцезы на фоне остальных» (*фр.*)].

<sup>11</sup> Например: Michael Hornsby-Smith, "Recent Transformations in English Catholicism: Evidence of Secularization?" in Bruce, ed., *Religion and Modernization*, pp. 118–123; David Martin, "Towards Eliminating the Concept of Secularization", in J. Gould, ed., *Penguin Survey of the Social Sciences* (Harmondsworth: Penguin Books, 1965), pp. 169–182. Дэвид Мартин с тех пор выдвинул собственную версию секуляризационного тезиса, однако с учетом своей более ранней критики.

ваний или закинуть сети пошире и понять религию как форму выражения глубочайших стремлений человека, то в действительности можно предположить, что религиозность настолько же присутствует сейчас, насколько и ранее.

С другой стороны, что такое прошлое, с которым мы сами себя сравниваем? Даже в века веры не все люди были в действительности набожными и благочестивыми. Как нам быть с вялыми прихожанами, редко посещавшими богослужения? Действительно ли они столь отличались от тех людей, которые сегодня заявляют о своей нерелигиозности?

Лично я думаю, что тезис о секуляризации способен противостоять большинству этих вызовов. Но это не значит, что они не дают нам понять нечто важное. Это нам позволяет уточнить нашу оценку того, что произошло. В конце концов, было не одно изменение; что же именно мы хотим подвести под рубрику «секуляризации»? Означает ли то, что духовенство больше не может тащить людей в церковные суды за неуплату церковной десятины, что мы менее религиозны? Само по себе, конечно, не означает. Сегодня есть весьма набожные общества, где такого нет и быть не может. И, конечно же, никакой Папа или епископ не могли бы вынудить никакого правителя каяться перед ними на коленях, как это случилось с Генрихом II Английским или Генрихом IV императором. Но это стало невозможным уже к тому времени, когда Генрих VIII Английский провел свой Акт о супрематии, или когда войска императора Карла V разграбили Рим. Означает ли это, что «секуляризация» по сути дела произошла уже в начале XVI века? Мы не можем отождествить «религию» с католицизмом двенадцатого столетия и затем считать всякий отход от него упадком, как настойчиво доказывал Дэвид Мартин<sup>12</sup>.

Часть интеллектуальной проблемы – и, конечно, в большой мере проблема эмоциональной реакции – здесь в том, что существует также нечто важное, но «непредставимое» (если я могу применить тут термин Фуко), что сильно подкрепляет теорию секуляризации. Оппоненты этой теории говорят об «идеологии» секуляризации, такой, которая считает религию ложной и потому обреченной на неминуемый упадок. Разнообразные сценарии «смерти Бога», о которых я упоминал ранее, можно рассматривать как варианты этого. Но термин «идеология» в данном случае неуместен. Он подразумевает, что пылкое пристрастие одержало верх над ученостью, что царит дурная вера. Брюс справедливо опровергает этот тезис<sup>13</sup>.

Однако это не избавляет от предположения, что на социологию/историю секуляризации повлияло, а то и сформировало ее, «непредставимое», которое соотносится более сложным образом с мировоззрением обсуждаемого автора, то есть не просто как полемическое расширение своих взглядов, но более тонким образом – так, что своя собственная система верований и ценностей может ограничивать теоретическое воображение.

<sup>12</sup> David Martin, *Religious and Secular*, p. 67.

<sup>13</sup> Bruce, *Religion and Modernization*, pp. 1–2.

Это, а не пламенно-полемическая пристрастность, – действительный камень преткновения нейтральной социальной науки. В предисловии к одной современной работе можно прочесть: «Какая, если какая-то вообще, из религий, обсуждаемых здесь, является “истинной” – это не дело ученого-социолога, который должен всегда стремиться к нейтральности в суждении, даже если этого трудно достигнуть»<sup>14</sup>. Акцент должен быть на этой последней фразе. Определение того, что именно произошло, зависит от множества интерпретирующих суждений, от таких вопросов, как точная природа религии или содержание христианской веры, а это все будет сильно окрашено нашими независимыми убеждениями. Соответственно, автор вышеприведенной цитаты далее называет в своей книге ряд причин для спада религиозности. Он упоминает развитие науки и технологии. Это не потому, что он держится стандартной теории «смерти Бога», согласно которой наука опровергла религию, и та, следовательно, исчезает. Напротив, он явно с этим не согласен. Люди слишком хорошо умеют обособлять свои «убеждения от прямо противоречащей им очевидности». Но он действительно думает, что доступность технических решений жизненных проблем стремится отвратить нас от религии. «Нет никакой нужды в религиозных обрядах или заклинаниях, чтобы защитить скот от стригущего лишая, если можно купить подходящее для этого и проверенное ветеринарное снадобье»<sup>15</sup>.

Но, по-моему, это смешение расколдовывания с упадком религии и, поэтому, очередная фальсификация сложного, временами противоречивого отношения между религиями, доминирующими в нашей цивилизации – иудаизмом и христианством, и тем заколдованным миром, который я упоминал выше. Наше разногласие здесь зависит от наших соответствующих пониманий религии, которые изначально не могут не формироваться в большой степени нашими независимыми мнениями.

Я не защищаю тезиса постмодерна, что каждый из нас заключен в тюрьму собственного мировоззрения и что мы не в состоянии ничего сделать, чтобы рационально убедить друг друга. Напротив, я думаю, мы можем приводить аргументы, чтобы побуждать других к смягчению или изменению своих суждений и (что тесно с этим связано) к расширению своих симпатий. Но эта задача очень трудна и, что еще важнее, ее никогда не исполнить. Вступая в класс социологии, мы не просто решаем раз и навсегда оставить за порогом свои «ценности». Это не просто сознательные предпосылки, коими нам можно пренебречь. Они продолжают фор-

<sup>14</sup> Steve Bruce, *Religion in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. viii.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 132–133. Таков общий взгляд. Хью МакЛеод (Hugh McLeod) приводит нидерландскую половицу: «Искусственные оплодотворители делают атеистов», в: H. McLeod, “Secular Cities?” in Bruce, ed., *Religion and Modernization*, p. 61. Ср. Рудольф Бульман: “Мы не можем использовать электрический свет и радио, а если заболеем – прибегать к современным медикаментам и клинической помощи, и в то же самое время верить в духов и в мир чудес Нового Завета»; из: *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. and trans. Schubert M. Ogden (Philadelphia: Forest Press, 1984), p. 4.

мировать наше мышление на гораздо более глубоком уровне, и только продолжающийся открытый обмен с приверженцами позиций поможет нам скорректировать некоторые искажения, ими порождаемые<sup>16</sup>.

По этой причине нам следует знать о тех путях, которыми «непредставимое» секуляризации, равно как и различные модусы религиозной веры, могут внести неразбериху в данную дискуссию. И впрямь существует такое мощное и действенное «непредставимое» мировоззрение, которое считает, что религия должна приходить в упадок (а) потому, что она ложна, и наука это доказывает; (б) потому, что она все менее уместна теперь, когда мы можем избавить скот от лишая с помощью лекарства; (в) потому, что религия основана на авторитете и власти, тогда как современные общества все более важное место уделяют индивидуальной автономии; либо подразумеваются комбинации из этих трех причин. Это влияние сильно не столько потому, что широко в общем смысле поддерживается населением – эта широта варьируется от общества к обществу, – сколько потому, что оно весьма сильно среди интеллектуалов и ученых, даже в таких странах, как США, где общая религиозная практика – на очень высоком уровне. Действительно, факт исключения/неуместности религии часто встраивается в незаметный фон социальной науки, истории, философии, психологии. Даже неверующие социологи религии часто отмечают, как их коллеги в других отраслях этой дисциплины выражают удивление по поводу внимания, уделяемого столь маргинальному феномену<sup>17</sup>. В подобном климате бессознательно порождаемые этим мировоззрением неверные суждения часто могут процветать без возражений. Таков был убедительный пункт *сi de coeur*\* Дэвида Мартина об «исключающей секуляризации»<sup>18</sup>.

Конечно, и мой текст также формируется различными формами «непредставимого», и я хочу попытаться что-то из этого здесь четко выразить, поскольку думаю, что это способ продвинуться вперед в данном обсуждении. Но лучше всего мне удастся это сделать, противопоставив этот способ тому имплицитному, что кроется в главном направлении теории секуляризации.

Основная интуиция, на которой базируются «ортодоксальные» методы в этой области<sup>19</sup>, состоит в том, что «модерн» (в некотором смысле) стремится

<sup>16</sup> Есть нечто, что следует сказать для понимания глубоких различий в непредставимом между верующими и неверующими в нашей цивилизации, аналогичных различиям в культурах. Как исследователи культуры А могут пытаться проникнуть в культуру В, не бросая вызова своим же прежде неоспоримым лежащим в основе понятиям, точно так же и здесь; с тем различием, что в нашем случае как верующие, так и неверующие стремятся оперировать в рамках категорий, высвечивающих (различные) аспекты той сложной реальности, в которой сегодня живут и те, и другие. Я разовью этот пункт в части V.

<sup>17</sup> Например, Bryan Wilson, "Reflections on a Many-Sided Controversy", in Bruce, ed., *Religion and Modernization*, p. 210.

\* «Крик души» (фр.).

<sup>18</sup> См. выше примечание 9.

<sup>19</sup> Я принимаю различие Хью МакЛеода между «ортодоксами» и «ревизионистами» в его обсуждении во введении к: H. McLeod, ed., *European Religion in the Age of Great Cities*.

подавить или сократить «религию» (в некотором смысле). С этим я не спорю, в определенном смысле я с этим соглашаюсь. Одна из главных задач данной книги – определить этот смысл более точно. Не спорю я и с тем определением религии, которое предлагается многими ортодоксальными теоретиками. Так, Брюс предлагает следующее определение: «Религия для нас состоит из действий, верований и установлений, предписываемых в связи с принятием существования либо сверхъестественных сущностей с властью воздействия, либо безличных сил или процессов, преследующих моральную цель и способных ставить условия для человеческих действий или вмешиваться в них»<sup>20</sup>.

Конечно, тут есть много такого, к чему можно было бы придаться по мелочам. Одна из больших проблем с этим определением – это проведение разграничения: сегодня существуют разнообразные формы «духовных» мировоззрений, которые, кажется, не апеллируют к «сверхъестественному», но часто это трудно выразить. Однако такого рода проблема будет вызвана любым определением. Более заботит тот факт, что «сверхъестественное» есть термин, который развился в христианской цивилизации; вне ее не отмечается резкой черты между «естественным» и тем, что «по ту сторону». Это было бы возражением, если бы данное определение имело в виду послужить социологии/истории всего мира; но фактически мы смотрим на историю Запада, прежнего латинского христианства, а в рамках этой сферы «сверхъестественное» предлагает неплохое первое приближение.

Кроме того, я согласен здесь с намерением Брюса предотвратить такое широкое и инклюзивное определение «религии», которое привело бы нас к выводу, будто ничего не изменилось. Очевидно, случилось что-то важное; в чем-то очень значительном, что большинство людей понимают как «религию», произошел упадок». В нашем употреблении этого термина мы не должны следовать за массами, но все-таки нуждаемся в каком-то слове, если намерены понять значение и смысл этого упадка, а «религия», конечно же, наиболее подручный термин<sup>21</sup>.

Другое, что мне нравится в определении Брюса, – это то, что она включает «безличные силы» и тем самым признает важность того, что в главе 2 я назвал «моральными силами» в нашем «заколдованном» религиозном прошлом.

<sup>20</sup> Roy Wallis and Steve Bruce, "Secularization: The Orthodox Model", in Bruce, ed., *Religion and Modernization*, pp. 10–11. См. также: Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 7. Дэвид Мартин предлагает подобную дефиницию: «Под 'религиозным' я имею в виду принятие уровня реальности, находящегося за пределами наблюдаемого – известного науке – мира, уровня, которому приписываются значения и цели, восполняющие и трансцендирующие значения и цели чисто человеческой области», в: *A General Theory of Secularization* (New York: Harper, 1978), p. 12.

<sup>21</sup> Это не означает, что не могло бы быть иных видов рефлексии, для которых полезным было бы широкое определение, как мы видим в работах Danièle Hervieu-Léger: *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993), и: *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999). Иногда пониманию нашего общества помогает выведение элементов, общих для разных мировоззрений и охватывающих то, что мы обычно видим как разделенное на секулярное и религиозное. Но для своих целей я нуждаюсь в более узком понятии.

Учитывая данное определение, я могу согласиться с Брюсом в оценке ключевого феномена:

Хотя можно концептуализировать секуляризацию иными способами, она в первую очередь отсылает к верованиям людей. Самая суть того, что мы подразумеваем, говоря, что одно общество более «секулярно», чем другое, заключается в том, что религиозные убеждения в одном обществе влияют на жизнь меньшего числа людей, чем в другом<sup>22</sup>.

Отказавшись от попыток определять религию общепринятым способом, я бы хотел подробнее остановиться на том, что возникло под давлением модерна. Опираясь на обсуждение в первой главе, я хочу подойти к этому феномену сразу с двух точек зрения. Я хочу сосредоточиться не только на верованиях и действиях, «предписываемых в связи с принятием существования сверхъестественных сущностей» (известных также и как «Бог»), но и на перспективе трансформации человеческих существ, уводящей их по ту сторону всего, что обычно понимается как человеческое процветание, даже в контексте разумной взаимности (то есть там, где мы трудимся для процветания друг друга). В христианском случае это означает наше участие в любви (агапе) Бога к человеческим существам, которая по определению есть любовь, идущая за пределы всякой мыслимой взаимности, самодарение, не связанное какой-либо мерой справедливости или незапятнанности. Мы схватываем специфичность этой веры, только если воспринимаем ее с двух сторон, так сказать – в терминах того, что она предполагает как надчеловеческую силу/власть (Бог), и в терминах того, к чему нас эта сила призывает, с точки зрения той трансформации, которую она открывает для нас<sup>23</sup>.

Я спускаюсь на этот уровень специфичности, так как думаю, что основная борьба, как между, так и внутри групп и индивидов, формируется поляризацией между такого рода перспективой трансформации и тем взглядом, который появляется в XVIII столетии в контексте *модерного морального порядка* и коммерческого общества, который я описал в главе 4. Этот взгляд понимает нашу высшую цель

<sup>22</sup> Bruce, *Religion and Modernization*, p. 6. Иногда этот феномен определяется как «уменьшение социальной значимости религии». Уоллис (Wallis) и Брюс в этом смысле одобрительно цитируют Уилсона на с. 11. Но в действительности тут нет противоречия. Встречаются оба феномена. Но я предпочитаю делать акцент на индивидуальных верованиях, и не только потому, что часто нелегко сравнивать социальную значимость религии в разных обществах и в разные эпохи, но и потому, что многие примеры, приводимые Брайаном Уилсоном в качестве иллюстрации к спаду социальной значимости, сущностно зависят от упадка веры – либо меньше верующих, либо их вера менее сильна и интенсивна. См. его: “Reflections on a Many-Sided Controversy”, in Bruce, ed., *Religion and Modernization*, pp. 195–210.

<sup>23</sup> Конечно, это – в высшей степени христианское изложение такой высшей перспективы; но и во многих других религиях имеются аналогичные формы: выход за пределы своего Я связывает человека с махакаруной, или великим состраданием, с преображением вне ординарного процветания (при фактическом отрицании одного из главных условий того, что обычно понимается как процветание, а именно при отрицании пребывающего Я); призыв подчиняться Богу в исламе, сообщающий людям силы, недостижимые иным путем. И так далее.

в терминах определенного рода человеческого процветания, в контексте взаимности, стремящейся к собственному счастью каждого на основе гарантированной жизни и свободы, в обществе взаимного блага. Хотя это был, прежде всего, провиденциалистский взгляд, допускавший место для некоего Бога, возникали варианты, оппозиционные к каким-либо иллюзиям высшей трансформации, которую они рассматривали как опасность, угрожающую порядку взаимности, короче говоря – как «фанатизм» или «энтузиазм». Очень скоро развились атеистические или агностические формы.

Похоже, в нашей цивилизации есть две весьма различающиеся позиции, которые можно описать как «настроение» и «мировоззрение». Что, например, думают о Франциске Ассизском с его отречением от возможного купеческого существования, с его аскетизмом, с его стигматами? Можно быть глубоко затронутым этим призывом выйти за пределы процветания и затем почувствовать соблазн перспективы трансформации; а можно посмотреть на Франциска как на пример того, что Юм называет «монашескими добродетелями», как на человека, практикующего бессмысленное самоотречение, и как на угрозу для гражданской взаимности.

Конечно, существует множество людей, которые хотят расположиться между, так сказать, перспективами трансформации и имманентности. Так обстоит дело особенно в нашу эпоху, когда вторая перспектива тяготеет к поддержке со стороны материалистического мировоззрения. Многие заняли позицию между обеими крайностями, сторонясь материализма или узкого взгляда на моральность взаимного блага и все-таки не желая вернуться к мощным требованиям перспективы трансформации с ее далеко идущими верованиями во власть Бога над нашей жизнью. В XIX веке вспоминается в этом плане Виктор Гюго; или унитарии и эксунитарии, такие как Эмерсон; или Мэтью Арнольд. Список почти бесконечен. Подобная позиция не лишена смысла; действительно, в некоторых современных обществах, в том или ином варианте, таковых может быть большинство (впрочем, если принять во внимание человеческую амбивалентность, подсчет в этой области – совсем непростое дело). Однако люди занимают позицию такого рода в сфере, которая поляризована двумя крайними перспективами; они определяют себя в отношении к полярным крайностям, тогда как люди на полюсах не отвечают взаимностью и, как правило, определяют себя в отношении друг к другу, игнорируя середину (или оскорбительно уподобляя ее противоположной стороне). В этом смысле данную сферу определяют эти две крайности.

Поэтому мы могли бы сосредоточиться на следующем утверждении как описывающем самую суть «секуляризации»: модерн привел к упадку в перспективе трансформации. До сих пор ортодоксальные теоретики секуляризации согласились бы со мной, даже если не были бы заинтересованы в обособлении трансформации в центральный вопрос. Так в чем может быть предмет спора с (ортодоксальной) теорией секуляризации?

Трудность в этой дискуссии состоит в некоторой неясности относительно того, к чему конкретно сводится тезис о секуляризации. В самом деле, существуют более тонкие и более широкие версии. То, что я называю магистральным тезисом о секуляризации, можно уподобить трехуровневому жилищу. Первый этаж представляет собой то фактическое заявление, что религиозная вера и практика пришли в упадок и что «размах и влияние религиозных установлений» сейчас меньше, чем в прошлом<sup>24</sup>. Подвал этого жилища содержит некоторые утверждения о том, как объяснить эти перемены. В случае Брюса изложение идет в терминах социальной фрагментации (включая то, что часто именуют «дифференциацией»), исчезновения общинности (и роста бюрократии) и увеличения рационализации<sup>25</sup>.

Но это не исчерпывает самых плодотворных версий. Они надстраивают еще этаж над первым – о месте религии в наши дни. Куда привело нас это движение? В чем трудность положения, каковы слабые и сильные стороны религиозности и неверия сегодня? Здесь мы находимся в той сфере, которую я обозначил как секуляризацию 3, и, конечно же, именно ответы в этой сфере (верхний этаж) интересуют большинство людей, неученых, но и не только их.

Много путаницы относительно того, соглашаться или нет с «секуляризацией», происходит из-за неопределенности в том, какая часть здания нам важна. Если мы ведем разговор лишь о первом этаже, то существует широкое согласие по поводу общего направления, несмотря на возможные придирки в деталях. Брюс часто говорит о сообществе ученых, которые как будто согласны с секуляризацией, включая, например, Мартина и Бергера. Если и принимать это утверждение, то оно распространяется лишь на первый этаж нашего здания. Как только мы заговорим о подвале и о верхнем этаже, расхождения станут очевидными.

Давайте посмотрим, в чем «ревизионисты» упрекают магистральных теоретиков. Как мы видели выше, большое возражение состоит в том, что те берут некоторую черту модернизации – будь то урбанизация, индустриализация, развитие классового общества или рост науки и техники – и рассматривают их как неуклонно работающие на подрыв и периферизацию религиозной веры; в то время как (доказывают ревизионисты) реальное движение во многих случаях вовсе не линейно. Иногда, как в Британии, урбанизация и индустриализация вели к развитию новых форм, которые действительно выросли в течение XIX столетия. Подобное можно сказать и про Бельгию и про некоторые части Франции. Кроме того, есть особые этнические группы, такие как ирландский рабочий класс, Уэльс и т. д.

Обвинение, предъявляемое ортодоксальным теоретикам, состоит в том, что они, должно быть, так или иначе верят, что эти развития модерна сами по себе подрывают веру либо затрудняют ее; вместо того, чтобы увидеть, что новые структуры действительно подрывают старые формы, но оставляют открытой

<sup>24</sup> Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 26.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 39.



возможность расцвета новых форм. Это обвинение кажется обоснованным, так как в противном случае они не упустили бы столь легко из виду эту упрямую очевидность. Другими словами, ревизионисты видят ошибку у самых дверей «непредставимого» магистральных теоретиков.

Это может показаться несправедливым, особенно для социологов, которые не занимаются XIX веком и которые часто считают, что им не следует интересоваться историей. Но, тем не менее, что-то такое тут, кажется, есть. Впечатление усиливается, когда смотришь на ответ, который Уоллис и Брюс предлагают для исключений. Они согласны с тем, что церкви способны обрести роль, которая замедлила бы секуляризацию или помешала бы ей, как это видно в случаях Ирландии и Польши, но затем они заключают:

Эти особые исторические и культурные примеры предполагают простой эвристический принцип, а именно – что социальная дифференциация, социализация\* и рационализация порождают секуляризацию, кроме как там, где религия обретает и удерживает роль, в которой занимается чем-то иным, нежели связью индивидов со сверхъестественным<sup>26</sup>.

Последнюю фразу следует читать в свете приведенного ранее определения религии – в терминах «сверхъестественных сущностей». Сказать, что религия делает нечто иное, чем связывание нас со сверхъестественным, – значит сказать, что религия занимается иными функциями и задачами, по определению нерелигиозными. Здесь религия выполняет уже не свою роль, а поддерживает чью-то еще. Она просто имеет «функцию» в какой-то другой сфере, в данном случае – функцию «культурной защиты».

Похоже, тут подразумевается, что в условиях модерна «религия» больше не является независимой мотивирующей силой. Переведенная в вышеозначенные термины полярности, трансформационная перспектива, как предполагается, утратила в условиях модерна большую часть своей власти привлекать к себе людей; так что выполнять те же действия и поддерживать традиционные институты она теперь может, лишь если будет руководствоваться какими-то иными мотивами.

Но с такого рода утверждением мы оказываемся сразу на верхнем этаже. Оказывается, что подвал (основание) и другие этажи тесно связаны; то есть объяснение, которое мы даем упадку, определяемому как «секуляризация», тесно соотносится с нашим пониманием места религии сегодня. Это едва ли удивительно; всякое объяснение в истории берет в качестве фона определенный взгляд из гаммы человеческих мотиваций, в контексте которого отдельные объясняющие тезисы приобретают смысл. Например, разнообразные «материалистические» теории,

\* Процесс образования групп-сообществ в рамках общества и их интеграции.

<sup>26</sup> Wallis and Bruce, "Secularization: The Orthodox Model", p. 17. Ср. также: Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 62.

для которых религия – это всегда «надстройка», ее формы – всегда объяснимы, скажем, экономическими структурами и процессами, в действительности отказывают религиозным устремлениям в какой-либо независимой действенности. Эти теории извечно утверждают то, что, как я только что сказал, похоже на высказывания магистральной теории секуляризации по поводу века модерна<sup>27</sup>.

Таким образом, один очень важный фокус разногласий, даже среди тех, кто находится вместе на первом этаже, возникает из их соответственных представлений о верхнем этаже, которые должны приводить их к конфликтам в исторически-объяснительном основании-подвале. Именно это в большой степени лежит в основе исторических диспутов, упоминавшихся мной выше.

Если мы возьмем это кажущееся отрицание независимой мотивационной силы в религии и сопоставим его с упомянутой мною выше элизией, принявшей тезис, что современная технология затрудняет веру в магию и заколдованный мир, и сделаем это тезисом о религии вообще («Нет никакой нужды в религиозных обрядах или заклинаниях, чтобы защитить скот от стригущего лишая»), то мы, кажется, будем иметь дело с убедительными обрамляющими гипотезами. Пожалуй, мы смогли бы выразить их в двух (связанных) тезисах: (1) в тезисе об исчезновении, (2) в тезисе об эпифеномене.

Первый говорит, что независимая мотивация религиозных веры и действия (если она в действительности не была всегда эпифеноменом) в условиях модерна стремится к исчезновению. Второй говорит, что в условиях модерна (если не всегда) религиозные вера и действие могут быть только эпифеноменами, то есть функционировать исходя из определенных целей и намерений. Второй тезис, видимо, имплицитно скрыт в вышеозначенном «эвристическом принципе»; а первый, видимо, подразумевается брюсовским отвержением того взгляда, который он приписывает «критикам секуляризационного подхода» и согласно которому существует «продолжительный латентный спрос на религию»<sup>28</sup>.

Я также приписываю эти тезисы Брюсу и Уоллису – не потому, что они (полно и ясно) выдвигали их, а на косвенных основаниях: если бы они придерживались отрицания этих тезисов, то их аргументация была бы иной; или, по крайней мере, они чувствовали бы, что некоторые их утверждения нуждаются в большей защите. Конечно, множеству людей нравятся эти тезисы. И мы можем понять, почему они могли бы показаться правдоподобными людям, твердо стоящим на имманентной точке зрения. Это может казаться правдоподобным, так как (а) людям с такой

<sup>27</sup> Мы находимся в общей сфере, о которой люди говорят в терминах альтернативы «господствующих нарративов». Господствующий нарратив – это повествование, которое вставляет осмысляемые им события в рамки некоторого понимания общего хода истории. В свою очередь, это тесно связано с определенным взглядом на гамму человеческих мотиваций. Примеры тому – различные нарративы Просвещения о прогрессе, марксистский нарратив, нарративы о модерне как декадансе и утрате моральной сцепленности и т.п.

<sup>28</sup> Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 58.

точкой зрения кажется, что наука уже опровергла религию и/или (б) религиозный мотив всегда связывается только с несчастьем, страданием и отчаянием из-за условий человеческого существования («сердце бессердечного мира» – Маркс; отчаяние – Э. П. Томпсон); когда люди начинают управлять своим миром и обществом, религиозный импульс должен атрофироваться<sup>29</sup>.

Так что же думает Брюс относительно места религии сегодня? Цитата о лишае у скота, похоже, ставит его в ряд с модифицированной версией (а). Эта позиция кажется поздней ограниченной версией предсказания Ренана: “Il viendra un jour où l’humanité ne croira plus, mais où elle saura; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique”<sup>30</sup>; может быть, то, что мог бы сказать Ренан, если бы оценил, как в действительности хорошо поступают люди, изолируя свои «верования от явно противоречащей им очевидности». Но Брюс решительно хочет отделить себя от старой материалистически-рационалистической позиции, от контовской идеи, что наука рано или поздно покончит с религией<sup>31</sup>.

Скорее, кажется, что он видит другой конечный пункт развития; не универсальный материализм, а широко распространившееся безразличие:

Фрагментация религиозной культуры, со временем, привела к замещению широко распространенного, само собой разумевшегося и не исследуемого христианства периода до Реформации равно распространенным, само собой разумеющимся и не исследуемым безразличием к религии<sup>32</sup>.

Принципиальный атеизм и агностицизм, возможно, не станут позициями по умолчанию, ведь они «присущи религиозным культурам и были в расцвете в викторианскую эру»<sup>33</sup>. Скорее можно предположить, что вся проблема сойдет на нет. Пожалуй, с религией как таковой произойдет то же, что и некоторыми политическими околорелигиозными проблемами, например – с жестокой войной во Франции между католиками-монархистами и республиканцами-антиклерикалами. Обе стороны истощатся, и рано или поздно (мы надеемся) придут поколения, которые станут с удивлением спрашивать, по какому поводу, собственно, было столько возни!

Или, как Брюс выражает это в более поздней книге:

Насколько я могу себе представить конечный пункт, это не будет самосознающей иррелигией; чтобы быть иррелигиозным, нужно слишком печься о религии. Это будет,

<sup>29</sup> См. пассаж из Поля Бенишу (Bénichou), процитированный в главе 1.

\* «Придет день, когда человечество не будет больше верить там, где оно будет знать; день, когда оно узнает мир метафизический и моральный так, как оно уже знает физический мир» (фр.).

<sup>30</sup> Цит. в: Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris-Montréal: l’Harmattan, 1997), pp. 93–94.

<sup>31</sup> См.: Bruce, *Religion in the Modern World*, pp. 38, 49, 58.

<sup>32</sup> Ibid., p. 4.

<sup>33</sup> Ibid., p. 58.

скорее, широко распространенным безразличием (тем, что Вебер называл религиозно-немузыкальным); никакой социально значимой и совместно разделяемой религии; религиозные идеи будут не более общими, чем в том случае, если бы все умы начисто опустели, а люди начали с нуля думать о мире и о своем месте в нем<sup>34</sup>.

Конечно, это могло бы быть верным, однако мне это кажется глубоко неправдоподобным. Я не в состоянии представить себе такого исчезновения «спроса на религию». Мне кажется, что наша ситуация (извечная человеческая ситуация?) должна быть открыта для двух возможностей. Одна (по крайней мере, в нашей цивилизации) – это возможность трансформационной перспективы. Другая возникает из совокупности сопротивлений этой возможности. Таковые сопротивления частью возникают из злоупотреблений и искажений, влияющих на текущие версии трансформационной перспективы в нашей культуре; частью же – из того факта, что следование этой перспективе предполагает риск отвлечь нас от тех модусов человеческого процветания, которые развились в нашей культуре и к которым мы глубоко привержены.

В нашем обществе (я имею в виду Запад) первая возможность манит к некоей форме христианской веры или – в нашем все более плюралистическом мире – к иудаистской, мусульманской или буддистской приверженности. Второй ответ принял форму «мирской», или «секулярной» критики/отрицания религии как опасности – даже как врага – для человеческого процветания. Второй ответ укрепляет нас в некотором определении этого процветания, сделавшимся абсолютным стандартом добра и зла, правильного и неправильного. Каждая из этих позиций по самой своей сути хрупка, говоря конкретнее – открыта дестабилизации со стороны другой. Вторая может быть разрушена тенденцией к трансформационной перспективе или чем-то, что притязает на далекоидущую, абсолютную природу этой перспективы. Первая – ранима всякими сомнениями и вторичными идеями, возникающими из мощных образов процветания в нашей культуре.

Это не означает, что каждый обеспокоен. Люди часто каким-либо образом управляют со своей жизнью, успокаиваясь и окапываясь в той или другой позиции или в различных компромиссах, упомянутых мною ранее. Есть не озабоченные этим вопросом эксклюзивные гуманисты; а также – невозмутимые верующие, которые даже весьма довольны своими собственными достижениями. Эти последние, возможно, принимают трансформационную перспективу, не задумываясь о том, что она в точности означает (фактически это приложимо ко всем верующим). Но все они остаются ранимыми в том смысле, что могут возникать обстоятельства, в которых они чувствуют сильные стороны противоположной возможности. А если нет, то часто это чувствуют их дети. Таков, мне кажется, один из уроков 1960-х, когда жажда абсолютного была вполне очевидной, хотя часто и не принимала «религиозной» формы.

<sup>34</sup> Steve Bruce, *God Is Dead* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 42.

Я не претендую сейчас на позицию объективности, свободную от всякого «непредставимого». Напротив, я стою на иной точке зрения; например, меня трогает жизнь Франциска Ассизского; и это имеет некоторое отношение к тому, что картина исчезновения независимой религиозной устремленности кажется мне столь неправдоподобной<sup>35</sup>. Но это не значит, что мы попросту оказываемся в тупике там, где делаем друг другу заявления, исходя из наших соответственных высших установок. Надо полагать, тот или другой взгляд на религиозную устремленность может позволить нам лучше вникнуть в то, что произошло в действительности. Тот или иной взгляд поможет нам достигнуть того или иного понимания; но по-прежнему существует вопрос – как эти наши понимания встраиваются в реальное изложение истории.

Поэтому позвольте мне попытаться представить альтернативную точку зрения на последние века, которая предлагает иную картину секуляризации. Коротко говоря, магистральный тезис справедлив в том плане, что большинство идентифицируемых им изменений (например, урбанизация, индустриализация, миграция, дробление более ранних обществ) отрицательно влияли на прежние религиозные формы. Эти изменения часто делали невозможными некоторые из прежних практик, а другие практики утратили свое значение либо свою силу. Это иногда приводило целые группы к принятию некоего совершенно другого мировоззрения, противоположного христианству, а то и вообще всякой религии: такого как якобинство, марксизм или анархизм (как в Испании); но случалось также, что люди реагировали на этот распад развитием новых религиозных форм. Частью это происходило путем учреждения новых деноминаций, таких как методизм и его ответвления. Но это могло происходить также путем создания новых способов организации и новых духовных направлений в старых, давно основанных церквях, например в Католической церкви.

Наша современная ситуация – результат еще одного развития, которое можно датировать периодом после Второй мировой войны, более точно – 1960-ми и их последствиями. В это время конструкции XIX и начала XX столетия, которые возникли в результате более раннего распада, сами были подорваны тем, что можно описать как культурную революцию определенного размаха. Когда мы проанализируем и обсудим это, мы увидим, как снова развиваются новые формы.

Эта интерпретация позволяет нам понять некоторые вещи, которые закрыты для магистрального понимания. Во-первых, она понимает упадок не линейно, то есть не как упадок чего-то неизменяющегося – сквозь столетия – при устойчивом действии единого набора причин. Непрерывность состоит в том, что более ран-

<sup>35</sup> Само собой разумеется, вы не обязаны верить в то, что независимая религиозная мотивация продолжает занимать видное место. Вы могли бы думать, что эволюция жестоко подшутила над человеческим родом и наделила нас неутолимой жадной по преображению, жадной, которой не соответствует никакая объективная возможность. Это мне кажется следующей наиболее вероятной гипотезой после теизма и куда более правдоподобной, чем Тезис об исчезновении.

ние формы были подорваны как в (примерно) начале XIX, так и в конце XX века. А отсутствие непрерывности заключается в том, что интересующие нас формы и подрывающие их силы были различными<sup>36</sup>. Во-вторых, это позволяет нам оценить факт и характер реального изменения форм религии, вновь меняющихся и сегодня.

Короче говоря, я подхожу все ближе к согласию с магистральным тезисом на первом этаже; в основании-подвале также есть сближения, с учетом таких факторов, как урбанизация, миграция и т.д. Но учитываются они не в порядке атрофирования независимой религиозной мотивации. Напротив, это было и остается очевидным в творении новых форм, замещающих формы, этими «секуляризирующими» агентами подорванные или сделанные нежизнеспособными. Вектор всего этого развития не указывает в направлении своего рода «горячей смерти» веры.

Поэтому должно быть ясно, что это не попытка показать, что религия неизменна, что, если выразиться точнее, ее продолжение опровергает секуляризацию (первый этаж). Напротив, нынешняя картина, лишенная прежних форм, отлична от какой-либо иной эпохи и в ней неузнаваема. Она отмечена несслыханным плюрализмом мировоззрений, религиозных и антирелигиозных, в которых множество возможных позиций, кажется, бесконечно возрастает. Как следствие этого, ей в большой степени свойственно то, что ведет к взаимной хрупкости и, следовательно, к движению между разными мировоззрениями. Это естественно зависит от среды, но все труднее и труднее найти нишу, где либо вера, либо неверие разумелись бы сами собой. Вследствие этого пропорция веры меньше, а пропорция неверия – шире, чем когда-либо раньше; и это тем более ясно, если определять религию в терминах перспективы трансформации.

Таким образом, мой собственный взгляд на «секуляризацию», который, честно признаюсь, был сформирован моей собственной перспективой как верующего (хотя надеюсь, что смогу обосновать его с помощью аргументов), состоит в том, что, конечно, имел место «упадок» религии. Религиозная вера теперь существует в сфере выбора, включающей различные формы возражения и отклонения; христианская вера существует в сфере, где также имеется широкий диапазон других

<sup>36</sup> Как излагает это Ральф Гибсон, обсуждая XIX век во Франции в своей книге *A Social History of French Catholicism* (London: Routledge, 1989, p. 227): «В порядке вещей было рассматривать этот период как период дехристианизации, в течение которого влияние католической веры на сердца и умы французов и француженок и ее способность определять их поведение постепенно приходили в упадок, по мере того как Франция претерпевала процесс “модернизации”, необходимыми аспектами которого была не только секуляризация, но и спад религиозной приверженности. Это видение есть, однако же, продукт той невинной веры в модерн, которая побудила столь многих католиков аплодировать Пию IX при его осуждении «свободы, прогресса и современной цивилизации». В той мере, в какой Франция действительно подверглась процессу модернизации, ... это необязательно было несовместимо с католицизмом. На самом деле, в XIX веке во Франции существовало и действовало множество противоположных сил, ставших причиной такой эволюции католического поведения, которую никак не назовешь линейной. Старый образ линейной дехристианизации нужно решительно выбросить на свалку истории».

духовных возможностей. Однако интересна не просто история упадка, но и новое положение священного или духовного в отношении к индивидуальной и социальной жизни. Это новое положение является теперь поводом для переустройства духовной жизни в новых формах и для новых способов существования как в отношении к Богу, так и вне этого отношения.

## 2

Пожалуй, я могу лучше объяснить то, что подразумевает эта интерпретация, предложив чрезмерно упрощенную и сокращенную историю последних двух с небольшим столетий как движения от эпохи некоего элитарного неверия (XVIII век) к эпохе массовой секуляризации (век двадцать первый). Я хочу ввести – несколько в стиле Вебера – идеальные типы, чтобы разграничить стадии этого процесса<sup>37</sup>. Ранее я говорил о религиозных формах, которые были подорваны более поздними развитиями. Их лучше всего, пожалуй, определить в терминах двух аспектов: социальной матрицы, в рамках которой велась религиозная жизнь, и тех форм духовности, в которых эта жизнь заключалась.

Первый идеальный тип – это матрица *ancien régime*. Тут, если вспомнить обсуждение мной выше развития современного социального воображаемого, мы можем сказать, что понимание порядка, широко распространенное в народе (по контрасту с концепциями Просвещения, циркулирующими среди элит), – предмодерновое, это порядок иерархической комплементарности, который основан на Божественной воле либо на законе, давным-давно позабытом, либо на природе вещей. Это понимание порядка охватывает как более широкое общество: мы подчинены королю, господину, епископам, дворянству, каждый занимает свой ранг; так и микрокосм деревни или прихода, где царят дворянин и священник (или, в Англии, сквайр-помещик и настоятель), и каждая персона имеет свое собственное место. В самом деле, к более широкому обществу мы принадлежим только через нашу причастность этому локальному микрокосму.

В этом приходском мирке важное место все еще принадлежит коллективному ритуалу, даже в обществах, которые подверглись Реформе. Отчасти это связано с тем, что ритуалы передавались от поколения к поколению, и тут существует диапазон, в рамках которого прослеживаются явные различия при переходе от католических обществ к протестантским. Однако вопреки всем попыткам вторых (даже в некоторых католических регионах, например – в тех, где доминировали янсенисты) исключить «магические» и «языческие» элементы<sup>38</sup>, оставались существенные элементы «народной религии», например, в Англии. Это могло

<sup>37</sup> Я многим обязан интересным обсуждениям в работах Маклеода (McLeod), Брауна (Brown), Блатшке (Blatschke), Раэйдтса (Raeidts), ван Родена (van Rooden), Вольфе (Wolffe) и других.

<sup>38</sup> См.: Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Scribner, 1971).

заклучаться не столько в запрещенных ритуалах (хотя таковые существовали, в советах «сведущих женщин»), сколько в неортодоксальном значении, придаваемом церковным праздникам. Так, в некоторых частях Англии Великая пятница была важным днем не только по богословски-ортодоксальным причинам, но и потому, что энергия, сообщаемая этой пятницей, благоприятствовала посевам и сообщала горячим «крестовым булочкам» силу охранять дома от пожара. Подобными неофициальными значениями наделялись канун Нового Года, канун дня св. Марка (24 апреля), канун Дня всех святых (Хэллоуин) и канун дня св. Иоанна Крестителя (23 июня). Эти ритуалы часто восходили к старым языческим обычаям (например, Хэллоуин отчасти копировал кельтский праздник Самайн\*), и целью их было «отдалить зло, принести добрую удачу и упрочить единство общины»<sup>39</sup>. Большинство прихожан, если они не преследовались властями, не ощущали никакого противоречия между своей более ортодоксальной жизнью и этими неофициальными верованиями и ритуалами. Частью святости особого времени, такого как Великая пятница, было то, что оно производило благоприятные эффекты. До- и послеосевые религиозные элементы сосуществовали без затруднений.

Это стоит отметить, так как реформирующие элиты, клерикальные и мирские, одна за другой стремились упразднить народно-религиозные элементы как «язычество» и «суеверие»; а позже за ними в этом следовала «просветительская» критика религии; как если бы народное понимание Великой пятницы было ограничено ее улучшающей посевы энергией. В «расколдованной» системе взглядов модерна есть искушение следовать самым суровым клерикалам-реформаторам былых времен и рассматривать народную религию как нечто совершенно отличное от христианской веры; в этом случае наши крестьянские предки принимали бы такое мировоззрение как своего рода удачный синкретизм, однако соединенные в нем элементы были бы совершенно различными и одушевлялись бы разными принципами: христианство – это молитвенная набожность, любовь к Богу, народный обряд – контроль и манипуляция. Среди авторов, которых я здесь привлекаю, к этой точке зрения иногда, кажется, приближается Обелькевич<sup>40</sup>.

Однако это значит неверно понимать природу до-осевого слоя народного христианства. Как мы видели выше, ритуалы до-осевой религии имели своей целью

\* Кельтский Новый год 31 октября.

<sup>39</sup> John Wolfe, *God and Greater Britain* (London: Routledge, 1994), pp. 80–82. Похожие описания смешанной природы народной религии см. в: James Obelkevich, *Religion and Rural Society: South Lindsey 1825–1875* (Oxford: Oxford University Press, 1976), chapter VI; Sarah Williams, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark* (Oxford: Oxford University Press, 1999), chapters 3 и 4; и для Франции в: Philippe Boutry, *Prêtres et Paroisses au pays du curé d'Arts* (Paris: Cerf, 1986), Part III, chapter 2, и Yves Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), Volume 1, chapter XI.

<sup>40</sup> Obelkevich, *Religion and Rural Society*, chapter VI. Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society* (New York: Oxford University Press, 1982), p. 95, – Кокс тоже, кажется, разделяет этот взгляд; он говорит о «старых, нехристианских приращениях» и о «полужыческом суеверии».



человеческое процветание и защиту от угроз болезни, голода, наводнения и т.п. Они продолжают жить в том, что в главе 2 я назвал послеосевым компромиссом, в котором они соединены с религиозной формой, включающей стремление к чему-то более высокому, чем процветание, – к спасению, или вечной жизни, или нирване. Это последнее являлось обычно предметом целенаправленного поиска у представителей элит, у тех, кого Вебер называл религиозными «виртуозами»: монахи, саньясины, бхикшу. Но соединение – это не просто рядоположение чуждых друг другу элементов. Тут, как правило, имеет место настоящий симбиоз.

Даже в до-осевой период ритуал был не просто попыткой манипулировать высшими силами, как мы поняли бы это сегодня, ведь он сопровождался чувством благоговения перед этими силами, а часто и чувством несправедного бунта против них, что передавалось, например, таким термином, как *гибрис*<sup>\*</sup>, равно как и чувствами молитвенной преданности и благодарности за оказанные милости<sup>41</sup>. С еще большей очевидностью эти благоговение и набожность встраивались позже в структуру послеосевых религий. Взять хотя бы случай с улучшающей посевы энергией Великой пятницы. Чем пренебрегает манипулятивная интерпретация, так это тем, что народное понимание энергии, сообщаемой в этот день, в сущности ортодоксально: это день, в который Христос умер за нас. Мы снова и снова видим это в христианской истории, в культе мощей святых, например. Можно вспомнить описываемый Филиппом Бутри, современный ему эпизод в его книге о департаменте Эн\*\* в XIX веке. Даже в его время прихожане начали собирать «мощи» юре д'Арса. Но причина этого в том, что он стал для них парадигмой «святого пастыря»; а критерии святости в его случае были в общем те же, что и во всей церкви: милосердие, молитва, самоотречение и т.д. Подобный же акцент на значении «доброго vicaria» и на особой ценности его благословения делает Сара Уильямс. Здесь критерии доброты были глубоко христианскими: открытость, забота о своей пастве, жертвенная самоотдача<sup>42</sup>.

Подобным образом, ритуалы посвящения имели дополнительный смысл: крепление отмечало вступление в общину, конфирмация была символическим обрядом вступления в совершеннолетие. Сара Уильямс показала, сколь важна была церемония «очистительной молитвы» (*churching*) для не относившихся к элите англикан вплоть до XX столетия. Предполагалось, что после рождения ребенка вы не можете снова бывать в обществе до тех пор, пока не принесете ребенка в церковь. За нарушение этого правила часто могли наказывать соседи. «Защитная»

\* «Гордыня» (греч.).

<sup>41</sup> Robert Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Knopf, 1986).

\*\* Департамент на востоке Франции.

<sup>42</sup> Boutry, *Prêtres et Paroisses*, pp. 346–354. Sarah Williams, *Religious Belief*, pp. 100, 107–108. Ив-Мари Илер (Hilaire) делает сходное указание в связи с «le bon prêtre» [добрым священником] и указывает в частности на репутацию тех, кто подвергал свою жизнь риску, чтобы помочь другим во время эпидемии холеры, см.: *Une Chrétienté*, chapter VII.

сила этих ритуалов не находилась вне их «христианского» смысла (например, благодарение Бога за рождение ребенка), а скорее основывалась на нем<sup>43</sup>.

Мы не можем аккуратно отделить христианское от «языческого» в этой религиозной форме; но, тем не менее, в этом образе религиозной жизни типа *ancien régime* имелся значительный пробел. Одни и те же ритуалы переживались и истолковывались совсем по-разному элитами (клерикальной и/или иной), с одной стороны, и народным большинством – с другой. Элиты, как мы видели, чувствовали неловкость из-за многих народных обрядов и практик и часто хотели их изменить, а то и упразднить. Что касается народа, то, по понятным причинам, у нас имеется меньше свидетельств того, как он понимал свою религиозную жизнь. Но из вышеприведенных и других примеров кажется ясным, что народ оценивал личную святость своих пастырей и реагировал на ее проявления; что для народа эти знаки святости больше были связаны с милосердием, преданностью пастве, открытостью каждому (в противоположность слишком тесной связи с помещиками и видными персонами) и меньше относились к героическим формам самоотречения, сексуального или иного (кроме как в той мере, в какой самоотречение служило милосердию). В остальном народной религии было присуще весьма важное праздничное измерение: дни памяти святых, паломничества к святыням, торжества, в которых религиозные церемонии и более земные празднества (пирушки, пляски) смешивались, причем в восприятии многих клириков смешивались слишком беспорядочно. Здесь был еще один источник трений с духовенством и повод для его реформистского рвения<sup>44</sup>.

В этой форме *ancien régime* мы имеем тесную связь между членством в церкви и принадлежностью к национальной, но, конкретно, к локальной общине; эта связь цементировалась отчасти сосуществованием официальных ритуала и молитвы, с одной стороны, и ритуальными формами, относящимися к защите, успеху или предохранению от зла – с другой. Эти последние предназначались для защиты отдельных людей, но также и общины в целом. На этом глубоком, до-осевом уровне, когда дело доходит до определенных практик, все пребывают вместе, сообща. Остающийся в стороне ослабляет все тело. Этот синтез до- и послеосевого долго продолжается даже в обществах, которые прошли через процесс Реформы, целью которого было возвысить личную приверженность над общинным ритуалом и очистить последний от магических и языческих элементов.

Но эти локально-общинные формы подорваны. В каком-то смысле их подрыв начинается вместе с самой Реформацией, но сила народной религии позволяет им восстанавливаться, зачастую на измененном базисе. Как мы видели выше (глава 2), одна из черт всего периода модерна состоит в том, что социальные элиты во многом

<sup>43</sup> Wolfe, *God and Greater Britain*, p. 78; Sarah Williams, “Urban Popular Religion and Rites of Passage”, in Hugh McLeod, ed., *European Religion in the Age of Great Cities*; также Williams, *Religious Belief*, chapter 4.

<sup>44</sup> Илер в: Hilaire, *Une Chrétienté*, Volume 2, pp. 631–633 говорит о «christianisme “festif”» [праздничном христианстве] народных слоев.

отделялись от народной культуры, даже становились враждебными к ней и пытались ее переделывать. Одна из вещей, которые часто навязывались ими, – это расколдовывание, подавление «магической» и неофициальной религии. А это само по себе есть уже подрыв того, что мы только что назвали формами *ancien régime*.

У элит часто может быть огромная сила к навязыванию этих изменений; сам их отход от народных форм может эти формы дестабилизировать. Как я только что упоминал, сама природа религии в заколдованном мире определяет практику не просто или даже главным образом индивидов, но и целых обществ.

Религия такого рода исключительно ранима отступничеством элит, т.к. они часто занимают позицию сурового ограничения, если не полного упразднения центральных коллективных ритуалов. Если сам король перестанет играть свою роль, то что можно сделать? Или если мощи и статуи святых сожжены, то как можно дальше черпать из них энергию?

Таким образом, Реформа сверху может грубо и почти полностью уничтожить народную религию, необязательно предложив заинтересованным в ней людям что-то другое взамен. И это был не только конец *de facto*, это можно рассматривать и как своего рода опровержение. Для тех, кто верил во влияния и энергии, обитающие в некоторых местах и вещах, сам факт, что они могут быть уничтожены без ужасного воздаяния, казался, означал, что сила покинула их. Таким образом, реформаторы продолжали практику, которая уже неоднократно применялась для распространения веры. Когда св. Бонифаций срубил священные дубравы германцев-язычников, сама эта демонстрация произвела тот эффект, который и был задуман. И миссионеры, которые следовали в Мексику за конкистадорами, торопились уничтожить храмы и культы коренных жителей с теми же намерениями и с подобными же результатами<sup>45</sup>.

Увы, в этом пункте у нас мало возможности проникнуть в существо дела, так как рефлексии и размышления не-элит почти по определению не записывались с какой-либо тщательностью. Но кажется вероятным, как априори, так и в рамках того, что мы знаем, что они начинают заполнять вакуум, сплетая новое мировоззрение и новый набор соответствующих практик, частью восходящих к старым формам, частью возникающих на основе того, что было предложено при внедрении новых систем веры.

Английская Реформация дает нам ранний пример этого процесса, о различных фазах которого у нас уже составилось некоторое представление. Вначале навязанная элитами, она силой подавляла основные практики католицизма, который являлся живой верой большинства<sup>46</sup>. Существовало меньшинство не-элит, которые

<sup>45</sup> Творение новых культов продолжается сегодня, иногда в симбиозе, иногда в противостоянии церкви – в Мексике, как показывает Клаудио Ломницц (Lomnitz) в своей работе о «Святой смерти» («La Santa Muerte»); см.: Claudio Lomnitz, *Death and the Idea of Mexico* (New York: Zone Books, 2005), pp. 483–497.

<sup>46</sup> См.: Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992).

выходили за пределы существующей системы взглядов; действительно, в форме лоллардизма, например, некоторые люди из народа предвосхитили Кромвеля и Крэнмера почти на два столетия. Но для большинства людей открывалась пустота, возникало чувство утраты, которое создавало условия для реставрации старой веры, лишь слегка измененной, при королеве Марии. Однако в конце того же столетия мы обнаруживаем, что большинство почувствовало себя как дома в рамках англиканства, на основе того компромисса между старыми практиками и новой литургией, который сам становится объектом критики со стороны меньшинств, главным образом пуританских.

Этот процесс разрушения старых форм элитами и их воссоздания народом повторялся вновь и вновь в последующие века. Вспомним только историю Франции: Контрреформация в XVII столетии, особенно при янсенистском духовенстве, часто запрещавшем и упразднявшем народные практики; затем – Революция и дехристианизация периода якобинства, не говоря уже о заключении в тюрьму и высылке священников и епископов, – все это было беспощадным уничтожением старинной религиозной практики.

С этим последним событием мы явным образом вступаем в новую эру. Впервые разрушители предлагают новую антихристианскую идеологию, чтобы заполнить возникшую брешь. В краткосрочной перспективе они потерпели поразительную неудачу: Республика и ее новый календарь продержались недолго. Однако между католическими и «республиканскими» элитами развернулась долгосрочная война за переделку Франции в соответствии с их представлениями.

Она начинается с падением Наполеона. Католическая церковь периода Реставрации пытается вновь отвоевать утраченную территорию, и это поддерживается многими ведущими группами – из благочестивых соображений и/или вследствие озабоченности социальным порядком.

Однако, в общем и целом, усилия реставрационной церкви остались в рамках того, что я выше назвал «барочным» социальным воображаемым. Действительно, ультрамонтанская церковь, которая появляется из лона Революции, придает новую форму этому воображаемому; поток директив идет сверху вниз, от Бога через иерархию, а цель его – восстановление тотального христианского общества, рассматриваемого как общество иерархической комплементарности, в которой каждый уровень играет свою роль на благо целого. Сначала заново утверждается альянс трона и алтаря, но цель сохранения ключевого места церкви, очевидно, допускает более «демократический» вариант, в котором все прочие иерархии забыты, и одна лишь церковь удерживает роль вождя в обществе, во всех остальных отношениях основанном на комплементарном равенстве, – формула «христианской демократии» начала XX века.

Как и другие «барочные» воображаемые, несмотря на вред, причиненный Революцией, это сначала все еще включает множество старых иерархических понятий, основанных на формах, а на уровне народа сохраняет многое из заколдованного

мира, хотя и подогнанного под ортодоксию. Общество по-прежнему видится как органическое целое, и место человека в этом целом сущностно определяет его долг и обязанности. Церковь охватывает все общество, и каждый должен принадлежать к ней; и более того, сила, которая присуща социальным обязательствам, исходит от того священного, охранитель и выразитель которого – церковь. Общества, организованные такой церковью, в этом (широком) значении являются «дюркгеймовскими», в том смысле, что церковное священное и социальное священное едины, хотя отношение первого и второго фокусов перевернуто, поскольку для Дюркгейма социальное есть главный фокус, отраженный в божественном, тогда как для ультрамонтанского католицизма верно противоположное.

Этого рода попытка восстановления христианства повсюду вызывала противодействия, принимавшие форму секуляристско-либерального и радикального движений и часто черпавшие вдохновение во Французской революции. Результатом был глубокий раскол в средних классах. Кроме того, этот раскол распространялся и ниже, особенно среди рабочего класса. Одной из достаточно очевидных причин этого было то, что ультрамонтанская церковь обычно держалась монархическо-иерархического *status quo* и поэтому вынуждала тех, кто страдал из-за этого, вставать в оппозицию<sup>47</sup>.

Но, вероятно, здесь имеется и более глубокий фактор, который становится более явным, когда церковь переключается на «христианско-демократическую» философию. Культурная брешь между элитой и массой, характерная для века модерна, затрудняет поддержку церкви, которая в действительности предназначена служить каждому представителю общества. То есть религиозность различных сред при этом стремится к большей дивергенции, чем в Средние века, когда большинство элит все еще участвовали в паломничествах, в поклонении мощам святых – в том, что составляло религиозную культуру простонародья. Кроме того, какие бы различия ни существовали в те века, они покрывались чувством общего обязательства, неизбежным для религиозности заколдованного мира. Когда мы должны «бить границы»\* прихода, чтобы защитить свои посеы, или трезвонить в громовые колокола (*carillon de tonnerre*), чтобы уберечься от града, мы делаем эти вещи сообща, все вместе – и крестьяне, и помещики.

Но, конечно, культурно-духовное отчуждение еще больше усиливалось классовым конфликтом. Как только появляется чувство, что мы – не часть общинного ор-

<sup>47</sup> Bouty, *Prêtres et Paroisses*, Part I, chapter 2, показывает, как в департаменте Эн большинство сельского духовенства смотрело с огромным подозрением на весь способ существования небольшого класса рабочих, который начинал собираться в ограниченном числе центров. Получая индивидуальное жалование и не будучи видимым образом объединены в идентифицируемое сообщество, рабочие, казалось, фактически были обречены на жизнь в рассеянии. Они нуждались в управлении. Такой подход явно отталкивал рабочих.

\* «Beat the bounds» (англ.). Старинный обычай, когда в Великий четверг или в день Вознесения Христа мальчики, сопровождаемые священниками и младшими церковными чинами, приходят к деревенской стене и бьют ее ивовыми прутьями. Такое ежегодное напоминание о границах деревни

ганизма, но страдаем от эксплуатации, – а мы понимаем, что это чувство никогда не бывает очень отдаленным от поверхности даже на высоте *ancien régime*, – возникает вопрос, чью сторону занимает официальная церковь. Для большей части Европы ответ, как правило, ясен: иерархия была на стороне официального порядка, то есть помещиков и работодателей. Было достаточно много и противоположных случаев, чтобы показать, что отчуждение не-элит от церкви в результате этого не обязательно должно было происходить.

Здесь в нашу интерпретационную картину как раз вступают процессы урбанизации и индустриализации. Они способствуют процессу распада старых форм *ancien régime*, частично – через дислокацию и крупные перемещения туда, где было мало церквей, а более глубоко – через изъятие народных масс из приходского контекста, в котором эти формы имели смысл. Народная религия во многом была связана с агрикультурным контекстом или с обычаями конкретной общины и не могла воссоздать себя в новом контексте (хотя многие элементы этой религии и выжили). Продвигаясь к времени Третьей Республики, мы можем видеть, что открытие деревни, уход в города, влияние новых национальных институтов, таких как армия, вносили свой вклад в подрыв старых форм. Вопреки усилиям янсенистов и якобинцев, многие формы средневекового католицизма продолжали жить во французских селах середины XIX века<sup>48</sup>. Например, люди по-прежнему звонили в *carillon de tonnerre*, когда им угрожал град. Но весь этот диапазон практик был связан не только с коллективностью, что, как мы видели, типично для заколдованной религии; он был связан с особым типом сообщества, каковым являлся приход. Распад этого сообщества, перемещение его членов в города, подрывали и вытесняли его практики с той же (а то и с большей) силой, что и навязанная элитами Реформа.

Добавьте к этому, что отношения с элитами, с которыми приходится теперь иметь дело – городскими нанимателями и должностными лицами, – скоро скатываются к классовой войне. Если заколдованный мир увядает или мы относимся к нему уже по-другому – как городские рабочие, – и если элитарная культура пошла своим путем, а этот путь начал господствовать над официальной церковью, и если дело доходит до классового конфликта с работодателями, то у людей неминуемо возникает чувство религиозного отчуждения. И тогда их можно вербовать в пользу какого-то противоположного мировоззрения, а таковым в ультрамонтанских обществах являлся, как правило, секулярный гуманизм.

Эта связка причин сходится в основном следствии. А именно: новый горожанин, утратив связь с живой общиной, как это бывало с некоторыми из более ранних временных мигрантов<sup>49</sup>, в своей духовной жизни оказывался наедине с

---

было очень удобным способом разрешения споров о разделе территории в те времена, когда еще не было карт и других официальных документов о границах деревень.

<sup>48</sup> См.: Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto, 1979), chapter 19; а также: Boutry, *Prêtres et Paroisses*, passim.

<sup>49</sup> Weber, *Peasants into Frenchmen*, pp. 281–282.

пустотой и должен был искать способы создания новых форм и условий для общинной приверженности и преданности в новой ситуации. «Дехристианизация» городского рабочего класса в конце XIX столетия часто была в большей степени связана именно с этим, нежели с действительным обращением к новым мирским идеологиям. Нечто подобное, пожалуй, можно было бы сказать об упадке религиозной практики среди английского городского рабочего класса в тот же период.

Однако пустота требует заполнения, и новые мирские идеологии – возможные, иногда сильные кандидаты на эту роль, особенно там, где ими вдохновляются лидеры и организаторы новых рабочих и социалистических движений. В конце XVI века в Англии были лишь формы христианства, которые были способны заполнить возникшую пустоту. В Европе конца XIX века диапазон выбора критически расширился. Теперь новым вариантом стали варианты эксклюзивного гуманизма. И часто реакционная позиция церкви только помогала сделать их более убедительными.

Такого рода развитие произошло во Франции и в Испании; и нечто похожее даже имело место в некоторых протестантских обществах, таких как прусская Германия, где рабочий класс превратился социал-демократическое движение, философской базой которого стал материализм<sup>50</sup>.

Удивителен тот факт, что это была не вся история. Ультрамонтанская церковь XIX века тоже была удивительно успешна в отношениях с народными массами, конечно – сельскими, но и городскими, включая рабочих. Ее успех объяснялся тем, что, вопреки своим притязаниям быть неизменяющейся церковью, противостоящей отступническому миру, она все же определенными способами решительно к нему приспособлялась. Она отвергла ригоризм, жесткое отношение к грешникам, ведущей формой которого был янсенизм, и заняла более сострадательную позицию, которую Альфонсо де Лигуори защищал уже в XVIII столетии. Она была более терпима и открыта к народным выражениям благочестия, включая «места чудесных явлений», таких как Лурд, наиболее знаменитое среди них. И она предлагала более теплое, более эмоциональное благочестие, главный пример которого – поклонение Пресвятому Сердцу. Некоторые из этих изменений, возможно, были тактическим приемом, но многое следует отнести на счет истории постро-мантических течений, которые были уже сильны во всей Европе и которые неминуемо присутствовали и в церкви. Каковы бы ни были причины, но она отвернулась от некоторых более осуждающих и презрительных позиций, которые ранние реформаторские элиты занимали по отношению к массам.

Ее приспособление к миру имело и еще один решающий момент. Выше я сказал, что официально принятым социальным воображаемым был *ancien régime*, основанный на иерархии, общество-организм, в котором каждый находил свое место и в котором полагалось повиноваться иерархии. Но фактически она начала подры-

<sup>50</sup> См., напр.: Hugh McLeod, *European Religion*, pp. 11–18.

вать эту позицию, так как многое из того, что она хотела сделать, требовало не нового утверждения порядков, существовавших в вековых иерархиях, а организации мирян в новые структуры, будь то в виде сбора финансовых средств (как в случае с гигантской кампанией по строительству собора *Sacré Coeur de Montmartre*), будь то в виде паломничеств и различных форм мирского апостольства, иные из которых позже стали называть обобщенно «католическим действием». Католическая церковь неизбежно вовлекалась в дело мобилизации, под которой я подразумеваю вербовку людей в организации, преследующие какие-либо определенные цели. Но это означает новые формы коллективной деятельности, творимые самими участниками, а в модели *ancien régime* таковое не имело надлежащего места. Постепенно содержание начало прорываться сквозь форму. Чтобы лучше понять, куда это вело, позвольте мне теперь ввести второй идеальный тип.

### 3

Этот тип сущностно относится к тому, что мы можем назвать веком мобилизации.

Что я здесь подразумеваю под «мобилизацией»? Одна очевидная грань смысла этого термина состоит в том, что он обозначает процесс, при котором народ убеждают, принуждают, силой заталкивают в новые формы общества, церкви, объединения. Как правило, это означает, что формы эти вводятся действиями правительств, церковных иерархий и/или других элит не только в целях принятия новых структур, но и в большой степени с целью изменения в сознании народа социального воображаемого и его чувства законности, равно как и чувства того, что ему кажется жизненно важным в своей жизни и в обществе. Описываемая так мобилизация уже имела место во время английской реформации или французской контрреформации XVII столетия, да и крестовые походы можно рассматривать как еще более ранний пример. Но эти изменения происходили в рамках более широкого социального контекста, в рамках королевства или церкви, которые сами по себе рассматриваются не как продукты мобилизации, а, напротив, как уже существовавший, неизменяющийся и неизменяемый фон всякой законности.

Однако в «век мобилизации» этого фона больше нет. Становится все яснее и яснее, что к каким бы политическим, социальным, церковным структурам мы ни стремились, они должны быть мобилизованы, воплощены в наше существование. Рано или поздно это становится очевидным даже для «реакционеров», чьи парадигмы все еще остаются на уровне *ancien régime*. Часто они вынуждены действовать согласно этому пониманию прежде, чем сами смогут признать его. Но раньше или позже их дискурс меняется, и те особенности старого порядка, которые они хотят восстановить в правах, становятся формами, подлежащими учреждению, возможно, вечно действительными, так как желаемыми Богом или соответствующими природе, но все еще идеалом, который еще нужно осуществить. Когда на



фоне политического/церковного спектра расцветает это понимание, мы как раз и вступаем в век мобилизации.

Модель *ancien régime* тесно переплетала церковь и государство, представляя нас как живущих в богоутвержденном иерархическом порядке. В обществах, построенных по этой модели, присутствие Бога было неизбежным; сама власть была связана с божественным, и различные молитвы и прошения к Богу были неотделимы от общественной жизни. В нашем прошлом это имело разные формы. Между XVI и XIX столетиями мы перешли от изначальной модели, которая существовала в Средние века и в ряде не-западных культур, к модели совсем иного типа. Именно она определяет то, что я называю «мобилизацией».

Более ранняя форма *ancien régime* была связана с тем, что можно назвать «заколдованным миром». Это очевидное заимствование из Макса Вебера, вводящее антоним к его расколдованному миру. В заколдованном мире существует сильный контраст между священным и профанным. Под священным я имею в виду некоторые места (церкви, храмы), некоторых посредников (священников), некоторые события во времени (торжества, праздники), некоторые действия (богослужение), т.е. то, в чем присутствует божественное или святое. В противоположность этому, прочие места, персоны, времена, действия считаются профанными.

В заколдованном мире имеется очевидный способ, которым Бог может присутствовать в обществе, в локусах священного. Также и политическое общество может быть тесно связано с ними, и само оно может мыслиться как существующее на более высоком уровне. Эрнст Канторович рассказывает нам, что одно из первых употреблений термина «мистическое тело» в европейской истории относится к французскому королевству<sup>51</sup>. Сам король мог быть одним из звеньев, связующих уровни, представленные соответственно смертным и бессмертным телами короля.

Или, говоря немного иным языком, в этих более ранних обществах королевство существовало не только в обычном секулярном времени, в котором сохранялась власть преходящего, но и в более высоких временах. Конечно, есть разные виды высших времен – платоновская вечность, где есть уровень, на котором мы оказываемся полностью по ту сторону потока изменений; вечность Бога, как она понимается в христианской традиции, своего рода собирание времени воедино; и разнообразные времена происхождения – в смысле Мирчи Элиаде<sup>52</sup>.

По ходу расколдовывания, особенно в протестантских обществах, обрела форму еще одна модель, относящаяся как к космосу, так и к государственному строю. В ней ключевым было понятие плана, проекта. Что касается космоса, то был произведен сдвиг от заколдованного мира к космосу, понимаемому сообраз-

<sup>51</sup> Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

<sup>52</sup> Я описал их более полно выше, в главе 1.

но постньютоновской науке, не ставящей абсолютно никакого вопроса о высших смыслах, которые могла бы *выражать* окружающая нас вселенная. Однако все еще, как и у самого Ньютона, остается сильное чувство, что вселенная возвещает Божью славу. Это проявляется в ее проекте, в ее красоте, упорядоченности, но также и в том, что она явно была сформирована так, чтобы способствовать благополучию Божьих творений, прежде всего – нас самих, высших сотворенных существ, увенчивающих творение. Присутствие Бога больше не заключено в священном, поскольку данная категория в расколдованном мире сходит на нет. Однако не менее могущественное присутствие Бога можно мыслить через его проект.

Это присутствие Бога в космосе находится в соответствии с еще одной идеей: его присутствием в государственном строе. Здесь имеет место аналогичное изменение. Божественное существует уже не в короле, в котором пересекались разные уровни. Но оно может присутствовать в той мере, в какой мы строим общество, которое прямо следует Божьему плану. Это может быть восполнено идеей нравственного порядка, установленного Богом, – в той, например, форме, в какой мы находим ее в американской Декларации независимости: люди сотворены равными, и Творец наделил их определенными неотчуждаемыми правами.

Идея морального порядка, которая выражена в этой Декларации и которая с тех пор стала господствовать в нашем мире, есть то, что я называл модерным моральным порядком. Последний полностью отличен от предшествующих ему порядков, потому что исходит из индивидуумов, а не смотрит на них как на встроенных априори в иерархический порядок, вне коего они не были бы вполне человеческими посредниками. Его члены – не посредники, сущностно встроенные в общество, которое, в свой черед, отражает космос и связывает с ним, а, скорее, выключенные из общей структуры индивиды, которые вступают в ассоциацию друг с другом. План, лежащий в основе ассоциации, состоит в том, что каждый, кто преследует в жизни собственную цель, действует и ко взаимному благу остальных. Это требует общества, настроенного на взаимное благо, где каждый уважает права других и предлагает им различного рода взаимопомощь. Самый влиятельный из ранних выразителей этой формулы – Джон Локк, но основная концепция подобного порядка взаимного служения пришла к нам через ряд ее вариантов, включая более радикальные, такие как у Руссо и Маркса.

Однако в прежние времена, когда проект мыслился как Провидение, а порядок – как естественный закон, совпадающий с законом Бога, построение общества, соответствующего таким требованиям, рассматривалось как исполнение божественного замысла. Жить в таком обществе означало жить в обществе, в котором присутствует Бог, но совсем не тем образом, что присущ заколдованному миру – через священное, а через следование божественному проекту. Бог присутствует как планирующий то, как мы живем. Цитируя известную фразу, мы видим себя как «единый народ под Богом».

В подобном понимании США как парадигматического случая этой новой идеи порядка я следую чрезвычайно плодотворной идее Роберта Беллы об американской «гражданской религии». Конечно, такое понимание сегодня разумно и справедливо оспаривают, поскольку некоторым условиям этой религии теперь бросается вызов, однако нет сомнения, что Белла уловил нечто существенное относительно американского общества – как в его начале, так и два столетия спустя.

Ту фундаментальную идею, что у Америки было призвание осуществить Божьи цели, что только и сообщает смысл пассажирам, которые цитирует Белла – из инаугурационной речи Кеннеди и еще больше из второй инаугурационной речи Линкольна – и которые многим неверующим в Америке сегодня могут казаться странными и опасными, следует понимать в связи с вышеозначенной концепцией порядка свободных и обладающих правами индивидуумов. Именно об этом говорится в Декларации независимости, апеллирующей к «законам Природы и ее Творца». Справедливость этих законов, как для деистов, так и для теистов, была обоснована их участием в Провиденциальном Плана. Тем, что к этому добавил энтузиазм американских революционеров, был взгляд на историю как на театр, в котором этот План должен прогрессивно реализовываться, а на их собственное общество как на то место, где должна исполниться эта реализация, – то, на что Линкольн позже станет ссылаться как на «последнюю лучшую надежду на земле». Именно это понимание себя самих как исполнителей божественных целей содействовало, в согласии с библейской культурой протестантской Америки, аналогии с древним Израилем, которая часто повторялась в американской официальной риторике прежних дней<sup>53</sup>.

Сегодня возникает путаница из-за того факта, что существует как непрерывность, так и отсутствие непрерывности. То, что продолжается непрерывно, – это важность той формы, которую принимает современная идея морального порядка. Именно это придает смысл тому, что американцы до сих пор действуют, опираясь на те же самые принципы, что и основатели. Разрыв происходит из-за того факта, что то, что делает этот порядок правильным, для многих, хотя отнюдь не для всех, – это уже не Божье Провидение; порядок основан на одной лишь природе или на какой-то концепции цивилизации, а то и на предположительно неоспоримых априори принципах, часто вдохновленных Кантом. Так что некоторые американцы хотят избавить Конституцию от Бога, тогда как другие, у кого более глубокие исторические корни, рассматривают это как насилие. Отсюда – современный американский *Kulturkampf*\*.

Но путь США к модерну и далее, хотя он и воспринимается многими американцами как парадигматический, на самом деле носит, скорее, исключительный харак-

<sup>53</sup> См.: Robert Bellah, "Civil Religion in America", in *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), chapter 9.

\* «Культурная борьба» (нем.).

тер. Все западные общества проторили себе дорогу из формы *ancien régime* в век мобилизации и далее к нашему нынешнему затруднительному положению, которое я опишу ниже. Но путь старой Европы был намного более ухабистым и конфликтным. Особенно, как я указывал выше, это касается католических обществ, где намного дольше продержалась старая модель присутствия. Конечно, на нее повлиял процесс расколдовывания, и она все более и более превращалась в компромисс, в котором иерархический порядок в каком-то смысле трактовался как неприкосновенный, а король – как священная особа, но в который начали также проникать элементы функционального оправдания, когда, например, утверждалось, что монархическое правление совершенно необходимо для порядка. Мы можем считать это «барочным» компромиссом.

Путь к тому, что мы переживаем сегодня, идет от этих двух форм божественного присутствия в обществе и приводит к чему-то иному, что я хочу определить ниже. Путь от католического «барокко» прошел через катастрофический революционный переворот. «Протестантский» же переворот был более гладким, и поэтому его в некоторых отношениях труднее проследить.

Дэвид Мартин во многих своих проницательных работах<sup>54</sup> дал интересное описание «протестантского», более узко – «англофонского» пути. Он имеет место в обществах, где доминирующие формы социального воображаемого все более и более фокусируются на порядке взаимного блага, а «барочный» порядок рассматривается как далекое прошлое, как что-то отвратительное, короче – «папизм».

Согласно такому мировоззрению, в этих культурах кажется все более и более очевидным, что только добровольная религиозная приверженность может иметь законную силу. Принуждение к религии становится все менее и менее «легитимным». А поэтому народное отчуждение от религии, в которой господствует элита, может принимать форму новых добровольных ассоциаций, весьма отличающихся от прежних церквей. Их прототип – методисты Уэсли, но самый бурный рост таких свободных церквей происходит в США в конце XVIII века, и это меняет лицо американской религии.

С методистами приходит нечто новое, не церковь и не секта, но – протоформа того, что мы теперь называем «деноминацией». «Церковь» в этом трельчевском смысле претендует собрать в своих рамках всех членов общества; как и в случае Католической церкви, она видит свое призвание в том, чтобы быть церковью для каждого. Некоторые из главных церквей Реформации имели то же стремление, и часто им удавалось вводить в свое инакомыслие целые общества, например – в Германии, Скандинавии, а вначале и в Англии.

Но даже то, что мы называем, вслед за Трельчем, «сектами», которые концентрировались на «спасенных», тех, кто действительно заслуживал быть их

<sup>54</sup> Например: *Tongues of Fire* (Oxford: Blackwell, 1990), а также: *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978).

членами, в известном смысле оказывалось несостоявшимися церквями. Т.е. либо, как пресвитериане в Англии, они стремились стать единой национальной церковью, либо, как некоторые анабаптисты, они теряли веру в широкое общество и поэтому старались свести свои контакты с ним к минимуму. Таким образом они старались очертить границы той зоны, в которой определяли религиозную жизнь.

В своем начале движение методистов стремилось не к церковности, а лишь к тому, чтобы быть одним из течений в рамках национальной Церкви Англии. Они практиковали бы свой собственный вид духовности, но в рамках более широкой структуры, включающей и другие направления. Желаемый ими статус был аналогичен в некоторых отношениях статусу религиозных орденов в Католической церкви. Когда их вытесняют, остается что-то от этого чувства законного различия, становясь стандартным мировоззрением, отличающим эту деноминацию, господствующую на территории США.

Деноминации подобны группам по сродству. Они не смотрят на свои отличия от (по крайней мере, некоторых) других групп в терминах «пан или пропал», спасения/проклятия. Их путь – лучший для них, может, даже, они считают его вообще самым лучшим, однако это не отсекает их от остальных признанных деноминаций. Поэтому они существуют в пространстве других «церквей» так, что в еще одном, более общем смысле вся совокупность деноминаций составляет «одну церковь». Запрет поклоняться Богу в выбранной вами церкви есть запрет принадлежать к «церкви» в этом более широком смысле, означающем, что ее границы определяются границами разрешенного выбора.

Деноминация, несомненно, принадлежит веку мобилизации. Это не Богом установленная структура (хотя в другом смысле более широкая «церковь» может рассматриваться как таковая), а не что такое, что нам следует создать – не просто по нашей прихоти, но исполняя план Бога. Этим она напоминает новую Республику, провиденциально выраженную в своей гражданской религии. Между той и другой есть сродство, и одна усиливала другую. Иными словами, волонтаристское измерение Великого Пробуждения в середине XVIII века явным образом подготовило путь для революционного перелома 1776 года; и, в свою очередь, этос самоуправляющейся «независимости» в новой Республике означал, что второе Пробуждение в начале XIX столетия вызвало еще большее, нежели прежде, обилие деноминационных инициатив<sup>55</sup>.

Теперь ясно, что этот вид спонтанно создаваемых групп по сродству предлагал уникальные преимущества, когда миграция, социальные перемены или классовый конфликт тем или иным путем делали более «вместительные» старые церкви чуждыми или запретными для не-элит. Конечно, методизм был придуман не для того, чтобы сгладить классовое разделение; сам Уэсли был верен наиболее

<sup>55</sup> См.: Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Vintage, 1993).

непоколебимым убеждениям тори по поводу социального порядка и даже осуждал Американскую Революцию, в которой с энтузиазмом участвовали многие из его трансатлантических последователей. А позже главные методистские союзы в Англии старались смирить воинственную настроенность рабочих против эксплуататоров (хотя были готовы мобилизовать обе стороны промышленности против землевладельцев-тори).

Но, тем не менее, какой бы ни была изначальная идея основателей, у них имелась форма, готовая выразить религиозные устремления и интуиции некоторой группы, определялась ли она классом, местоположением (как, например, шахтерские поселки в северной Англии), регионом (например, Уэльс), регионом плюс идеологическим сродством (например, раскол между северными и южными методистами и баптистами в США), а то и расой (снова случай США). В то время как в обществах, где модель единой большой, охватывающей все общество церкви, неразрывной с изначальным божественным установлением, господствовала над воображением (то есть в католических обществах, но и в некоторых лютеранских и даже, в меньшей степени, в некоторых кальвинистских обществах [Шотландия]), найти творческое решение в связи с отчуждением не-элит в рамках христианской веры было чрезвычайно сложно (но не невозможно, как мы увидим из некоторых примеров, приводимых ниже), там, где волюнтаристская культура мобилизации была уже частью религиозного самосознания, новые религиозные инициативы возникали с большей легкостью. Деноминационное воображаемое сделало возможной гибкость, неизвестную в большинстве континентальных обществ<sup>56</sup>.

В действительности имели место и многие другие инициативы, но наиболее впечатляющая группа составила из того, что неопределенно называют «евангельскими» формами религиозного возрождения, широко распространившимися в Британии и Америке с конца XVIII века<sup>57</sup>. Особенно интенсивно они концентрировались вокруг основных доктрин Реформации: нашего греховного состояния и нужды в обращении, в повороте к Богу в вере, что открыло бы нас его милости. Акцент часто ставился на это обращение как на личный акт, предпринимаемый для себя, чем как на намерение, свойственное всей группе; часто это происходило драматическим образом, под влиянием сильных чувств и публично.

Тут была мощная трансформационная перспектива, в терминах моего более раннего обсуждения определяемая, с одной стороны, глубоким, потенциально подавляющим чувством греха и несовершенства, а с другой – переполняющим

<sup>56</sup> Но и при этих условиях беднота меньше была затронута этими движениями в Англии, чем более квалифицированные рабочие. См.: Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848–1914* (New York: St. Martin's Press, 2000), глава 3; также его: *Religion and the People of Western Europe 1789–1989* (Oxford: Oxford University Press, 1997), глава 4; см. также: David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 29 и глава 6.

<sup>57</sup> Тут я имею в виду важные обсуждения в: Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, pp. 36–43; John Wolfe, *God and Greater Britain*, pp. 20–30; а также: David Hempton, *Religion and Political Culture*, chapter 2.

ощущением любви Божьей и ее целительной силы, одним словом – «удивительной благодати». Как когда-то при Реформации, подразумевалось, что это облечение новой силой даст плод в упорядоченной жизни. А порядок и беспорядок мыслились в терминах, которые были очень понятны при существующем затруднительном положении народных слоев того времени, часто вынужденных, чтобы стать на ноги, все более и более углубляться в ведение рыночного хозяйства, где выживание часто зависело от приспособления к новым условиям, миграций, изучения новых ремесел – вне традиционных общественных форм. Была опасность опуститься до праздных, безответственных, недисциплинированных и расточительных форм поведения. А за ними – соблазн традиционных способов отдыха и празднования, которые могли замкнуть людей в этих порочных формах – в первую очередь, в кабаке и пьянстве. Вот почему воздержанность была одной из главных целей евангельских культур, что современному человеку может показаться чрезмерной крайностью. Однако нас отрезвит (если уместно это слово), если мы узнаем, какой бедой могло быть пьянство: например, в США в 1820-е потребление алкоголя на душу населения в четыре раза превышало сегодняшнее<sup>58</sup>.

А бок о бок с пьянством, с содействием и подстрекательством к нему шли и другие предпочтения: жестокий спорт, азартные игры, сексуальная распущенность. Это понимание беспорядка соответствовало некоторым устойчивым мужским формам отдыха вне семьи. Новое понимание порядка фокусировалось на семье и часто вело к взгляду на мужчин как на источник потенциального неблагополучия, а на женщин – как на жертв и хранителей этого упорядоченного домашнего пространства. Кэлэм Браун даже говорит здесь о «демонизации» мужских качеств и «феминизации благочестия»<sup>59</sup>. Порядок требовал, чтобы мужчина был семейной опорой и хорошим добытчиком; а это требовало, чтобы он стал образованным, дисциплинированным и энергичным работником. Трезвость, усердие, дисциплина были важнейшими качествами. Достигая их, человек приобретал достоинство свободного, владеющего собой деятеля. Цель тут можно понять двояко: с одной стороны, подчеркивалась «ответственность», которая сопутствовала упорядоченной жизни, но вместе с ней – свободная деятельность, достоинство гражданина. Евангелизм был по существу антииерархической силой, разделяющей порыв к демократии.

Эта связь спасения и святости с определенным моральным порядком в жизни напоминает нам о первой Реформации, чьим повторением в каком-то смысле является евангелизм, при других обстоятельствах и с еще большим основным упором на личную приверженность. Мы можем также посмотреть в другом направлении и заметить, как это движение продолжается в наши дни, не столько на своей родной – британской и североамериканской – территории (хотя на второй, в

<sup>58</sup> См.: Joyce Appleby, *Inheriting the Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 206.

<sup>59</sup> Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: Routledge, 2001).

США, оно все еще очень сильно), сколько теперь уже в Латинской Америке, Африке, Азии<sup>60</sup>. Подобную же связь мы можем заметить между принятием спасения и приведением своей жизни в порядок. Так что мужчины в Латинской Америке начинают все более сосредотачиваться на семье, становясь трезвенниками и хорошими добытчиками и заслуживая себе определенного рода веселый мужской отдых, подчеркивающий их мужественность. Несомненно, мы могли бы еще более расширить сравнение, включив сюда нехристианские движения, такие как Нация Ислама в США<sup>61</sup>.

Нам ясно, что эти движения мощно влияют на «секулярную» историю, давая возможность и способность определенным слоям населения функционировать в качестве продуктивных, организованных деятелей в новой, нетрадиционной среде, будь то в XIX веке в Манчестере или в XX – в Сан-Паулу, или в XXI – в Лагосе. А это ведет к двум соображениям. Во-первых, не приводит ли, в конце концов, столь жесткое отождествление веры с определенной моралью и порядком к подрыву веры, как было – я это уже показал – среди элит в XVII и XVIII веках и как было, кажется, и в Британии – в XX? В самом деле, кажется, что вера, которая была изначально связана с нашим чувством собственного бессилия привести свою жизнь в порядок без чьей-то помощи по контрасту со способностью благодати сделать это, теряет что-то от своей значимости и убедительной силы, если/когда требуемая дисциплина станет второй натурой, а мы, вместо чувства бессилия, ощущаем, что контролируем нашу жизнь. Но, как бы нам ни казалось, что это подтверждается длительной судьбой более ранних религиозных подъемов, с нашей стороны было бы глупо прогнозировать, что именно произойдет с текущими подъемами пятидесятничества в Третьем Мировом, не только потому, что у них есть собственные черты, не имеющие соответствий в предшествующих явлениях, но и потому, что они происходят в совершенно ином социальном контексте, а наш прошлый опыт касается только Запада.

Второе соображение возвращает нас к обсуждению (в первом разделе) силы независимой религиозной мотивации. Историю, итоги которой я как раз подвожу, можно было бы резюмировать на социологическом языке, сказав, что (латентная) функция веры в этих случаях состояла во внедрении структуры продуктивно-адаптивного характера. Это могло бы объяснить, почему вера терпит упадок, как только данная функция исполнена. И все это могло бы оказаться зерном для мельницы эпифеноменализма и защитило бы два упомянутых мною выше тезиса, сводящихся к мнению, что религия в век модерна лишилась независимого влияния.

Но рассмотрение этого случая евангелизма-пятидесятничества показывает, как здесь можно впасть в заблуждение. Если «латентная функция» означает фактиче-

<sup>60</sup> См.: David Martin, *Tongues of Fire и Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2002).

<sup>61</sup> Социологи отметили подобные эффекты, проистекающие из роста обращений (и возвращений) к исламу в современной Франции; см.: Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 142–143.



ский, не обязательно запланированный результат, то вышеозначенная претензия справедлива. Но если мы посмотрим на силу иных мотиваций, чтобы оценить независимое влияние религии в век модерна, то евангелизм – далеко не пример религии, прогрессирующей за счет каких-то других целей. Возьмем яркий пример последней, чтобы выявить контраст. Некоторые представители высшей буржуазии во Франции, которые были вольтерьянцами в конце XVIII столетия, поддержали церковь после Реставрации, а в еще большей мере после 1848 года. О многих из них говорили, что на них повлияли главным образом соображения о церкви как о хорошей гарантии порядка. Я не рискну предположить, сколько в основе этого поворота было подлинного благочестия, а сколько – социальной заинтересованности. Несомненно, последнее там было, и пусть это послужит нам поводом для контраста.

Казалось бы, в этом французском случае подлинное благочестие не особенно сильно, если не вовсе отсутствует; боязнь беспорядка вновь усадила буржуазию на церковные скамейки, могла даже внушить чувство правильности такой перемены. Евангелический случай показывает как раз противоположное. Мы можем предположить, что прежде своего обращения рабочий, сидя в кабаке и пропивая свое жалованье, какой-то частью своего существа желал бы стать хорошим добытчиком (что аналогично желанию парижского буржуа иметь послушный рабочий класс). Но это желание само по себе не вело к эффективной перемене, в отличие от религиозного обращения, которое проявлялось в его жизни как несравнимо более мощная мотивация. Всякая теория, которая подчиняет религиозное обращение скрытому постороннему мотиву, берет на себя тяжкое бремя доказательства. Конечно, теории глубинной психологической сущности, возможно, с этим справились бы – да некоторые и думали, что уже все объяснили; однако теории, отсылающие к латентной социальной функции, в данном случае все же неубедительны.

Мы уже описывали два способа, которыми религиозная вера могла восстанавливать себя в рамках модели мобилизации после разрыва с *ancien régime*. Первый подразумевал присутствие Бога на уровне всего общества – в качестве автора того проекта, который это общество намерено привести в исполнение. Проект Бога, так сказать, определяет политическую идентичность этого общества. Второй способ состоит в «свободных» церквях, установленных как инструменты взаимопомощи, так чтобы индивиды приводились в контакт со Словом Божиим и взаимно укрепляли друг друга, упорядочивая свою жизнь в согласии с божественными указаниями. Эти способы очень хорошо совмещаются. Они оба не только организованы на основе сходных принципов (мобилизация к осуществлению воли Бога); но можно их рассматривать и как укрепляющие друг друга. Так было в ранний период США. Республика обеспечивает свободу церквей; церкви же поддерживают тот божественный этос, которого требует Республика.

За вышеозначенным предписанием богопочитания в избранной вами церкви кроется определенный смысл. Это предполагает, что каждая церковь не просто

действует в своих собственных целях, в соперничестве, даже во вражде с остальными. Неизбежно будет много и такого. Но идея в том, что будет и конвергенция, синергия в их этическом воздействии. Так что вместе они составляют более широкую структуру, некую «церковь» – по крайней мере, те из них, которые вписываются в некоторые допустимые пределы.

В Америке в более ранние времена католики были вне этих пределов, как для многих и донныне. Но для других границы расширились, так что включают иудеев как разделяющих общую приверженность к иудео-христианскому теизму. (А совсем недавно они опять расширились и включают также мусульман и других – в особенности после 11 сентября 2001 года).

Для деноминационизма – как раз потому, что ваша собственная церковь не включает всех верующих вообще, – характерно ощущение принадлежности к более широкому и менее структурированному целому, которое их всех включает. А это может обрести, по крайней мере частичное, выражение в государстве. То есть члены признающих друг друга деноминаций могут образовывать единый народ «под Богом», с чувством, что они действуют согласно требованиям Бога, формируя и поддерживая свое государство, как в случае американской «гражданской религии», на который мы указывали выше. Действительно, в той мере, в какой божественный проект включает свободу, последняя может истолковываться как требование открытости плюрализму деноминаций.

Это чувство провиденциальной политической миссии было весьма сильно среди американских протестантов и остается живым до нашего времени. Что-то похожее развивалось и в Британии. Линда Колли утверждает, что в XVIII столетии развивался своего рода британский национализм, частично формируясь на основе чувства причастности к протестантизму, который преодолевал различия в своем фактическом исповедании<sup>62</sup>. Это строилось на предшествовавшей самоидентификации англичан с делом протестантизма в мире, где главные угрозы национальной безопасности исходили от влиятельных «папистских» сил.

Поэтому одним образом деноминационное единство стремится отделить религию от государства. Деноминация не может быть национальной церковью, а ее члены не могут иметь никаких притязаний на то, чтобы быть национальной церковью. Деноминационизм подразумевает, что все церкви суть равные варианты выбора, и лучше всего он процветает в режиме отделенности церкви от государства *de facto*, если не *de jure*. Но на ином уровне политическую целостность можно идентифицировать с более широкой, всеохватывающей церковью, что может быть ключевым элементом патриотизма.

Это, конечно, дает нам ситуацию, весьма отличную от «дюргеймовской», преобладающей в некоторых католических странах, где социальное священное

<sup>62</sup> Linda Colley, *Britons* (New Haven: Yale University Press, 1992). См. также: Wolfe, *God and Greater Britain*; и: David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), главы 5 и 7.

определяется и обслуживается церковью. Во-первых, при этой протестантской установке расколдованности больше не остается прежнего священного как присущего определенным местам, временам, людям, действиям в противоположность профанному. Во-вторых, никакая церковь не может однозначно и торжественно определять связь между политическим обществом и божественным Провидением.

Конечно, я говорю здесь об идеальном типе, таком, как реализовался в этом отношении полностью в Соединенных Штатах. Британская ситуация замутнена непрерывным существованием национальных церквей, при котором Англиканская церковь продолжает играть официально-церемониальную роль, по своему типу и даже по характеру многих обрядов являясь наследницей своего средневекового католического прошлого. Но, в силу своего массового употребления, англиканский ритуал давно перестал ассоциироваться с католичеством.

Я назову этого рода связь между религией и государством «неодюркгеймовской», по контрасту, с одной стороны, с «палеодюркгеймовским» режимом «барочных» католических обществ, а с другой – с более недавними формами, в которых духовное измерение существования вполне освободилось от политического. «Палео»-фаза соответствует ситуации, в которой чувство онтической зависимости государства от Бога и более давних времен все еще живо, хотя и ослаблено расколдовыванием и инструментальным духом; тогда как в «нео»-обществах Бог присутствует потому, что именно таков его проект, по которому организовано общество. Именно это мы выводим как идентифицирующее общее описание нашего общества, как то, что можно назвать его «политической идентичностью».

Если мы посмотрим на этот «англофонский» путь развития, то увидим, что, в отличие «барочного», где церковь почти неизбежно порождала противодействия, он способен поддерживать высокий уровень религиозной веры и практики. Возмущение властью элит и отчуждение от их духовного стиля могут найти выражение в ином режиме христианской жизни и религиозности. Народные группы могут найти для своей жизни свой собственный духовный стиль, как это сделали «энтузиасты»-методисты в XVIII веке в Англии или баптисты – в сельских районах США, а евангелисты и пятидесятники делают это сегодня в Латинской Америке, Африке и Азии. Отчуждение от Северо-востока, где преобладали аристократичные приверженцы епископальной церкви и пресвитерианцы, может принимать форму ревностного евангелизма на Юге и Западе.

В то же время вера поддерживается «неодюркгеймовской» идентификацией с государством. Долгое время для многих англичан определенные варианты протестантского христианства ассоциировались с определенными моральными стандартами, которые часто обобщались в понятии «благопристойность»<sup>63</sup>, и считалось, что Англия – преимущественный представитель этих вариантов на мировой

<sup>63</sup> Связь христианства с благопристойностью была отмечена Дэвидом Мартином в: David Martin, *Dilemmas of Contemporary Religion* (Oxford: Blackwell, 1978), p. 122.

арене. Это то, что мы назвали бы «общепринятым синтезом». Английский патриотизм для многих строился на основе этого комплекса верований и норм. Многие американские протестанты, а недавно и некоторые католики, решили, что у США – некая провиденциальная миссия: распространять либеральную демократию среди остального человечества.

В этой неоянгоуэйдской форме религиозная принадлежность центральна для политической идентичности. Но религиозное измерение фигурирует и в том, что можно назвать «цивилизационной» идентичностью, в свойственном людям ощущении фундаментального порядка, благодаря которому они, пусть несовершенно, живут хорошо и (обычно) лучше, чем аутсайдеры, будь они «варвары» или «дикари», или (на более вежливом современном языке) «менее развитые» люди.

В самом деле, мы почти всегда ссылаемся на порядок, установленный в нашей «цивилизации», так, как всегда ссылались люди на свое фундаментальное чувство порядка. У нас есть ощущение надежности, связанное с верой в то, что порядок действительно есть в нашем мире, а также – чувство нашего преимущества и благости, происходящее от уверенности, что мы причастны этому порядку и поддерживаем его. А это значит, что мы можем ощущать ненадежность, когда этот порядок нарушается извне, как было во Всемирном торговом центре, а также и то, что еще больше нас выводит из равновесия, если мы чувствуем, что наш порядок подрывается изнутри или что мы сами, возможно, предаем его. Здесь угроза не только нашей безопасности – здесь угроза нашему чувству собственной целостности и добропорядочности. Если мы видим, как все это ставится под вопрос, то нас охватывает глубокая тревога, ощущение угрозы для самой нашей способности действовать.

Вот почему в прежних временах мы видим, как люди в подобные моменты угрозы начинают искать козла отпущения, «врага внутри». На угрозу своей безопасности и целостности они отвечают тем, что ловко перекалывают вину на козлов отпущения. В латинском средневековье эта незавидная роль выпадала евреям и «ведьмам». Тревожит очевидность того, что в наш «просвещенный» век мы все еще поддаемся соблазну прибегать к подобным механизмам. Однако это было бы не первым парадоксом в истории, если бы на доктрину мирного универсализма ссылались для того, чтобы запускать механизм насилия над «козлами отпущения»<sup>64</sup>.

Относительно британского, а позже и американского патриотизма, основанного, в первую очередь, на чувстве исполнения Божьего плана, я хотел бы отметить, что эта национальная идентичность опиралась на приписывание себе особого положения в достижении определенного цивилизационного превосходства. Это превосходство можно, в конечном счете, понимать как превосходство

<sup>64</sup> В целом, проблема насилия в модерности заслуживает дальнейшего, более развернутого исследования, особенно если учесть новаторские труды Рене Жирара по этой теме. [См. рус. пер. его книг «Я вижу Сатану, падающего, как молния» и «Вещи, сокрытые от создания мира», изданные ББИ.]

«христианства» над «неверными» религиями, при том что в рамках христианства Британия и Америка находятся в авангарде.

Это ощущение превосходства, изначально по своей сути религиозное, может подвергаться (и подвергается) «секуляризации», ведь чувство национального превосходства отделяется от Провидения и приписывается расе – либо Просвещению, а то и некоей комбинации того и другого. Но момент этой идентификации чувства порядка предполагает как бы еще одну «нишу», в которой Бог мог присутствовать в нашей жизни или хотя бы в нашем социальном воображаемом не только как автор проекта, определяющего нашу политическую идентичность, но и проекта, определяющего цивилизационный порядок.

Однако зачем различать эти два момента, если в парадигме США они столь явно сопутствуют друг другу? Затем, что они не всегда соответствуют друг другу именно таким образом, а способны также действовать и независимо друг от друга. Для большей части христианской апологетики со времен Французской революции абсолютное значение имеет тот факт, что христианская вера необходима для поддержания цивилизационного порядка, определяется ли он в терминах морального порядка модерна или в терминах прежней иерархической комплементарности. Такова главная тема антиреволюционной мысли, как она вырисовывается, скажем, под пером Жозефа де Местра. Но можно услышать нечто схожее и сегодня, во вполне неодюркгеймовском контексте, от некоторых религиозных «правых» в США. Суть этой доктрины в том, что наш порядок нестабилен, если не основан на эксплицитном признании того, что мы следуем Божьему проекту. То же касается и подразумеваемой веры.

Но социальное воображаемое может воспринимать наш порядок как стабильный, если мы следуем Божьему проекту, либо, наоборот, как угрожаемый, если мы отклоняемся от него. Это чувство присутствия или угрожающего отсутствия Бога в нашем мире как того, кто планирует и гарантирует цивилизационный порядок, может проявляться даже там, где оно не связано с ощущением нашей нации как имеющей преимущество в исполнении Божьего плана. В определенном смысле это ощущение можно отделить от нашей политической идентичности. Возможно, этот взгляд отражает мою собственную национальную идентичность, но, мне кажется, притязание на эту передовую позицию более вероятно (по крайней мере, в долгосрочной перспективе) среди доминирующих сил. Труднее думать, что вы находитесь на переднем крае человеческой истории, если вы норвежец или бельгиец (или канадец). Но и представители этих меньших наций все еще могут ощущать Бога как основание своего цивилизационного порядка.

Это может действовать и иным образом. Бог может быть центральным для нашей политической идентичности, так что она не будет связываться с каким-либо преимуществом более широкого порядка. Так, в ходе современной истории конфессиональный выбор оказывался переплетенным с чувством идентичности определенных этнических, национальных, классовых или региональных групп.

Здесь мы можем распознать применение модели, имеющей центральное значение в том, что можно назвать «веком мобилизации». Современное социальное воображаемое горожан контрастирует с разнообразными предмодерными формами, поскольку они отражают некое «внедренное» понимание человеческой жизни. В королевстве старого режима мы с незапамятного времени определены как подданные короля, а точнее – как слуги Господа, наделяющего властью герцогов и королей, или как граждане данного города, или члены данного кафедрального капитула, находящегося под властью данного епископа, который соотносится и с папой, и с королем и т.д. Наше отношение к целому опосредовано. С другой стороны, современное воображаемое граждан видит всех нас как элементы, составляющие данное политическое единство, к которому все мы относимся одинаково, как равные члены. Это единство следует (или следовало, когда оно проявилось) сконструировать. Сколько бы разнообразных современных идеологий, подобных национализму, ни убеждали нас, что мы всегда, с незапамятных времен, суть члены народа X (хотя наши предки и не вполне осознавали это и даже были вынуждены говорить на языке Y), и сколь бы сильно это ни влекло нас к созданию своего собственного государства, страны X, все же это государство нужно (было) создать. Людям необходимо (было) убедиться, что они действительно составляют народ X, а не Y (например, что они украинцы, а не поляки).

Для этого самопостижения важны две взаимосвязанные характеристики. Первая состоит в том, что осознание того, кто мы в реальности (скажем, народ X), требует (требовало) мобилизации. Нам следовало объединить наши действия, чтобы воздвигнуть свое государство: восстать против народа Y, воззвать к Лиге наций или что-то еще. А вторая состоит в том, что эта мобилизация неотделима от (пере)определения идентичности: нам следует четко определиться как народ X, а не как толпа людей, которой мы являемся или могли бы быть (поляки, или католики-униаты, или просто жители данного села, или просто крестьяне и т.д.).

Эти новые общности – гражданские государства или иные продукты мобилизации – упорядочиваются вокруг общих полюсов идентичности, назовем их – «политические идентичности». Конечно, это не обязательно должно быть лингвистически определяемой нацией (хотя такое часто бывало на Западе). Это может быть религиозной конфессией, это могут быть определенные принципы правления (революционная Франция и США), это могут быть исторические связи и т.д. Это позволяет нам смотреть на случай США как на пример широко распространенного в современном мире – в век мобилизации – явления. Политические идентичности также могут быть переплетены с религиозно-конфессиональными самоопределениями даже там, где ссылка на божественный проект, как мы видим это в случае США, отсутствует либо вторична. Опять-таки, Британия и США – нации сильные и независимые, но у маргинальных или угнетенных народов часто происходит конфессионального рода идентификация. Весьма показательны в

данном отношении польские и ирландские католические идентичности. Другой пример – французо-канадский.

Связь между группой и конфессией здесь не относится к типу старого режима, какой мы видели в контрреволюционной Франции, хотя и там была вовлечена в события та же Католическая церковь. Трон и алтарь не могут быть союзниками, так как трон инороден алтарю не только когда он лютеранский, англиканский или православный, но даже там, где он католический (Вена). Негодование против элит достигает предела, вплоть до того, что они теряют власть и привилегии. Но ощущение национального господства и гнета, чувство достоинства в страдании и борьбе глубоко переплетаются с религиозной верой и приверженностью – вплоть до таких риторических эксцессов, как описание Польши в образе «Христа, распятого среди народов». Результат этого есть то, что я называю «неодюркгеймовским» эффектом, когда чувства принадлежности к группе и конфессии перемещаются, а моральные проблемы истории данной группы стремятся к кодификации в религиозных категориях. (Конкурирующим языком для угнетенного народа всегда был язык Французской революции. Это по-своему проявлялось в каждой из упомянутых второстепенных наций: у ирландцев в США, в мятеже Папино в 1837, в легионе Домбровского; но, в любом случае, католическая кодификация позднее одерживала верх.)

Мое понятие «неодюркгеймовский» можно даже расширить до включения в него основания политической идентичности на антирелигиозной философской позиции, такой, какую мы видели в «республиканской» французской идентичности. В этом смысле между двумя неодюркгеймовскими идентичностями велась длительная «франко-французская война» (*la guerre franco-française*). Следовательно, они контрастируют с другими видами политических идентичностей, с теми, что основаны, например, на предполагающемся лингвистическо-историческом национальном единстве либо на определенном конституционном порядке.

Этот последний (французский) случай показывает, что неодюркгеймовская мобилизация идентичности значительно выходит за пределы устоявшихся наций и таких амбициозных наций, как Польша или Ирландия. Имеются также случаи конфессиональной мобилизации, которая нацелена на политическое влияние даже там, где это носит чисто защитный характер, и нет надежды на создание независимой национальности, как это было с католиками в Германии во время *Kulturkampf* и во время голландской пилларизации\*.

Этот феномен – религиозно определяемая политическая мобилизация идентичности – в нашем мире, очевидно, чрезвычайно распространен в настоящем, а, я боюсь, и в будущем. Я хочу вернуться к этому позже. А сейчас хочу указать, что

---

\* Перевод голландского “verzuiling” – устойчивое вертикальное деление общества, в котором политические институты, включая профсоюзы и партии, определяются религиозной или лингвистической принадлежностью, существенно нарушающей горизонтальные классовые деления.

там, где закрепляется это влияние, потенциальный спад веры и соответствующей практики замедляется или не происходит. Из-за этого легко могут возникать недо-разумения при современном социологическом климате с его вполне «секулярной» позицией. Опять же, как в случае с описанным выше евангелизмом, мы можем соблазниться и сказать об этих ситуациях, как и выше об англофонских нациях, что религия исполняет «интегрирующую функцию», или, на языке Брюса, функцию «культурной защиты». Легко соскользнуть к тезису, что религиозная вера здесь – это зависимая переменная, а ее интегративная функция – это объяснительный фактор.

Думаю, было бы правильнее сказать, что религиозный язык – это язык, на кото-ром люди считают важным кодировать свои сильные моральные и политические переживания, связанные либо с угнетением, либо с благополучным государствен-ным устройством, основываясь на определенных моральных принципах. Суть упо-минания разного рода затруднительных обстоятельств у польских или ирландских крестьян или рабочих, с одной стороны, и у их испанских или французских кол-лег, с другой, состоит в том, что первые предлагали мотивы и слабо сопротивля-лись кодированию на католическом языке, тогда как жизнь в «барочном» режиме порождает опыт, в сильной степени от этого удерживающий.

Ссылка на Ирландию и Польшу возвращает нас к попыткам Католической церкви восстановить основу, утраченную в период Революции и после нее. Мы могли бы сказать о них, что они явились триумфом мобилизации – в определен-ном смысле *malgré elle*\*.

#### 4

Но прежде, чем я разовью этот пункт, возможно, следует собрать воедино разные грани моего различения между формами *ancien régime* и «палеодюркгеймовски-ми» формами правления, с одной стороны, и веком мобилизации с ее «неодюрк-геймовскими» формами, с другой. Они, повторяю, суть идеальные типы, видимо, никогда вполне не реализованные, хотя дореволюционную французскую монар-хию и американскую республику начала XIX века можно считать парадигмами каж-дого из двух типов.

Различия между первым типом (AR) и вторым (M) можно разместить в следую-щем списке контрастов:

(i) AR-формы основаны на предмодерной идее порядка, восходящей к космосу и/или к более высокому понятию времени; тогда как M соотносится с современной идеей порядка как способа сосуществования равных, основанном на принципах взаимного блага.

---

\* Вопреки ей (*фр.*).



(ii) AR-формы существуют прежде реальных человеческих существ, им принадлежащих, и определяют их статус и роль, они уже там «с незапамятных времен»; тогда как М предлагает модель, которую мы призваны реализовать, человеческая деятельность воплощает этот проект в секулярном времени. Такова сущностная связь между М и тем, что я называю «мобилизацией»; вместо того, чтобы по предписанию оставаться в своих прежних местах (или, после неудачного революционного хиатуса, вернуться к ним), люди побуждаются, принуждаются или организуются участвовать в новой структуре, их необходимо рекрутировать в творение новых структур.

(iii) AR-формы «органичны» в том смысле, что общество понимается как состоящее из «порядков» (дворянство, духовенство, буржуазия, крестьяне) и институций (собрание духовенства, парламенты, сословия), а также из меньших сообществ (приходов, коммун, провинций), так что принадлежать целому можно, только принадлежа одной из этих составляющих; тогда как М-обществам присущ «прямой доступ», индивидуум есть непосредственно гражданин, без отсылки к этим различным классификациям, которые создаются и меняются по чьему-то усмотрению.

(iv) Мир AR-форм есть, как правило, заколдованный мир; тогда как движение к М подразумевает все большее и большее расколдовывание.

Эти идеальные типы (AR и «мобилизация») помогли прояснить описанные мною переходы. То, как я их здесь применяю, самым существенным образом приложимо к принятым во Франции и в англо-саксонских странах путям в направлении к модерну и секулярности. В более узком смысле я акцентировал некоторые ключевые стадии в тех периодах истории этих обществ, когда недовольство национальными, давно учрежденными церквями делало неизбежным развитие новых форм.

Ясно, что истории, которые я рассказываю, имеют ограничения; пример тому – идеальный «неодюркгеймовский» тип, который я при этом то и дело использую. Их недостаточно ни для того, чтобы понять все национальные траектории, ни чтобы понять все стадии внутри них. Существует, например, единство лютеранских обществ, в Германии и Скандинавии, которое убергает национальные, учрежденные церкви от распространения диссидентства в некоторых случаях вплоть до сего дня. Существуют другие – латинские общества (Италия, Испания), где развитие в чем-то аналогично, но отнюдь не тождественно французскому случаю.

Можно сказать, что идеальный тип AR имел применение повсюду в Европе, если заглянуть подальше в прошлое. Именно культурные причины делают вполне понятным тот факт, что английские и французские монархии имели сходные понятия о сакральности, присущей королевской власти, о «двух телах» короля, даже о его способности исцелять прикосновением золотуху. И оба эти общества сегодня понимают себя всецело в терминах века мобилизации. Но пути их от исходного средневекового пункта к современности очень различались. Конечно, в англий-

ском случае монархия типа *ancien régime* XVIII столетия утратила многие сакральные черты своего средневекового прообраза. По-настоящему целостное изучение всех этих разных путей, имевших место в латинском христианстве, требует масштабного расширения нашего теоретического аппарата<sup>65</sup>.

К сожалению это выходит за рамки моей темы (и, разумеется, превосходит мои возможности – по крайней мере, сейчас). Однако описываемых мной переходов вполне достаточно для тех ограниченных целей, которые я здесь преследую. С негативной точки зрения, они должны опровергнуть господствовавшую прежде однолинейную теорию секуляризации, которая понимала отход от веры как стабильную функцию некоторых модернизирующих тенденций, таких как классовая дифференциация общества или переселение из деревни в город. Контраста между французским и англо-американским случаями должно быть довольно для возражения против этого взгляда, поскольку сходные развития привели в одном случае к отходу от христианства, а в другом – к развитию новых мощных форм благочестия и церковной жизни. В самом деле, ясно, что мобильность сама по себе не указывает ни одного, ни другого направления. Как выразился французский социолог Габриэль ле Бра (le Bras), когда французский крестьянин в конце XIX века приезжал на вокзал Монпарнас, он уже был потерян для церкви. Однако миграция подобных крестьян в Северную Америку часто приводила к распространению новых мощных форм практики.

В позитивном плане, моя цель – предложить, взамен предполагавшегося единообразного и однолинейного влияния модерна на религиозную веру и практику, иную модель, в которой эти изменения действительно часто дестабилизируют более старые формы, но то, что за этим следует, сильно зависит от того, какие альтернативы наличествуют или могут быть найдены данным населением исходя из его ситуации. В некоторых случаях ими оказываются новые религиозные формы. Образу современной религиозной жизни при «секуляризации» свойственны дестабилизация и рекомпозиция, процесс, который может повторяться многократно.

Совершенно убедительное доказательство этого потребовало бы более полного исследования, которое, как я уже признал, здесь для меня невозможно. Но я думаю, что вполне убедительны результаты сделанных выше сопоставлений, а добавление дальнейших разнообразных траекторий могло бы лишь подтвердить мой основной тезис.

Позвольте мне сделать еще одно пояснение. Поскольку я имею дело с идеальными типами, очевидно, может так случиться, даже там, где они хорошо применимы, что множество форм, которые нам дано наблюдать на протяжении последних трех столетий, так или иначе противоречат нашим определениям. Цель этих

<sup>65</sup> Очень хороший суммирующий обзор этих разных путей дается Дэвидом Мартином в: David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot: Ashgate, 2005).

определений сначала идентифицировать долговременное движение, *la tendance lourde*<sup>\*</sup>, которое ведет нас от AR к М, но затем сметь распознать различные виды социальных матриц, в рамках которых сохранялся смысл принадлежности к христианской церкви, и увидеть достаточно различные модели принадлежности, которые поддерживались в каждой из них.

Но ясно, что было бы слишком просто говорить о Британии до XX века как о безоговорочно «неодюркгеймовской», если учесть, что тогда явно существовали значительные склонности к уважению иерархии и преклонению перед древней конституционностью, которые сохранялись до самого недавнего времени (а то и живы по сей день?), и что там были приходы Церкви Англии, в которых общины, пропитанные народной религиозностью, были живы еще не так давно. Симметрично этому, слишком просто говорить о Франции XIX столетия как продолжении AR-форм, ведь это верно лишь отчасти, а тем временем возникала новая городская культура и развивались новые институции, принадлежащие к веку мобилизации.

Цель наших определений состоит не в том, чтобы помещать целые общества и/или целые временные срезы в ту или иную подходящую нишу, а в том, чтобы показать, как влияние AR и М форм в каждом случае придавало новую форму и уклон движению, которое на самом общем уровне было общим для всех: очищению/освобождению AR-форм в пользу М-форм с последующим подрывом даже этих последних во второй половине XX столетия.

Здесь я подхожу к своему утверждению, что католическая реакция XIX столетия была триумфом мобилизации вопреки ей самой. Если взять сначала Францию, то, конечно, изначальной попыткой там было реорганизовать церковь с целью защиты иерархии – не только клерикальной, но и мирской. Травма революционного периода вернула церковь к союзу трона и алтаря, вопреки более пронизательным предложениям таких людей, как Озанам (Ozanam) и Ламенэ (Lammenais). Но, в-первых, произошла перестройка, потребовавшая, в конечном счете, вовлечения мирян, равно как монахов и монахинь. А во-вторых – особенности церкви XIX столетия, которые лучше всего согласовывались с целью Реставрации, были уязвимы со стороны развития, присущего этому веку: речь идет о городах, промышленности, коммуникациях, мобильности. В-третьих, сама попытка защитить эти особенности предполагала организацию, вербовку, короче – мобилизацию, которая сама по себе подрывала эти формы.

Если свести второй и третий пункты воедино, то особенности, о которых я здесь говорю, очевиднее всего проявлялись в сельских приходах Франции XIX века. В противоположность, например, образу жизни американской методистской церкви, отличавшемуся почти бесконечной мобильностью, первичным локусом католической жизни для сельского населения был приход (см. пункт (iii)).

<sup>\*</sup> Грубая тенденция (*фр.*).

Религиозная жизнь данного прихода соединяла католическую литургию и практику с народной религией, как я описал выше, при этом вторая действовала большей частью в заколдованном мире (см. пункт (iv)). Кроме того, в каждом приходе имелся свой собственный состав этих двух элементов: например, собственные особые святые, паломничества, культы святых-покровителей, святых-защитников и т. п. (снова пункт (iii)).

По словам Бутри:

Il convient de marquer combien “naturellement” cette “religion populaire” s’insère, s’intègre, dans la vie religieuse paroissiale, requiert même avec insistance l’office et les bénédictions des prêtres. La pregnance du surnaturel, l’union intime d’un culte, d’une date, d’un terroir, tels sont les traits communs à cet ensemble complexe de pratiques culturelles, qui ne sont pas à ce titre si éloignées de la pratique paroissiale des sacrements. De cet ensemble de rites se dégage l’image d’une *religion du terroir*, fondement des mentalités religieuses de la chrétienté rurale tout au long du siècle<sup>66</sup>.

(Следует отметить, как «естественно» эта «народная религия» входит и встраивается в религиозную жизнь прихода и даже настойчиво требует молитв и благословений священников. насыщение сверхъестественным, тесный союз культа с временем и местом его отправления – таковы общие черты этого сложного набора ритуальных практик, которые сами по себе не столь уж отдалены от приходского совершения таинств. Из этого набора обрядов возникает образ *религии почвы* как религиозное основание ментальностей сельского христианства в течение столетия.)

Эта религия «почвы» (*du terroir*) жила в каждой деревне, будучи коллективной нормой. Это не просто отражало конец разных индивидуальных форм и уровней религиозности жителей. Напротив, коллективные ритуалы были важны для каждого, так как от них зависели общее благополучие, успешный урожай, здоровье скота, защита от холеры (пункт (i) выше). И, в самом деле, считалось, что этот набор практик сохраняется *depuis des temps immémoriaux* (с незапамятных времен)<sup>67</sup>.

Но и помимо всего этого даже уровень и тип литургического благочестия был предписан для каждого. Священники, которые желали поднять этот уровень, оказывались в противоречии с нормативным барьером, который их прихожане называли *le respect humain*<sup>\*</sup>. В нашем неокантианском восприятии смысл этого выражения искажается. Оно обозначает не то, что каждый из нас по совести обязан делать ради уважения к своим собратьям. Скорее, оно определяет то, что должен делать каждый, чтобы завоевать и сохранить уважение своих товарищей по приходу. В противоположность Канту, это закон сообразности, а не автономии. Во многих приходах, например, норму понимали как причащение раз в год, обычно на Пасху. Это было существенно, то, что мы сегодня называли бы «уплатой долгов»; но идти

<sup>66</sup> Boutry, *Prêtres et Paroisses*, p. 487.

<sup>67</sup> Ibid., p. 506.

\* Уважение к человеку (*фр.*).

далее этого не поощрялось. Когда в середине века в церкви распространилось движение за частое причастие, священники, которые пытались внедрять это, шли против норм *respect humain*. Прихожане часто не реагировали, считая, что это не предмет индивидуального решения, и чувствовали неправильность разрыва с привычной практикой. Единственным способом ввести важное изменение, как и поступал иногда харизматический священник (например, кюре из Арса), было сначала изменить коллективное сознание. Как сказал о кюре из Арса один наблюдатель: “Le respect humain était renversé. On avait honte de ne pas faire le bien et de ne pas pratiquer sa religion”<sup>68</sup> («Требование конформизма начало действовать в обратном направлении. Стыдились не делать добра и не практиковать свою религию»).

Тут была весьма важная социальная матрица – в основе своей типа AR, – которая сплавляла людей принадлежностью к Католической церкви<sup>69</sup>. Но разнообразные развития этого века грозили ее разрушить; религиозная и политическая жизнь городской и элитарной Франции опиралась на совсем иные принципы. Люди были разделены, мнения их расходились, они образовывали партии и боролись друг с другом. Два типа среды не могли оставаться в изоляции. Городские элиты вводили свои принципы, сельские аристократы меняли свои взгляды; в некоторых мелких городах развивалась промышленность; люди путешествовали. В конечном итоге деревня стала открытой не только благодаря железным дорогам, но и благодаря антиклерикальным правительствам Третьей Республики, рекрутировавшим молодых людей в армию и посылавшим учителей в деревни с целью отучить народ от церкви.

В конечном счете, республиканцы имели успех. Они раздробили сельские общины и добились большинства голосов на ключевых выборах 1877 года. Но Бутри, вслед за Агюльоном (Agulhon) подчеркивал, что это не означает просто регрессии к той же форме религии, что существовала до 1860 года. Скорее это означает сдвиг от той сильной общинной формы, которую Бутри и Агюльон называют *mentalité* (ментальностью), к некоему новому пониманию религии как чего-то такого, о чем все мы должны иметь мнение. “La paroisse [éclatée] n’est plus que le cadre collectif de dévotions individuelles” («[Раздробленный] приход – это уже всего лишь коллективное обрамление индивидуальных форм религиозности»). Форма *ancien régime* была замещена формой, которая принадлежит веку мобилизации<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Ibid., pp. 344, 459–460. Сара Уильямс берется за что-то подобное в начале века в Саусюрке – таков проводимый в жизнь с общего согласия кодекс практики, на который в тех краях ссылались как на «общественное мнение»; см.: *Religious Belief*, pp. 37–38.

<sup>69</sup> Она также сплавляла схизматический приход бывших янсенистов, которые по отдельности отказывались вновь обращаться в общекатолическую веру. Все они соглашались с тем, что, согласно с требованием “le respect humain”, “il ne faut pas quitter la religion de nos pères” [нельзя покидать религию наших отцов]. См.: Boutry, *Prêtres et Paroisses*, p. 522.

<sup>70</sup> Ibid., p. 567. Сдвиг от *mentalité* к *opinion* – лишь одна грань перестраивания неэлитарных сообществ в XIX веке на принципах элитарной культуры. Обелкевич (Obelkevich, *Religion and Rural Society*, pp. 91–102) отмечает нечто сходное в Южном Линдсее (Lindsey). Самоуправляемая (в шуме и гаме) эга-

Оглядываясь назад, мы понимаем, что, так или иначе, это должно было случиться. Но пафос этого пассажа в том, что во все это внесло вклад и само духовенство – отчасти своими попытками изменить и реформировать те элементы народной религиозности, которых оно не одобряло. Конечно, в этом оно просто следовало многовековой практике реформаций. Их предшественники в XVII веке делали то же самое, особенно если они были янсенистами. Возможно даже, что духовенство XIX века было намного более осторожным. Его представители понимали, в какой мере избыток религиозного рвения мог бы отпугнуть от католичества целые массы населения, и внутренне ощущали, что это могло означать в период Революции. Они были куда более терпимы к народной религии, чем их предшественники; но, тем не менее, они не могли не вмешаться<sup>71</sup>.

А одной из наиболее важных мишеней духовенства было *christianisme festif*\* его паствы. Дело не просто было в том, что множество праздников вращалось вокруг чего-то сомнительного – например, паломничеств к местам исцелений, где обряд, казалось, имел мало общего с ортодоксальным христианством, и не только в том, что государство, используя влияние наполеоновского конкордата, хотело урезать количество праздничных дней во имя увеличения производительности (следуя здесь тем путем, который веками раньше уже был проложен в протестантских странах). Часто духовенство беспокоила сама культура праздника, в которой какой-либо священный ритуал смешивался с массой самых земных вещей – еды, питья, плясок, что вело часто к неприличным последствиям для сексуальной морали юношества, а равно и взрослого населения. Священники желали очистить праздники, выволить их собственно религиозный смысл из весьма необузданных общинных торжеств, умерить эту необузданность насколько возможно. Тут мы сталкиваемся с длинным вектором многовекового процесса реформ, проявляющегося, например, как с католической, так и с протестантской стороны в борьбе с «излишествами» карнавала, о чем я говорил в главе 3, а также – в попытках борьбы с буйством и пьянством на установленных ярмарках и на сельских праздниках в Линкольншире XIX столетия, описываемых Обелькевичем<sup>72</sup>.

Во-вторых, сама попытка духовенства переделать свою паству и повысить уровень ее поведения и нравственности означала, что оно постоянно давило,

---

литарная сельская община, где люди искали не уединения, а слияния с толпой, постепенно уступило обществу, члены которого стремились к самодисциплине.

<sup>71</sup> Бутри рассказывает о позициях «сдержанности, недоверия, даже отказа» (“attitudes de réserve, de méfiance, de refus même” духовенства перед лицом многообразных практик народной религиозности (см.: *Prêtres et Paroisses*, p. 481). Маклеод (см.: McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, pp. 64–65) приводит горькое заявление еще одного французского кюре, сделанное в 1907: «Ни один человек не исполняет свои пасхальные обязанности, но – любопытный факт: все они участвуют в процессиях».

\* Праздничное христианство (*фр.*).

<sup>72</sup> Obelkevich, *Religion and Rural Society*, pp. 83–84.

порицало, требовало, чтобы какой-нибудь кабак или танцевальный холл был закрыт, а деньги потрачены бы на новый храм. Неизбежно возникали конфликты между священниками и общинами. Сначала эти бунты были вполне независимы от какого-либо философского обоснования. Но через них могло прийти новое мировоззрение, отрицающее клерикальную власть и возвышающее моральную независимость мирян. Как писал об этом Морис Агюльон:

Pour que l'influence de la libre pensée puisse jouer à plein, il fallait que celle de l'Église fût préalablement ébranlée par des raisons internes. . . . au premier rang de ces conditions, la naissance de conflits entre peuple et clergé<sup>73</sup>.

(Влияние свободомыслия не могло бы возыметь полного эффекта, если бы по внутренним причинам не было уже подорвано влияние церкви. ... Одним из наиболее важных среди этих обстоятельств было возникновение конфликтов между народом и духовенством.<sup>74</sup>)

И, конечно, как только возникло разделение, церковь могла себя защитить, лишь мобилизуя своих сторонников. Поэтому ее реакция на кризис сама же усилила разлом и способствовала дальнейшему разложению прежнего приходского согласия. Религия теперь – не *mentalité* общины, а частная позиция того или иного приверженца<sup>75</sup>.

Пафос этого «самопоражающего» действия ретроспективно показывает, что Католическая церковь была вовлечена в невозможную миссию. Но это имеет более важный смысл, чем просто противоречия, возникшие в XIX веке между Прием IX и ультрамонтанской церковью. Так или иначе, это выявляет противоречия во всем проекте Реформы. Силой сельского прихода был его коллективный ритуал и нерушимо-общезначимое понятие *respect humain*. Однако весь порыв движения Реформы от Средних Веков через Реформацию и Контрреформацию, через евангелическое обновление и постреставрационную церковь был направлен на то, чтобы внушить христианам позицию сильной личной и благочестивой преданности Богу и вере. Но сильная личная вера и всемогущий консенсус общины не могут, в конце концов, сосуществовать. Если цель – поощрить христиан в их строго благочестивой жизни чаще приходить к причастию, то это, в итоге, должно означать, что они порывают со сдерживающей силой *respect humain*. Теоретически любой из этих конфликтов можно было бы разрешить соответствующим изменением локального консенсуса; но выходит, что этот путь, как правило, невозможен: не в каждом приходе бывает такой человек, как Жан Вианнэ (Vianney), и даже ему понадобились десятилетия, чтобы изменить жителей Арса.

<sup>73</sup> Maurice Agulhon, *La République au village* (Paris: Le Seuil, 1979), p. 172.

<sup>74</sup> Из: Maurice Agulhon, *The Republic in the Village: The People of the Var from the French Revolution to the Second Republic*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press; и Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982), p. 101.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 644, также pp. 578–595 и 625–651.

Разве только кто-то пожелал бы построить тоталитарную систему, тем самым изменяя самую суть инициативы. Ультрамонтанская церковь не всегда учитывала весомость этого следствия и временами чувствовала тоталитарный соблазн; но она была и жертвой этого соблазна в восприятии других и исцелилась от своих иллюзий на этот счет. Однако она понимала всю противоречивость цели, и ее беспокоила церковь, скованная мощным иерархическим авторитетом и, тем не менее, полная искренне верующих людей. Разумеется, бывают люди, чья религиозность усиливается чувством, что они живут при такого рода власти, но массы, которые реагируют иным образом, склонны слепо подчиняться, либо уходить из церкви, либо жить полуполюгальной жизнью. Необратимый аспект Второго Ватиканского собора состоит в том, что он выявил это противоречие.

Но, если вернуться к Франции XIX столетия, мы должны признать, что воссоздание прихода и связанной с ним религии почвы после Революции есть по-своему примечательный факт. Он показывает, как глубоко этот режим общинной жизни был укоренен в нравах народа, раз он смог наладиться вновь после разрыва 1790-х. Это тем более примечательно, что департамент Эн, который исследовал Бутри, решительно стоял за императора и в начале Реставрации проявлял непокорность. Победу республиканцев в 1870-х можно было бы рассматривать как возврат к изначальной установке. Но ясно, что во второй раз произошло нечто важное и необратимое: подрыв AR-форм и движение к веку мобилизации.

Это не означает, что в то время распахнулись все подобные сплоченные приходы. Были регионы, где республиканцам агрессивно сопротивлялись. Позднее мы взглянем на бретонский приход Лимерзэль, где этот подрыв или распад приходской жизни произошел лишь при культурной революции, последовавшей за Второй мировой войной.

Однако поскольку AR-формы были подорваны и поскольку сами республиканцы мобилизовались, Католическая церковь во Франции не имела выбора. Бутри, вероятно, прав; ключевым поворотом, возможно, стал 1848 год, когда ввели всеобщее избирательное право для мужчин, не подлежащее отмене (и в течение долгого времени так и не расширившееся; женщины не допускались к голосованию вплоть до 1945 года – и отчасти ссора между Республикой и церковью была причиной этой задержки). Католики не могли стоять в стороне от политической мобилизации<sup>76</sup>.

Диапазон соответствующих организационных нужд все расширялся: поиск денежных средств, основание и открытие школ, больниц, университетов; учреждение органов апостольства мирян с целью обеспечить присутствие церкви там, где без этого она бы отсутствовала, – среди студентов, профессионалов, рабочих; эти органы служили и еще одной цели – по возможности защитить верующих от

<sup>76</sup> Ibid., p. 626.



внешних влияний, (как считалось) враждебных по своей сути: либерализма, социализма, протестантизма. Эта вторая цель потребовала также создать целый ряд организаций, таких как католические спортклубы и иные рекреационные группы. Наконец (и это немаловажно), были основаны католические политические партии.

Конечно, в Католической церкви всегда существовали организации мирян: братства, гильдии и так далее. Но для ситуации, сложившейся в XIX и XX веках, характерным было то, что они действовали в обществах со все более и более современным социальным воображаемым, в котором все большую и большую роль играли независимые добровольные ассоциации и политические партии. Стало невозможным не учитывать этот контекст.

В итоге это вело к контекстуально обусловленным отказам от альянса с тронами – особенно там, где последние не оставляли выбора и сами атаковали церковь, как в Германии при Бисмарке; а позднее – и к нерешительному и локализованному отказу от союза с работодателями, что проложило путь к возникновению христианской демократии, заметнее всего – в Бельгии. Это показало, что отчуждение рабочего класса вовсе не было неизбежным следствием индустриализации<sup>77</sup>.

Однако необходимость действий в век мобилизации неминуемо подразумевала также ослабление клерикального контроля. Профсоюзам и политическим партиям необходимо было предоставить свободу, чтобы ожидать от них эффективности. Иронию этого момента отражает инцидент, имевший место во время *Kulturkampf*, – атака Бисмарка на Католическую церковь в Германии. Это вызвало у немецких католиков сильное чувство единства и солидарности, в каком-то смысле сделав то, что должна была сделать сама церковь. Когда кельнского архиепископа вели в тюрьму, массы верующих заполнили улицы и вставали на колени, когда он шел мимо. Однако эта мощная политическая демонстрация лояльности церковной власти неизбежно имела и другую сторону. Продолжительное политическое сопротивление могла осуществить только политическая партия, и, в итоге, стало все более важным, чтобы его возглавили как раз миряне.

Существовали, наконец, значительные аналогии между евангелизмом и воссозданным послереволюционным католицизмом (при всех различиях между ними). Прежде всего, следует упомянуть новые или обновленные формы духовности с сильным эмоциональным призывом: обращение к любящему Богу, с одной стороны, и такие формы благочестия, как культ Святого Сердца и движения, вдохновленные жизнью и примером Терезы из Лизье – с другой; было бы ошибкой фокусировать внимание (к чему, вероятно, приглашает нас наша социологическая чувствительность) на одних лишь «функциональных» чертах этих религиозных

<sup>77</sup> См.: Carl Strikwerda, "A Resurgent Religion", в: McLeod, ed., *European Religion*, chapter 2. Другие интересные догадки в связи с католицизмом в Бельгии см. в: Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX 1831–59: Catholic Revival, Society and Politics in 19th Century Europe* (Leuven/Brussels/Rome, 2001), pp. 157–215.

форм, на том, что они сообщают людям навыки и дисциплину, необходимые для действий в изменившихся условиях. Всем можно участвовать в определенной литургии и разделять некий общий этос. Однако некоторые люди почувствуют нужду в какой-то особой, более энергичной, более концентрированной и/или дисциплинированной форме поклонения/молитвы/медитации/посвящения. Возможно, они оказываются перед лицом кризиса или переживают трудный период в своей жизни, и им нужно сосредоточить свои духовные усилия, чтобы выстоять. Возможно, они чувствуют, что их жизнь поверхностна или утратила стержень, или в ней царит беспорядок, тогда им нужно обрести дело, вокруг которого они могли бы сконцентрироваться. А возможно, что им просто нужно найти какой-то выход, выражение сильным чувствам благодарности, выразить признание Богу за его дары и радость по их поводу.

Эти формы духовности (как у католиков, так и у протестантов) соединялись с попытками привить новый этос и дисциплину, необходимые для функционирования в изменившихся экономике и обществе. В ирландских приходах священники развернули также борьбу с пьянством, в то самое время как нонконформисты призывали к воздержанию<sup>78</sup>. На обеих сторонах попытки создания необходимых органов экономического выживания, такие как дружеские сообщества, союзы доверия, часто были связаны с церквями.

Эти два направления в век мобилизации комбинируются с многообразными формами религиозности; это не только этические/дисциплинарные формы, к которым причастны все (или почти все), но и ряд особых видов благочестия, служений, типов молитвы и так далее – для тех, кто время от времени ощущает потребность в какой-то особой форме посвящения Богу. Эти формы создаются индивидуально, хотя часто реализуются в группах и могут бесконечно варьироваться, допуская при этом создание и новых форм. В протестантизме это выражается, главным образом, как религиозное возрождение. В католичестве мы видим новенны, уединения, особые формы религиозного благочестия, как, например, посвящения Святому Сердцу, паломничества, ступени оратория св. Иосифа; формы служения для священников, приходов и так далее. Выдающимся новатором в этой форме благочестия была св. Тереза из Лизье.

Эти особые формы часто разделялись по половому признаку: Святое Сердце – для женщин, тогда как мужчинам следовало или совсем устраниваться из этой стороны жизни, или заниматься какой-то «активной» деятельностью, например – продвигать католические профсоюзы.

В католичестве выделяется одна вещь, которая, на первый взгляд, кажется, не имеет аналога в протестантских странах. Новое формирование массового движения вокруг ультрамонтанского католичества не просто подавляло или исключало

<sup>78</sup> Бутри тоже говорит о кампаниях пастырей против “les abus” [злоупотреблений], особенно против танцев, кабаке и работы по воскресеньям; см.: *Prêtres et Paroisses*, p. 579.

старое праздничное христианство, столь важное для «религии почвы» приходской общины. Оно воссоздавало свои собственные версии. Уже на приходском уровне священники старались не столько подавлять популярные народные праздники и паломничества, сколько контролировать, переориентировать и обновлять их, как я описывал выше. Распространились попытки переместить акцент с традиционной локализации на приобретающие значение региональные паломнические центры. Как говорит Ральф Гибсон: «Духовенство пыталось переориентировать присущую народной религии локальную укорененность в направлении к большому универсализму»<sup>79</sup>. В течение XIX столетия во Франции образовались важные народные центры, связанные с происшедшими там явлениями Девы Марии, например – Ля Салетт, Лурд и Паре ле Мониаль. К концу века Лурд ежегодно – в основном, организованными группами и добираясь обычно поездом – посещали сотни тысяч людей.

На определенном уровне это было триумфом мобилизации. Похоже, в конечном итоге духовенству удалась попытка вытеснить локальные культы, ревниво оберегаемые приходской общиной, транслокальными, благословленными иерархией. Но и эта форма католической мобилизации, подобно всем прочим, была неоднозначной. В самом деле, явления Девы Марии происходят локально, она является крестьянам, пастухам. Иерархия вначале держится настороженно, в любом случае она должна подвергнуть проверке новые явления. Все крупные транслокальные центры марианских паломничеств в последние два столетия, от Гваделупы до Меджугорья, возникают как новые направления в народной религии и распространяются потому, что обращены к массам обычных верующих. Духовенство способно иной раз уничтожить такое движение, но создать его оно не в силах<sup>80</sup>.

Понятие «праздничного», которое я тут привлекаю, следует понимать в широком смысле. Оно включает праздники и паломничества. Во-первых, оно подразумевает большое количество людей, собирающихся вместе за пределами повседневной рутины вещей, носит ли это «за пределами» географический характер, как в случае паломничества, или заключено в ритуале праздника, прерывающего повседневный порядок вещей. Еще одним примером этого рода можно признать старинные карнавалы, которые в тех или иных формах еще живы, например – в Бразилии. Но, во-вторых, считается, что это собиранье людей вместе способствует их контакту со священным или, по крайней мере, с некоей превосходящей силой. Это может выражаться в форме исцелений, как, например, в Лурде. Но даже там, где этого нет, все равно присутствует ощущение контакта с чем-то глубоким или высоким. Вот почему не будет натянутостью, если включить карнавал в эту ка-

<sup>79</sup> Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism* (London: Routledge, 1989), p. 144.

<sup>80</sup> См. интересное обсуждение в: Thomas Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1983), chapter 6.

тегорию. Если развить рассуждения Тернера, которые я очертил в главе 3, то этот мир, будучи «поставлен с ног на голову», вновь соединяет нас с «общинным» измерением нашего общества, где – за пределами иерархических разделений установленного порядка – мы находимся вместе как равные человеческие существа.

Я заговорил об этом, поскольку считаю, что праздничное – в таком смысле – есть важная форма продолжения религиозной и квазирелигиозной жизни как раз в наше время. Оно должно быть частью всякого описания места духовного в нашем обществе. В начале разговора о праздничном я сказал, что эти католические формы XIX столетия, кажется, не имели никакого аналога в протестантизме. Однако если взглянуть глубже, это может быть поставлено под сомнение. Ривайвелистское\* собрание предлагает очевидные аналогии. И, когда мы думаем о бурном росте пятидесятничества в течение последнего столетия, теперь уже распространившегося во многих частях мира, у нас оказывается все больше оснований понимать праздничное как ключевое измерение современной религиозной жизни.

Я вернусь к этому в следующей главе. Но, продолжая обсуждение аналогий между католической и протестантской мобилизациями, мы можем увидеть, что на обеих сторонах духовность и способы самодисциплины часто, в свою очередь, были сцеплены, хотя и очень по-разному, с политической идентичностью. В Великобритании и в США эта сцепленность понималась позитивно, как прочная связь с чувством цивилизационного порядка. Евангелические христиане считали, что укрепляют этос, необходимый для того, чтобы общество жило согласно своему высшему призванию и идеалам. Это и давало им убежденность и чувство миссии – требовать, чтобы все общество жило в соответствии с некоторыми из их стандартов, таких как воздержание или соблюдение субботы. Несмотря на то, что эти цели встречали сопротивление, и было чувство, что пуритане пристают ко всем, как с ножом к горлу, со своими неприемлемыми ограничениями, между нонконформизмом и политическими идентичностями в Британии, и в Америке была достаточная слаженность для того, чтобы евангелические христиане (при том что изначально они были настроены против католичества и авторитаризма) считали эти нации по своей сути соответствующими их основным ценностям<sup>81</sup>.

\* «Ривайвелизм» (англ. *revivalism*) – движение за религиозное возрождение в протестантизме.

<sup>81</sup> Чувство цивилизационного превосходства также служило опорой империализму и сообщало ему чистую совесть «несения бремени белого человека». Это чувство законного принятия на себя бремени управления «отсталыми» народами позже изменило свою основу; его стали оправдывать расовыми принципами, а также принципом культурной «просвещенности» европейцев.

*Where England's flag flies wide unfurl'd  
All tyrant wrongs repelling,  
God made the world a better world  
For man's brief earthly dwelling.*

Там, где Англии флаг широко развернут,  
Всех тиранов зло отвращая,

Другой совершенно иной тип отношения, на этот раз негативный, явно прослеживается среди меньшинств, таких как упомянутые выше поляки и ирландцы. Вероисповедание здесь тоже сопряжено с политической идентичностью, но – в оппозиции к установленным властям и со все более и более лелеемой мечтой о независимом государстве. Третий тип отношения виден среди католических меньшинств или, по крайней мере, в тесных церквях Европы (например, во Франции); сопротивление организуется либо в надежде определить политическую идентичность народа в противостоянии сопернику (Франция), либо с целью обеспечить приемлемый статус для меньшинства (как в Германии). Еще один вариант этого можно найти в «низких странах», как в Бельгии, так и в Нидерландах, где имеет место «пилларизация». В каком-то смысле все духовные семьи ведут себя как меньшинства, требуя себе признанного места. Многие континентальные устроения часто вели к формированию политических партий, определяемых духовным выбором: католических, иногда протестантских или же либеральных (то есть антиконфессиональных) партий.

И во всех этих тесных и защищающихся католических церквях было сильно чувство, что они предлагали единственно возможный оплот цивилизационного порядка. Церковь во Франции часто выдвигала притязание (поддерживавшееся многими представителями имущих сословий), согласно которому католичество – единственная защита от деструктивных беспорядков Революции, постоянно грозившей вернуться. Но идея состояла не только в том, чтобы церковь убедила народ признать ее авторитет, но и в том, что без постоянной и терпеливой работы назначенного для этих целей духовенства разрушилась бы сама основа моральности, социальной и семейной жизни. Как однажды сказал об этом кюре из Арса: “Laissez une paroisse vingt ans sans prêtre, on y adorera des bêtes” [Если оставить приход лет на двадцать без священника, в нем начнут поклоняться животным]<sup>82</sup>.

Это была строго клерикалистская форма доктрины, но помимо этого имелись аналогии взглядам, поддерживавшимся за Ламаншем евангелическими христианами, да и многими другими, согласно которым мораль как таковая не смогла бы на-

---

Создал Бог лучший мир

Для краткого человеческого пребывания на земле.

Более прозаично это выразил колониальный секретарь правительства Дизраэли в 1878 году, сказав о британском долге обеспечить «наших братьев-подданных ... системой, в которой низшие смогут быть свободны от угнетения и несправедливости наравне с высшими; где свет религии и морали сможет проникать в самые темные обитаемые углы». А роль евангелических христиан в распространении доброго британского правления – в Индии и Африке (Ливингстон, Гордон) – была известна их собратьям на родине и высоко ими оценена. См.: Wolfe, *God and Greater Britain*, pp. 194, 221–222; также McLeod, *Secularization in Western Europe*, pp. 237, 239–240; а также: Hempton, *Religion and Political Culture in Great Britain and Ireland*, chapter 8.

<sup>82</sup> Boutry, *Prêtres et Paroisses*, p. 344; см. также: p. 380, где он говорит о “mission morale, sociale, et pour tout dire civilisatrice de l’Église dans le monde” [«моральной, социальной и, в общем, цивилизационной миссии церкви»], которую она себе присвоила. Hilaire, *Une Chrétienté*, Volume 1, p. 305, выводит ту же мысль.

долго пережить кончину религии. Среди людей, регулярно посещавших церковь, было распространено мнение (как сказал об этом Джеффри Кокс), что «общество без морали развалилось бы, мораль же невозможна без религии, а религия исчезла бы без церквей». Герцог Девонширский, обращаясь с речью к благотворителям фонда Южной лондонской церкви, сказал:

Можете ли вы на миг представить, чем была бы Англия сегодня без этих церквей и без всего того, что они означают? ... Разумеется, было бы небезопасно ходить по улицам. Больше не осталось бы уважения, приличия, всего того, что стремилось бы к созданию современной цивилизации. Вы можете себе представить, что нам пришлось бы платить за нашу полицию, за наши психиатрические клиники и криминальные приюты ... Расходы возросли бы во сто раз, если бы не те труды, которые прилагала и прилагает доныне церковь<sup>83</sup>.

Возможно, герцог в этой речи имел в виду, главным образом, филантропическую работу церкви, но в целом это относилось к более фундаментальной проблеме моральных основ цивилизационного порядка.

Для большинства христиан этой эпохи вопрос состоял не в том, что я сказал выше о религии: следует ли нам сводить свои цели к чисто человеческому достижению или же открыть трансцендентную перспективу чему-то большему. Для доминирующего мировоззрения первый вариант выбора не существовал. Если не выйти за некие пределы – к Богу и спасению через Иисуса Христа, то условия даже самого фундаментального человеческого свершения приведут к падению в безнравственность и беспорядок. В некоторых кругах такой взгляд защищается еще и сегодня, а сто лет назад среди верующих христиан он был руководящим стандартом.

Если взять мой идеальный тип мобилизации и попытаться определить период, когда он все больше и больше доминировал, то можно определить границы века мобилизации примерно от 1800 до 1950-х (может быть, более точно – до 1960-х). Если окинуть взглядом этот период, то можно увидеть, что религиозные формы, относящиеся к *ancien régime*, повсюду претерпевают упадок и что почти повсюду развиваются новые формы, соответствующие веку. Некоторые из них вербовали и мобилизовали людей во впечатляющем количестве, превосходя формы *ancien régime* (например, Ирландская церковь, прошедшая процесс реформ после голода<sup>\*</sup>).

Действительно, некоторые ученые говорят о «второй конфессиональной эпохе» (первая была, конечно же, в XVI столетии)<sup>84</sup>, так как церквам удавалось организовывать жизнь многих своих приверженцев, а поэтому они все больше

<sup>83</sup> Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society* (New York: Oxford University Press, 1982), p. 271; Duke of Devonshire quote, pp. 109–110.

\* Великий голод в Ирландии в 1845–1852 годах.

<sup>84</sup> См.: Olaf Blaschke, “Europe between 1800 and 1970: A Second Confessional Age”, доклад для конференции «Господствующие нарративы», апрель 2002 г.

становились средоточием лояльности, близкой к националистическим чувствам<sup>85</sup>. Несомненно, за пределами англо-саксонского мира эта организация часто принимала форму гетто, которая, как предполагалось, гарантировала, что люди смогут учиться, играть в футбол, отдыхать и т.д. исключительно с собратьями по вере. Католическая церковь была главным архитектором таких гетто, создавая их даже в англо-саксонском мире; но, скажем, в Нидерландах подобным образом поступали и протестанты. Фактически можно было бы даже утверждать, что «конфессиональная эпоха» простирается за пределы христианских церквей. Можно видеть некоторые аналогии с социал-демократической, а позже – с коммунистической партиями, с их женщинами и молодежными группами, спортклубами, культурными учреждениями и т.п. Их мотивы не отличались от тех, что были в основе католических «гетто»: глубже проникнуть в жизнь своих приверженцев, теснее связать их друг с другом и минимизировать контакты с людьми извне<sup>86</sup>.

Так что влиятельные формы религиозности в этом веке сплели воедино четыре нити: духовность, дисциплину, политическую идентичность и образ цивилизационного порядка. В двух предшествующих столетиях эти четыре элемента присутствовали в религии элит, но теперь они стали массовым явлением. Они усилили друг друга и составили целое.

Но эти жестко организованные церкви, часто подозрительные к людям извне, церкви со своими пуританскими уставами, с присущими им разного рода ссылками на политическую идентичность и с их претензиями основать цивилизационный порядок были вполне подготовлены к стремительному упадку в последующую эпоху, который намечился в середине XX столетия. К этой теме я и перехожу.

<sup>85</sup> См.: Peter Raedts, "The Church as Nation State: A New Look at Ultramontanist Catholicism (1850–1900)", доклад для конференции о «господствующих нарративах», апрель 2002 г.

<sup>86</sup> См.: Olaf Blaschke, "Europe between 1800 and 1970"; также Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe*, pp. 208–209, 224–225. Есть также некоторые аналогии с богатой общественной жизнью, организованной вокруг воскресных школ в Англии; см.: David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland*, pp. 124–125.

# 13

## Век подлинности

5

Назовем это «веком подлинности». Похоже, во второй половине XX столетия, а может даже раньше, произошло нечто такое, что глубоко изменило условия веры в наших обществах.

Как и многие другие, я думаю, что в последние десятилетия наша атлантическая цивилизация подверглась культурной революции. Пожалуй, 60-е гг. стали поворотным моментом, по крайней мере – символически. Это, с одной стороны, индивидуалистическая революция, что может звучать странно, поскольку весь наш век модерна уже был основан на известном индивидуализме. Однако индивидуализм, не оставляя своих прежних тенденций, сместился к новой оси. Наряду с моральным/духовным и инструментальным типами индивидуализма, теперь мы имеем широко распространенный «экспрессивный» его тип. Он, конечно, не вполне нов. Экспрессивизм был изобретением романтического периода конца XVIII века. Интеллектуальные и артистические элиты в продолжение всего XIX столетия искали аутентичный способ самовыражения. Новое здесь то, что этот тип самоопределения, кажется, превратился в массовое явление.

Все чувствуют, что что-то изменилось. Часто это переживается как утрата, разрыв. Большинство американцев считает, что рушатся общины, семьи, соседские связи, даже государственный строй; они чувствуют, что люди меньше хотят принимать участие, вносить свою лепту; и меньше доверяют друг другу<sup>1</sup>. Ученые не

---

<sup>1</sup> См.: Robert Wuthnow, *Loose Connections* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), pp. 1–2; а также: Alan Wolfe, *One Nation, After All* (New York: Viking, 1998), chapter 6; Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures* (New York: Knopf, 1999), pp. 20 ff; Robert Putnam, *Bowling Alone* (New York: Simon & Schuster, 2000).



обязательно соглашаются с этой оценкой<sup>2</sup>, но такое восприятие современного общества есть само по себе важный факт. Несомненно, и в других западных обществах распространены аналогичные восприятия.

Причин этих изменений приводят множество: недостаток и продолжающееся расширение потребительских жизненных стилей; социальная и географическая мобильность; аутсорсинг и сокращение штатов в корпорациях, новая структура семей, в частности, – рост семей с двумя заработками, что ведет к переутомлению и изнеможению от работы; расширение пригородов, когда люди часто живут, работают и делают покупки в трех разных районах; распространение телевидения и т.д.<sup>3</sup> Но каким бы ни был перечень таких факторов ускорения, меня здесь интересуют те понимания человеческой жизни, деятельности и блага, которые как поощряют эту новую (как, по крайней мере, кажется) индивидуализацию, так и вселяют в нас моральную тревогу по данному поводу.

Этот сдвиг часто понимается, особенно теми, кому он причинил больше всего беспокойства, как взрыв чистого эгоизма или поворот к гедонизму. Иными словами, две вещи, которые были ясно идентифицированы как пороки в традиционной этике служения обществу и самодисциплины, выбраны в качестве двигателей описываемого изменения. Но я думаю, что здесь недостает важного момента. Эгоизм и обычный поиск удовольствий (что бы ни означали в точности эти две вещи) могут играть большую или меньшую роль в мотивации разных людей, но широко-масштабный сдвиг в общих истолкованиях блага требует нового понимания блага. Функционирует ли это в данном конкретном случае как рационализация или как одушевляющий идеал, – значения не имеет; сам идеал становится ключевым способствующим фактором.

Поэтому одним из наиболее очевидных проявлений обсуждаемой здесь индивидуализации была революция потребления. С послевоенным изобилием и распространением того, что раньше считалось предметами роскоши, пришло новое сосредоточение на частном пространстве, а также и средства его заполнить, которые начали разрывать узы некогда сплоченного рабочего класса<sup>4</sup> или крестьянских общин<sup>5</sup>, или даже больших семейств. Прежние способы взаимопомощи стали уходить в прошлое, отчасти, пожалуй, из-за уменьшения крайней нужды. Люди все больше

<sup>2</sup> Путнам (Putnam, *Bowling Alone*) полагает, что упадок в «социальном капитале» реален, в то время как это оспаривает Вутнов (Wuthnow, *Loose Connections*), считающий, что деградирующие старые формы замещаются новыми видами более свободных связей. См. также: Wolfe, *One Nation*, pp. 252–253; John A. Hall and Charles Lindholm, *Is America Breaking Apart?* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 121–122. Хотя критики, возможно, правы в отношении ассоциаций в целом, Путнам, кажется, угадывает нечто важное в сфере политического участия. Новые лобби и организации, нацеленные на одну проблему, функционируют совсем иначе, нежели прежние членские ассоциации.

<sup>3</sup> См.: Putnam, *Bowling Alone*, section III; Wuthnow, *Loose Connections*, chapter 4.

<sup>4</sup> Ср.: Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (London: Chatto & Windus, 1957).

<sup>5</sup> Ср.: Yves Lambert, *Dieu Change en Bretagne* (Paris: Cerf, 1985).

стали концентрироваться на своей собственной жизни и на жизни своих атомизирующихся семей. Они стали перемещаться в новые города или пригороды, жить все больше сами по себе, строить жизнь на основе все увеличивающейся гаммы новых благ и предлагаемых сервисов, от стиральных машин до оформленных в готовом виде отпусков и каникул и обеспечиваемых тем самым все более свободных стилей жизни. «Погоня за счастьем» приобрела новый, более непосредственный смысл, при расширяющемся диапазоне легкодоступных средств. И в этом новом, индивидуализированном пространстве потребителя поощряли больше и больше выражать свои пристрастия, оборудуя свое пространство в соответствии со своими нуждами и свойствами, что в прежние эры могли себе позволить только богатые.

Одной из важных сторон этой новой потребительской культуры было создание особого молодежного рынка с избытком новых благ, от одежды до музыкальных записей, нацеленного на возрастную группу от подростков до совершеннолетних. Развернувшаяся рекламная деятельность по продаже этих благ в симбиозе с развивающейся молодежной культурой способствовали созданию нового понимания молодости как жизненной стадии между детством и взрослостью, связанной ответственностью. Конечно, это не могло не иметь прецедента. Многие более ранние общества отмечали в жизненном цикле такую стадию с присущими ей особыми группировками и ритуалами, и молодежь высших классов наслаждалась днями своего студенчества, создавая (иногда) студенческие ассоциации. Фактически к концу XIX века по мере расширения городской жизни и консолидации национальных культур молодежь высших и средних классов начала осознавать себя как социальную реальность. Она становится даже политическим ориентиром или базисом мобилизации, как можно видеть по немецкому *Jugendbewegung*<sup>\*</sup>, а позднее – по фашистскому призыву к молодежи (*giovinetta*) в известном марше. Но это самоотграничение молодежи было разрывом с культурой рабочего класса XIX столетия и начала XX, в которой жизненные нужды, казалось, исключали подобный тайм-аут между периодом детства и началом серьезных заработков.

Новая молодежная культура определяется – и по тому, как на нее ориентируется реклама, и, в большой степени, автономно – как экспрессивистская. Устанавливаемые стили одежды, выбор музыки дают выражение личности, свойствам выбирающего в широком пространстве моды, где выбор одного может соотноситься с тысячами, а то и миллионами других.

Я хочу поговорить об этом пространстве моды чуть позже, но если мы перейдем от этих внешних фактов послевоенного консюмеризма к последовавшим за ними самоистолкованиям, то увидим равномерное распространение того, что я назвал культурой «подлинности»<sup>6</sup>. Я имею в виду то истолкование жизни, которое

<sup>\*</sup> Молодежное движение (нем.).

<sup>6</sup> См.: *The Malaise of Modernity* (Toronto: Anansi, 1991).

появляется во второй половине XVIII века вместе с романтическим экспрессивизмом и согласно которому каждый/каждая из нас имеет свой собственный способ реализации себя как человека и важно найти этот способ и противопоставить его конформизму, следующему образцам, которые навязываются нам извне обществом, прежними поколениями, религиозными либо политическими авторитетами.

Это было позицией многих интеллектуалов и деятелей искусства в течение XIX и в начале XX столетия. Можно проследить в этот период среди некоторых культурных элит усиление, даже радикализацию данного этоса, растущее чувство права, даже долга сопротивляться «буржуа» или установленным кодексам и стандартам, открыто выступать в защиту того искусства и того образа жизни, которые, по их ощущению, вдохновляли бы творить и жить. Определение своего этоса блумсберийским кружком в начале XX века в Англии стало важной вехой на этом пути, а ощущение эпохальной перемены отражено в знаменитой фразе Вирджинии Вулф: «Примерно в декабре 1910 года человеческая природа изменилась»<sup>7</sup>. Отчасти сходный момент – открытое заявление Андре Жида о своей гомосексуальности в 1920-е, шаг, в котором сошлись вместе желание, мораль и некое ощущение целостности. Он не просто больше не нуждается в том, чтобы продолжать притворство, – после долгой борьбы он понимает, что это притворство несправедливо для него и для других, кто мучается в подобной ситуации<sup>8</sup>.

Однако лишь в период после Второй мировой войны эта этика подлинности начинает формировать мировоззрение общества в целом. Становятся обычными выражения типа «делай свое собственное дело»; пивная реклама начала 70-х предписывает нам «быть самими собой в сегодняшнем мире». Повсюду проникает упрощенный экспрессивизм. Умножается число тренингов, которые обещают вам найти себя, реализовать себя, высвободить свое истинное «я» и т.п.

У современной этики подлинности длинная предыстория, и если мы посмотрим на нее на нее, то увидим, что она включена в более широкую критику заглушаемого, контролируемого «я», озабоченную, прежде всего, инструментальным рациональным контролем. Если считать 60-е поворотным пунктом, то мы заметим широко распространенную критику нашего общества в период, непосредственно ей предшествующий, в среде ведущих интеллектуалов. Общество 50-х осуждалось как конформистское, угнетающее индивидуальность и творчество, как чрезмерно заинтересованное продукцией и конкретными результатами, как подавляющее чувства и спонтанность, как возвышающее механику над органикой. Такие авторы, как Теодор Розак (Roszak) и Герберт Маркузе, оказались пророками наступающей революции. Как сказал в 1957 году своим выпускникам Пауль Тиллих: «Мы надеемся, что среди вас будет все больше неконформистов – ради вас самих, ради

<sup>7</sup> Цит. по: Samuel Hynes: *The Edwardian Turn of Mind* (Princeton: Princeton University Press 1968), p. 325.

<sup>8</sup> Michel Winock, *Le Siècle des Intellectuels* (Paris: Seuil, 1997), глава 17.

блага народа и ради человечества». В определенном смысле (который, возможно, не имелся в виду) его желание с избытком удовлетворилось в последующее десятилетие<sup>9</sup>.

Бунты молодежи в 60-е (они фактически переходят в 70-е, но я использую устоявшееся понятие) действительно были направлены против «системы», которая душила творчество, индивидуальность и воображение. Молодежь восставала против «механической» системы во имя более «органичных» связей; против инструментального и за жизнь, посвященную тому, что обладает существенной ценностью; против привилегий – за равенство; и против подавления тела рассудком – за полноту чувственности. Но все это рассматривалось не просто как перечень целей или требований. Опираясь на критицизм, уже заложенный в романтический период, молодежь считала, что внутренние разделения, такие как разум против чувства, и социальные разделения, как, например, между студентами и рабочими, а также разделения сфер жизни, например – труд/игра, неразрывно связаны, с одной стороны, друг с другом, а с другой – неотделимы от способов подавления и господства (разума – над чувствами; тех, кто думает – над теми, кто трудится своими руками; «серьезный» труд маргинализирует игру). Интегральная революция отменила бы разом все эти разделения/подавления. Как раз таким и было то мировосприятие, которое выразилось в студенческом движении в мае 1968 года в Париже. Результатом уничтожения трех вышеупомянутых барьеров (*décloisonnement*) должно было стать общество равноправия. И, хотя эта теория не повсюду пришла именно к такому выражению, ясно, что майские события имели огромный резонанс во всем мире и что они, в свою очередь, отразили некоторые темы более раннего движения в США, которое началось в Беркли в 1964 году.

Это мировоззрение восходит к романтическому периоду; оно выражено в некоторых местах шиллеровских «Писем об эстетическом воспитании человека»<sup>10</sup>. Отчасти оно воплощается в 1960-е в сплошной веренице контркультур, а отчасти выражается во влиянии таких писателей, как Маркузе. Как и этика подлинности, которая в него встроена, оно выдвигается в этот период из элитарной среды, чтобы становиться все более доступным вариантом выбора, установкой и восприятием, характерными для общества в целом (какими бы антипатичными и пагубными они ни казались).

Но, конечно, мы не можем истолковывать культуру следующих десятилетий просто сквозь призму тенденций 60-х гг. Нам следует включить в рассмотрение не только реакции тех, кто выступал (и до сих пор выступает) против всего этого мировоззрения, но и противоречия и дилеммы, которые порождаются самими этими

<sup>9</sup> См.: David Brooks, *Bobos in Paradise* (New York: Simon & Schuster, 2000), pp. 117–124; Alan Ehrenhalt, *The Lost City: The Forgotten Virtues of Community in America* (New York: Basic Books, 1994), pp. 60–64; Тиллих цитируется на стр. 61.

<sup>10</sup> F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Wiltoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967); см. особенно: Письмо VI.

тенденциями. Возможно, кто-то теперь признал бы утопической природу идеалов мая 1968-го<sup>11</sup>. В известном смысле так оно и было в то время: деятелям 68-го года (*soixante-huitards*) категорически недоставало стальной политической решимости Ленина и большевиков; в самом деле, это движение возникло отчасти из критики французской коммунистической партии. В этом смысле их руки были чисты. Но утопизм имеет свои издержки. Насколько цели интегрального самовыражения, чувственного освобождения, равенства отношений и общественных связей не могут быть осуществлены все вместе разом – и, похоже, объединить их можно лишь с трудом и на время, в лучшем случае в небольших обществах, – настолько попытка осуществить их непременно подразумевала бы принесение в жертву одних элементов этого комплекса в пользу других.

Конечно же, впоследствии мы это и наблюдаем. Дэвид Брукс пытается выявить синтез «буржуа» и «богема», который он видит в современном высшем классе в США. Эти *BoBos*, как он их называет, заключили мир с капитализмом и производительностью, но у них продолжает доминировать чувство важности личного развития и самовыражения. Они продолжают искренне понимать секс и чувственность как благо само по себе, но стремятся к этому благу со своего рода серьезной заботой о самосовершенствовании, что отделяет их световыми годами от дионисийской спонтанности 60-х. Они развили то, что он называет «высшим эгоизмом»: «Культивирование себя – это императив. ... Так что это не грубый и вульгарный эгоизм с его узким корыстолюбием и бессмысленным накопительством. Это – высший эгоизм. Он гарантирует, что вы как раз отречетесь от себя, то есть отдадитесь труду духовного свершения, социально конструктивному, опытно разнообразному, эмоционально обогащающему, повышающему самоуважение, постоянно требующему напряжения и всегда созидательному и поучительному».

К вещам, утратившим изначальную форму, относится, с одной стороны, социальное равенство; *BoBos* смирились с Рейгано-тэтчеровской революцией – сокращением системы всеобщего благосостояния и увеличением неравенства в доходах, при котором они оказались на верхнем уровне. С другой стороны, их высококомобильный образ жизни способствовал размыванию общины. Но в результате у этих многообещающих людей остается от этого нечто большее, чем недовольство. Им хочется верить, что они вносят вклад в общее благосостояние; и они тоскуют по более значимым общественным отношениям<sup>12</sup>.

На самом деле этот вид капиталистической субкультуры, который встречается в основном в ИТ-мире, не единогласно принимается людьми богатыми и влия-

<sup>11</sup> Франсуа Рикар (Ricard) дает блестящее описание чувства вхождения в новую эпоху с беспрецедентными возможностями; см. его пронизательное эссе о первых «бэби-бумерах» [дети, родившиеся в послевоенный период, когда наблюдался резкий рост рождаемости]: *La Génération Lyrique* (Montréal: Boréal, 1992).

<sup>12</sup> Brooks, *Bobos in Paradise*, chapters 3, 5, 6; цитата – со стр. 134.

\* Информационные технологии.

тельными. Все еще существует культура крупных вертикальных корпораций; и между двумя этими культурами имеется напряженность.

Однако это показывает, что избирательно реализуемые фрагменты идеала сохраняют силу, и даже его отвергаемые части все еще могут затрагивать нашу совесть. Идеал, как бы он ни был искажен, еще имеет достаточно силы в таком обществе, как США, чтобы вызвать мощное сопротивление в отдельных местах и быть предметом того, что мы назвали «культурными войнами». Этот термин, возможно, в известном смысле преувеличение, так как имеется некое свидетельство того, что число полноценных, вполне последовательных воинов на каждой стороне может быть относительно небольшим: фактически огромное большинство американцев оказываются где-то посередине. Но динамика системы, взаимодействие между преследующими одну цель организациями, СМИ и американская партийная система – а возможно, и американская одержимость «правами» – держат поляризацию в лихорадочном состоянии и препятствуют более здоровому и сдержанному рассмотрению проблем<sup>13</sup>.

Тот факт, что идеал может быть реализован лишь избирательно, меняет и значение тех его частей, на которых мы основываем свои действия. Наше самовыражение имеет смысл и вес, когда мы понимаем его не просто как совместимое с обществом равных, но и как путь к нему. И оно утрачивает свой смысл и вес тем больше, чем больше мы в нем оказываемся занятыми лишь самими собой. Отсюда – то приглашение к иронии, на которое Дэвид Брукс, например, отвечает в вышеприведенной цитате о «высшем эгоизме» (да, пожалуй, во всей своей книге). Избирательность сказывается не только в утрате отвергнутых частей идеала, но и в потенциальной тривиализации того, что от него осталось. Она также вызывает опасность того, что мы, держась за свои уже теряющие былую значимость цели, будем скрывать от самих себя подразумеваемые этим дилеммы: то, что мы волей-неволей препятствуем другим весомым целям и обесцениваем те цели, которые поддерживаем и возвещаем. Редуцированный и упрощенный фрагмент становится пределом нашего морального мира, основой всеобъемлющего лозунга.

Хороший пример этого – «выбор», то есть выбор как главная ценность, независимо от того, между чем и чем и в какой сфере он делается. Но все же нам следует признать, что в нашем обществе он, как правило, привлекается в качестве всепобеждающего аргумента в важных ситуациях. Я могу привести целый ряд возражений против идеи запрещения законом, скажем, аборт в первые три месяца, учитывая тот факт, что в нашем нынешнем обществе тяжесть вынашивания ребенка почти полностью ложится на беременную женщину, или о высокой вероятности того, что от этого закона часто уклонялись бы, и операции производились бы в

<sup>13</sup> Хорошую трактовку этих поляризующих механизмов см. в: James Davison Hunter, *Culture Wars* (New York: Basic Books, 1991), а также в: *Before the Shooting Begins* (New York: The Free Press, 1994). Алан Волф (Alan Wolfe, *One Nation*) пытается минимизировать эти разделения.

еще более опасных условиях. Но одобрение выбора как такового не имеет с этим ничего общего – с таким же успехом мы могли бы легитимировать выбор предполагаемых родителей селективно производить аборты, если ожидается ребенок женского пола, с целью уменьшить возможные расходы на приданое. Подобные аргументы тривиализируют проблему. Они извлекают выгоду из благоприятных резонансов слова и используют его в иных контекстах: например, в рекламе, где оно подразумевает, что нет никаких барьеров для моих желаний – чувство ребенка в кондитерской лавке, разгуливающего в безграничном поле всевозможных удовольствий. Это затмевает почти все важное: жертвенные альтернативы, в трудной ситуации и реальное нравственное значение этой ситуации.

И все же мы слышим эти слова вновь и вновь – слова «свобода», «права», «уважение», «дискриминация» и т.д. превратились в термины-лозунги. Конечно, ни один из них не опустошен так, как слово «выбор», но часто они пускаются в ход как безапелляционные общие идеи, без какого-либо рассмотрения того, насколько уместно применять их к тому или иному конкретному случаю. Это связано с динамикой нашего политического процесса во многих западных демократиях (я не говорю, что где-то лучше): того, как общественные движения, СМИ, политические партии порождают и поддерживают упрощаемую для понимания масс политическую культуру. Хантер ссылается на достойный сожаления факт, что согласно исследованиям, сторонники абортов успешнее всего доказывают свою правоту, ссылаясь на «права» и «выбор»<sup>14</sup>. Предпочтение этих терминов приобретает прокрстовую силу. Поверхностность и влияние – две стороны одной монеты.

По по этой же причине можно поинтересоваться, насколько они отражают обдумывание людьми своей реальной жизни в обществе. Хантер показывает сложность и нюансированность мышления людей, которые могут принимать ту или другую сторону исходя из упрощающего вопроса типа: «Вы за жизнь или за выбор?»<sup>15</sup>

Еще одно интересное размышление по данной теме мы находим в замечательном исследовании Алана Эренхальта о Чикаго 1950-х и о том, как изменилась с тех пор жизнь в Америке<sup>16</sup>. Книга начинается так:

Многие из нас в Америке верят нескольким простым утверждениям, кажущимся столь ясными и самоочевидными, что едва ли нужно их высказывать. Выбор – хорошая вещь в жизни, и чем его у нас больше, тем мы счастливее. Авторитет подозрителен по самой своей природе, никто не должен быть вправе говорить другим, что думать и как себя вести. Грех не персонален, он социален; человеческие индивидуумы суть творения того общества, в котором они живут<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Hunter, *Before the Shooting Begins*, p. 118.

<sup>15</sup> Ibid., Part III.

<sup>16</sup> Ehrenhalt, *The Lost City*.

<sup>17</sup> Ibid, p. 2.

Всякий может узнать здесь широко распространенные идеи, часто используемые в аргументах в качестве козыря или служащие общими критериями, как бы их ни оспаривали. Главный пункт Эренхальта выглядит здесь весьма убедительно. Нелепо принимать эти три положения за всеобщие истины. Ясно, что жизнеспособность любого общества требует, чтобы выбор ограничивался, чтобы некоторые авторитеты уважались, чтобы принималась какая-то индивидуальная ответственность. Вопрос должен состоять лишь в том, какой именно это выбор, какие именно это авторитеты и какова именно эта ответственность, а также – какой ценой все это должно устанавливаться. Иными словами, прибегая к подобным лозунгам, мы упускаем из виду те дилеммы, которые нам следует решать, осуществляя свой выбор. Собственно говоря, во второй половине XX века в Америке в чем-то появилась свобода выбора, некоторые авторитеты были низвержены, и если что-то при этом было достигнуто, то ценою определенных потерь. И в какой-то мере это осознается большинством людей, использующих эти лозунги, так как в ином контексте они, возможно, сожалеют об утрате стабильных, надежных и безопасных общин. Как мы видели выше, большинство американцев считает, что община была расшатана и что люди сегодня менее склонны к взаимному доверию.

В известном смысле, издержки этого, может быть, скрыты за тем фактом, что мы особенно негодуем, даже сегодня, по поводу некоторых ограничений и притеснений 50-х: таковы, например, прикованность женщин к домашнему хозяйству и принуждение детей следовать школьным образцам. Мы хотим, чтобы подобные вещи остались в прошлом, при том что издержки, такие как низведение социальных связей до уровня гетто или свойственное многим из нас бесцельное блуждание по телеканалам, воспринимаются либо как терпимые, либо как просто «системные», а тем самым не стоящие внимания.

Следствием всей этой неразберихи и отговорок явилось реальное смещение ценностей. Мы видим это в том, что установления, которые держались веками, теперь объявляются невыносимыми, пример тому – ограничения женщин в их жизненном выборе. Таким образом, в нашей ситуации следует выделить два момента. Первый: нужно осознать нивелирование и тривиализацию многих ключевых понятий общественного дискурса; второй: понять, что наши текущие размышления, хотя и искаженные и отчасти плененные подобными иллюзиями, тем не менее, всегда богаче и глубже, нежели оные иллюзии позволяют.

Я обращаю на это внимание потому, что, на мой взгляд, нам нужно допустить подобную двойную оценку поворота, который знаменует век подлинности. Для тех, кто не питает симпатии к этому повороту, соблазнительно видеть его лишь в свете его иллюзий, видеть подлинность или утверждение чувственности как просто эгоизм и погоню за удовольствием или видеть стремление к самовыражению исключительно в свете выбора потребления. Для сторонников же этого поворота соблазнительно утверждать ценности нового идеала так, словно они не создают никаких проблем и издержек и никогда не утратят значения. Обе стороны



понимают поворот как некий ход в рамках постоянной и вечной игры. Для критиков это означает включение пороков, которые были и остаются главными угрозами добродетели; для сторонников это означает, что дан отпор вековым формам, которые были и остаются режимами подавления.

Я хочу взглянуть на этот поворот иначе. Когда мы подвергаемся подобной трансформации, меняются моральные опоры. Я не имею в виду, что мы не способны вынести разумные общие суждения о достижениях и потерях в таком переходе. (Я считаю, что в целом этот переход был позитивным, несмотря на ощутимые издержки.) Однако я имею в виду, что доступные варианты выбора изменились. Это означает, во-первых, что некоторые варианты выбора, доступные в прежние дни, сегодня невозможны, например – невозможен всеобщий возврат к идеалу ясных и фиксированных гендерных ролей в семье. Во-вторых, это означает, что сегодня существуют варианты выбора в рамках нового контекста и что некоторые из них лучше, нежели другие. Это то, что уходит из вида из-за того, что критики с надоедливой постоянством привлекают внимание к самым деградированным формам. Эти критики становятся невольными союзниками тривиализированных форм, так как они нападают на весь новый контекст, словно он определяется этими формами. Тот факт, что одна из сторон в дебатах об абортах называет себя «сторонниками выбора», имеет отношение к динамике ее битвы с противоположной стороной. Радикальные нападки на подлинность способствуют ухудшению нашей жизни, но и к прошлому нам уже не вернуться.

Каковы последствия этого поворота для нашего социального воображаемого? Один из важных аспектов этих последствий возвращает нас к начатому выше обсуждению молодежной культуры. Этот аспект также образует важный локус возможной тривиализации.

В другом месте<sup>18</sup> я говорил о типичных для модерна «горизонтальных» формах социального воображаемого, в которых люди осознают себя и множество других людей как существующих и действующих одновременно. Три таких широко признаваемых формы – это экономика, публичная сфера и суверенный народ. Вышеупомянутое пространство моды – это пример четвертой структуры одновременности. Она не похожа на публичную сферу и на суверенный народ, так как они суть места совместного действия. В этом отношении она похожа на экономику, сцепляющую множество индивидуальных действий. Но и она отлична от нее, так как наши действия в пространстве моды осуществляются особым образом. Я ношу шляпу по своему вкусу, но, поступая так, я показываю всем вам свой стиль и этим я отвечаю на ваши стили, как и вы отвечаете на мой. Пространство моды – это такое пространство, в котором мы поддерживаем язык знаков и значений, постоянно меняющийся, но в любой момент остающийся фоном, необходимым для того, что-

<sup>18</sup> См.: *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004).

бы сообщать нашим жестам тот смысл, который мы желаем выразить ими. Если, например, моя шляпа может выразить мою неявную самоуверенность, то это потому, что так, до этой точки, развился между нами всеми общий язык стиля. Мой жест может его изменить, и тогда ваш ответный стилистический ход получит свое значение из нового витка развития языка.

Общая структура, которую я хочу обрисовать с помощью этого примера пространства моды, есть структура горизонтального, одновременного взаимного присутствия, состоящая не в совместном действии, а скорее во взаимном представлении. Для каждого из нас, когда мы действуем, важно то, что присутствуют и другие как свидетели того, что мы делаем, и, следовательно, как те, кто совместно определяет значение нашего действия.

Такого рода пространства становятся все более и более важными в урбанистическом обществе модерна, где большое число незнакомых друг другу людей задевают друг друга плечами, не имея друг с другом никаких дел и все же влияя друг на друга, формируя друг для друга неизбежный жизненный контекст. По контрасту с каждодневной суетой в метро, где все спешат на работу и каждый может оказаться препятствием на пути другого, городская жизнь развила и другие способы совместного бытия – например, по воскресеньям мы устраиваем прогулки в парке или смешиваемся с толпой на летнем уличном празднике, либо на стадионе в ожидании матча. Тут каждый индивидуум или малая группа действуют сами по себе, однако сознавая, что их поведение что-то сообщает остальным, и те на него как-то отреагируют, как-то поспособствуют созданию общего настроения или тональности, которые окрасят действия каждого.

Тут масса городских монад колеблется на границе между солипсизмом и общением. Мои громкие замечания, мои жесты открыто обращены лишь к моим непосредственным спутникам, мое семейство спокойно прогуливается в воскресный день на природе, но мы постоянно помним о том общем пространстве, которое мы формируем, в котором наши перекрестные сообщения обретают свой смысл. Эта странная зона между одиночеством и общением сильно повлияла на ранних наблюдателей данного феномена при его возникновении в XIX столетии. Здесь можно вспомнить некоторые холсты Мане, а также очарованность Бодлера городским пейзажем, роли фланера и денди, совмещающие наблюдение с самопоказом.

Конечно, эти городские пространства XIX века были локальными, то есть все участники находились в одном и том же месте, на виду друг у друга. Но коммуникации XX века создали металокальные варианты, когда, например, мы смотрим по ТВ Олимпийские игры или похороны принцессы Дианы, зная, что миллионы других людей участвуют в этом просмотре вместе с нами. Значение нашего участия в событии формируется всей этой огромной рассеянной аудиторией, к которой принадлежим и мы.

Как раз потому, что эти пространства колеблются между одиночеством и совместностью, они могут иногда обращаться в совместное действие, и, конечно,

момент этого обращения с трудом поддается точному определению. Когда мы все как один поднимаемся, чтобы поаплодировать ключевому голу третьего периода, мы становимся, несомненно, неким совместным действующим лицом, и мы можем пытаться этот момент продлить, шагая со стадиона все вместе с одобрительными скандированиями, а то и устраивая всякие беспорядки. Подобным образом мы сливаемся в единую аплодирующую толпу на рок-фестивале. В эти моменты слияния нарастает всеобщее возбуждение, напоминающее карнавал или какие-то масштабные коллективные обряды прежних времен. Дюркгейм придавал большое значение этим моментам коллективного возбуждения, считая их фундаментальными в установлении общества и священного<sup>19</sup>. Во всяком случае, похоже, что эти моменты отвечают некоторым важным нуждам сегодняшней «одиноким толпы».

Я говорил только что о «совместном действии», однако это понятие не всегда верно. Оно, вероятно, уместно, когда толпа громит полицейские автомобили или кидает камни в солдат. Но на рок-концерте, на похоронах принцессы совместность проявляется в чем-то ином – не столько в действии, сколько в эмоциях, в сильном общем чувстве. Мы все оказываемся затронутыми происходящим и чувствуем, что мы едины в нашем контакте с чем-то превосходящим нас, глубоко нас волнующим или восхищающим, и энергия этого события невероятно усиливается нашим единением.

Это возвращает нас к упомянутому мной выше понятию «праздничного»: к моментам слияния в совместном действии/чувствовании, которые, с одной стороны, вырывают нас из повседневности, а с другой, кажется, дают нам соприкоснуться с чем-то исключительным, выходящим за пределы нас самих. Как раз поэтому иные исследователи включали такие моменты в число новых религиозных форм нашего мира<sup>20</sup>. Я думаю, в этой идее что-то есть, и позже мне хотелось бы изучить этот вопрос.

Культура потребления, экспрессивизм и пространства взаимного показа соединяются в нашем мире, чтобы произвести свой собственный вид синергии. Удобства становятся посредниками индивидуального самовыражения, даже определения нашей идентичности. Но, как бы мы ни представляли все это идеологически, нельзя из этого вывести какую-либо декларацию действительной индивидуальной автономии. Язык самоопределения заключен в пространства взаимного показа, которые теперь становятся металокальными, они соотносят нас с престижными центрами создания стилей, обычно – в богатых и влиятельных странах и средах. И этим языком постоянно пытаются манипулировать крупные корпорации.

Покупка кроссовок *Nike* может что-то сказать о том, каким я хочу быть/казаться, она своего рода уполномоченный агент, который может взять в качестве моего

<sup>19</sup> Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, 5th ed. (Paris: PUF, 1968).

<sup>20</sup> См.: Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993), главу 3, особенно: pp. 82 ff.

девиза фразы *just do it!* («просто сделай это!»). И, делая это, я идентифицирую себя с теми самыми спортивными героями и теми замечательными лигами, в которых они играют. Делая это, я присоединяюсь к миллионам других людей в выражении «своей индивидуальности». Кроме того, я выражаю эту индивидуальность, связывая себя самого с неким превосходящим меня миром – локусом звезд и героев, – который в большой степени является продуктом фантазии.

Новейшее общество потребления неотделимо от конструирования пространств показа: локально-тематических пространств, дворцов потребления, таких как парижские пассажи XIX века, на которые обращал внимание Вальтер Беньямин, и гигантские нынешние торговые центры; а также металокальные пространства, которые посредством устройств связывают нас с воображаемым высшим существованием.

Однако весь этот конформизм и все это отчуждение могут, тем не менее, ощущаться как выбор и самоопределение; не только потому, что потребительские пространства предоставляют многообразные возможности выбора, но и потому, что, включаясь в их рамки в некий стиль жизни, я могу почувствовать, будто вырываюсь из ограничивающего меня пространства семьи или традиции<sup>21</sup>.

Конечно, не стоит и говорить, что настоящий поиск подлинности начинается лишь там, где удастся вырваться из языка логотипов (*Logo-centric language*<sup>22</sup>), порожденного транснациональными корпорациями. Этот язык занимает большое место в металокальных пространствах представления, но это еще не все. Также используются вызывающие восхищение звезды, герои, политические лозунги и способы демонстрации. Ими можно злоупотреблять (вспомним футболки с Че Геварой), но также могут связывать нас с транснациональными движениями для решения подлинных проблем.

Как еще продвижение экспрессивного индивидуализма меняет наше социальное воображаемое? Здесь я могу лишь снова очертить некий идеальный тип, так как мы имеем дело с постепенным процессом, в котором новое сосуществует со старым.

<sup>21</sup> Ахилл Мбембе (Achille Mbembe) в своем замечательном анализе современного Йоханнесбурга, "Aesthetics of Superfluity" (*Public Culture*, vol. 16, no. 3 [2004], Duke University Press, pp. 373–405), описывает целую среду гипермаркетов высокого класса на севере города – Мелроуз Арк и Монтекасино. Там покупатель может почувствовать себя как бы находящимся в других – воображаемых – местах. С помощью искусных имитаций, включая, например, тщательную обработку камня, в результате которой создается впечатление, что над ним потрудились столетия, нас помещают в Тоскану. Эти центры представляют собой проект «первого мира», но, по своим средневековым корням, они также олицетворяют интеграцию того сообщества, которое дезинтегрируется современным консюмеристским капитализмом. Покупатели в этих центрах эмоционально имеют возможность объять необъятное и наслаждаться, с одной стороны, возбуждающе-разворачивающимся диапазоном выбора, а с другой – ностальгически-желаемым сообществом с длинной историей скрытых значений (pp. 393 ff.).

<sup>22</sup> Преднамеренный каламбур. Здесь – косвенная ссылка на инновационную работу Наоми Клейн (Naomi Klein): *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies* (Toronto: Vintage Canada, 2000).

Наше понимание самих себя как суверенных народов не было замещено этим новым индивидуализмом. Но, возможно, имел место некий сдвиг акцента. Человеческая идентичность – это сложная вещь, выстраиваемая на основе многих ориентиров. Многим из нас все еще кажется важным, что мы – канадцы, американцы, британцы или французы. Достаточно взглянуть на то, как мы ведем себя во время Олимпийских игр. Но вес и значение этого в нашем общем ощущении идентичности может претерпевать смещение.

Можно было бы доказать, что для многих молодых людей сегодня некоторые стили, которые они используют и представляют в своем непосредственном кругу, но которые определяются посредством СМИ в отношении звезд, а то и продукции, вызывающих восхищение, занимают большее место в их самоощущении, и что у всего этого имеется тенденция заместить по значимости чувство принадлежности к крупномасштабным коллективным структурам, таким как нации, не говоря уже о церквах, политических партиях, пропагандистских общественных движениях и т.п.

Что касается современного морального порядка взаимного блага, то он, возможно, даже укрепился. Или, пожалуй, лучше сказать, он приобрел несколько иную форму. Разумеется, видно, что идеалы справедливости, взаимного уважения к свободе друг друга среди молодежи сегодня сильны так же, как и были всегда. В самом деле, именно этот мягкий релятивизм, который, кажется, сопровождает этику подлинности – дайте каждому делать его дело, и нам не следует критиковать «ценности» друг друга, – основан на твердой этической базе, она даже требует его. Не надо критиковать ценности другого человека, потому что у него есть право жить собственной жизнью. Если греха не терпят, то это означает нетерпимость. Этот запрет очевидным образом возникает из этики свободы и взаимного блага, хотя и нетрудно было бы найти недостатки в таком ее применении<sup>23</sup>.

Как только вступает в силу эта новая идея-фикс, легко различимая в «релятивизме», данный запрет оказывается в одиночестве там, где обыкновенно он поддерживался другими людьми. Локк полагал, что закон природы люди должны прививать себе с помощью строгой дисциплины, поэтому, хотя цель состояла в индивидуальной свободе, не было ощутимой несовместимости между этим и потребностью в сильных и обычно поощряемых достоинствах характера. Наоборот, казалось очевидным, что без этих достоинств порядок взаимного уважения не мог утвердиться. Прошло немало времени, прежде чем Джон Стюарт Милль смог про-

<sup>23</sup> Жан-Луи Шлегель (Schlegel) указывает, что ценности, которые постоянно вырисовываются из изучения сегодняшней молодежи, таковы: "droits de l'homme, tolérance, respect des convictions d'autrui, libertés, amitié, amour, solidarité, fraternité, justice, respect de la nature, intervention humanitaire" [права человека, толерантность, уважение к чужим убеждениям, свобода, дружба, любовь, солидарность, братство, справедливость, уважение к природе, гуманитарное вмешательство]; *Esprit*, no. 233, June 1997, p. 29. Сильветта Денефль (Denèfle) приходит к сходному выводу на примере французских неверующих: *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L'Harmattan, 1997), глава 6. Терпимость для них – ключевая добродетель (pp. 166 ff.).

возгласить то, что стали называть «принципом вреда», согласно которому никто не имеет права вмешиваться в мою жизнь, кроме как с целью предотвратить вред для других. В те времена это принималось отнюдь не всеми и казалось прямой дорогой к распуцтву.

Однако сегодня «принцип вреда» широко поощряется и производит впечатление формулы, которой требует господствующий экспрессивный индивидуализм. (Видимо, не случайно аргументы Милля опирались и на экспрессивистские источники в лице Гумбольдта.)

Действительно, «стремление к (индивидуальному) счастью» принимает новое значение в послевоенный период. Конечно, оно неотъемлемо от либерализма со времени Американской революции, торжественно заявившей о нем как об одной из ипостасей в троице основных прав. Но в первом веке американской республики оно вписывалось в некоторые само собой разумевшиеся границы. На первом плане была гражданская этика с акцентом на благе самоуправления, и подразумевалось, что американцы должны жить, следуя этой этике. Но и помимо того существовали некоторые основные требования сексуальной морали, того, что позже было названо «семейными ценностями», а также ценности трудолюбия и производительности, которые и сделались точкой отсчета для преследования индивидуального блага. Выход за пределы этих требований означал не столько стремление к личному счастью, сколько путь к гибели. Поэтому, кажется, ничто не противоречило трем основным правам, торжественно заявленным в Декларации независимости как выражению общественного стремления внедрять, а в иных случаях (как, например, в сфере сексуальной морали) поощрять эти нормы. Европейские общества проявляли, быть может, меньшую смелость, чем американцы, в поощрении разных типов социального конформизма, но их законы чести были, пожалуй, в еще большей мере ограничивающими.

Размывание этих ограничений индивидуального удовлетворения в некоторых случаях было постепенным, с колебаниями вперед и назад, но с явной общей тенденцией. Майкл Сэндел отметил, что интерес к гражданской этике намного больше выделялся в начале XX века в истории Америки. Брандейс мог отстаивать анти-монопольную кампанию в начале XX века отчасти на том основании, что крупные объединения «размывают нравственность и гражданственность, которые давали бы рабочим способность мыслить как граждане»<sup>24</sup>. Но по ходу XX столетия подобные соображения все больше и больше отступали на задний план. Суды стали все больше интересоваться защитой «частной жизни» индивидуума.

Действительно, в период после Второй мировой войны ограничения в стремлении к индивидуальному счастью самым явным образом уничтожались, прежде всего в сексуальной, но также и в других сферах. Решения Верховного суда США в пользу «частной жизни», а значит и ограничения диапазона действия уголовного

<sup>24</sup> Michael Sandel, *Democracy's Discontent* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 209–210.

права, – яркий тому пример. Нечто похожее происходит во время ревизии канадского уголовного кодекса при Трюдо (Trudeau), которым был объявлен принцип, что «государство не должно соваться в спальни народа». Мишель Винок отмечает изменение в «ментальности» во Франции 70-х гг.: “La levée des censures, la ‘libéralisation des mœurs’, . . . entra dans la loi”\*, началась легализация аборт, реформа процедуры развода, разрешение порнографических фильмов и т.д.<sup>25</sup>. Подобная эволюция имеет место фактически во всех североатлантических обществах.

Сердце этой революции – изменение сексуальных нравов. То был долгий период закладки нового здания, как указано в предыдущем параграфе, однако среди культурных элит это развитие началось раньше. В 1960-е гг. оно охватило все классы. Это был очевидный и глубокий сдвиг. Релятивизация целомудрия и моногамии, утверждение гомосексуализма как легитимного выбора – все это возымело колоссальное влияние на церкви, которые в последние века столь сильно акцентировали внимание на этих проблемах и в которых благочестие часто отождествлялось с весьма педантичным сексуальным кодексом. Я вскоре вернусь к этому.

В самом деле, потребность работать над своим характером все больше отступала на задний план, словно мораль взаимного уважения заложена в самом идеале подлинной самореализации. Сегодня многие молодые люди уже не подвергают это сомнениям, забывая, что ужасные заблуждения фашизма и крайнего национализма в XX веке также уходят корнями в экспрессивизм.

Все это, возможно, отражает степень, в которой эти принципы взаимного уважения к правам друг друга вписались в наши североатлантические культуры, формируя фон, на котором, кажется, полностью легитимировались многие наши политические и юридические процедуры восстановления в правах и устранения дискриминации, хотя мы все еще бурно обсуждаем конкретные подробности их применения. Но также это отражает и то, что правовое сознание все меньше связывается с тем чувством принадлежности к определенному политическому сообществу, что имеет как положительные, так и отрицательные стороны<sup>26</sup>.

\* Снятие цензур, «либерализация нравов», ... вопли в закон (*фр.*).

<sup>25</sup> Michel Winock, *Le siècle des intellectuels* (Paris: Seuil, 1997), p. 582.

<sup>26</sup> Можно было бы доказать, что этот сдвиг идентичности помогает объяснить падающий рейтинг участия в выборах – не только в США, но и почти во всем североатлантическом мире. Этот спад характернее для более молодых групп (см.: Putnam, *Bowling Alone*, глава 14). Отказ от участия имеет, вероятно, не только прямой характер, когда независимые индивиды утрачивают интерес к политике, но и косвенный: люди выпадают из движений и организаций, которые раньше связывали их с политикой. Например, спад классового сознания, а значит и классовых движений, таких как профсоюзы, в некоторых странах (Великобритания, Франция) приводит к разрыву связи, существовавшей прежде между многими людьми и политической системой. Раньше они связывались с целым через свою классовую идентичность и определенное понимание классовой борьбы. Мир, в котором все меньше и меньше людей связано своей идентичностью с «рабочим движением» или с ФКП, – это, вероятно, мир, в котором повышается уровень невмешательства.

Здесь я оставляю в стороне «за» и «против», чтобы сосредоточиться на том, что важно для наших целей и что можно описать как воображаемое место священного (в самом широком смысле). Очерчивая идеальный тип этого нового социального воображаемого, основу которого составляет экспрессивный индивидуализм, мы могли бы сказать, что оно было не-дюркгеймовским.

При палеодюркгеймовском режиме моя связь со священным влекла за собой мою принадлежность к церкви, в принципе составлявшей одно целое с обществом, хотя фактически там были и аутсайдеры, которых терпели, и еретики, которых еще не успели наказать. Неодюркгеймовский режим позволил мне самому выбирать себе деноминацию, но это, в свою очередь, связало меня с более широкой, более неуловимой «церковью» и, что еще важнее, с политическим организмом, который должен был сыграть провиденциальную роль. В обоих этих случаях была связь между верностью Богу и принадлежностью к государству – отсюда мой эпитет «дюркгеймовский».

Неодюркгеймовский режим означает важную ступень на пути к индивидуальности и к праву выбора. Я присоединяюсь к деноминации потому, что она мне кажется правильной. И в самом деле, теперь начинает казаться, что нет способа быть в «церкви», кроме как через подобный выбор. Если по палеодюркгеймовским правилам можно требовать (и требовалось), чтобы люди принудительно интегрировались, правильно соединялись с Богом против своей воли, то теперь в этом нет никакого смысла. Принуждение начинает казаться не только несправедливым, но и нелепым, а значит недопустимым. Важный водораздел в развитии этого сознания виден в реакции образованной Европы на отмену Нантского эдикта. Даже папа решил, что это было ошибкой.

Однако экспрессивистское мировоззрение понимает это как новую фазу. Религиозная жизнь или практика, в которых я участвую, должны не только быть предметом моего выбора, они должны обращаться ко мне, обретать свой смысл в рамках моего духовного развития, как я его сам понимаю. Это ведет нас дальше. Выбор деноминации имел место в некоем неподвижном каркасе, скажем, в рамках апостольского Символа веры, символизирующем веру более широкой «церкви». В этой религиозной системе координат я выбираю церковь, в которой чувствую себя комфортнее. Но если акцент смещается теперь на мой духовный путь, то есть на какие-то тонкие интуиции, которым я сам придаю значение, то становится все труднее и труднее поддерживать эту или какую угодно иную систему координат.

Это означает, что мое участие в более широкой «церкви» не может быть смыслом для меня, как и мое участие в «Божьем народе» или какой-то политической организации, претендующей на провиденциальную роль. В новом – экспрессивистском – режиме нет необходимости помещать нашу связь со священным в какую-либо конкретную более широкую систему координат, будь то «церковь» или государство.



Вот почему развитие последних десятилетий во Франции было столь дестабилизирующим для обеих сторон старой «франко-французской войны». Не только церковь увидела, как резко убывает число ее приверженцев, но также молодежь стала отходить от соперничающего с церковью вольнодумства и/или коммунистического мировоззрения. Сохраняя динамику барочного, палеодюркгеймовского клерикализма эта война породила своего рода гуманизм, который стремился на свой лад быть чем-то вроде национальной «церкви», «церковью» Республики и ее принципов, системой координат, в рамках которой люди сохраняли бы свои разные метафизические и (если они на том настаивали) религиозные взгляды. Республика стала как бы неодюркгеймовским режимом, противостоящим палеодюркгеймовскому режиму клерикальных монархистов. Эта традиция даже присвоила себе роль «священного». (Вспомним о *l'union sacrée*<sup>\*</sup>, о *la main sacrilège*<sup>\*\*</sup>, убившей Марата и т.д. Эта традиция, очевидно, способствовала теоретическому применению Дюркгеймом этого термина с целью перебросить мост от *ancien régime* к Республике.) Не удивительно, что и католичество, и его республиканская разновидность потерпели массовое отступничество при новом постдюркгеймовском режиме экспрессивного индивидуализма<sup>27</sup>.

Это полностью изменило способы, какими идеалы порядка обычно вплетались в полемику между верой и неверием. Изменилось не только то, что мы достигли широкого консенсуса относительно нашего идеала морального порядка, но и то, что в нашем постдюркгеймовском режиме «священное», как религиозное, так и «мирское», отъединилось от нашей политической приверженности. Именно соперничество между этими двумя видами глобальной приверженности и воодушевило «франко-французскую войну». Именно этот старый режим мог посылать человеческие массы в окопы на борьбу за свои страны в 1914 году и держать их там больше четырех лет, при малом числе дезертирств и редких случаях мятежей<sup>28</sup>.

Я говорю об этом в прошедшем времени, поскольку во многих тех же самых странах, которые были главными воюющими сторонами в этой войне, новый режим, видимо, сделал подобное положение вещей невыносимым. Но ясно также, что географический ареал, для которого это продолжает иметь силу, ограничен. На Балканах ситуация не так уж сильно изменилась со времени тех войн, что

\* Священный союз (фр.).

\*\* Святотатственная рука (фр.).

<sup>27</sup> Думаю, мой анализ близок здесь к анализу Марселя Гоше (Marcel Gauchet), который называет настоящее время во Франции *une troisième époque de la laïcité* [третьей эпохой светскости]; см.: *La Religion dans la Démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), p. 74. Также см. его же: *La Condition Historique* (Paris: Stock, 2003), глава 12. Эта вторая книга помещает обсуждаемое развитие в контекст глубокой и разъясняющей теории человеческой истории.

<sup>28</sup> Франсуа Фюре (François Furet) в: *Le Passé d'une Illusion* (Paris: Gallimard, 1996) указывает на замечательную преданность и на питавшее ее чувство своей национальной принадлежности.

были развязаны в 1911 году. И нам не следует оптимистично полагать, что указанное изменение необратимо даже в центральной части североатлантических обществ.

Палео-, нео-, постдюркгеймовские модели описывают идеальные типы. Я не говорю, что они дают полное описание, а лишь хочу сказать, что наша история продвигалась через эти режимы и что нашу эпоху все больше и больше начинает характеризовать последний из них.

То, что новый режим не определяет всего, вполне очевидно из конфликтов в современном обществе. В каком-то смысле часть того, что было стимулом для «морального большинства» и мотивирует «христианских правых» в США, составляет стремление восстановить в правах что-то из потерявшего крах неодюркгеймовского понимания вещей, прежде служившего для определения нации, когда считалось, что быть американцем – значит иметь отношение к теизму, к тому, чтобы быть «единым Божиим народом», или, по крайней мере, иметь отношение к этике, тесно связанной с теизмом. Подобным образом, многие представители руководства Католической церкви, введомой Ватиканом, пытаются противостоять вызову, который делается их монолитному авторитету и подразумевается в новом экспрессивистском понимании духовности. И Католическая церковь в США солидаризируется с христианскими правыми в попытках восстановить прежние версии того морального консенсуса, который использовал неодюркгеймовские религиозные основания<sup>29</sup>. Для всех этих групп сохраняет силу идея, что существует связь между христианской верой и цивилизационным порядком.

Однако сама оборонительная сущность этих попыток показывает, в какой мере мы выпали из старого режима. Этот сдвиг имеет далеко идущие последствия для положения веры в наши дни. И он также подчеркивает то, что я отметил ранее. Мои термины «неодюркгеймовский» и «постдюркгеймовский» означают идеальные типы. Я утверждаю не то, что наше время – однозначно постдюркгеймовское, как, скажем, средневековая Франция была, вне сомнений, палеодюркгеймовской, а США XIX века – неодюркгеймовскими. Скорее, эти два режима находятся в состоянии борьбы друг с другом. И именно возможность постдюркгеймовского режима дестабилизирует ситуацию и провоцирует конфликт.

<sup>29</sup> Великолепная книга Хосе Казановы – *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) – показывает, насколько разнообразна наша религиозная ситуация. Если бы нам пришлось жить в ситуации, полностью определяемой постдюркгеймовским пониманием, то, вероятно, в публичной сфере больше не осталось бы места для религии. Духовная жизнь приобрела бы абсолютно приватный характер, в соответствии с нормами известного процессуального либерализма, который весьма распространен сегодня. Но Казанова в действительности прослеживает «деприватизацию» религии, то есть попытку церковей и религиозных структур снова вмешаться в политическую жизнь своих обществ. Примеры: христианские правые и письма католических епископов в США, о которых я как раз упомянул. Маловероятно (да и нежелательно), чтобы подобное когда-либо прекратилось. Но ситуация, в которой эти вмешательства имеют место, определяется концом единогообразного дюркгеймовского режима и тем, что все большим числом людей принимается постдюркгеймовское понимание.

Прежде чем исследовать эту проблематичную связь между верой и цивилизационным порядком, я хочу показать, насколько тот сдвиг, о котором я только что говорил, соответствует логике субъективации модерна и тому, что мы могли бы назвать изолированным «я». Мы уже видели в XVIII столетии, в одной из важных «точек разветвления», упомянутых в предыдущей части, что одной из реакций на холодную, размеренную религию изолированной идентичности было акцентирование чувства, эмоций, трогаящей нас живой веры. Так случилось, например, с пиетизмом и методизмом, для которых энергичный эмоциональный отклик на спасительное деяние Бога был важнее богословской корректности.

Конечно, эти движения хотели остаться в рамках ортодоксии, но это продлилось недолго, и акцент делался все больше и больше на силе и искренности чувств, а не на сущности их предмета. Во второй половине XIX века читатели Эмиля\* более всего станут восхищаться глубокими и подлинными чувствами его персонажей.

В этом есть известная логика. Где прежде царила страстная убежденность, а вопросы жизни и смерти имели доктринальный характер, там теперь широко распространяется ощущение, что самая суть религии утрачивается в холодной дистанцированности безупречной интеллектуальной ортодоксальности. С Богом можно соединяться лишь через страсть. Для тех, кто это чувствует, интенсивность страсти становится главной добродетелью, стоящей того, чтобы пренебречь точностью богословских формулировок. В эпоху господства свободного разума эта добродетель все больше и больше начинает казаться самой важной.

Ко времени романтизма тот же вопрос приобрел несколько иной акцент. Теперь многим кажется, что сухой рассудок ни в какой форме не может достигнуть окончательных истин. Требуется утонченный язык, способный выражать возвышенное или божественное. Но чтобы обрести свою силу, этот язык должен резонировать с писателем или читателем. Согласиться с какой-то внешней формулировкой – это не главное, важно суметь достигнуть прозрения в более высокую реальность. Теперь самым ценным нашим духовным ресурсом становится глубоко чувствуемая личная интуиция. Шлейермахер видит свою главную задачу в том, чтобы исследовать это мощное чувство нашей зависимости от чего-то, превосходящего нас. Дать этому царствовать и звучать в нас – намного важнее, чем найти правильные формулировки.

Я полагаю, что нынешнее экспрессивистское мировоззрение происходит из этого смещения, глубоко проникшего в нашу культуру и распространившегося в ней. В эпоху, когда, кажется, господствуют, по выражению Шлейермахера, «ученые люди, презирующие религию», действительную ценность может иметь только духовная интуиция, духовное чувство. А это неизбежно приведет к новому языку, наиболее резонирующему с теми, кто обладает таким чувством. Отсюда, видимо, подразумевается предписание: пусть каждый следует своему пути духов-

\* Имеется в виду книга Жан-Жака Руссо *Эмиль, или О воспитании чувств*, вышедшая в 1762 году.

ного вдохновения. И пусть никто не позволяет голословным утверждениям, будто его путь несовместим с той или иной ортодоксией, сбить себя с этого пути.

Поэтому если при изначальном палеодюркгеймовском режиме люди просто чувствовали, что им следует повиноваться приказу забыть собственные религиозные инстинкты, коль скоро те, отличаясь от ортодоксии, считаются ересью или, во всяком случае, чем-то низменным, и если люди, жившие в неодюркгеймовском мире, понимали, что их выбор должен соотносываться с общепринятой системой координат «церкви» или привилегированной нации, так что даже унитарии и этические общества представляли себя в качестве деноминаций со службами и проповедями по воскресеньям, то в постдюркгеймовскую эпоху многие люди просто не понимают требования подчиняться каким-либо правилам. Как в неодюркгеймовском мире вступать в церковь, которой не доверяешь, казалось чем-то не просто неправильным, но и нелепым и противоречивым, так же точно в постдюркгеймовскую эпоху кажется абсурдной приверженность к духовности, которая не направляет и не вдохновляет меня на мой собственный путь. Сегодня отказ от собственного пути ради соответствия какому-либо внешнему авторитету многие люди просто не воспринимают как форму духовной жизни<sup>30</sup>. По словам оратора на одном празднестве движения «Нью-Эйдж»: «Принимай лишь то, что твоему сокровенному Я покажется убедительным»<sup>31</sup>.

Конечно, такое понимание места и природы духовности построено на плюрализме, и не просто на плюрализме, замкнутом в каких-то доктринальных рамках, а на плюрализме неограниченном. Или, вернее, тут есть границы иного свойства, они имеют политический смысл и происходят из морального порядка свободы и взаимного блага. Мой духовный путь должен уважать духовные пути других, он должен придерживаться «принципа вреда». При таком ограничении мой путь можно варьировать от принадлежности к каким-либо общинам, национальным сообществам или претендующим на государственный статус церквам, но он может и выходить к тем, кому требуются лишь очень свободные группы единомышленников или просто какие-то организации, вспомогательные вещи, вроде совета или литературы.

<sup>30</sup> Люк Ферри (Luc Ferry) в своей очень интересной книге *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996), глава 1, рассматривает этот феномен под рубрикой «отказ от авторитета» (*le refus de l'Autorité*). Я согласен с большей частью того, что он говорит, однако думаю, что он слишком интеллектуализирует эту реакцию, возводя ее прямо к Декарту и не видя ее экспрессивистских корней.

<sup>31</sup> Сэр Джордж Тревельян (George Trevelyan) в лекции на фестивале разума, тела, духа цит. в: Paul Heelas, *The New Age Movement* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 21. Это предписание, можно сказать, представляет только мировоззрение «Нью-Эйдж». Но в этом отношении различные направления «Нью-Эйдж» отражают куда более многочисленные и распространенные позиции, как показывает Хилас (Heelas) в главе 6. Например, согласно опросу общественного мнения, проведенного институтом Гэллага в 1978 году, 80 % американцев согласны, что «индивидуум должен приходить к своим собственным религиозным убеждениям независимо от каких-либо церквей или синагог» (Heelas, p. 164); цит. также в: Robert Bellah et al., *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 228.

От этого априорного принципа, по которому достаточный ответ на религиозный запрос должен удовлетворять либо палео-, либо неодюркгеймовским условиям (церковь или «церковь» и/или общество), новый режим отказался. Духовное как таковое по своему существу больше не соотносится с обществом.

Такова логика экспрессивистского ответа на изолированную идентичность. Но, конечно, она развилась не сама собой. По крайней мере, в некоторых обществах главным катализатором для этого процесса в последние десятилетия была, видимо, новая индивидуалистическая потребительская культура, рожденная послевоенным изобилием. По всей видимости, это чрезвычайно понравилось населению, с незапамятных времен жившему под гнетом неизменной нужды, когда в самой оптимистической перспективе людям оставалось лишь держаться на уровне скромного достатка и избегать несчастий. Ив Ламбер показал, как эта новая культура сразу расшатала былую общинную сплоченность бретонского прихода и обратила людей от их насыщенной общинно-ритуальной жизни к энергичной погоне за личным благополучием. Как выразил это один из информантов Ламбера: «On n'a plus le temps de se soucier de ça [la religion], il y a trop de travail. Il faut de l'argent, du confort, tout ça, tout le monde est lancé là-dedans, et le reste, pffft!»<sup>32</sup> («Нам больше некогда заниматься этим [религией]. Нам нужны деньги, комфорт и все такое; теперь каждому стало важно лишь это, а все прочее – ерунда!»).

Эти движения взаимосвязаны. Новому благополучию сопутствовало улучшение коммуникаций, открывшее горизонты, но потом новая погоня за счастьем увлекла людей настолько, что они начали покидать прежнюю ритуальную жизнь, которая строилась вокруг общины и ее общих усилий выживать в физическом и духовном мирах. Сама эта ритуальная жизнь стала убывать, частично исчезать, и все меньше и меньше остается тех, кто хотел бы продолжать ее<sup>33</sup>.

Такое впечатление, словно это «обращение», подобно прежним обращениям, было ответом на некую более сильную форму магии. Не то чтобы религиозность жителей деревни Лимерзель была исключительно связана с экономическим выживанием и защитой от несчастий, но вера их настолько переплела заботу о спасении со стремлением о благополучии, что перспектива нового индивиду-

<sup>32</sup> Yves Lambert, *Dieu Change en Bretagne* (Paris: Cerf, 1985), p. 373. Даниэль Эрвье-Леже (Danièle Hervieu-Léger) высказывает мысль, сходную с моей. Она говорит, что в современном мире исчезает страх нужды: «Que se passe-t-il pour la religion dans une société où l'on a l'assurance de manger à sa faim, quoi qu'il arrive?» [Что считается религией в обществе, где гарантирована возможность есть досыта. что бы ни случилось?] – в: *Chrétiens, tournez la page* (Paris: Bayard, 2002), p. 97.

<sup>33</sup> Социологи религии уже отмечали, что высокий уровень религиозной практики в некоторых регионах Франции был тесно связан с жизнью в приходах. Миграция в города вела, как правило, к разрушительным последствиям. Как сказал об этом Габриэль Ле Бра (Gabriel Le Bras), «Je suis convaincu que sur cent ruraux qui s'établissent à Paris, il y en a à peu près 90 qui, au sortir de la gare Montparnasse, cessent d'être des pratiquants» [Я уверен, что из ста человек, приезжающих из деревни, около 90 прекращают религиозную практику, как только выходят в город из здания вокзала Монпарнас]. Цит. в: Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau Christianisme?* (Paris: Seuil, 1986), p. 37.

ального пути к надежному и красивому земному счастью нанесла урон всему их прежнему мировоззрению. Еще один информант сказал так: "Pourquoi j'irais à la messe, qu'ils se disent, le voisin qui est à côté de moi, il réussit aussi bien que moi, peut-être même mieux, et il n'y va pas"<sup>34</sup> («Зачем мне идти на мессу, спрашивают они сами себя, ведь вон сосед мой преуспевает, как и я, а то и больше, а на мессу не ходит»).

Иными словами, в AR-форме последнего выживания этого бретонского прихода старое мировоззрение связало себя с целым рядом разных интересов, мирских и немирских, и потерпело крах. Его не восстановишь, вера сохранилась только у тех людей, которые, как пишет Ламбер, развивали ее<sup>35</sup>. Что-то подобное случилось в Квебеке в 1960-е, хотя общество там было намного более урбанизировано. Здесь эффект был задержан неодюркгеймовским опосредованием между национальной идентичностью и католичеством, но, как только этот узел был развязан, отход стал набирать скорость, приводящую в замешательство. У этой тенденции имеется, пожалуй, некоторое сходство с тем, что происходит в современной Ирландии, или с тем, что зарождается в Польше.

Соответствующий переход в других – протестантских, особенно англофонских, обществах был более постепенным и менее драматичным, возможно, потому, что новая культура потребления развивалась медленнее и в течение долгого периода времени. Но и в Британии, и в Америке экспрессивистская революция 60-х происходила, по всей видимости, с ускорением.

Как понимать влияние всего этого сдвига на место религии в публичном пространстве? Можно рассмотреть это следующим образом. Изобретение эксклюзивного гуманизма в XVIII столетии привело к новой ситуации плюрализма, к культуре, мечущейся между религиозностью и арелигиозностью (фаза 1). Реакции не только на этот гуманизм, но и на матрицу (заглушенная идентичность, моральный порядок), из которой он вырос, умножили число вариантов выбора во всех направлениях (фаза 2). И этот плюрализм долгое время действовал и породил свои новые варианты выбора в значительной степени внутри определенных элитных групп, среди интеллектуалов и деятелей искусства.

Очень рано, особенно в католических странах, возникли политические движения воинствующего гуманизма, старавшиеся нести неверие в массы, что имело весьма скромный успех; также и религиозное отчуждение отделило некоторые слои населения от церкви, не предложив ему никакой альтернативы. С другой стороны, многие люди либо держались вне этой плюралистической, раздробленной культуры, либо, оставаясь на ее периферии, упорно придерживались религиозного выбора при различных вариациях дюркгеймовской модели, так чтобы этот религиозный выбор был тесно связан с их включенностью в свое обще-

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Lambert, *Dieu Change en Bretagne*, pp. 385 ff.

ство. Это мог быть палео-тип, который, хотя и начал стремительно распадаться на уровне общества в целом, мог по-прежнему сохранять свою действенность в сельских областях на уровне местных общин типа ламберовского Лимерзеля. Или это может относиться к неотипу, как в триумфальном ощущении национального providения, или среди угнетаемых групп, защищающих свою идентичность от угрожающего ей влияния религиозности иного типа (включая атеизм в недавних событиях в Польше), или среди иммигрантских групп. Или чувство, что необходимо входить в религиозную общину, могло поддерживаться необсуждаемой убежденностью, что христианство в любой локально-доминирующей форме – необходимая матрица цивилизационного порядка.

Моя гипотеза состоит в том, что все больший и больший послевоенный переход в нашем социальном воображаемом к постдюркгеймовской эпохе дестабилизировал и подточил различные дюркгеймовские режимы. Следствием этого было или то, что люди постепенно рекрутировались в эту надломленную культуру, или (в случае, когда новая культура потребления совсем вытесняла прежнее мировоззрение) то, что они взрывным образом вбрасывались в этот надломленный мир. Ведь, помня о привлекательных чертах новой культуры, мы никогда не должны недооценивать те способы, которыми можно принудить людей включаться в нее: сельская община распадается, закрывается местная фабрика, работа исчезает из-за уменьшения бизнеса, огромный вес социального одобрения или бесчестья начинает склонять в пользу нового индивидуализма.

Таким образом, экспрессивистская революция подорвала некоторые крупные религиозные формы века мобилизации, а именно церкви, чье притязание на нашу приверженность отчасти оправдывалось их связью с политической идентичностью. Даже там, где эта идентичность сохраняет силу, связь с духовностью у тех, кто попал в новый – постдюркгеймовский – режим, была разорвана.

Но есть и более важный аспект. Экспрессивистская революция заодно подорвала связь между христианской верой и цивилизационным порядком. Главной чертой многих религиозных форм века мобилизации, описанных выше, было их прочное ощущение упорядоченной жизни, а также их усилия помочь своим приверженцам (или убедить их, а то и заставить) осознать этот момент. Как я указал выше, пожалуй, было неизбежным, по мере усвоения новых форм дисциплины, что эта прежняя дисциплинирующая функция все больше утрачивала свою ценность, и некоторые строгие меры, прежде казавшиеся важными, такие как абсолютная умеренность или всеобщее соблюдение субботы, стали восприниматься потомками тех, кто установил их, как нечто досадное и утомительное. Всегда было известное сопротивление евангелическим христианам на том предполагаемом основании, что они пуритане, портящие удовольствие остальным и сеющие разделения. Литературные персонажи, такие как Мельхиседек Хаулер и Джейбз Файруоркс у Диккенса или Булстроуд у Джордж Элиот, по-своему вы-

ражают эту враждебность, а иногда высказывалась критика в адрес методистов, чьи требования умеренности и запрет деревенских забав рассматривались как подрыв культуры общинного веселья и настраивание людей друг против друга<sup>36</sup>. Более распространенной реакцией к концу XIX века стала критика евангелической морали как иссушающей, подавляющей свободу и развитие личности, унифицирующей людей, отрицающей красоту и т. п. Такие писатели, как Шоу, Ибсен и Ницше, высказывались об этом весьма энергично, отчасти это выражено в знаменитой фразе Дж. С. Милля: «Языческое самоутверждение лучше, чем христианское самоотрицание»<sup>37</sup>. Со своей стороны, Арнольд жаловался на недостаток культуры у неконформистского среднего класса. А что касается группы Блумсбери, то можно считать, что она сформировалась отчасти как реакция на весь этот религиозный климат.

Но все это интенсифицировалось культурной революцией 1960-х, не только потому, что все больше людей вовлекалось в оппозицию к религиозной этике, но и потому, что новые сексуальные нравы все сильнее расходились с ней. Была трехсторонняя связь, которая многим казалась абсолютно не вызывающей сомнений в прошлом: между христианской верой и этикой дисциплины и самоконтроля, даже самоотречения, с одной стороны, и между этой этикой и цивилизационным порядком – с другой. Но, как я описал выше, это второе отношение начинало казаться все менее и менее достоверным для все большего числа людей. Погоня за счастьем стала казаться не только не нуждающейся в ограничительной сексуальной этике, но и фактически требующей ее преодоления во имя самореализации. Люди, которые чувствуют это особенно сильно, – это, конечно, как раз те, для кого многие из этих форм дисциплины сделались второй натурой и не нуждались в сильной этической/религиозной поддержке. К удивлению многих воспитанных на Вебере социологов моего поколения, дети 1960-х и 1970-х сумели ослабить в своей частной жизни узы многих традиционных форм дисциплины, не отказываясь от них в своей профессиональной деятельности. Не так-то легко суметь это сделать, некоторым это не удается. Больше того, существуют целые среды, где эти формы дисциплины по-прежнему весьма новы и далеки от их способа существования, что делает невозможным для них такой вариант выбора. Как выражает это Дэвид Мартин, описывая повсеместный успех пятидесятничества на Юге:

В развитом мире довольно много людей могут допускать поощрения и свободы, игнорируя экономическую дисциплину, по крайней мере – на достаточно долгое время, но в развивающемся мире экономической дисциплины не избежать. Если в развитом мире вы можете принимать эту дисциплину в своей рабочей жизни и игнорировать ее вне рабо-

<sup>36</sup> David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 18 and 132–133.

<sup>37</sup> J. S. Mill, *On Liberty*, см.: Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, p. 114; Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society*, p. 275.



ты, то в развивающемся мире дисциплина должна управлять всей вашей жизнью, иначе вы окажетесь на обочине, а то и пойдете на преступление<sup>38</sup>.

Это искусство избирательного принятия дисциплины, которое предполагает долгий период усвоения многими поколениями, есть ключевое условие, способствующее новой позиции, хотя экспрессиivistская революция и предусматривала, что разум начнет преступать старые границы. В другие времена и в других местах подобная – принципиальная – трансгрессия кажется безумной, почти самоубийственной.

Там, где связь между дисциплиной и цивилизационным порядком разорвана, но связь между христианской верой и дисциплиной никем не оспаривается, экспрессивизм в сочетании с сексуальной революцией отвратил многих людей от церкви. Причем в двух отношениях. Во-первых, те, кто согласился с текущими изменениями, оказался в глубоком конфликте с той сексуальной этикой, которая предлагалась церквами. А во-вторых, чувство следования своему собственному пути было оскорблено тем, что они воспринимали как «авторитарный» подход церквей, устанавливающих закон и не ожидающих ответа.

Церкви находят трудным говорить с людьми при таком умонастроении. Ведь говорить с ними – не значит просто соглашаться с тем, что они говорят. В сексуальной революции было слишком много дутых и утопических иллюзий в качестве протеста против старых табу, чтобы найти там нечто вразумительное. И действительно за 40 лет, прошедших с тех пор, этот факт становился понятным все большему числу молодых людей. (Это не означает, что церкви, со своей стороны, не извлекли никаких уроков из этого перехода.)<sup>39</sup>

<sup>38</sup> David Martin, *Pentecostalism* (Oxford: Blackwell, 2002), pp. 14–15. Гертруда Химмельфарб (Gertrude Himmelfarb) в *One Nation, Two Cultures* делает сходное замечание: «В принижении пуританской этики контркультура подрывала те ценности, которые могли бы послужить бедным. Поэтому низший класс – жертва не только своей собственной «культуры нищеты», но и окружающей его культуры высшего класса. Своего рода случайная преступность, которая может поглотить белого подростка из пригорода, для черного тинэйджера, живущего в мегаполисе, может оказаться буквально роковой» (р. 26). Конечно, совсем абсурдно приписывать исключительно культуре «вседозволенности» ответственность за нищету в условиях, когда вопиюще несправедливая политика небрежного и регрессивного распределения доходов нанесла столь тяжкий ущерб американской бедноте.

<sup>39</sup> Разумеется, можно воспринимать сексуальную революцию саму по себе как «ось» господствующего нарратива или истории вычитания, и именно так ее часто истолковывали в 1960-е (см. напр.: Reich, *The Greening of America*). Это напоминает другие истории: наука доказывает, что религия – ложна, и как только люди устраняют препятствия, мешающие это увидеть, они больше не могут вернуться к отвергнутой картине мира, или еще: люди в конце концов желают автономии, и как только они увидят всю ложь, лежащую в основании власти и авторитета, они больше не смогут вернуться к старой системе; возможна, и такая история: люди хотят неконтролируемой сексуальной свободы, и как только они увидят, что им необоснованно в ней отказывали, они больше не могут вернуться к старому укладу. Так это и понимали многие молодые люди в 1968 г., например, в Беркли или в Латинском квартале. Однако этот взгляд оказался недолговечным. В самом деле, большинство людей быстро поняли, что вещи намного более сложны.

Но, как те, кто претендует на обладание какой-то мудростью и выступает в роли ее ответственного посредника, обязаны убедительно ее объяснять, приспособляясь к собеседнику, так же и тут. Привязанность к жесткому кодексу, равно как и чувство принадлежности к воинственно настроенному отряду верных, развившееся за последние два столетия вследствие оборонительного положения, почти лишает возможности находить общий язык.

Разрыв был очень глубоким. Как показал Кэлэм Браун относительно евангелических христиан, этическая позиция определялась идеей женщины, желающей стабильной семейной жизни, которую мужские искушения – пьянство, азартные игры, неверность – постоянно подвергали опасности. Обсуждение и продвижение сходных идей мы видим и на католической стороне. В прошлые времена, когда женщины боялись последствий мужской безответственности и даже насилия для себя и своих детей, такой подход к проблемам был не лишен оснований. Во многих средах он не лишен оснований и в наше время, особенно в южной части мира, как указывает Дэвид Мартин<sup>40</sup>.

Здесь мы имеем дело с основательным движением, проявившимся во многих конфессиях на протяжении двух-трех последних столетий и названном «феминизацией» христианства, о чем пишет в своей интересной книге Кэлэм Браун<sup>41</sup>. Это, очевидно, связано с тесным симбиозом между христианской верой и этикой «семейных ценностей» и дисциплинированного труда, симбиозу, который снизил и даже был направлен против воинственного и боевого образа жизни, а также форм мужского общения, таких как совместная выпивка, азартные игры, спорт, – форм, которые отрывали мужчин и от труда, и от семьи. Это была проблема не только для церквей – мы можем видеть конфликт и нерешительность, отражавшиеся во всем обществе по мере развития в XVIII веке идеала «вежливого» общества, основанного на коммерции. Даже некоторые интеллектуалы, определявшие и приветствовавшие это развитие, такие как Адам Смит и Адам Фергюсон, выражали озабоченность в связи с ним. Оно могло вести к атрофии воинских добродетелей, которые необходимы автономному гражданину. Другие боялись, что оно сделает мужчин «женоподобными»<sup>42</sup>. Феминизация культуры шла параллельно феминизации веры.

В христианском контексте это отразилось (а потом и закрепилось) в относительном упадке религиозной практики среди мужчин в сравнении с женщинами. «Les hommes s'en vont»\*, – единодушно жалуются священники в департаменте Эн в XIX веке, особенно во второй его половине<sup>43</sup>. Этот уход часто отражает чувство

<sup>40</sup> Martin, *Pentecostalism*, pp. 98–106.

<sup>41</sup> См.: Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: Routledge, 2001), особенно главы 4 и 5.

<sup>42</sup> Я уже обсуждал это более подробно в другом месте – в моей работе *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004).

\* Мужчины уходят (*фр.*).

<sup>43</sup> Philippe Boutry, *Prêtres et Paroisses au pays du curé d'Ars* (Paris: Cerf, 1986), p. 578.

мужской гордости и достоинства, которое кажется несовместимым со слишком несдержанной религиозностью, в такого рода религиозной самоотдаче есть что-то «женское». Это чувство было связано с определенным недоверием к церковным властям (оно само питало это недоверие и питалось им): священник (чье облачение напоминало женскую одежду) имел, пожалуй, слишком большую власть над женами и дочерьми, но, с другой стороны, это было не так уж и плохо, потому что он учил их целомудрию и верности и защищал мужчину как главу семьи. Но в то же время, как бы он ни был хорош для женщин, такое восприятие церковного лидерства было несовместимо с независимостью, которая составляла главную часть мужского достоинства. Эта позиция, очевидно, легла в основу философского антиклерикализма республиканцев<sup>44</sup>.

Современная сексуальная революция на Западе бросила вызов всем тем представлениям о мужчине и женщине, на которых покоилось это понимание цивилизационного порядка. Она принесла с собой широкую палитру феминистских позиций, и, согласно некоторым из них, женщинам следует требовать для себя тех же прав на сексуальный поиск и раскованную самореализацию, которые прежде приписывались мужскому желанию. Это полностью подрывает концептуальную основу доминировавшей дотоле этики. В отчете Церкви Шотландии 1970 года говорится: «Настоящую проблему здесь составляет распущенная девушка»<sup>45</sup>.

Конечно, не каждый согласится с таким изложением женского желания. Но оно показывает некую новую неопределенность относительно форм женской идентичности – параллельно соответствующей неопределенности среди мужчин. Невозможно обращаться к вопросу о сексуальной этике, не вовлекаясь в эти проблемы.

## 6

Таким образом, поколения, сформировавшиеся в ходе культурной революции 1960-х, в некоторых отношениях глубоко отчуждены от строгой традиционной модели христианской веры, сложившейся на Западе. Мы уже видели, насколько они непокорны той сексуальной дисциплине, что составляла часть жизни доброго христианина, как это понималось, например, евангелическим возрождением XIX века в англоговорящих странах. В самом деле, современные изменения выходят за пределы всего лишь отвержения этих высоких стандартов. Даже ограничения, обычно принимавшиеся среди традиционных крестьянских сообществ, которые клерикальные меньшинства считали ужасно распущенными и всегда старались

<sup>44</sup> Ibid., глава III, главы 1 и 4. Интересные рассуждения об этом гендерном расщеплении в религиозной практике можно найти в: Hugh McLeod, *Secularization and the People of Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 128; in Leonore Davidoff and Catherine Hall, *Family Fortunes* (London: Routledge, 1987), глава 2; а также в: Thomas Kselman, "The Varieties of Religious Experience in Urban France", в: Hugh McLeod, ed., *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930* (London: Routledge, 1995), глава 6.

<sup>45</sup> Цит. в: Brown, *Death of Christian Britain*, p. 180.

привести в порядок, – даже они были отвергнуты огромным числом людей в нашем сегодняшнем обществе. Например, духовенство обычно не одобряло секс до брака и выражало озабоченность, когда пары, вступая в брак, уже ожидали ребенка. Но все-таки эти крестьянские общины, хотя они и считали вполне нормальным заранее проверить будущую ситуацию, прежде всего – убедиться в том, что пара, вступающая в брак, сможет иметь детей, считали обязательным подкрепить их союз ритуальной церемонией. Тех, кто пытался выйти за рамки этих ограничений, возвращали в общепринятое русло посредством общественного давления, шаривари, или «кошачьей музыки»<sup>46</sup>.

Сегодня мы явно переступили эти ограничения. Люди не только повсюду экспериментируют до того, как вступят в брак и поселятся вместе в качестве постоянной пары, но и просто живут друг с другом, вообще никогда не вступая в брак, кроме того, они вступают в отношения, потом их разрывают, потом вновь их возобновляют. И наши крестьянские предки были в своего рода «периодической многогамии», но в их ситуации прежний союз всегда прерывался смертью одного из супругов, тогда как у нас прежний союз заканчивается разводом (либо, в случае не состоящих в браке партнеров, просто расставанием)<sup>47</sup>.

Тут есть некий глубокий разлад со всеми формами сексуальной этики – будь то народная традиция или христианская доктрина, – считавшими нерушимость брака существенной для социального порядка. Но есть тут и что-то поважнее. Христиане действительно считали свою веру существенной для цивилизационного порядка, но это было не единственным источником сексуальной этики, которая доминировала в западном христианстве Нового времени. Были также впечатляющие образы духовности, на которых основывалось стремление отдельных пар к сексуальной чистоте. Это развитие мы можем видеть в ранний период Нового времени. Джон Босси показал, что в средневековом понимании семи смертных грехов грехи духа (гордыня, зависть, гнев) рассматривались как более тяжкие, нежели грехи плоти (обжорство, распутство, праздность; алчность можно поместить в обе группы). Но во время католической реформы акцент все больше и больше смещался на похоть как главное препятствие для святости<sup>48</sup>.

Пожалуй, старый взгляд на сексуальную этику был через призму осквернения и чистоты. «Отсюда запрет на брак во время Великого поста и некоторые другие периоды, учение, согласно которому половые сношения между мужем и женой всегда считались (простительным) грехом, а также – очищение женщины после рождения ребенка и особая озабоченность сексуальностью среди священников»<sup>49</sup>.

<sup>46</sup> См.: Yves-Marie Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), Volume 1, pp. 74–80.

<sup>47</sup> Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 63–64.

<sup>48</sup> John Bossy, *Christianity in the West, 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 35; Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism 1789–1914* (London: Routledge, 1989), p. 24.

<sup>49</sup> Bossy, *Christianity in the West*, p. 37.

Кажется, Новое время спиритуализировало основополагающее понятие чистоты и открыло нам магистральный путь к Богу (или, наоборот, воздвигло главную преграду на этом пути).

Мы можем рассматривать католическую реформу (в частности, во Франции) в терминах данного исследования, как попытку привить глубокое личное поклонение Богу (через Христа или Марию) (по возможности) каждому человеку, попытку, которая, помимо всего прочего, должна была осуществиться главным образом через посредство духовенства, через его проповедь, увещание, упрощение, направление всех усилий к этой новой, более высокой ориентации и отход от традиционно-общинных – до-осевых – форм священного. Если мы ставим подобную цель, то можем представить различные способы ее достижения. Можно сделать сильнейший акцент на определенных образцах святости – в надежде пробудить желание следовать таковым. Или можно основной упор сделать на том, чтобы заставлять людей следовать образцам из страха, хотя бы по минимуму. Конечно, испробованы были оба пути, но перевес получил путь негативный. Он и в самом деле стал частью всего процесса реформы, начиная с Высокого Средневековья. Жан Делюмо говорил о *la pastorale de la peur* (о пастырской политике устрашения)<sup>50</sup>.

Пожалуй, мы могли бы принять это как данность, в частности – по мере отступления традиции ввиду Нового времени. Но мы также можем это рассматривать как нечто неотделимое от самого предприятия реформы. Если цель состоит не просто в том, чтобы высветить некоторые формы духовности и привлечь к ним как можно больше народу; если цель состоит в том, чтобы всех (каждого, кто не направляется к гибели) «переделать», то, наверно, единственный способ создать такого рода массовое движение – это сильный упор на угрозу и устрашение. Именно такая модель установилась с самого начала в процессе реформы, среди странствующих монахов-проповедников, начиная еще с XIII столетия.

По иронии судьбы там, где церковное руководство в самом деле пыталось трансформировать общину, это происходило благодаря личной святости приходского священника, а не благодаря тому, что он расписывал прихожанам ужасы преисподней. В предыдущем разделе я упомянул о случае кюре из Арса. Но, как я тогда сказал, невозможно ожидать, чтобы в каждом приходе трудился Жан Вианнэ. Если ваша цель состоит в том, чтобы воздействовать на каждого, даже через духовно невыразительных посредников, то устрашение – ваш лучший выбор.

Прочитую миссионерскую проповедь времен Реставрации во Франции:

Скоро прозвонит час вашей смерти, продолжайте же запутываться в паутине своих беспорядков, утопайте все глубже в трясине ваших постыдных страстей, оскорбляйте нечестивостью своих сердец Того, Кто судит даже праведных. Скоро вы падете под безжа-

<sup>50</sup> Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983); также: Gibson, *A Social History*, pp. 241 ff.

лостными ударами смерти, и мера беззаконий ваших станет мерою тех ужасных мучений, которые потом будут вам причинены<sup>51</sup>.

Подобный путь чреват немедленными последствиями. Угроза должна соединяться с весьма ясно определенными проступками. Делай вот так, иначе навлечешь на себя проклятье. Это «вот так» должно ясно определяться. Конечно, бывали периоды, в частности в кальвинистском богословском контексте, когда не было окончательной уверенности, действительно ли Бог кого-то избирал. Но, как указывал Вебер, это затруднение недолговечно, и очень скоро проявляются ясные знаки избрания, при всей недостаточности «гарантий» со стороны богословия. В контексте католической реформы соответствующие стандарты – это не знаки избрания, а минимальная сообразность с требованиями Бога: уклонение от смертного греха или хотя бы попытки сделать все необходимое для его отпущения.

Из всего этого возникает то, что мы могли бы назвать «морализмом», то есть придание ключевого значения в нашей духовной жизни определенному кодексу. Нам следует все более приближаться к Богу; но важнейшей стадией на этом пути должно быть минимальное соответствие кодексу. Без этого вы даже не сможете вступить на этот магистральный путь и вообще останетесь «вне игры». Пожалуй, это не то мировоззрение, которое легко согласовать с текстом Нового Завета, но, тем не менее, в век модерна оно приобрело своего рода гегемонию в обширных областях христианско-церковного мира.

Это мировоззрение в конечном счете приводит к акцентированию того, что мы должны делать и/или во что мы должны веровать, в ущерб духовному возрастанию. Сестра Элизабет Жермен, анализируя типичный катехизис, который широко использовался в XIX столетии, заключает, что:

мораль начинает преобладать над всем, а религия превращается в ее служанку. Вера и таинства рассматриваются теперь не как основа моральной жизни, а как долг, требующий исполнения, как истины, в которые мы обязаны верить, и как средства, помогающие нам исполнять эти моральные обязательства<sup>52</sup>.

Мы видим инициированную духовенством реформу, движимую страхом вечного осуждения, а отсюда – морализм, но, тем не менее, кодекс, в котором все это кристаллизуется, может принимать разные формы. В центре могли быть вопросы о противостоянии милосердия агрессивности, гневу, мести; либо внимание обращалось прежде всего на проблему сексуальной чистоты. Могли присутствовать оба аспекта, но удивительно сильный упор все же делался на сексуальность.

<sup>51</sup> Цит. в: Gibson, *A Social History*, p. 246.

<sup>52</sup> E. Germain, *Parler du salut?* (Paris: Beauchesne, 1967), p. 295; цитируется и очень интересно обсуждается в: Gibson, *A Social History*, p. 244.

Выше мы видели, что в каком-то смысле акцент сместился в этом направлении при католической реформации. Не то чтобы грехами агрессивности, насилия, несправедливости стали пренебрегать. Напротив. Но кодекс, определение того, чему нужно следовать, приобрел особую строгость в отношении сексуальности. Были и другие смертные грехи – например, убийство, были грехи и в сфере собственно церковных правил – например, непосещение мессы, но вы могли зайти довольно далеко в несправедливости и жестокосердии по отношению к нижестоящим и просто к другим людям, не подвергаясь тому автоматическому исключению из общины, которое вы навлекли бы на себя сексуальной распущенностью. Уклонение от сексуальных норм и непослушание церкви были, кажется, главными поводами для такого исключения. Поэтому чрезвычайное значение придавалось сексуальной чистоте и послушанию.

Отсюда та (как нам кажется) ужасающе диспропорциональная возня, которую французское духовенство устроило в XIX веке, – запрещение танцев, уничтожение народных праздников и т.п. (Конечно, этому имеются аналогии и среди евангеликов в протестантских странах.) Молодым людям отказывали в причастии или в отпущении грехов, если они не переставали уклоняться от моральных требований церкви. Эта озабоченность духовенства порой напоминала одержимость.

Я не претендую на то, чтобы суметь объяснить это, разве что могу привести два соображения на эту тему. Первое касается того умиротворения нового общества, которое я обсуждал в предыдущих главах, того, что уровень повседневного бытового насилия, причинявшегося разбойниками, войнами, бунтами, клановыми соперничествами и т.п., снижался между XV и XIX столетиями. Поскольку насилие и гнев утрачивали свое подавляющее значение в реальной жизни, внимание могло сместиться к вопросу о чистоте. Второе связано с констатацией того очевидно факта, что сексуальное воздержание было центральным жизненным моментом безбрачного духовенства. Пожалуй, неудивительно, что именно оно столь активно пеклось о сексуальной чистоте.

В любом случае, было явно предreshено, чтобы это сочетание клерикальной реформы сверху, морализма и подавления сексуальности привело к тому конфликту с развивавшимся модерном, который я описываю на этих страницах. Акцент на индивидуальной ответственности и свободе фактически противоречил требованиям церковного контроля. А негативная постромантическая реакция на дисциплину модерна, попытки реабилитировать тело и чувственность в конечном счете привели к восстанию против сексуального подавления.

Эти противоречия проявились уже к середине XX столетия. Выше я упоминал об упадке религиозной практики среди мужчин (по сравнению с женщинами) с конца XVIII века. Объяснение этого факта навело меня на образы мужской гордости и достоинства. Но к тому же явлению мы могли бы подойти и с другой стороны, подчеркнув, что этот более строгий сексуальный кодекс прямо препятствовал некоторым формам мужского поведения, в частности – буйному стилю жизни мо-

лодежи. И, что, пожалуй, еще более существенно, мужчин понуждало уходить из церкви, видимо, сочетание сексуального подавления и клерикального контроля, как они ощущали это в практике исповеди. Клерикальный контроль противоречил их чувству независимости, но им становилось вдвойне невыносимо, когда этот контроль принимал форму разоблачения самых потаенных и интимных моментов их жизни. Отсюда возникало мощное сопротивление институту исповеди почти в любом возрасте, и стремление – если уж положена исповедь – исповедоваться не своему кюре, а приезжему священнику-миссионеру, которому ты незнаком. Как пишет Делюмо: “La raison principale des silences volontaires au confessionnal fut la honte d’avouer des péchés d’ordre sexuel”. В конце концов, это противоречие уводило людей подальше от исповедален, как описывает последствия этого в XIX веке Гибсон, «не имея возможности причаститься и злясь на то, что священники норовят сунуть нос в чужие дела, люди все чаще стали покидать церковь»<sup>53</sup>.

Чтобы лучше понять разрыв, который произошел в человеческом мировоззрении, полезно было бы еще раз посмотреть на некоторые черты сексуальной революции, которую я до сих пор описывал глобально. У нее имелась и собственная предыстория, которую я частично привлекал. Мы могли бы даже проследить эту предысторию назад через столетия и взять за ее отправной пункт определенные учения средневекового католицизма, не одобрявшие сексуального удовольствия, даже у супружеских пар в процессе деторождения. Восстав против этих учений, мыслители Реформации реабилитировали супружескую любовь как благо само по себе. «Взаимное утешение», даваемое браком, включает, по их мнению, и сексуальное общение, которому этим словосочетанием придается позитивная оценка. Однако преобладающая цель секса по-прежнему видится в деторождении. Акты, не преследующие цели деторождения, считаются «неестественными». По этим причинам и потому, что подобные акты могут уводить нас от сосредоточения нашей жизни в Боге, чувственная или эротическая сторона любви рассматривалась как опасная и сомнительная<sup>54</sup>.

Аналогичный взгляд очень распространился в викторианскую эру – и в Англии, и в Америке. Считалось, что сексом скрепляется супружество. Секс – здоровое явление, значит, ему сопутствует удовольствие, но удовольствие не должно становиться главной целью<sup>55</sup>. Однако контекст такого понимания был другим. Конечно, это понимание по-прежнему считалось христианским. Но также (и прежде всего) его оправдывали с точки зрения науки. Не менее, если не более, важны были

<sup>53</sup> Gibson, *A Social History*, p. 188; Delumeau, *Le Pêché et la Peur*, chapter 17, pp. 517–519, 525.

\* Основная причина сознательных умалчиваний в исповедальне заключалась в том, что стыдились признаваться в грехах сексуального порядка (*фр.*).

<sup>54</sup> John D’Emilio and Esther B. Freedman, *Intimate Matters* (New York: Harper & Row, 1988), p. 4; а также: Steven Seidman, *Romantic Longings* (New York and London: Routledge, 1991), pp. 23–24.

<sup>55</sup> Seidman, *Romantic Longings*, pp. 26–27.



медицинские эксперты со своими понятиями о здоровье, нежели богословы с их идеями по поводу Божьей воли.

Тут мы можем видеть дальнейшее развитие того радикального поворота в XVII и XVIII веках, который я описал выше: уравнивание воли Бога о нас и господствовавшей концепции человеческого процветания, в данном случае определяющее-ся модерным моральным порядком. Бог творит природу, и он это делает для нашего блага. Следовательно, сообразуясь с природой, мы способны познавать его волю. Мы сообразуем себя с благоприятным действием природы и тем самым следуем воле Бога. Локк демонстрирует этот путь в своих Трактатах о гражданском правлении. С прогрессом науки открывается путь для натурализации, медикализации сексуальной этики, без какого-либо ощущения того, что этот путь так или иначе вытесняет религиозную веру.

Однако фоновые предпосылки весьма различны. Для пуритан правильное упорядочивание сексуальной жизни может прийти лишь благодатью и освящением. Это не что-то такое, что достижимо для обычного, нормального и неиспорченного человека. (Сходным образом, можно сказать, древняя этика, основывавшаяся на природе, мыслилась как предлагающая совершенствование, которого огромное большинство обычных людей достичь не могли; вот почему целые социальные классы – не-эллины, рабы, мастеровые, женщины – вообще не считались способными к добродетели.) По контрасту с этим, медикализованный взгляд предлагает нам идеал здоровья, достижимый среднестатистическим индивидуумом, исключая случаи каких-то чудовищных природных дефектов или дурного воспитания. Точка, в которой, так сказать, встречаются требования блага и наша сексуальная жизнь, должна находиться прямо здесь, в повседневной жизни, а не в конце некоей трансформации, удаленной за пределы обычного жизненного процветания.

Таким образом, медикализирующийся XIX век нуждался в объяснении, почему нормальная сексуальная жизнь не была очень широко распространена, хотя потребность эта не могла укрыться за множеством замалчиваний и сокрытий, которые были свойственны «респектабельным» людям. Но когда с проблемой столкнулись непосредственно, стали искать ее причины большей частью в дурном поведении (иммигрантов, уроженцев колоний, рабочего класса и т.д.), а позднее стали предполагать их также и в расовых различиях, что уже было опасно. Стали выделять некоторые «дегенеративные типы» и «низшие расы».

Мы все еще переживаем последствия этой элизии добродетели, здоровья, да и святости в противостоянии пороку, болезни и греху. К примеру, это может порождать отрицательную моральную ауру, которая окружает болезнь, представление, будто те, кто страдает от раковых заболеваний, в каком-то отношении должны винить сами себя, против чего столь энергично протестовала Сьюзен Зонтаг<sup>56</sup>. Здоровые ощущают себя морально хорошими, а больные – плохими. Мы очень удали-

<sup>56</sup> Susan Sontag, *Illness as Metaphor* (New York: Picador, 2001).

лись от прежнего христианского восприятия больных людей как места страдания, куда спешит Иисус, – к ним, а значит и к нам.

Кроме того, есть важное различие между здоровьем в современном медицинском понимании и в прежнем (думаю, более глубоком) понимании с точки зрения добродетели. В случае здоровья то, что необходимо для полноты совершенства, разделяется на два компонента: теоретический и практический. Но они могут присутствовать в разных людях. Знаток может вести самую «нездоровую» жизнь, оставаясь знатоком, а исполнительные пациенты, которые (как мы уповаем) переполнены здоровьем, не особенно понимают, чем именно хорош их режим. Наша вселенная весьма далека от, скажем, вселенной аристотелевской этики, где такое понятие, как *фронэсис* (благоразумие), не позволило бы нам отделить теоретический компонент от практики добродетели<sup>57</sup>. Такое становится возможным в эпоху новой науки, конструирующей себя как некую объективированную сферу, как мы это видим в нашей современной западной медицине. И что еще более поражает – это обращение к объективированному знанию начинает в культуре модерна доминировать над этикой. С утилитаристской точки зрения, например, теория, необходимая для расчета того, что поможет выявить правильное действие, вовсе не связана с нашей мотивацией относительно этического блага. Это такое знание, которое может позволить плохому человеку приносить вред, а благорасположенному человеку – творить благо. Это именно того рода знание, которое Аристотель *противопоставил* практической мудрости (фронэсис). Аналогичным образом, многим современным неокантианцам кажется, что мы нуждаемся в четком следовании логике доказательства – еще одной способности, которую, кажется, можно отделить от моральной интуиции.

Само собой разумеется, этот акцент на объективной компетенции в ущерб моральной интуиции составляет суть новых более сильных форм патернализма в нашем мире. Кто отважится спорить с «наукой», исходит ли она от врачей, психиатров или приезжих экономистов из МВФ, говорящих нам сократить затраты на здравоохранение ради достижения финансового «баланса»?

Но тогда, если вернуться к нашей теме, сама «наука», оказавшись в руках некоторых писателей на повороте к новому веку, инициировала разрыв с религией. Для таких мыслителей, как Фрейд, Хэвлок Эллис, Эдвард Карпентер, сексуальное удовлетворение было благом само по себе либо, по крайней мере, рассматривалось как фактически неодолимая сила. Это способствовало развитию контркультуры, некоторые направления которой видели сексуальность как форму дионисийского освобождения от дисциплины и подавления. К началу XX столетия все это совпало с новыми социальными условиями, прежде всего в больших городах, где молодые люди могли без всякого надзора образовывать пары. В 1920-е годы появилась свобода нового типа, которой пользовалась молодежь, особенно

<sup>57</sup> *Ethics*, Book 6.

женщины, и которая приняла форму чувственности, не связанной с браком или деторождением.

Все это подразумевало: (а) нерешительное еще снятие векового очернения чувственности (по крайней мере, в кругах белых людей среднего класса) и (б) нерешительное утверждение женского желания (часто отрицавшегося в период высокого викторианства) и права женщин наравне с мужчинами искать для себя удовольствия. Конечно, это было еще сопряжено с опасностью, так как женщины по-прежнему были вынуждены нести груз негативных последствий беременности.

Если мы теперь перенесемся в 1960-е, то будем должны, конечно, принять во внимание новые социальные факторы: женщины как рабочая сила, контрацептивная революция и прочие. Но, как и выше, здесь мой интерес состоит скорее в том, чтобы артикулировать этические изменения этого времени, нежели в том, чтобы перечислять факторы. Каковы были главные сюжетные линии этой революции?

Одна из них, действительно, характеризуется искушенным гедонизмом, ассоциируемым с журналом *Playboy*. Но главных линий, связанных с движениями студентов и молодых людей, было четыре: (1) развитие и радикализация пункта (а) выше, реабилитация чувственности как самостоятельного блага; (2) радикализация пункта (б): утверждение равенства полов и особенно артикуляция нового идеала, в котором мужчины и женщины сходились бы как партнеры, освобожденные от своих гендерных ролей<sup>58</sup>; (3) широко распространившееся ощущение дионисийского, даже «трансгрессивного» секса как освобождающего и (4) новая концепция сексуальности индивида как неотъемлемой части его идентичности, что не только сообщило дополнительный смысл сексуальному освобождению, но и стало основой для освобождения гомосексуальности и эмансипации всего комплекса ранее осуждавшихся форм сексуальной жизни<sup>59</sup>.

Все это показывает, что сексуальная революция была интегральной частью 60-х, как я определил их выше; то есть что она была движима тем же комплексом моральных идей, в котором обнаружение подлинной идентичности человека и требование, чтобы ее признавали (линия 4), были соединены с целями равенства (линия 2) и реабилитации тела и чувственности, преодоления разделений между духом и телом, разумом и чувством (линии 1 и 3). Мы не можем рассматривать ее лишь как прорыв гедонизма, как если бы ее целостное определение укладывалось в курс Хэфнера<sup>\*</sup> и его журнала *Playboy*.

Однако, так же как и выше, то, что здесь имелся единый внутренне согласованный идеал, совсем не гарантировало осуществление этого идеала. Не могли не заявить о себе труднопреодолимое отсутствие последовательности и те дилеммы, которые постигают человека в сексуальной жизни и которые большинство эти-

<sup>58</sup> Beth Bailey, *Sex in the Heartland* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), глава 8.

<sup>59</sup> Seidman, *Romantic Longings*, глава 5.

\* Хью Марстон Хэфнер – основатель и шеф-редактор журнала *Playboy*.

ческих систем норовит игнорировать или недооценивать: невозможность интегрирования дионисийского начала в последовательный образ жизни, трудность, связанная с удержанием чувственности в рамках последовательных действительно интимных отношений, невозможность совсем избежать гендерных ролей и большие проблемы с их переопределением, по крайней мере – в ближайшие времена. Не говоря уже о том, что прославление сексуального освобождения могло породить новые способы объективации и эксплуатации женщин мужчинами<sup>60</sup>. Многие люди опасались, что в подобном низвержении моральных устоев их родителей вместе с освобождением возникнут и опасности.

Однако, как и в предшествующем обсуждении, нам следует признать, что и моральный ландшафт изменился. Людям, которые пережили этот переворот, нужно найти формы, допускающие долговременные любовные отношения между равными партнерами, которым во многих случаях хотелось бы стать родителями и воспитывать своих детей в любви и благополучии. Но это уже не может просто совпасть с моралью прошлого, коль скоро она была связана с очернением сексуальности, ужасом перед дионисийским началом, фиксированными гендерными ролями и отказом обсуждать проблемы идентичности. И это трагедия, что моральные кодексы, которые церкви по-прежнему хотят навязывать людям (по крайней мере так кажется), отмечены одним или несколькими, а то и всеми этими дефектами.

Безнадежность этой ситуации еще усиливается злосчастным слиянием христианской сексуальной этики с известными моделями «естественного» – даже в медицинском смысле. Это не только затрудняет их переопределение, но и не дает заметить всю условность и проблематичность этого замалчивания и то, насколько мало можно его оправдать в качестве чего-то собственно и неотъемлемо христианского. Опять же, свойственное XVIII веку отождествление воли Бога с некоторыми предполагаемыми человеческими благами действует как мощный двигатель секуляризации (порождение секулярности 2).

Отталкивающий эффект этого соединенного видения явно достигает своего максимума в век подлинности, когда широко распространяется популярная культура, в которой переплетены индивидуальная самореализация и сексуальное удовлетворение. Ирония в том, что это отчуждение происходит как раз тогда, когда столь многие составляющие всего комплекса клерикальной реформы были поставлены под вопрос Вторым Ватиканским собором. Несомненно, в значительной степени началось отречение от клерикализма, морализма и от главенства страха. О других элементах комплекса реформы говорилось менее определенно. Нет уверенности, что все негативные последствия самого порыва к реформе – с ее постоянными стараниями очистить народную религиозность от ее «нехристианских» элементов – были поняты надлежащим образом. Некоторые попытки в связи

<sup>60</sup> D'Emilio and Freedman, *Intimate Matters*, pp. 312 ff.; Seidman, *Romantic Longings*, глава 5.

с реформой в Латинской Америке, после Второго Ватиканского собора и в его духе, такие как «богословие освобождения», похоже, повторяли старый образец «клерикальной дехристианизации», умалявшей и запрещавшей народные культы и отчуждавшей от себя многих верных, некоторые из которых – по иронии – переходили в местные протестантские церкви, где было больше места для чудесного и праздничного, чем у прогрессивных «освободителей»<sup>61</sup>. Странный поворот событий – Кальвин удивился бы, если бы он его увидел! Что касается проблемы сексуальной морали, то от попыток пересмотреть ее и обсудить вопрос о контроле рождаемости отказались в клерикальной истерике по поводу «авторитета» церкви.

В действительности нынешняя позиция Ватикана, кажется, состоит в его желании сохранять самый суровый морализм в сексуальной сфере, не смягчая ни одного правила, в результате чего людям с «неупорядоченной» сексуальной жизнью (либо в таковой подозреваемым) автоматически отказывается в таинствах, тогда как в них не отказывается пока еще неосужденным мафиози, не говоря уже о нераскаявшихся латифундистах Третьего мира и о римских аристократах, имеющих достаточно влияния, чтобы хитростью добиться себе «манипулирования» развода.

Но сколь бы неполными и нерешительными ни были перемены, предпринятые на Втором Ватиканском соборе, он явно релятивизировал старый комплекс клерикальной реформы. Он открыл область, в которой и без глубокого изучения истории церкви можно увидеть, что доминировавший в последние века духовный стиль не является нормативным. Это не означает, что всю эту духовность, стремившуюся к полному посвящению себя Богу и подпитывавшую себя самоотречением и строгим образом сексуальной чистоты, следует, в свою очередь, осудить. Так могла бы поступить с комплексом клерикальной реформы разве что сама клерикальная реформа! Ясно, что были и есть сегодня целибатные священники и другие люди, в высшей степени духовные, и многие из них ставят во главу угла стремление к сексуальному воздержанию и чистоте. Пытаться умалить их призвание было бы повторением ошибки протестантских реформаторов. Роковая черта клерикального реформаторства, воздвигающая такой барьер между церковью и современным обществом, состоит не в одушевляющей ее духовности – наш мир так или иначе тонет в экзальтированных образах сексуального удовлетворения и нуждается в том, чтобы услышать о путях самоотречения. Ошибкой была попытка сделать эту трактовку сексуальности обязательной для каждого, навязать моралистический кодекс, который возвел определенный вид чистоты в статус главного условия для достижения Бога в таинствах. Чего одинаково не видят ни ватиканские творцы правил и уставов, ни секуляристские идеологи, так это то, что существует больше способов быть христианином-католиком, чем они предполагают. И не так уж трудно это понять. Даже в течение тех столетий, когда над пастырской политикой до-

<sup>61</sup> David Martin, *Pentecostalism*, p. 21.

минировало мировоззрение клерикальной реформы, всегда имелись другие пути, иногда представленные самыми выдающимися фигурами, включая (если оставаться в рамках французской католической реформации) св. Франциска Сальского и Фенелона, не говоря уже о Паскале, который – хотя и служил поддержкой религиозным паникерам – предложил несравненно более глубокое видение.

Однако пока доминирует этот монолитный образ, христианскую весть, передаваемую Католической церковью, будет нелегко услышать в обширных областях века подлинности. Но там не очень гостеприимны и к узкому секуляризму.



# 14 Религия сегодня

7

Итак, господствующие религиозные формы века мобилизации были дестабилизированы текущей культурной революцией, так же как религиозные формы *ancien régime* были атакованы веком мобилизации. Формы последних двух столетий получили двойной удар: с одной стороны, это подрыв церковью с сильными идентичностями национальности или меньшинства, с другой – отстранение от преобладавших в этих же церквях этики и стиля власти.

Мы могли бы даже говорить о тройном ударе, если подумаем о том, как неоянсенизмское внедрение религии в государство с ее ролью оплота цивилизационной морали, особенно ее сексуальной этикой, пересеклось со сферой семьи.

Это двойное внедрение лучше всего известно, пожалуй, в США, особенно в эпоху сразу после войны, ибо то было время, когда американский патриотизм, религия и чувство семейных ценностей пребывали, казалось, в совершенной взаимосогласованности. С одной стороны, новые возможности для широкого сегмента населения жить полноценной жизнью семейной ячейки в развивающихся пригородах воспринимались как реализация американской мечты. Повсюду в Америке происходило открытие этой возможности, дающей, в конечном итоге, процветание всем и каждому. То, что жизнь в пригородах казалась столь многим людям вершиной процветания, станет понятным, если задаться вопросом, откуда они пришли туда. Некоторые из них, особенно недавние иммигранты, в прошлом ютились в тесноте большими семьями и родами, так что новая жизнь казалась им теперь освобождением, которое также приводило их жизнь в согласие с почитаемым в установившемся американском обществе образцом существования. Для других препятствием к такой жизни раньше были нищета и те опасности, которые с



ней сопряжены: безработица, недостаток дисциплины, пьянство. Наконец-то они тоже могли стать уважаемыми. Кроме того, эти люди росли в условиях катастрофической депрессии и мировой войны, и теперь им казалось, будто перед ними распаивается радужное будущее.

Если этот вид процветания был главным ориентиром американского образа жизни, то таковым была и религия. Ведь процветание можно было рассматривать как следование Божьему замыслу, а Америку – как особую нацию, избранную для осуществления этого замысла. Три стороны этого треугольника взаимно поддерживали друг друга: семья была матрицей, в которой молодых воспитывали как добрых граждан и верующих людей, религия была источником ценностей, которые одушевляли как семью, так и общество, а государство было осуществлением и оплотом ценностей, одинаково главных как для семьи, так и для церквей. И это тем более подчеркивалось тем фактом, что американская свобода нуждалась в самозащите от «безбожного коммунизма». Нет ничего удивительного в том, что венцом общинного строительства у жителей нового чикагского пригорода, Элмхерста, стало возведение Пресвитерианской церкви Элмхерста. Это было для них центральной частью того, что они понимали под строительством своей новой жизни.

Конечно, это тесное переплетение религии, образа жизни и патриотизма неодобрительно воспринималось многими наблюдателями. Уилл Херберг в своей работе *Протестант, католик и иудей* рассматривает эти новые церкви как имеющие большее отношение к социальной идентичности, нежели к Богу. А основывая новую пресвитерианскую церковь, новые жители дистанцировались от церкви, относившейся к существующей в их регионе деноминации – такой, в которой наибольшее внимание уделялось тематике адских мук. Действительно, пресвитерианскую идентичность избирали не за ее богословие, а потому, что она была точно в середине социального спектра деноминаций и была не такой консервативной, как Епископальная церковь, и не такой развязной и популярной, как баптисты<sup>1</sup>.

Это тесное переплетение семьи, религии и государства тем более примечательно, что, хотя тогда никто об этом не думал, оно было открыто для одновременных ударов по каждой из составлявших его частей. В самом деле, несочувствующие историки объявили это «отчаянной оргией домашней семейной ячейки века модерна»<sup>2</sup>. Незапятнанная добротность «американского образа жизни» была поставлена под вопрос в борьбе против Джима Кроу и в перипетиях вьетнамской войны; положительный образ семьи-ячейки был поставлен под вопрос феминизмом, новой экспрессивной культурой и сексуальной революцией 1960-х; и в это бурное десятилетие была полностью отвергнута примитивно-безликая религия американского конформизма.

<sup>1</sup> Alan Ehrenhalt, *The Lost City* (New York: Basic Books, 1955), pp. 220–228. См. также: Robert Wuthnow, *After Heaven* (Berkeley: University of California Press, 1998), глава 2.

<sup>2</sup> Цит. в: Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 222.

Здесь, в последних главах, я описываю этот ключевой переход как подрыв (или распад) предшествующих религиозных форм, форм века мобилизации. Это показывает нам негативную сторону – то, чем не является наша нынешняя ситуация. Однако нам нужно и позитивное описание. Какова та духовная жизнь, что возникает из экспрессивной революции с ее новой сексуальной этикой?

Многие молодые люди следуют своим собственным духовным инстинктам, так сказать, но чего же они ищут? Многие «ищут более прямого переживания священного, большей непосредственности, спонтанности и духовной «глубины», по словам одного проницательного наблюдателя американской жизни<sup>3</sup>. Это часто имеет причиной глубокую неудовлетворенность жизнью, всецело закованной в имманентный порядок. Они чувствуют, что эта жизнь пуста, плоска, лишена более высокой цели.

Конечно, это было широко распространенным ответом миру, созданному западным модерном за два последних столетия. В качестве девиза для этого ответа мы могли бы использовать название песни американской певицы Пегги Ли: «Неужели это все, что есть?» В этом для нас куда больше жизни, чем в наших ходячих определениях общественного и индивидуального успеха. Это всегда было стимулом для обращения к религии, например – в упомянутых мной выше случаях обращения в католичество во Франции в XIX и начала XX века. Но там это переплеталось с неодюркгеймовской идентичностью, а еще больше – с проектом восстановления цивилизационного порядка. Когда эти моменты отпадают, поиск смысла замыкается сам на себе. Это – личный поиск, и его легко можно выразить на языке подлинности: я пытаюсь найти свой путь, найти себя.

Кроме того, искатели в этом случае – наследники экспрессивистской революции, корни которой – в протесте романтического периода против дисциплинированного, инструментального Я, связанного с модерным моральным порядком. Это означает не только то, что их поиск резонирует с «девизом Пегги Ли», но и то, что они ищут некое единство и целостность своего Я, реформируя пространство чувства, противостоя одностороннему возвышению разума, а также высвобождая тело и его удовольствия из того низменного и часто отягощенного сознанием вины положения, в которое загоняла все это дисциплинированная, инструментальная идентичность<sup>4</sup>. Делается упор на единство, целостность, интегральность, индивидуальность; сам язык этих искателей часто апеллирует к «гармонии, балансу, потоку, интеграции, единству, центрированности»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Ibid., p. 86.

<sup>4</sup> Ibid., pp. 21–24.

<sup>5</sup> Paul Heelas, Linda Woodhead, et al., *The Spiritual Revolution* (Oxford: Blackwell, 2004), p. 26. Это исследование рассматривает общину в Англии. Но ясно, что затронутые здесь темы родственны происходящему сегодня в США, как, впрочем, и повсюду в Атлантическом мире.

Поэтому часто поиск духовной целостности тесно соотносится со стремлением к здоровью. Кажется, мы тут имеем что-то похожее на медикализацию греха и порока в XIX столетии, описанную мной в предыдущей главе. Здесь со стыкуются духовное и физическое здоровье, хотя основа того и другого совершенно различна. Общепринятая медицина объективирует тело и его процессы, а то, что я назвал медикализацией, распространяет эту объективацию на сферу порока. Современные же согласования здоровья и духовности берут начало в альтернативных видах медицины. Отнюдь не рассматривая тело всего лишь как объект естествознания, они смотрят на него как на место духовных течений и потоков. Восстановление здоровья требует, чтобы человек исправил их, а это можно сделать лишь открывшись им – позиция, прямо противоположная объективации.

Руф указывает на новые подходы современной духовной культуры к диетическому питанию и борьбе с ожирением. В старом понимании «смертного греха» ожирение происходит из-за обжорства – искушения, с которым следует неуклонно бороться. Медикализация также рассматривала это искушение как отклонение от нормы, как нечто такое, что возникает вследствие отклонений в развитии. Современное понимание часто будет заглядывать за пределы этого страстного желания к более глубоким, неудовлетворенным духовным нуждам, которые дают импульс к неумеренности в еде<sup>6</sup>.

И, самое важное, это культура, воодушевленная этикой подлинности. Мне следует обнаружить свой путь к целостности и духовной глубине. Делается упор на индивидуальное, на мой собственный опыт. Духовность должна выражать этот опыт. Так что основной вид духовной жизни – это поиск, как показывает Руф<sup>7</sup>. Это поиск, который не может начинаться с априорных исключений или неизбежных отправных точек, которые могли бы помешать этому опыту.

Те, кто практикует такого рода поиск, часто называют его «духовностью», противопоставляя «религии». Это противопоставление отражает неприятие «институциональной религии», то есть притязаний на власть со стороны церквей, которые считают себя уполномоченными помешать этому поиску или ввести его в определенные границы, а сверх того навязать определенный кодекс поведения. Руф цитирует одного из тех людей, которых он интервьюировал:

Что ж, религия, по-моему, это доктрина и традиция, коленопреклонение, и всему этому заставляют следовать. Духовность же – сокровенное чувство, разрешение как угодно понимать ее, живя в своем мире, своим умом; ваше собственное чувство всегда будет правильно. ... К нему не подходят общепринятые параметры. Будто надо верить только вот так или вот так. Я думаю, что духовность есть то, что входит в вас и возвышает вас, побуждает вас становиться лучше, делаться более открытым. Не думаю, что тому же спо-

<sup>6</sup> Roof, *Spiritual Marketplace*, pp. 92, 106.

<sup>7</sup> Ibid., главы 1 и 2.

собствует религия. Религия говорит вам, что делать, когда это делать, когда вставать на колени, когда с них подниматься, все такое. Куча всяких правил<sup>8</sup>.

Эти черты «духовности», ее субъективизм, ее акцент на Я и его целостности, на чувстве, многих заставили считать эти новые формы духовного поиска, возникающие в нашем обществе, тривиальными или приватными. Полагаю, что это суть обычного заблуждения, которое я критически рассмотрел в предыдущей главе, – широко распространенная склонность отождествлять главные явления века подлинности с их самыми простыми и сглаженными формами. Этот сглаживающий эффект возникает, с одной стороны, из полемики с критикой подлинности, а с другой – из побудителей этих тривиализированных форм, таких как сторонники дискурса «выбора» в обсуждении выше. Последние произвольно «сговариваются» с целью предложить упрощенный и искаженный взгляд на то, что происходит в нашей цивилизации.

В частности, в этом случае, на новые виды духовного поиска, которые нередко подводят под общую рубрику «Нью-Эйдж», хотя они не сводятся к ней, часто распространяются упреки в том, что они просто стремятся расширить «движение человеческого потенциала», поэтому всецело сфокусированы на имманентном, будучи разнообразными поводами раствориться в собственном Я, без какой-либо заинтересованности в чем-либо, что находится вне субъекта – будь то окружающее общество или трансцендентное. И, конечно, многие явления в этом общем диапазоне соответствуют подобной характеристике. Но думать, что это верно для всех явлений, что такой поиск по самой своей природе тяготеет к имманентной заинтересованности субъекта своим Я, есть иллюзия, которая возникает из зачастую хаотичных дебатов между теми, чье ощущение религиозного авторитета бывает оскорблено подобным духовным поиском и сторонниками форм, максимально сосредоточенных на Я и на имманентном, так что обе стороны видят друг в друге исключительно соперника. «Взгляните, что происходит, когда вы отказываетесь от надлежащего авторитета» (т.е. Библии, папы, традиции – в зависимости от точки зрения), – говорят первые. «Разве вы не видите, что только мы предлагаем альтернативу безоглядному авторитаризму?» – говорят вторые. Каждый, стоя на своей точке зрения, считает, что единственная альтернатива совершенно неприемлемая.

Тем самым упускают из виду существенная часть духовной реальности нашей эпохи. Изображая эту современную форму духовного поиска как движение к имманентному, ее смешивают с тенденцией, которая развивалась намного дольше – в течение почти всего века модерна. Такое движение в послевоенный период представляет, например, Норманн Винсент Пил (Peale) с его «энергией позитивного мышления»; религиозный язык и образы используются в проекте, ведущем к более полному человеческому процветанию. Мы можем рассматривать его предложение

<sup>8</sup> Ibid., p. 137.

как часть «движения человеческого потенциала» *avant la lettre*. Но многие искатели ищут сегодня нечто большее, как в числе прочих исследователей убедительно показывает нам Руф. Очень часто, ограничившись саморазвитием, они испытывают его неадекватность, это само по себе пробуждает в них то, о чем пела Пегги Ли, и им хочется двигаться куда-то дальше<sup>9</sup>.

Даже такой проницательный наблюдатель как Пол Хилас в своей весьма интересной книге<sup>10</sup>, как мне кажется, несколько урезает изучаемую им реальность. Тот поиск, о котором я здесь говорю и который лежит в основе того, что авторы книги именуют «духовностью», противопоставляя его «религии», действительно определяется как некое автономное исследование, противоположное простой сдаче себя авторитету; и людям, вступающим на этот духовный путь, в самом деле неприятны морализм и фетишистское преклонение перед правилами, что они видят в церквях. Однако такие способы постановки ключевой проблемы не обязательно соответствуют другим, которые также предлагаются авторами как более или менее эквивалентные: например, «внимание к источнику смысла, абсолютно трансцендентному жизни этого мира, и сообразование с ним» и «поиск, переживание и выражение источника смысла, который пребывает внутри самого процесса жизни»<sup>11</sup>. Многие молодые посетители общины в Тэзе предпочтут первую альтернативу, как и многие буддисты, фигурировавшие в отчетах авторов книги, но они сохраняют столь же аллергическое отношение к морализму и стремлению авторитетов помешать их поиску, что и все прочие подобные искатели.

Опять же, «нахождение себя, выражение себя, открытие своего собственного пути становления всем тем, чем мы можем быть» противопоставляется «отрицанию себя или принесению себя в жертву ради превосходящего нас порядка вещей или даже жизни сообразно таковому порядку»<sup>12</sup>. Но это противоположение нельзя считать исчерпывающим. Первое высказывание может быть понято как определение современной этики подлинности, второе говорит о том, что считать в жизни самым важным. Вопрос, который ставится в первом высказывании, способен инициировать поиски, а поиски могут привести к ответу, заключенному во втором высказывании. Ничто этого не гарантирует, но ведь ничто и не противоречит этому.

Действительно, авторы книги верно считают, что многое в духовности, которую мы называем «Нью-Эйдж», воодушевлено гуманизмом, который, в свою очередь, был вдохновлен романтической критикой дисциплинированного, инструментального субъекта-деятеля века модерна, в 60-е гг., как мы видели выше, это

<sup>9</sup> Ibid., pp. 9 and 40: «В самом реальном смысле самореализация стала ловушкой: вся эта сосредоточенность на своем Я, раздувание представлений о том, какой я особенный, уникальный и лишь потенциально осуществивший себя, все это стало "бременем", самообман привел к психологическому кризису».

<sup>10</sup> Heelas, Woodhead, et al., *The Spiritual Revolution*.

<sup>11</sup> Ibid., p. 31.

<sup>12</sup> Ibid., p. 81.

было во главе угла; упор делается на единство, интегральность, холизм, индивидуальность<sup>13</sup>. Но они также указывают, что изучаемая ими духовность отличается от «общей культуры субъективного благополучия» столь же общим стремлением выйти за ее пределы. А это подразумевает «углубление поиска»<sup>14</sup>. Для некоторых людей дело, возможно, не пойдет дальше какой-то имманентно понятой жизненной силы, однако на этом они совсем не обязательно остановятся. Иные люди хотят, конечно, декларировать фундаментальное противоречие между этим поиском интегральности и трансцендентным: авторы приводят слова одного пастора, который говорил членам своей конгрегации, что «целостность» должна значить для них меньше, чем «святость»<sup>15</sup>, но это вполне ожидаемо от враждебного наблюдателя, для которого этот вид поиска, с точки зрения религиозного авторитета, оказывается бесполезен и опасен. Не стоит поддаваться подобной близорукости.

Я настаиваю на этом моменте, так как в известном отношении вся эта книга есть попытка исследовать на Западе периода модерна судьбу религиозной веры в строгом смысле. Повторю, что этот строгий смысл я определяю по двойному критерию: с одной стороны, по вере в трансцендентную реальность, с другой – по связанному с ней стремлению к трансформации, ведущей за пределы обычного человеческого благополучия. Можно серьезно ошибиться по поводу судьбы так определенной религии, если принять тот упрощающий взгляд, который я тут оспариваю.

В наше время, бесспорно, существует противоречие между нео- и постдюркгеймовскими истолкованиями нашего положения, между различными формами религии или духовности – теми, что ставят на первое место авторитет (и, следовательно, подозрительны и враждебны к современным видам поиска), и теми, что предпринимают поиск и в его процессе могут признавать или не признавать ту или иную форму авторитета. Сейчас эта оппозиция имеет определенные черты сходства с разделением, уводящим нас на 500 лет назад в рамках нашей цивилизации, приблизительно к эпохе Реформации.

Духовные предки наших искателей принадлежали к течению, для которого аббат Анри Бремон подобрал название *humanisme dévot*\* в своем обширном труде о Франции XVII столетия<sup>16</sup>. Их оппонентами в той стране и в то время были янсенисты. Сразу приходят на ум битвы между иезуитами и янсенистами, и мы обычно определяем их в терминах доктрин, политических позиций и тех союзов, на чью сторону становилась каждая из сторон. Но я думаю о чем-то более

<sup>13</sup> Ibid., p. 26.

<sup>14</sup> Ibid., p. 88.

<sup>15</sup> Ibid., p. 16.

\* Благочестивый гуманизм (фр.).

<sup>16</sup> Henri Bremond, *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris: A. Colin, 11 volumes, 1967–1968); см.: Volume 1: *L'humanisme dévot*.

фундаментальном: о различии в подходе к духовной жизни. Для благочестивых гуманистов главной целью было культивировать в себе любовь к Богу, если воспользоваться ключевым понятием одного из основателей этого течения св. Франциска Сальского. Это означало, что они были готовы доверять первым импульсам этой любви в самих себе и начинали культивировать росток, который уже можно было идентифицировать<sup>17</sup>.

Мы можем получить хороший пример того, что это подразумевало, если посмотрим на век раньше, на один из их источников, который мы обнаруживаем в истории обращения Игнатия Лойолы, основателя ордена иезуитов. Выздоровившая от раны, полученной в бою, он изнемогал от скуки и желал чего-нибудь почитать. Особенно ему хотелось раздобыть какие-нибудь романы о рыцарстве, которые в те времена были основным чтением рыцарей и дам и на которые чуть позже создал свою пародию Сервантес. Но в замке, где Лойола остановился, не было ничего такого, и ему смогли найти всего лишь жития святых. Прошло время, и он заметил, что раньше, читая романы, он был захвачен и возбужден, но потом его чувства угасали, и оставалась неудовлетворенность, а когда он читал жития святых, он возвышался духовно так, что впоследствии не возникало разочарования, у него сохранялось чувство удовлетворенности и даже радости. Это легло в основу важнейшей формы понимания в написанных позже «Духовных упражнениях». Тут было указание, каким путем следовать. Это внутреннее ощущение радости он назвал «утешением» в противоположность «опустошению». Первое в нем возникало, когда он читал “las hazañas de Dios” [о славных деяниях Бога], второе часто вызывалось чтением историй о “las hazañas humanas” [о человеческих деяниях]. Эта рефлексия и привела его на тот путь, по которому он нам известен в истории<sup>18</sup>.

Оппоненты этого благочестивого гуманизма активно возражали против веры, которая, как им казалось, основывалась лишь на собственных понятиях человека, на субъективных намеках и указаниях. Разве падший человек может отважиться на такое дело? В таком случае он просто потенциальный источник бесконечного самообмана. Требуется, считали они, довериться некоему внешнему источнику, некоему авторитету, а не руководствоваться своим собственным чувством относительно того, в каком направлении следует искать Бога. Роль такого внешнего источника могли бы играть Библия или авторитет церкви, но никоим образом не собственные внутренние указания.

Та же проблема возникла в конце XVII века в знаменитом диспуте между двумя французскими епископами Боссюэ и Фенелоном в связи с тем, следует ли человеку стремиться к истинно чистой любви Бога, такой, что сохранялась бы, даже если бы он был проклят. Важнейший момент в жизни св. Франциска Сальского, после

<sup>17</sup> Св. Франциск говорит о “recueillement amoureux de l’âme en Dieu” [любовном признании души в Боге]; см.: *Traité de l’Amour de Dieu* (Paris: Monastère de la Visitation, n.d.), кн. VI, главы vi–xi, с. 250–267.

<sup>18</sup> Jean Lacouture, *Jésuites: 1, Les Conquérants* (Paris: Seuil, 1991), pp. 21–22.

долгого периода, когда он чувствовал, что может быть проклят, имел место тогда, когда он ощутил, что это не могло бы отлучить его от Божьей любви. Фенелон защищал этот идеал, а согласно Боссюэ это означало бы, что мы способны подняться над своим греховным состоянием.

Эти споры велись в терминах доктрин XVII века, в частности – крайней августиновской доктрины о человеческой испорченности и о невозможности преодолеть оную без воздействия благодати. Но я говорю об установках, лежащих в основе доктрин. Как только эти установки оформляются в доктрины, они искажаются и теряют важные нюансы. Конечно, никто никогда не думал, что достаточно субъективных ориентиров и переживаний и что они способны перевесить все христианское учение как таковое, а те, кто был на другой стороне, могли признать моменты духовного подъема и извлекать из них силу. Можно было бы даже утверждать, что правильная позиция должна признавать взаимодополнительность и сочетать некоторые черты обеих сторон: в рамках основной установки на доверие к себе сознать многообразие возможностей ложного самодовольства и самообмана – как и поступали люди, подобные Лойоле и св. Франциску. Это та позиция, которую Вутнов ставит между двумя духовными установками, обозначенными как «пребывание» и «искание»<sup>19</sup>. Но все же остаются две тенденции, из которых можно вы- бирать.

Мое утверждение состоит в том, что эти тенденции остаются вплоть до наших дней основанием для двух типов религиозного чувства – один из них ведет к духовному поиску, а другой предпочитает всецело опираться на авторитет. Мы можем сделать лишь некоторые частичные и неуверенные попытки понять, почему все так складывалось. Взять, к примеру, вид обращения, при котором люди спасаются от серьезного беспорядка в своей жизни. Такой вид обращения часто сопровождал религиозное возрождение в США в последние два века, и его можно наблюдать сегодня в евангелических и пятидесятнических церквях в Бразилии или в Западной Африке. Вполне понятно, что такого рода обращения часто должны восприниматься как подчинение внешнему авторитету, преодолевающим саморазрушительные импульсы в человеке. Это не должно обесценивать другие пути (или обесцениваться ими) – пути, на которых ищущий мог бы прийти к той же христианской вере, следуя внутренним указаниям, которые, казалось, не вели к ней: такова, например, история жизни Беды Гриффита, автобиографию которого я цитировал в первой главе.

Опять же, эти альтернативы затрудняются разными доктринами, которые поляризуют их, сбивая людей с толку и вынуждая их к выбору крайностей, к непре- каемому авторитету, или с одной стороны и к самодостаточности, с другой; к предельной подозрительности к самому себе или к абсолютному доверию себе. Это, конечно, согласуется с давней навязчивой идеей латинского христианства четко

<sup>19</sup> Wuthnow, *After Heaven*, глава 1.



фиксировать предельные, недостижимые и, в конечном счете, саморазрушительные основания для окончательного, неоспоримого и безошибочного авторитета, будь то папские решения или буквальное истолкование Библии.

Но если можно избежать этой диалектики, вынуждающей людей к выбору крайностей, то выясняется, что имеются и другие альтернативы и что многие явления сегодняшней духовной/религиозной жизни покоятся на этом среднем основании.

Это не означает, что нет никакой связи между постдюркгеймовским режимом, с одной стороны, и тенденцией к индивидуальному духовному опыту, который часто соскальзывает к «хорошему самоощущению» (*feel-good*) и поверхностности. Ведь ясно, что такого рода нетребовательная духовность есть то, что многие люди склонны понимать как следование своему собственному пути. Но этим дело не исчерпывается. В самом деле, если бы можно было перескочить в минувшие столетия, то мы увидели бы, что число поглощенных собой искателей быстро убывает. Однако это никак не оправдывает нашего отождествления предписания на следование собственному пути с теми дрябло-поверхностными вариантами выбора, которые мы видим сегодня.

Иные консервативные души чувствуют, что для того, чтобы осудить эту эпоху, достаточно заметить, что она привела множество людей к поверхностной и не особенно разборчивой духовности. Но им стоило бы задаться двумя вопросами: во-первых, мыслимо ли, вернуться к палео- или даже неодюркгеймовскому режиму? А во-вторых (и это более глубокий вопрос) – разве у любого режима нет собственных форм отклонения? Если наш стремится умножать в известной степени поверхностные и нетребовательные варианты выбора, то мы не должны забывать о духовных издержках разного рода вынужденного конформизма: лицемерия, духовного отупения, внутреннего бунта против Евангелия, смешения веры и силы и еще более неприятных вещей. Даже если бы у нас имелся выбор, я не уверен, что было бы мудро не придерживаться нынешнего режима.

## 8

Каковы характерные черты этого нового духовного ландшафта? Во-первых, доброжелательность ко всем, уничтожение барьеров между различными религиозными группами, деконструкция стен всех видов гетто, где таковые группы обрелись, как сообщает Майкл Хорнсби-Смит об английской католической церкви после II Ватиканского собора<sup>20</sup>. И, конечно, результаты этого еще более заметны в таких в недавнем прошлом деноминационно раздробленных обществах, как Голландия.

<sup>20</sup> Michael Hornsby-Smith, "Recent Transformations in English Catholicism", in S. Bruce, ed., *Religion and Modernization*, глава 6.

Однако обратная сторона этого – упадок. Измеримые, внешние результаты, как и можно было ожидать, это, во-первых, увеличение числа тех, кто заявляет о себе как об атеистах, агностиках или не относящихся ни к какой религии, – так обстоит во многих странах, включая Британию, Францию, США и Австралию<sup>21</sup>. Но, за пределами этого, расширяется диапазон промежуточных позиций: многие люди отходят от активной религиозной практики, по-прежнему декларируя себя принадлежащими к какой-то конфессии или как верующих в Бога. На ином уровне расширяется спектр верований во что-то потустороннее, не столько в личного Бога, сколько в некую безличную силу<sup>22</sup>, другими словами, все большее число людей выражают религиозные верования, которые выходят за пределы христианской ортодоксии. Логика этого развития ведет к росту нехристианских религий, особенно религий, имеющих восточное происхождение, к распространению практик Нью-Эйдж и взглядов, наводящих мосты между гуманизмом и духовностью и стирающих границы между ними, практик, связывающих духовность с терапией. В результате все большее число людей принимают то, что раньше считалось неприемлемыми позициями, например – полагают себя католиками, не принимая многих ключевых догматов, или сочетают христианство и буддизм, или молятся, не будучи уверены в том, что веруют. Это не означает, что люди не становились на подобные позиции в прошлом. Просто теперь, видимо, легче делать это открыто. Христианская вера реагирует на это, уточняя и переопределяя саму себя разными путями, от II Ватиканского собора до харизматических движений. Все это представляет собой следствие экспрессивистской культуры в ее влиянии на наш мир и создало новую затруднительную ситуацию<sup>23</sup>.

Даниэль Эрвье-Леже говорит о “*découplage de la croyance et de la pratique*”, о “*désembroiement de la croyance, de l’appartenance et de la référence identitaire*”\*. Грейс Дэви говорит о «вере без религиозной принадлежности». Тесная нормативная

<sup>21</sup> См.: Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 33, 137 ff.; Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L’Harmattan, 1997).

<sup>22</sup> Например, Gallup Political & Economic Index (394, June 1993) сообщает, что в Британии 40 процентов веруют в «некий дух жизненной силы», а 30 – веруют в «личного Бога»; цит. в: Heelas, Woodhead, et al., *The Spiritual Revolution*, p. 166. Сходные картины – в Швеции и Франции; см.: Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 44–46.

<sup>23</sup> Движение многих западных обществ к тому, что я называю «постдюркгеймовским режимом», явно облегчило их путь к «мультикультурализму», между тем как оный сделался самым неотложным вопросом из-за растущего разнообразия их населения. Но мультикультурализм также произвел напряжение, которое часто усиливалось приверженностью к тому или иному «дюркгеймовскому» истолкованию важными сегментами населения. Христианских консерваторов раздражал неистовый рост экспрессивизма в США; многим французам не нравится, что их страна содержит значительный компонент мусульманства, ведь они все еще воспринимают Францию как страну католическую по преимуществу либо как страну, определяемую конститутивным напряжением между католичеством и “*laïcité*”.

\* Разъединение вероисповедания и религиозной практики; рассогласованность вероисповедания, религиозной принадлежности и идентификационной отсылки (*фр.*).

связь между определенной религиозной идентичностью, верой в определенные богословские идеи и стандартной религиозной практикой для огромного количества людей уже мало что значит. Многие вовлекаются в сочинение своего собственного личного мировоззрения посредством своего рода «бриколажа»\*, но широко распространены и некоторые модели, идущие вразрез с традиционными конstellациями. Не только декларация какой-либо веры в Бога и идентифицирование себя с церковью при фактическом неучастии в ее богослужениях («вера без религии»), но и скандинавский вариант – идентифицирование себя с национальной церковью, соблюдение церковного ритуала в сочетании с широко распространенной проповедью скептического отношения к богословию. Тесная связь между национальной идентичностью, определенной церковной традицией, строгими общими верованиями и чувством цивилизационного порядка, бывшая стандартом века мобилизации, сменилась радикальным ослаблением «уз» богословия. В то время как в других странах это означало также уход от идентификации с церковью, означенная связь в скандинавских странах кажется сильной, но лишенной своих изначальных богословских коннотаций. Церкви рассматриваются, можно сказать, как ключевой элемент в историко-культурной идентичности. Эту модель можно найти и в других европейских странах, но доминирует она, похоже, у северных наций<sup>24</sup>.

Что стоит за этими образованиями и тенденциями? Мы не можем представить нашу нынешнюю ситуацию как один идеальный тип, но если мы понимаем, что сами движемся от века мобилизации в направлении к веку подлинности, то сможем увидеть все это движение как, в каком-то смысле, отход от христианства. Под христианством я подразумеваю цивилизацию, в которой общество и культура глубоко проникнуты христианской верой. Этот отход представляется разрушающим развитием, если подумать о том, как до недавнего еще времени христианские церкви понимали свою миссию. Если мы возьмем Католическую церковь (а были аналоги и в межденоминационной «церкви» в плюралистических протестантских обществах), то ее цель состояла в том, чтобы стать общим религиозным домом для всего общества. В случае Франции можно вспомнить католическую реформу XVII века, пытавшуюся вернуть основания, утраченные вследствие Реформации, а также охватить части сельского общества, которые не были христианизированы надлежащим образом; позже, в XIX столетии, церковь снова попыталась преодолеть разрушения, вызванные Революцией; целью *Action Catholique* в начале XX века было вернуть заблудшую паству. Но сегодня ясно, что реализовать это стремление невозможно.

\* Спонтанное создание предмета или объекта из подручных материалов. Постмодернистский термин.

<sup>24</sup> Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, pp. 41, 56; Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994). Обсуждение особой скандинавской модели можно найти в: Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, p. 57, а также в: Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 3.

Теперь наши общества на Западе навсегда останутся исторически сформированными христианством. Ниже я вернусь к значению данного факта. Но под отходом от христианства я подразумеваю то, что людям станет все менее и менее свойственно приходить к вере или оставаться в ней на основе сплывающей политической или групповой идентичности или руководствуясь чувством, что они поддерживают неотъемлемую от общественной жизни этику. Многое из этого, очевидно, сохранится: по меньшей мере, групповая идентичность может быть важной для иммигрантов, особенно недавно приехавших в чужую страну, а еще больше среди нехристиан, скажем мусульман или индусов, которые чувствуют свое отличие от большинства, исповедующего общепринятую религию. И, конечно, останется определенная группа людей – членов и регулярных посетителей церквей, большая или малая в разных странах (огромная в США, совсем небольшая в Швеции).

И есть еще одна причина, в силу которой неюдюркгеймовские идентичности не утратят своего значения. В некоторых обществах они довольно агрессивно относятся к постюдюркгеймовскому климату. Посмотрите, например, на Соединенные Штаты и о некоторые требования «христианских правых» относительно, скажем, школьной молитвы. Но эти идентичности, пожалуй, с еще большей очевидностью относятся к группам, которые ощущают себя подавляемыми или находящимися под угрозой (как и «христианские правые»?), и часто представители какой-то этнической или исторической идентичности станут собираться вокруг определенного религиозного ориентира, как мы видели выше в случае с поляками или ирландцами. Эти народы приняли модерную политическую форму, так как они мобилизовались для достижения своей независимости или установления своей целостности в ситуации внешнего управления, а иногда и жестокого угнетения. В результате они приняли современный язык и современные концепции политического бытия; они стали народами в современном смысле. А современные народы, то есть общности, стремящиеся быть деятелями в истории, нуждаются в каком-то понимании того, что они такое, – то, что я называю политической идентичностью. В этих двух случаях быть католиком составляло важную часть этой идентичности.

Этот феномен остается важным в современном мире, хотя с точки зрения веры его можно понимать амбивалентно. Ведь бывают разные случаи – от глубоко искренней религиозной приверженности до ситуаций, когда религиозным ориентиром цинично манипулируют с целью мобилизовать народ. Вспомните Милошевича или БДП\*. Но, какими бы ни были наши этические суждения, такова упрямая действительность сегодняшнего мира, и она не собирается исчезать.

Однако в целом мы можем сказать, что в североатлантических обществах XXI века, не расколотых этно-конфессиональными различиями (мы НЕ говорим сейчас о Северной Ирландии), еще недавно доминировавшие формы века

\* «Бхаратия Джаната парти» («Индийская народная партия»). Ее обычно характеризуют как партию «индустского национализма».

мобилизации будут иметь проблемы с тем, чтобы удерживать своих приверженцев, будь то в большей (Европа) или меньшей (США) степени.

Если мы не принимаем точку зрения, что человеческое стремление к религии станет ослабевать (а я этого взгляда не разделяю), то где будет располагаться доступ к практике религии и к более глубокому вовлечению в нее? Ответ – в разнообразных формах духовной практики, к которым каждого влечет его/ее собственная духовная жизнь. Это может подразумевать медитацию, благотворительный труд, учебную группу, паломничество, особую форму молитвы и тысячи подобных вещей.

Конечно, в известной мере такие вещи всегда существовали в виде, так сказать, факультативных добавок, для тех людей, которые уже изначально были встроены в обычную церковную практику. Но теперь часто происходит нечто противоположное. Сначала люди собираются в паломничество, или на Всемирный день молодежи, или в медитативную группу, или в молитвенный кружок; и лишь потом – если они движутся в надлежащем направлении – они оказываются внедренными в обычную практику.

И между такими формами практики и связанными с ними верованиями будет много движения.

Это еще раз доказывает ошибочность смешения постдюркгеймовского режима с тривиализованной и крайне приватизированной духовностью. Конечно, появится много форм и того и другого. Эти опасности и сопровождают нашу трудную нынешнюю ситуацию. Постдюркгеймовский мир означает, как я сказал выше, что наше отношение к духовному все больше и больше отделяется от нашего отношения к нашим политическим обществам. Но это само по себе ничего не говорит о том, будет ли (и как именно будет) наше отношение к сакральному опосредоваться коллективными связями. Всецело постдюркгеймовским будет такое общество, в котором наша религиозная принадлежность не будет связана с нашей национальной идентичностью. Почти наверняка оно будет обществом, в котором спектр религиозных предпочтений будет становиться все шире и многообразнее. И почти наверняка в нем появится множество людей, которые станут следовать религиозной жизни, сконцентрированной на личном опыте (в том смысле, в каком это сделал известным Уильям Джеймс<sup>25</sup>). Но это не значит, что все или даже большинство людей станут поступать так. Многие обретут свой духовный дом в церквях, включая Католическую церковь. В постдюркгеймовском мире это предпочтение освободится от приверженности к сакрализованному обществу (палеостиль) или к какой-либо национальной идентичности (неостиль), или (сейчас это звучит заносчиво) от притязания обеспечивать необходимую матрицу для общего цивилизационного порядка; и если выше я был прав, то иным станет и режим доступа, однако это по-прежнему будет коллективной связью.

<sup>25</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience* (Penguin Books, 1982).

Эти связи, через таинства или через общую религиозную практику, очевидно, все еще сильны в современном мире. Здесь мы легко можем впасть в ошибку смешения нового места религии в нашей личной и социальной жизни, системы взглядов, по которой мы должны следовать своему собственному духовному чувству, и вопроса о том, какими путями нам следовать. Новая структура в большой степени включает индивидуалистическую составляющую, но это необязательно означает, что ее содержанием будет стремление идти индивидуальным путем. Многие люди окажутся вовлеченными в крайне мощные религиозные сообщества. Ведь именно туда приведет многих людей их чувство духовного.

Конечно, они необязательно будут вести себя в таких сообществах так, как их предки. И, в частности, постдюркгеймовская эпоха может означать гораздо меньший уровень преемственности поколений в религиозной приверженности. Но коллективные варианты религиозного выбора не потеряют своих сторонников. Пожалуй, может проявиться даже обратная тенденция.

Одна из причин принимать эту последнюю идею всерьез – непрекращающееся значение праздника. Люди по-прежнему ищут таких моментов слияния, которые вырывают нас из повседневности и дают нам соприкоснуться с чем-то вне нас самих. Мы видим это в паломничествах, массовых собраниях, таких как Всемирный день молодежи, в однократных собраниях людей в связи с событием, имеющим большой резонанс, как, например, похороны принцессы Дианы, а также на рок-концертах, на дискотеках и т.п. Что общего у всего этого с религией? Связь тут сложная. С одной стороны, некоторые из этих событий несомненно относятся к разряду «религиозных» в том смысле, который я принял в начале этого обсуждения, то есть ориентированных на что-то предположительно «трансцендентное» (паломничества в Меджугорье, Всемирный день молодежи). И, пожалуй, мало внимания обращалось на то, каким именно образом это измерение религии, восходящее к своим старинным формам, сложившимся еще до осевой эпохи, живет и благоденствует по сей день вопреки всем предпринимавшимся в течение столетий реформистским попыткам элит сделать нашу религиозную и/или нравственную жизнь более личной и направить ее внутрь, расколдовать вселенную и принизить коллективное.

В некоторых отношениях эти формы хорошо приспособились к проблематичной современной ситуации. Эрвье-Леже указывает на то, как традиционная фигура паломника приобрела новое значение в наши дни, когда молодые люди путешествуют в поисках веры или смысла жизни. Ведь и паломничество – это вид поиска. В этом плане поразителен пример Тэзе. Межконфессиональный центр в Бургундии, ядром которого является община монахов, основанная братом Роже (Шюцем), привлекает тысячи молодых людей из самых разных стран в летние месяцы и десятки тысяч – на свои международные встречи. Привлекательность эта отчасти связана с тем, что люди принимаются как ищущие, что они могут выражать себя, не будучи «confrontés à un dispositif normatif du croire, ni même à un

discours du sens préconstitué”\*. И все-таки в то же самое время Тэзе четко укоренено в христианстве и в ценностях интернационального понимания и примирения, религиозно обнаруживаемых через совместное изучение Библии и участие в литургии. Именно такая комбинация и притягивает молодых людей, которые желают встретить единомышленников из других стран и исследовать христианскую веру без всяких предварительных условий. Как сказал об этом один из паломников: “A Taizé, on ne vous donne pas la réponse avant que vous ayez posé la question, et surtout, c’est à chacun de chercher sa réponse”\*\*.

Конечно, эксперимент Тэзе не укладывается однозначно и целиком в категорию праздничности. Разумеется, там предлагают выход из повседневности и контакт с чем-то, что нас превосходит, с ощущением всеобщего братства, даже если не всегда его источник в отцовстве Бога; и ощущение слияния заметно не всегда. Нельзя сказать, что оно совсем отсутствует: главная часть эксперимента Тэзе – совместное пение песен, специально создаваемых общиной, каждый/каждая поет на своем языке, а это – образ и предвкушение того примирения, которого ищут люди и культуры. Неудивительно, что Тэзе должно представлять ту же модель, из которой развились Всемирные дни молодежи, некую форму христианского паломничества/собрания, соответствующую веку подлинности<sup>26</sup>.

Но как насчет рок-концертов и дискотек? Согласно нашему критерию, они ведь очевидно «нерелигиозны», и все-таки им тоже нелегко обосноваться в секулярном, расколдованном мире. Слияния в общем действии/переживании, уводящие нас из повседневности, часто порождают мощное феноменологическое чувство, что мы входим в контакт с чем-то, что нас превосходит, как бы мы в конечном итоге ни понимали это и ни истолковывали. Расколдованная картина мира нуждается в какой-то теории, чтобы объяснить сохраняющуюся силу подобного опыта и переживания. Конечно, такие теории придумать можно; некоторые уже были изобретены, например, Дюркгеймом, Фрейдом, Батаем. Но остается верным, что состояние сознания участника такого опыта весьма далеко от отстраненной, объективирующей позиции, с которой истинность, приписываемая имманентному, натуралистическому мировоззрению, предполагается неоспоримой. Априори не очевидно, что ощущение чего-то, что нас превосходит, порождаемое этими коллективными слияниями, можно полностью объяснить в натуралистических категориях. Праздничное остается некоей нишей в нашем мире, где (как предполагается) трансцендентное может прорваться в нашу жизнь, как бы надежно мы ни организовывали ее вокруг имманентных толкований порядка.

\* В конфронтации с нормативным порядком веры, ни вообще с какой-либо предписываемой системой понятий (фр.).

\*\* В Тэзе вам не дают ответа прежде, чем вы поставите вопрос, а главное – каждый должен сам искать свой ответ (фр.).

<sup>26</sup> Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, pp. 100–108.

Другая вещь, которую легко недооценить, если смешивать структуру с содержанием, – это способ, каким наш отклик на наши изначальные духовные интуиции может в дальнейшем выражаться в формальных духовных практиках. Наш путь может начаться в миг вдохновения, сильного чувства духовного родства или в миг ослепительного озарения, но он может потом продолжиться в какой-то, быть может очень требовательной дисциплине. Ею может стать медитация, а может – молитва. Мы развиваем религиозную жизнь. Возможно, такой путь становится все более заметным и все шире распространяется в нашу (в значительной степени) постдюркгеймовскую эпоху. Многие люди не удовлетворяются мгновенным чувством потрясения. Им хочется продолжить его, и они ищут способы сделать это<sup>27</sup>. Именно это ведет их к практикам, которые дают основной доступ к традиционным формам веры<sup>28</sup>.

Если этот отход от христианства дает один ключ к нашей ситуации, если связи между верой и национальными/групповыми политическими идентичностями и способами жизни неуклонно ослабляются, если, отчасти вследствие этого, мы сейчас наблюдаем полярность между духовностями поиска и непрерываемого авторитета, то многое все еще остается загадочным и трудным для понимания. Многие люди дистанцировались от церквей своих предков, но полностью от них не отошли. Они, например, удерживают некоторые верования христианства и/или сохраняют какую-то номинальную связь с церковью и все еще как-то идентифицируют себя с ней: на опросах говорят, что они англикане или католики. Социологи вынуждены изобретать новые термины, такие как «вера без принадлежности» или «диффузное христианство», чтобы осмыслить этот феномен<sup>29</sup>, особенно заметный в Западной Европе.

Что-то подобное существовало всегда. То есть у церквей вокруг ядра ортодоксии всегда существовала некая полутень – те практикующие верующие, чья вера неявно переходила в гетеродоксию, и/или те, чья практика была частичной или фрагментарной. Мы видели примеры этого выше, в «народной религии» населения,

<sup>27</sup> См. весьма интересное обсуждение в: Robert Wuthnow, *After Heaven*, глава 7, "The Practice of Spirituality".

<sup>28</sup> Все развитие после 1500 г. может быть выражено и по-другому, в терминах этих разных типов и уровней религиозной жизни. В начале этого периода была одна-единственная церковь. Она (а) объединяла (на палеодюркгеймовский манер) все общество; (b) ее локальные ассоциации (приходы) были местом религиозного общения верующих друг с другом, и (с) она была матрицей, в рамках которой отдельные люди могли прибегать к более частным формам благочестия. Сейчас эти три формы религиозной практики могут существовать в полной разобщенности друг с другом. Люди могут вовлекаться в одну, не вовлекаясь в другую. Но мы должны подчеркнуть: это лишь возможный случай. Не каждому захочется жить в такой разобщенности. Этой формулировкой я обязан Хосе Казанове (частное общение – private communication).

<sup>29</sup> См.: Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*; а также: John Wolffe. Термин «диффузное христианство» придуман Джеффри Коксом: Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society, Lambeth 1870–1930* (New York: Oxford University Press, 1982), глава 4.



все еще живущих в большей или меньшей степени в рамках форм *ancien régime*. На самом деле термин «диффузное христианство» был придуман для неофициальной народной религии более нового, но еще не современного периода – конца XIX и начала XX веков в Великобритании. Джон Вольфе, следуя Коксу, пытается осмыслить одну версию этого мировоззрения. Это было

неким неясным и недоктринальным видом веры: Бог существует, Христос был хорошим человеком и образцом для подражания, люди должны вести приличную жизнь в милосердных отношениях с ближними, и те, кто так поступают, после смерти попадают на Небеса. Те, кто страдают в этом мире, получают компенсацию в мире ином. Церкви воспринимались скорее с безразличием, нежели с враждебностью: их социальная активность вносила определенный вклад в общество. Воскресные школы давали необходимую часть воспитания детям, а обряды требовали формальной религиозной санкции. Общение поддерживалось присутствием на некоторых годовых и сезонных праздниках, но еженедельное участие в богослужении воспринималось как необязательное и излишнее. Женщины и дети включались в это общение с большей вероятностью, чем мужчины, но это не означало враждебности со стороны взрослых мужчин; просто – как можно предположить – они склонны были считать себя в основном кормильцами, а женщин, соответственно, представителями семейных интересов в религиозной сфере. Акцентировалось больше практическое и общинное, нежели богословское и индивидуальное<sup>30</sup>.

Пожалуй, подобная полутень усилилась к 1900 году, а ядро, которое она окружала, стало несколько меньше, чем на пике евангелической волны в 1850-е. Но всегда существовала такая прилегающая зона, которая окружала центральные зоны веры и практики во всякой крупной церкви. Лишь небольшие общины приверженцев, борясь со своим окружением, могли поддерживать стопроцентную приверженность ста процентов своих членов. В прежние времена зона меньшей ортодоксальности находилась больше в измерении народной религиозности, полумагических верований и практик, сопутствовавших литургии и праздникам церкви. А что-то из этого дожило до начала XX столетия, как свидетельствует в своей работе Сара Уильямс, хотя «диффузное христианство» 1900-го существенно отличалось от религиозной полутени прежних времен. Тем не менее, это была полутень. Если мы сравним эти разные стадии британского христианства, то, как считает Уолф: «Возникнет основание для суждения, что около 1900 года британцы были, пускай в диффузном и пассивном смысле, ближе к христианской ортодоксии, чем когда-либо в своей истории»<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> John Wolffe, *God and Greater Britain* (London: Routledge, 1994), pp. 92–93. David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 136–137; Дэвид Хемптон дает еще одно истолкование феномена диффузного христианства, подчеркивая, что все термины, которые мы изобретаем для его описания, включая «веру без религиозной принадлежности» и сам термин «диффузное христианство», недостаточно гибки, чтобы схватить всю эту сложную реальность. Хемптон также указывает на значение религиозной музыки, особенно – пения гимнов, в этой культуре.

<sup>31</sup> Wolffe, *God and Greater Britain*. Бутри (Boutry) делает параллельное замечание о периоде 1840–1860 гг. в департаменте Эн (хотя в данном отношении во Франции это не было необычным): «Быть

Что же произошло после 1960 года? Видимо, часть полутени исчезла; теперь люди явно находятся вне христианской веры, уже не идентифицируя себя ни с какой церковью, хотя ранее они (или их родители) находились на периферии церкви. Некоторые из них сознательно приняли совсем иное мировоззрение, например – материализм, либо перешли в какую-то нехристианскую религию. Отчасти этот сдвиг отразился в росте численности тех, кто заявляет, что не исповедует никакой религии. Но и это не объясняет существенной численности тех, кто по-прежнему верит в Бога и/или идентифицирует себя с какой-нибудь церковью, хотя и находится на гораздо большей дистанции от нее, чем «диффузные» христиане прошлого столетия. Например, их взгляды более гетеродоксальны (Бог часто понимается как жизненная сила), и они больше не участвуют во многих обрядах посвящения, таких как крещение и венчание. (В Британии, в отличие от Германии, чаще принимают участие в отпевании, чем в других обрядах.)

Иными словами, отпадение или отчуждение от церкви и от некоторых аспектов ортодоксального христианства все больше принимали форму того, что Грейс Дэви называет «христианским номинализмом». Решительный секуляризм «остается символом веры относительно небольшого меньшинства. ... В терминах веры остаточная категория – скорее номинализм, чем секуляризм»<sup>32</sup>.

Однако неясно, как это понимать. В этой дистанцированной позиции, которую Грейс Дэви называет «верой без принадлежности», заключено много всякой двусмысленности. Только ли это переходный феномен, как считают секуляристы? Для некоторых людей – несомненно. Но для всех ли?

Быть может, этот феномен лучше всего описывать в терминах имевших место в прошлом форм христианской коллективной жизни. Он стоит на некоторой дистанции от «диффузного христианства», которое само стояло на определенной дистанции от моделей общепринятой религиозной практики. Его орбита отдалена от той звезды, что все еще является главным ориентиром. Так, формы века мобилизации все еще живы на периферии современной жизни. Это становится очевидным в те моменты, например, когда люди испытывают желание обрести связь со своим прошлым; в случае Британии – в моменты королевского церемониала, таких как юбилеи или похороны королевы-матери. Именно тут на какое-то время оживает в полную силу старая неюдюркгеймовская идентичность, связывающая принадлежность к Британии с определенной формой протестантского христианства, где странным образом Англиканской церкви разрешено устраивать церемонии для всех (даже для католиков!). В таких случаях наша эксцентрическая орбита, которая обычно уводит нас далеко во внешнее пространство, проходит

---

может, никогда в долгой истории Католической церкви подлинная реальность служения не будет столь точно совпадать со своим идеалом. Жизнь деревенского кюре никогда и близко не совпадет с примером "хорошего священника", предложенным около трех столетий назад отцами Тридентского собора». Boutry, *Prêtres et Paroisses*, p. 243.

<sup>32</sup> Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 69–70. Цифры см. в ее таблицах, pp. 46–50.

вблизи от изначального солнца. В этом отчасти смысл того упомянутого мной ранее факта, что наше прошлое необратимо заключено в рамки христианства. Не так давно нечто подобное произошло во Франции на праздновании 1500-летней годовщины крещения Хлодвига. Некоторые представители «лаицизма» ворчали, однако церемонии шли своим ходом, не обращая на это внимания. Историю трудно отрицать.

Другого рода случай – внезапная катастрофа. Например, 11 сентября 2001 года в США или – в апреле 1989 года – трагедия на футбольном стадионе «Хиллсборо» в Англии, когда погибло 94 человека, большей частью болельщики за Ливерпуль. Грейс Дэви описывает последовавшие за этим в Ливерпуле церемонии<sup>33</sup>. Или массовое убийство в школе в Эрфурте в апреле 2002 года. Здесь, в бывшей восточной Германии, где уровень религиозной практики упал ниже, чем где-либо еще в мире, был наплыв в церкви, обычно пустовавшие. Нечто подобное произошло, когда в Балтийском море затонул паром «Эстония» с множеством шведов на борту; церкви в Швеции были переполнены в ходе поминальных богослужений<sup>34</sup>.

И, конечно, бывают события, в которых сочетаются оба описанных выше аспекта, такие как похороны принцессы Дианы в 1997 году.

Таким образом, кажется, что религиозная или духовная идентичность масс продолжает определяться религиозными формами, от которых эти массы обыкновенно находятся на значительной дистанции. Нам еще нужно попытаться выразить эту позицию, описать ее как бы изнутри, как попытался это сделать Вольфе в процитированном выше пассаже о диффузном христианстве. Есть, пожалуй, еще один ключ, который мы могли бы тут применить. Это ведь, в конце концов, довольно хорошо известная позиция – определенное дистанцирование от духовных требований, которые, тем не менее, признаются. Отчасти она воплощена в известных словах Августина: «Господи, сделай меня целомудренным, только не теперь». Впрочем, как правило, все происходит менее драматично, у всех у нас есть важные вещи в жизни, и мы не можем поступиться ими ради того, чтобы уделять полное внимание духовным или моральным требованиям, которые мы считаем в каком-то смысле правомерными, так что нам остается лишь восхищаться теми людьми, которые следуют им более совершенно.

Мы привержены этим требованиям, не желая потерять их из виду, сопротивляясь их отрицанию или очернению другими людьми. Отчасти это стоит за ответом анкетированных, когда они говорят, что верят в Бога (или ангелов, или жизнь после смерти), хотя они не крестят своих детей, не венчаются в церкви, да и не делают ничего, что прямо подтверждало бы эту их веру. Этим можно объяснить и то, почему такие люди бывают весьма тронуты поступками других людей, которые открыто проявляют свое отношение к тому же духовному источнику. На языке моего

<sup>33</sup> Ibid., pp. 88–91.

<sup>34</sup> Peter Berger, "Religion and the West", in *The National Interest* (Summer 2005), 80, pp. 113–114.

более раннего обсуждения, люди, возможно, сохраняют приверженность к перспективе трансформации, в которой пока что не участвуют; временами они могут даже вообще терять ее из виду. Ее восприятие, так сказать, то четче, то глуше, подобно сигналу городской FM радиостанции в сельской местности. Когда эти люди слышат или видят, как жизнь других реально преобразуется благодаря духовным источникам, они могут почувствовать себя взволнованными. «Радиосигнал» в этот момент воспринимается четко и без помех. Они взволнованы и необычным образом благодарны. Я вспоминаю реакции на жизнь и особенно на смерть папы Иоанна XXIII. И что-то похожее было связано с некоторыми деяниями Иоанна Павла II. Эти реакции часто бывают у людей, не относящихся к Католической церкви. Тут мы имеем дело с феноменом, который не определяется религией. Подобного рода одобрительный и благодарный отклик вызывали такие фигуры, как Нельсон Мандела.

Тут нам, пожалуй, нужно некое новое понятие, способное схватить внутреннюю динамику, движущую этим феноменом. Кажется, Грейс Дэви и Даниэль Эрвье-Леже пытаются выработать его в своих трудах. У Дэви мы можем позаимствовать термин «заместительная (vicarious) религия»<sup>35</sup>. Она пытается здесь уловить связь людей с церковью, от которой они держатся на определенном расстоянии, но которую они, тем не менее, в каком-то смысле лелеют, хотят, чтобы она была – отчасти как хранилище памяти предков, отчасти как помощь при какой-либо грядущей надобности (например, когда им понадобится участвовать в каком-то обряде посвящения, особенно при отпевании), либо как источник утешения и ориентира перед лицом некоего коллективного бедствия.

В этом случае нам, пожалуй, следует говорить не просто об утрате неоянковой идентичности или о связи с религией через нашу приверженность цивилизационному порядку, а скорее о своеобразной мутации. Религиозная отсылка к нашей религиозной идентичности (и/или к чувству цивилизационного порядка) не столько исчезает, сколько меняется, отходит на некоторую дистанцию. Она всегда прочно остается в памяти как некий запасной фонд духовной силы или утешения. Она мутирует от «горячей» к «холодной» форме (приношу извинения Маршаллу Маклюэну). Горячая форма требует строгой активной идентичности и/или пронзительного чувства, что христианство – это бастион морального порядка. Более холодная форма допускает некоторую двусмысленность относительно исторической идентичности, равно как и некоторый протест против официальной церковной морали (который в наши дни будет особенно сильным в сфере сексуальной этики).

Если взять в качестве примера Британию, изначальная горячая форма синтеза между бытием британца, приличного человека и христианина во многом

<sup>35</sup> См., например: Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case* (London: Darton, Longman & Todd, 2002), p. 46.

повредилась в XX веке, больше всего, наверное, вследствие опыта Первой мировой войны. А на европейской сцене вообще горячий, воинственный национализм во многом потерял доверие в ходе обеих мировых войн. Однако эти идентичности – как национальная, так и цивилизационная – полностью не исчезли. А новая, только что созданная европейская идентичность – там, где она существует, – объединяет эти два измерения; Европа – это наднациональное сообщество, определяемое соответствующими «ценностями». Но прежние идентичности принимают новую форму, подразумевающую дистанцирование, пассивность и даже некоторую тошноту по отношению к утверждениям своих прежних «горячих» вариантов.

В самом деле, образованные, культурные европейцы испытывают крайний дискомфорт в связи с открытыми проявлениями как сильного национализма, так и религиозных чувств. Часто отмечался контраст в этом плане с США, а это могло бы помочь в обсуждении одной из самых дебатированных проблем в сфере теории секуляризации – проблемы «американского исключения» или, если угодно, рассматриваемого с более широкой точки зрения «европейского исключения». В любом случае мы видим картину решительного, если не единообразного, спада в европейских обществах и фактически ничего подобного не видим в США. Как объяснить это различие?

## 9

В этом направлении уже предпринимались разнообразные попытки. (1) Например, Брюс приписывает стабильность религии в Америке отчасти иммигрантскому контексту. Иммигрантам нужно было объединяться в группы с людьми сходного происхождения, чтобы облегчить себе переход в американское общество. Объединяющим принципом часто была разделяемая всей группой религия, а основным средством – церковь<sup>36</sup>.

Но это объяснение недостаточно. Почему эмиграция должна консолидировать членство церкви и посещение ее служб? Видимо считалось, что церкви могут быть удобными группами поддержки. Но реальность показывает, что их не всегда рассматривают в таком качестве. В самом деле, эмиграция может произвести противоположный эффект, как очень часто случается, когда крестьяне переезжают из деревни в город. Этот феномен так распространился, что некоторые варианты теории секуляризации взяли его в качестве основного правила: мобильность – одна из тех вещей, подобно образованию и индустриальному развитию, которые стремятся «секуляризовать» население.

Очевидно, что здесь нет никакого общего правила. Один и тот же источник населения, скажем – южная Италия, может посылать людей в различных направлениях, будь то в северную Италию, Аргентину и США, с различными результатами.

<sup>36</sup> Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), глава 6.

Сельские итальянские иммигранты с юга на рубеже XX века ... обычно принимали антиклерикально-социалистские и анархистские идентичности, когда мигрировали в городские промышленные центры в северной Италии или в католической Аргентине, тогда как они становились «лучшими» католиками, когда мигрировали в городские промышленные центры в США. В настоящее время можно провести подобные сравнения между индийскими иммигрантами в Лондон и Нью-Йорк или между франкоговорящими западноафриканскими мусульманами в Париже и Нью-Йорке<sup>37</sup>.

В чем суть этого различия? Мы возвращаемся к нашему первоначальному вопросу. Существует некое различие в «социальном воображаемом» этих двух обществ. В частности, я имею в виду их понимание места религии в обществе. Похоже, мы все начинаем с начала, но, быть может, мы продвинемся чуть дальше, если глубже вникнем в это различие.

Американское общество с самого начала рассматривало себя как интегрирующее различные элементы. Его девиз – “E pluribus Unum”\*. Конечно, сначала этими элементами были штаты. Но затем очень скоро одной из моделей интеграции стала модель «деноминаций». Хотя старые установленные церкви были оттеснены на второй план, и население ринулось создавать множество новых, единство, тем не менее, было восстановлено тем, что эти новые церкви стали рассматриваться как часть более широкой «церкви», которая соединяла людей в согласной «гражданской религии», как я описывал это выше. Вначале она объединяла только протестантов, среди которых широко распространилось чувство, что новые иммигранты, особенно католики, – весьма сомнительные «американцы». Но Республике каким-то образом удалось расширить свое основание, так что в ходе XX столетия католиков и иудеев постепенно стали считать принадлежащими этой общей церкви.

Это означает, что американцы способны понимать свое совместное существование в обществе, хотя и включающем разные веры, именно через сами эти веры, рассматриваемые в этой согласной соотнесенности с общей гражданской религией. Идите в церковь по своему выбору, но, главное, идите! Позднее в этот диапазон выбора были включены и синагоги. А уж если имамы начинают появляться на молитвенных завтраках вместе со священниками, пасторами и раввинами, то это сигнал того, что и мусульманство приглашается к общему согласию.

Это означает, что вы можете интегрироваться в американское сообщество *через* вашу веру или религиозную идентичность (что контрастирует с якобинско-республиканской формулой «лаицизма», где интеграция осуществляется через игнорирование, вытеснение или перевод религиозной идентичности, если таковая имеется, в частную сферу).

<sup>37</sup> См.: José Casanova, “Immigration and Religious Pluralism: An EU/US comparison”, note 20, in Thomas Banchoff, ed., *The New Religious Pluralism and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Я многое почерпнул из рассуждений Казановы в этом и других местах.

\* Из многих – Одно (*лат.*).

То, что в США с большим единодушием принимается эта старая формула интеграции, соответственно расширенная, подталкивает иммигрантские меньшинства, въезжающие в США, выдвигать свои религиозные идентичности. И в очень большой степени это так для некоторых меньшинств там, где альтернатива воспринимается в терминах расы, еще одного значительного измерения в американском многообразии, там, где отношения тяготеют к напряженности и конфликтности.

Одна важная черта общества США, которая может помочь объяснить американское (или европейское) исключение, состоит в том, что оно имеет долгий и позитивный опыт интеграции через религиозные идентичности, тогда как в Европе они являлись факторами разделения: либо между сектантами и национальной церковью, либо между церковью и лаицизмом. И этот относительно позитивный опыт соседствует с другим измерением многообразия, расой, которое становилось все более проблематичным. В самом деле, в американской истории формировалось понятие принадлежности к белой расе (“whiteness”). Некоторые прежде исключенные группы, такие как смуглые южноевропейские католики, в конечном счете, вошли в эту категорию именно потому, что их вера оказывается включенной в общую гражданскую религию<sup>38</sup>.

Таким образом, дело здесь не столько в положении иммигрантов как таковом (например, необходимость их взаимодействия и т.п.), скорее, ключевой фактор – сама структура принимающего их общества, то, как оно их интегрирует через религиозную идентичность. Сам по себе этот исторический опыт позволяет уже немного объяснить разницу между США и Европой.

(2) Еще одним важным дифференцирующим фактором, возможно, была иерархическая природа европейских обществ. Британские элиты, например, и особенно интеллигенция, жили в надломленной культуре с XVIII столетия; заметный уровень неверия, возможно, понижался в некоторые периоды строгого благочестия, но он всегда присутствовал. Что-то похожее могло произойти и с американской интеллигенцией, но позиция, которую она занимала в своем обществе, была совсем иной. В почтительном британском обществе модель элитарной жизни обладает престижем, который почти отсутствует в США. Это означает, что неверие элиты может одновременно более эффективно сопротивляться общему согласию, с большей готовностью предлагать модели для людей, находящихся на других уровнях. Здесь, опять же, имеются параллели с другими европейскими обществами, причем все они в данном отношении контрастируют с США<sup>39</sup>.

Способность элит задавать тон всему обществу, определять его религиозное воображаемое может оказаться весьма важным фактором. Американский академи-

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Тут, опять же, есть некое сходство с тезисом Мартина; см.: David Martin, *Pentecostalism* (Oxford: Blackwell, 2002), pp. 56, 68.

ческий мир, вероятно, так же глубоко проникнут неверием, как и европейский. Определенно, основные предпосылки, скажем, в социологии и исторической науке носят, похоже, равно секуляристский характер. Но в американском случае это, видимо, не влияет на крупные сегменты общества, тогда как в европейских странах мировоззрение элиты, кажется, определило общепринятые представления о месте религии. Похоже, европейская общественность, в отличие от американской, восприняла магистральное секуляризационное истолкование планомерного спада религиозности, который я здесь пытался оспорить.

Стабильность этих различных истолкований по обе стороны Атлантики просматривается в данных социального анкетирования. Было замечено, что в опросах, посвященных выявлению уровня религиозной вовлеченности – скажем, как часто вы посещаете церковь, – американцы стараются преувеличить частоту этих посещений, а европейцы – наоборот. На этом уровне на характер данных влияет некое ощущение того, что должно «нормально» происходить. Но, пожалуй, дело заходит и дальше. Возможно, ощущение, что религия идет на спад и что это – признак «модерна», не только заставляет людей преуменьшать свою религиозность, но и оказывает на нее подавляющее воздействие. Вера в секуляризационной теории действует отчасти как «самосбывающееся пророчество»<sup>40</sup>.

(3) Но, возможно, самая суть американского исключения состоит в том, что это общество – единственное, которое с самого начала (если мы оставим в стороне страны «старого» Британского Содружества) было всецело в рамках неоянковой матрицы. Всем европейским обществам был свойственен некий элемент *ancien régime*, т.е. «палеоянковский», возможно, он был скорее знаковым, чем реальным, подобно тому как ритуал сохраняется даже в конституционных монархиях: но часто он был достаточно значительным – таково было (или казались), например, присутствие государственных церквей или сельских сообществ с их «религией почвы». Пропорции «палео» и «нео» сильно менялись по мере продвижения от Испании к Британии или Швеции, но все европейские государства одинаково содержат некую смесь того и другого, тогда как американская религиозная жизнь всецело укладывалась в век мобилизации.

Это означает, что в разной степени что-то из динамики структур AR (*ancien régime*) будет иметь место во всех обществах Старого Света. В частности – негативная реакция на государственную церковь в контексте неэгалитарного общества, где почти невозможно сопротивляться искушению связать общепринятую религию с властью и привилегиями. Это не может не вызвать антиклерикальных реакций, которые легко могут привести к воинствующему неверию, если учесть доступность исключительно гуманистических вариантов выбора начиная с XVIII столетия, а это, в свою очередь, выявит все народное недовольство духовенством, установ-

<sup>40</sup> Таков тезис Хосе Казановы в его *Ortodoxías seculares y heterodoxías religiosas en la modernidad*, pp. 18–20. Этот тезис будет развернут в его готовящейся книге о том, что истинно и что ложно в традиционном секуляризационном тезисе.



ленным сверху. Мы видим, как развивалась эта динамика во Франции и Испании, даже в известной мере и в Пруссии. С другой стороны, в Британии мы видели, что народный антиклерикализм находил выражение в основном в нонконформизме. Но даже здесь с самого начала имелась и альтернативная тенденция, выраженная такими фигурами, как Том Пейн и Годвин, тогда как в ранней истории США подобные тенденции этого влияния не имели. А влияние впечатляющей массы действий среди основателей (особенно выделялся в этом плане Джефферсон), кажется, в значительной степени было изглажено вторым Великим Пробуждением.

Другая динамика, важная в этих случаях, состоит в том, что возмущающее действие на религиозную веру кризиса, который поражает как AR-формы, так и формы мобилизации, в то же самое время оказывается, очевидно, более сильным, нежели вызов, обращаемый к одним только неюдюркгеймовским структурам. Если крестьян, становящихся французами, спасти от неверия могут лишь режимы неюдюркгеймовской мобилизации, то подрыв этих последних гораздо более глубоко дестабилизирует веру или, по крайней мере, религиозную практику. С другой стороны, в обществе, где движение к веку мобилизации совершалось без какого-то значительного снижения уровня веры, влияние подрыва господствовавших прежде режимов этой мобилизации будет, очевидно, намного меньшим.

(4) Пожалуй, мы можем углубить наш вопрос о различии между Америкой и Европой, выразив его следующим образом. Основная линия моей аргументации здесь состояла в том, что культурная революция 60-х гг. дестабилизировала прежние формы религии, а это, следовательно, повлекло за собой развитие новых форм. Полная новой мощи этика подлинности, сопровождаемая сексуальной революцией, за двояким образом разрушала мощные религиозные формы XIX и начала XX столетий. Во-первых, она свела на нет неюдюркгеймовское единство между верой и политической идентичностью, а во-вторых – ослабила тесную связь между религиозной верой и сексуальной моралью – одну из важных связей религии с той моралью, которая считалась носительницей цивилизации.

Так что мы могли бы выразить наш вопрос следующим образом: почему эта дестабилизация вызвала спад религиозной приверженности и практики и даже, в определенной мере, религиозной веры в Европе, а не в США?

Что касается США, то один аспект ответа на этот вопрос бросается в глаза. В этой стране было сильное сопротивление ослаблению уз между религией, политической идентичностью и цивилизационной моралью. В самом деле, американский патриотизм, который считает Америку нацией, управляемой Богом, а определенные «семейные ценности» – неотъемлемыми от ее величия, сохраняет большую силу. Он готов бороться с тем, что по его мнению уводит Америку от ее сущности. Такая религиозность остается в США очень влиятельной.

По контрасту, конституционно-моральный патриотизм, который я выше назвал доминирующим синтезом нации, морали и религии и который раньше был очень сходен в Британии и Соединенных Штатах, был, тем не менее, гораздо сла-

бее в Британии – там с ним боролись куда упорней. Так было, в частности, после Первой мировой войны, намного больше травмировавшей британское общество, нежели американское. Вызов, предъявленный цивилизации Британии этим катаклизмом, многие пережили как вызов их вере, как я говорил выше. Тем самым порожденная неодюркгеймовским эффектом убежденность в том, что все разделяют определенный моральный и духовный кодекс, что лишь так можно воспринять наш строгий коллективный моральный опыт, стремительнее исчезла в Британии и ослабила этот кодекс; тогда как в американском случае многие люди почувствовали и продолжают чувствовать, что можно показать свое «американство», вступив в церковь (отчасти по причинам, которые я очертил выше). В этом отношении, если следовать намеченной выше аргументации, другие европейские общества подобны Британии и прошли через тот же исторический опыт и с теми же результатами<sup>41</sup>.

Этому аргументу противоречит тройная атака, от которой комплекс 1950-х «семья-религия-патриотизм» пострадал в эру гражданских прав, Вьетнама и экспрессивистской революции. Не было ли это американским аналогом того, чем стала Первая мировая война для Британии? Возможно, но не всякому это очевидно. В самом деле, разные реакции на эту эру, кажется, лежат в основе «культурных войн» современной политики США. Кажется, что это смешение веры, семейных ценностей и патриотизма все еще чрезвычайно важно для одной половины американского общества, с ужасом наблюдающей, как бросается вызов всему этому – как на уровне основных ценностей (например, дебаты на тему абортов или однополых браков), так и в отношениях между верой и государственным устройством (споры насчет школьной молитвы, фразы «под Богом»\* и т.п.).

Вдобавок, множество американцев, даже те, кто не на стороне правых, по-прежнему вполне разделяют понятие о США как об «одной нации под Богом». Те, кому эта идентичность неприятна, высказываются и доминируют в университетах и в (некоторых) СМИ, однако их не особенно много. Более того, группы нехристианских и неиудейских иммигрантов, которых можно было бы считать естественными союзниками тех, кто хочет противостоять библейской кодификации американской идентичности, сами страстно хотят быть приятными в соответственно расширенную вариацию этой идентичности. Имамы теперь бок о бок со священниками и раввинами участвуют в общественных молитвах, и это панрелигиозное единство проявляется особенно в моменты кризиса или катастрофы, как было после 11 сентября.

Другими словами, сохраняющаяся значимость религиозной идентичности для национальной интеграции поддерживает у большинства американцев ощущение,

<sup>41</sup> Это близко к тезису Мартина, если я правильно его понимаю, в: *Pentecostalism*, p. 53.

\* Слова «под Богом» были добавлены в клятву верности флагу США в 1954 г. В последнее время были протесты и судебные рассмотрения по этому поводу.

что они – «одна нация под Богом», несмотря на то, что между ними идут ожесточенные дискуссии о возможных последствиях этого в таких сферах, как аборт или однополые браки. Множество избирателей в «синих» штатах\*, которые ненавидят фанатичных апологетов религиозных правых, в своем большинстве являются членами магистральных церквей, которые по-прежнему будут рады подписаться под святой для них формулой гармоничного сосуществования деноминаций.

Это отчасти результат явного различия в числе людей, которые придерживаются какой-либо религии в США и в Европе. Однако это связано также и с соответствующими позициями касательно национальной идентичности. Европа во второй половине XX века была полна сдержанности относительно своих прежних ощущений национальной принадлежности, а почему это так – объясняют события первой половины этого столетия. Европейский Союз построен как попытка выйти за пределы прежних форм при полном осознании их деструктивности. Громогласное отстаивание старого национализма, возвеличивающего себя в разных формах, теперь – ограниченный удел радикально-правых, всеми остальными воспринимаемый как чума, как смертельная болезнь, как нечто антиевропейское. Война, даже «правая» война, будучи выражением превосходства национального проекта, глубоко антипатична большинству европейцев.

Совсем иная позиция у США. Возможно, это так отчасти потому, что у них меньше устрашающих скелетов в семейной кладовке, по сравнению с их европейскими собратьями. Но я думаю, ответ проще. Быть самонадеянно уверенным в своей правоте легче, обладая властью гегемона. Скелеты есть, но их наличие решительно игнорируется, вопреки усилиям доблестной горстки ученых, поглощенных «историческими войнами». Большинство немцев чувствуют раздражение, когда им напоминают, что в Первой мировой войне у них было девизом: “Gott mit uns”\*\* (что касается Второй мировой войны, то чем меньше вы будете говорить о ней с ними, тем лучше)<sup>42</sup>. Но у большинства американцев довольно мало сомнений на-

\* Штаты, выступающие в основном за Демократическую партию, в отличие от «красных», которые выступают за партию республиканцев.

\*\* С нами Бог (нем.).

<sup>42</sup> В самом деле, нас может лишь изумлять шовинизм интеллектуалов и академиков по обе стороны в самом начале Первой мировой войны. Большое число немецких профессоров опубликовали манифест, разъясняющий, что их нация ведет борьбу во имя культуры. На это в ноябре был дан ответ со стороны французских католических ученых, в котором они определяли настоящую причину ужасного конфликта: “La philosophie allemande, avec son subjectivisme de fond, avec son idéalisme transcendantal, avec son dédain des données du sens commun, avec ses cloisons étanches entre le monde du phénomène et celui de la pensée, entre le monde de la raison et celui de la morale ou de la religion, n’a-t-elle pas préparé le terrain aux prétentions les plus extravagantes d’hommes qui, pleins de confiance en leur propre esprit et se tenant eux-mêmes pour des êtres supérieurs, se sont cru le droit de s’élever au-dessus des règles communes, ou de les plier à leur fantaisie?” [Немецкая философия с присущим ей субъективизмом, с ее трансцендентальным идеализмом, с ее презрением к данным общественного чувства, с ее непроницаемой перегородкой между миром феноменов и миром мысли, между миром разума и мирами морали и религии – не она ли подготовила почву для самых экстравагантных претензий со

счет того, на чьей стороне Бог. В этом контексте гораздо легче ужиться с традиционным неоджоркгеймовским определением<sup>43</sup>.

Поэтому, в терминах моего обсуждения несколькими параграфами выше, традиционный американский синтез «гражданской религии», мощная неоджоркгеймовская идентичность, изначально вокруг не-деноминационного христианства, при сильной связи с цивилизационным порядком, пребывает еще в «горячей» фазе, в отличие от своего британского аналога. Изначальная гражданская религия постепенно расширилась от своего протестантского основания, и сейчас она пришла к стадии, на которой, в то время как связь с цивилизационным порядком остается сильной, связь с религией претерпевает вызов со стороны широкого диапазона секуляристов и либеральных верующих. Такие проблемы, как запрет школьной молитвы, аборты и, совсем недавно, гомосексуальные браки, создали высокую напряженность. Выше я говорил о «культурной войне», но еще одним аналогом тут могла бы быть *la guerre franco-française*, два мощных противоположных идеологических кода одной и той же национальной идентичности в том контексте, где национализм (чтобы не сказать «великодержавный шовинизм») сохраняет свое влияние. Это верный путь к тяжелым конфликтам<sup>44</sup>.

(5) Это дает половину ответа. Другая половина состоит в том, что тем, кто желает двигаться к постджоркгеймовской позиции и критически относиться к традиционной сексуальной морали, история американского религиозного плюрализма предлагает модель многочисленных вариантов выбора религиозных форм, больше ориентированных на личность и личное переживание. Знаменитая книга

---

стороны людей, которые, будучи полны уверенности в своем собственном уме и считая себя самих высшими существами, решили, будто имеют право возвыситься над общественными правилами или приспособить их к собственной фантазии?] Маритен в своем зимнем курсе 1914 – 1915 гг. лекций по современной философии в Католическом институте в Париже, утверждал, что победа Франции «возымела бы, не сразу, конечно, значение победы цивилизации и католической веры над натурализмом немецко-протестантской культуры». См.: Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain: Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*. Paris: Cerf, 1999), pp. 18–19, 201.

<sup>43</sup> Пожалуй, «контрольный случай» можно найти в обществах старого Британского Содружества: Канаде, Австралии, Новой Зеландии. Подобно США и (почти) с самого начала они вступили в век мобилизации. Но и у них тоже неоджоркгеймовские определения, связанные с верой, не преуспели. Они либо жили в «британской» идентичности, которая с тех пор пришла в упадок в «стране-матери» так же, как и в бывшей колонии; либо (как в случае Квебека) они подверглись изменению, которое намного больше напоминает европейскую модель. Но, главное, они не являются гегемоническими силами и им постоянно напоминает об этом факте их близость к той нации, которая такую силу представляет. Посему неудивительно, что мы находим там следование либо европейским, либо американским (США) образцам религиозной веры/практики. Неудивительно также, что вопрос об однополых браках, хотя и огорчил консерваторов в Канаде, не вызвал там такого гнева и негодования, как у нашего южного соседа.

<sup>44</sup> Может быть, эта «горячая» идентичность помогла бы объяснить и те различия между Европой и Америкой, которые проявились в событиях недавней войны в Ираке. Некоторые комментаторы попытались схватить это в незабываемой фразе: «Американцы – с Марса, европейцы – с Венеры». См.: Robert Kagan, *Of Paradise and Power* (New York: Taylor and Francis, 2003).

Уильяма Джеймса, вышедшая сто лет назад, представила нам много примеров этого еще до культурной революции XX века<sup>45</sup>. Иными словами, модели религиозной жизни, ускользнувшие от неоджоркгеймовских и моралистических режимов, были уже привычными и знакомыми в США. Люди, которые хотели исследовать эти направления, располагали образцами для следования.

США с начала XIX века были домом религиозной свободы, выраженной на американский манер: это была страна религиозного выбора. Люди перемещаются, образуют новые деноминации, вступают в те, в которых не были воспитаны, порывают с существующими и т.д. Вся их религиозная культура была неким образом подготовлена к веку подлинности еще до того, как она стала гранью массовой культуры во второй половине XX столетия. Это правда, что этика подлинности до 1960-х присутствовала среди культурных элит по обе стороны Атлантики, однако пропорция образованных людей в США была намного выше даже до послевоенного распространения университетов.

Следовательно, весь этот сдвиг носил в Америке намного менее дестабилизирующий характер. По контрасту, в Европе прецедентов для новых постджоркгеймовских форм было совсем мало, а то и просто не существовало. Скажем, в Германии и Франции новые «культы» глубоко расстраивают людей. Даже французские атеисты бывают несколько испуганы, когда религия не принимает стандартную католическую форму, которую они любят ненавидеть.

Вот такой ответ на поставленный вопрос следует из моих рассуждений выше. Признаюсь, что я лишь наполовину удовлетворен этим ответом, возможно – на три четверти. Я думаю, что выводы относительно США верны, и недостаток неоджоркгеймовской реакции в Европе кажется мне соответствующим действительности и понятным. Но по-прежнему можно спросить: почему европейцы не были более изобретательными в создании новых форм? Почему они даже не копировали американские модели, которые, в конце концов, не могли быть им неизвестными в наш век мгновенной коммуникации и международных поездок?

Возможно, ответ можно искать лишь в долгосрочных факторах. Одним из них могла бы быть упомянутая мной выше историческая тень *ancien régime*, все еще отбрасываемая им на Европу. Гегемония национальных (или национально-установленных транснациональных) церквей по-прежнему формирует взгляды людей даже спустя столетия после утраты ими какой-либо руководящей роли, и, возможно, даже в таких местах, как Британия, где гегемония была смягчена религиозным плюрализмом. В то же время в США от этой тени и следа не осталось. Это могло быть определяющим фактором на влияние этики подлинности на двух континентах. В то время как в Америке эту новую ценность легко можно было связать с религиозными формами экспрессии, в Европе проще было связывать религию

<sup>45</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Random House, 1999).

с властью, подчиненностью общественным стандартам, не говоря уже о враждебных разделениях между людьми и даже насилию. Церкви и религия здесь все еще обременяли многих людей, включая молодежь, грузом подчинения и послушания, давно уже сброшенным множеством американцев. В такой ситуации призыв найти свой собственный путь не мог не увлечь большее число людей в Европе, чем в Америке, к поиску внерелигиозных форм смысла жизни.

Более того, эта идентификация религии как врага подлинности способствовала доверию к нарративу секуляризации, в котором рост самостоятельности и свободно выбираемых идентичностей должен был вести к закату религии. А всеобщее принятие этого нарратива, в свою очередь, внесло свой вклад в упадок религиозной веры и практики в качестве самосбывающегося пророчества.

Тут, если признаться, я тычусь в темноте. Полностью удовлетворительное истолкование этого различия, которое в каком-то смысле является ключевым вопросом, стоящим перед секуляризационной теорией, от меня ускользает<sup>46</sup>.

## 10

Пожалуй, я попробую собрать воедино некоторые нити данного обсуждения. Я пытался описать то, как мы пришли от (частичного) неверия элит XVIII века к (более широкому, но все еще частичному) неверию, но также и недовольству религией и дистанцированию от нее в XXI веке. Это привело меня в сферу теории секуляризации, а в ней я заявил о своей несогласии с «ортодоксальной» версией и согласии с критикой «ревизионистских» историков и социологов. Мы имеем дело не с линейной регрессией (я тут не говорю о статистике!) веры/практики, вызванной несовместимостью определенных черт «модерна» с религиозной

<sup>46</sup> До сих пор мы сравнивали США с европейскими обществами, но, быть может, проявится еще один аспект, если мы сравним США с Европейским Союзом; ведь он в своем постепенном самоопределении прошел свои собственные стадии в направлении к секулярности I, самая примечательная стадия – это отказ от включения Бога в новую конституцию, вызвавшую бурные споры. См.: Peter Berger, “Religion in the West”, в: *The National Interest*, Summer 2005, pp. 112–119. Бергер считает ЕС агентством секуляризации: «Интеграция в Европу означает согласие с европейской секулярностью» (р. 113); если выразить это точнее, интеграция в Европу способствует дальнейшему ослаблению любых неоньюджкеймовских идентичностей.

Сравнивая две эти политические структуры, мы можем сказать, что для многих американцев сильна неоньюджкеймовская связь между Богом и нацией, тогда как для европейцев эта связь не только дискредитирована в отдельных странах; но и на континентальном уровне множество конфессий, в которые встроились разные виды старого патриотизма, создает дополнительное препятствие. Так что «Бог», можно сказать, угрожает европейской интеграции и в то же время одобряет американский патриотизм.

Размышление на эту тему в отношении Европы тоже показывает, как еще один из упомянутых выше факторов там действует с большей силой. Как сказано выше, европейские общества имели тенденцию в большей степени следовать за своими элитарными культурами, нежели американское. Но на «европейском» уровне этот носило гиперболизированный характер, так как там всем управляли элиты – с теми последствиями, которые недавно проявились на референдумах в разных государствах континента.

верой. Я не принимаю часто подразумеваемую предпосылку относительно человеческой мотивации, лежащей в основе этого основного нарратива секуляризации. В частности, я считаю, что религиозная устремленность, это страстное желание более-чем-имманентной перспективы трансформации и ответ на нее, то, что Шанталь Милон-Дельсоль называет *désir d'éternité*<sup>47</sup>, остается мощным независимым источником мотивации в период модерна<sup>48</sup>.

Тем не менее, очевидно, что спад веры и практики произошел, а сверх того – что вера утратила свой неоспоримый статус, который был ей присущ в прежние века. Это – основной феномен «секуляризации». Остается лишь понять, в чем он заключается. Одним из способов построения моего тезиса, ради простоты, могла бы быть другая «история вычитания». Это подразумевало бы временное игнорирование того, каким образом каждая фаза этого процесса приводила к новому конструированию идентичности, социального воображаемого, институций и практик. Но контраст с магистральной теорией станет лишь более явным, если я сосредоточусь на негативной стороне.

Если пойти этим путем, то – очень схематично – мы можем спросить: что помешало людям (то есть почти всем людям) принять позицию неверия в 1500 году? Один ответ: заколдованный мир; в космосе духов и сил, в том числе злых и разрушительных, приходилось держаться за что угодно, лишь бы это что-то воспринималось как оплот доброй силы, как наша защита от зла. Другой ответ: вера была так переплетена с социальной жизнью, что одно едва можно было помыслить без другого. И эти два ответа изначально были связаны: упомянутое переплетение подразумевало также коллективное пользование благой силой Бога для защиты от опасностей мира духов; это иллюстрируют такие церемонии, как «побивание межей» прихода.

Говоря отрицательно и оставляя в стороне всю конструкцию, вовлеченную в это, переходные века увидели разрушения заколдованного космоса (некоторые элементы веры в заколдованность остаются, однако они уже не образуют единой системы и поддерживаются кое-где лишь отдельными людьми, а не разделяются всем обществом). Затем в контексте современного морального порядка началось введение жизнеспособной альтернативы вере, форм эксклюзивного гуманизма, а за этим последовало умножение позиций как веры, так и неверия, что я назвал «эффектом новой звезды». Все это породило вызов, подрыв и разрушение былых

\* Желание вечности (*фр.*).

<sup>47</sup> *Esprit*, June 1997, pp. 45–47.

<sup>48</sup> Используя это достаточно зыбкое выражение, я не пытаюсь во что бы то ни стало определить некую антропологическую константу или дать вневременное определение человеческого религиозного чувства. Я полагаю, что это превосходит наши силы, во всяком случае – сегодня. Формы и методы религии слишком различаются в ходе истории. «Вечность» – это полный смысла термин в религиозных традициях, определивших латинское христианство; поэтому я его и применяю здесь и считаю, что религия такого типа еще и сегодня сильно притягивает людей.

социальных форм, встраивавших присутствие Бога в социальное пространство: палеодюркгеймовских форм и, в более общем плане, форм *ancien régime*. Сначала этот упадок способствовал становлению неодюркгеймовских и других форм века мобилизации, построенных на развалинах структур и сообществ *ancien régime*. Но последующее развитие подорвало и эти формы, включая утверждение, что цивилизация должна быть христианской, чтобы быть упорядоченной. Мы больше не живем в обществах, в которых широко поддерживалось бы ощущение, будто Бог – главное условие упорядоченной жизни, которой мы (отчасти) наслаждаемся<sup>49</sup>.

Это – плюралистический мир, в котором вера и неверие соперничают и тем самым «охрупчивают» друг друга. Это мир, в котором вера утратила многие социальные матрицы, которые делали ее чем-то «очевидным» и неоспоримым. Не все, конечно, еще есть среды, в которых вера остается позицией «по умолчанию»: если у вас нет убедительных контраргументов, то вам будет казаться, что вы должны оставаться там, где вы есть. Но есть и такие среды (включая важные части академии), в которых к позиции «по умолчанию» близко неверие. Это еще больше способствует охрупчиванию обеих позиций.

Если мы хотим вести это изложение как «историю вычитания», то могли бы сказать, что секуляризация, определяемая как утрата социальных матриц веры, следовательно – упадка и охрупчивания, в конце концов, ввела честные правила игры, так как до этого эти матрицы сообщали вере основное преимущество. Но сама эта идея нелепа, т.к. то, что мы в действительности получили – это не ровное игровое поле, а весьма неровная поверхность со множеством разнонаправленных склонов. Склон «Библейского пояса»<sup>\*</sup> отличается от склона городского университета.

Мы могли бы сказать, что это мир, в котором судьба веры намного больше, чем прежде, зависит от сильных интуиций индивидуумов, передающихся остальным. В свою очередь эти интуиции будут далеко не очевидными для остальных. Некоторым, включая многих верующих, это эпохальное развитие покажется регрессом христианства. Для других отход от христианства означает как утрату, так и приобретение. Некоторые крупные достижения коллективной жизни утрачены, но проявляются другие аспекты наших затруднений относительно Бога – например, то, что подразумевал Исайя, когда говорил о «сокрытом Боге». В XVII столетии вам бы пришлось быть Паскалем, чтобы понять это; теперь мы переживаем это каждый день.

Итогом этого плюрализма и взаимного охрупчивания часто будет уход религии из публичной сферы. С одной стороны, это неизбежно и в данных обстоятельствах хорошо. Справедливость требует, чтобы современная демократия держалась на

<sup>49</sup> Мне кажется, что трехфазовая картина, которую я здесь обрисовываю, хорошо схвачена в статье Хью МакЛеода (Hugh McLeod) "The Register, the Ticket and the Website". Правда, я не уверен в его согласии с тем, как развиваю эту картину здесь.

\* (Англ.: the Bible belt) – регион в США, в котором один из основных аспектов культуры – евангельский протестантизм. Ядро Библейского пояса – южные штаты.



равном расстоянии от разных позиций веры. Языку некоторых публичных структур, например – судов, нужно освободиться от предпосылок, присущих одной или другой позиции. Наше единство зависит от политической этики, демократии и прав человека, в своей основе выведенных из современного морального порядка, в который входят разные сообщества – как верующие, так и неверующие – по своим собственным резонам. Мы живем в мире, который Джон Ролз описал как «перекрывающийся консенсус»<sup>50</sup>.

С другой стороны, как утверждает Хосе Казанова<sup>51</sup>, религиозный дискурс будет очень тесно связан с публичной сферой. Демократия требует, чтобы каждый гражданин или группа граждан говорили в публичных прениях на том языке, который для них более всего значим. Благоразумие может побуждать нас говорить о вещах теми же словами, что и остальные люди, но требовать это означало бы нетерпимость и насилие над речью граждан. Раз уж смысл жизни в христианстве меркнет, и мы признаем, что ни одна духовная семья не является главной и не может говорить за всех, то будет больше смысла в том, чтобы высказываться откровенно, и в некоторых случаях эти наши высказывания неизбежно будут формулироваться как религиозный дискурс.

Я думаю, что это развитие стоит за тем кажущимся парадоксом, который замечает Грейс Дэви: именно во время великого упадка после 1960-х англиканские епископы начали сильно вмешиваться в публичную критику правительства Тэтчер<sup>52</sup>. Пожалуй, мы можем сказать, что лишь после резкого спада веры англиканские лидеры избавились от обременительного восприятия себя как учрежденной церкви и смогли высказываться откровенно.

Такова негативная история в качестве главного нарратива. Но мы также можем добавить некий дополняющий его нарратив, выделяющий позитивные черты нынешней духовности поиска. Под «позитивными» я не имею в виду черты, которые мы непременно должны одобрить, просто нам здесь нужно сосредоточить внимание на том, что характеризует нашу эпоху, а не на том, что она собой заменила. В латинском христианстве сразу бросается в глаза долговременный вектор постоянного движения на протяжении полутысячелетия к более личным, основанным на душевной приверженности формам религиозной практики. Духовность поиска, которую мы видим сегодня, можно было бы понять как ту форму, которую это движение принимает в век подлинности. Та же самая долговременная тенденция, что когда-то создала дисциплинированных, сознательных, искренне приверженных верующих, кальвинистов, янсенистов, благочестивых гуманистов, методистов и которая позднее дала нам «возродившихся в вере» христиан, сегодня вы-

<sup>50</sup> John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

<sup>51</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

<sup>52</sup> Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 149 ff. А также: Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, pp. 53–54.

двинула пилигрима-искателя, пытающегося распознать свой собственный путь и следовать по нему. Будущее североатлантической религии зависит частично от общего итога всех этих связанных между собой поисков, и частично от тех отношений – враждебных, безразличных или (хотелось бы надеяться) симбиозных, – которые будут развиваться между способами поиска и центрами традиционного религиозного авторитета, между (как их называет Роберт Вутнов) обитателями и искателями.

Для кого-то это не станет вдохновляющей идеей. Каким бы ни был уровень религиозной веры и практики, на неровном, со множеством откосов и уклонов, игровом поле продолжают споры между разными формами веры и неверия. В этих спорах модусы веры лишаются преимущества вследствие памяти о прежде господствовавших ее формах, которые тем или иным образом шли вразрез с этосом времени и на которые многие люди до сих пор реагируют отрицательно. В еще большей степени вера теряет преимущество из-за непреднамеренных побочных порождений атмосферы фрагментированного поиска: упадок практики означал и то, что новые поколения часто теряли связь с традиционными религиозными языками<sup>53</sup>. Как сказал об этом Поль Валадь: “с’est en bien des cas l’ouverture même au sens religieux, la compréhension minimale de ce qu’il en est d’un acte de foi, l’expérience toute simple du sacré, ou de Dieu ... , l’aperception que la foi n’est pas pure absurdité mais démarche sensée et exaltante qui font défaut, ... le geste même par lequel quelque chose se laisse pressentir de l’univers religieux”<sup>54</sup>

С другой стороны, то, что говорит против форм неверия, представляет собой череду ворчливых недовольств современным моральным порядком и сопутствующей ему дисциплиной, быстрое изнашивание его утопических версий, сохраняющееся чувство, что имеется нечто большее. Все это может уводить людей в разных направлениях, включая имманентное контрпросвещение, но может и открывать пути к вере. Тут как раз одна из вышеупомянутых негативных черт веры имеет оборотную – позитивную – сторону. Тот самый факт, что ее формы не согласуются абсолютно с большей частью духа века сего, духа, в котором люди могут быть заключены, словно в тюрьме, и желать из этой тюрьмы вырваться; тот факт, что вера продолжала связывать нас со многими духовными путями, которые вели нас через разные эпохи, – все это и теперь способно привлекать людей к вере. “La lotta continua”<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 123–124.

\* Во многих случаях это – то же самое открытие в религиозном смысле, основное понимание того, что в нем есть от акта веры, самый простой опыт священного, или Бога ..., постижение того, что вера – это не какая-то сплошная нелепость, но разумный поступок, возвышающий тех, кто падает духом ... , тот же самый жест, посредством которого нечто дает себя предчувствовать в религиозной вселенной.

<sup>54</sup> Paul Valadier, in *Esprit*, June 1997, pp. 39–40.

<sup>55</sup> Борьба продолжается (*фр.*). Название итальянской леворадикальной организации, основанной в 1969 г.

Что касается сердца латинского христианства, то есть Западной Европы, в сравнении с его отдаленными областями в Северной и Южной Америках, то будущее весьма туманно. Утрата связи у многих людей с традиционными языками веры, кажется, предвещает в будущем упадок. Но сама интенсивность поиска адекватных форм духовной жизни предполагает, что эта утрата полна надежды. Пожалуй, «холодную» фазу европейских религиозных идентичностей отчасти можно интерпретировать в терминах, как предложенных Михаилом Эпштейном для описания ситуации в постсоветской России.

В паре интересных статей<sup>55</sup> Эпштейн вводит понятие «бедной (минимальной) религии». Он говорит также о соответствующей этому категории людей, которые в опросах на тему религиозной приверженности называют себя «просто христианами» в отличие от тех, кто принадлежит к той или иной христианской конфессии, например – православных или католиков. Такого рода религиозную позицию Эпштейн рассматривает как «постатеистическую» и при этом в двух смыслах. Люди, о которых идет речь, были воспитаны при режиме воинствующего атеизма, отрицавшего и подавлявшего все религиозные формы, так что они были одинаково отдалены от всех конфессиональных вариантов выбора и одинаково ничего о них не знали. Но эта позиция – пост-атеистическая также и в более строгом смысле: эти люди восставали против своего воспитания, неким образом они достигали чувства Бога, и это чувство при всей его неопределенности и смутности выводит их из пространства, в котором их воспитывали.

«Бедная религия» – это духовность, проживаемая человеком в его непосредственной среде, в кругу семьи и друзей, а не в храмах, духовность, воспринимающая прежде всего особенное – как в отдельных людях, так и в местах и вещах, окружающих нас. В ответ на универалистскую заботу о «дальнем», акцентируемую в марксистском коммунизме, она хочет признать «образ и подобие Бога» в отдельных людях, живущих рядом с нами<sup>56</sup>.

Но, поскольку эта религия родилась вне каких-либо конфессиональных структур, у нее – свой собственный вид универсализма, некий спонтанный и неразмысляющий экуменизм, в котором сосуществование множественных форм духовности и богослужения принимается как нечто само разумеющееся. Даже когда люди, начав с такого рода духовности, заканчивают присоединением к какой-либо церкви, они что-то при себе удерживают от своего изначального мировоззрения.

<sup>55</sup> Mikhail Epstein, "Minimal Religion", а также: "Post-Atheism: From Apophatic Theology to 'Minimal Religion'", в: Mikhail Epstein, Alexander Genis, and Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in Post-Soviet Culture* (New York/Oxford: Berghahn Books, 1999). См. также: Jonathan Sutton, "'Minimal Religion' and Mikhail Epstein's Interpretation of Religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia", в: *Studies in East European Thought*, February 2006. Я признателен Джонатану Саттону за информацию о работе Эпштейна. [В оригинале см.: М.: АСТ, Эпштейн, *Религия после атеизма*, М., 2013.]

<sup>56</sup> Ibid., pp. 167–168.

Чаще всего бедный верующий присоединяется рано или поздно к какой-нибудь исторической традиции, становится православным или иудеем, но гулкое пространство пустыни, раз пережитое, остается в нем навсегда. Ведь именно там, посреди мира, безо всяких приготовлений и оглашений, Бог схватил его за сердце. ...

Можно было бы предположить, что это движение к религиозной реформации будет доминировать в духе России XXI века. Реставрация доатеистических традиций – это средоточие современного [1995] религиозного возрождения, но атеистическое прошлое, опыт пустыни не могут пройти без следа, и этот «след» пустоты обнаружится в стремлении к полноте духа, преодолевающей границы исторических деноминаций. Для тех, кто обрел Бога в пустыне, слишком тесны стены существующих храмов, их нужно раздвинуть<sup>57</sup>.

Может быть, что-то похожее можно сказать о ситуации в «постсекулярной» Европе. Я использую этот термин не как обозначение эпохи, в которой спады веры и практики сменились подъемами, так как это кажется маловероятным, по крайней мере сейчас, а, скорее, подразумеваю время, когда гегемония господствующего магистрального нарратива секуляризации будет испытывать все новые и новые вызовы. Думаю, это сейчас и происходит. Но я убежден, что поскольку эта гегемония способствовала упадку, ее преодоление способно открыть новые возможности.

«Духовность без религиозности» – это один из западных феноменов, в чем-то родственной эпштейновской «бедной религии» в России; обычно он означает духовную жизнь, несколько дистанцирующуюся от дисциплины и авторитета религиозных конфессий. Конечно, здесь эта дистанция отражает реакцию на притензии религиозных властей и нерешительность конфессиональных лидеров; тогда как в России мы видим реакцию на «пустыню», оставленную воинствующим атеизмом, и дистанцирование от конфессий поначалу было связано с неосведомленностью и необразованностью. Но в обоих случаях широко распространяется некое смешанное экуменическое чувство, и даже те, кто впоследствии вступают в какую-то конфессиональную группу, тем самым становясь людьми «религиозными», удерживают в душе что-то от своей первоначальной свободы от «сектантства». При этом важно, что как на Востоке, так и на Западе у людей остается некое неослабевающее чувство, что они идут своим собственным духовным путем, а также то чувство, которое Эпштейн выражает словами Бердяева: «познание, мораль, искусства, государство, хозяйство должны стать религиозными, но свободно и изнутри, а не принудительно и извне»<sup>58</sup>.

В любом случае мы находимся в самом начале новой эпохи религиозного поиска, исхода которой никто не в состоянии предвидеть.

<sup>57</sup> Ibid., p. 386.

<sup>58</sup> Ibid., p. 362. [Николай Бердяев, *Новое средневековье*, М.: Феникс, 1990, с. 25.]



ЧАСТЬ V

Условия веры



# 15 Имманентная структура

## 1

Итак, мы можем возвратиться к нашему изначальному вопросу о секулярности 3, условиях веры, которые существуют на Западе эпохи модерна. Проще говоря, изначальный вопрос звучал так: почему так трудно верить в Бога во многих кругах современного Запада, тогда как в 1500 году не верить было практически невозможно?

В предыдущих главах я попытался дать ответ на этот вопрос в свете истории о том, как мы пришли к существующему положению вещей. Но истории «секуляризации» также включают в себя некоторое описание того, как все обстоит ныне, некую картину духовных очертаний настоящей эпохи (третья история таких теорий, описанная мною в главе 12). Именно об этом я хотел бы говорить в данной главе.

Мы сможем приблизиться к ответу, если возвратимся к некоторым темам, которые были рассмотрены в предыдущих главах, и покажем, как описанные выше изменения связаны между собой и усиливают друг друга.

Мы говорили о расколдовании. Оно имеет множество граней. Здесь я хотел бы упомянуть сначала о его «внутренней» стороне, о замене пористого «я» изолированным «я», для которого аксиоматичным становится представление, что всякая мысль, чувство и цель, все, что мы обычно можем приписывать деятелям, должны иметь место в сознании, отличном от «внешнего» мира. Для изолированного «я» представление о духах, нравственных влияниях, причинных силах, характеризующихся тяготением к той или иной цели, становится почти немислимым.

Появление изолированной идентичности сопровождалось интериоризацией; иными словами, не только возникновением разграничения между внутренним и внешним, между мышлением и миром как отдельными локусами, которое очень важно для самой оболочки изолированного «я»; и не только разработкой этого



разграничения между внутренним и внешним в целом ряде эпистемологических теорий медиационного характера — от Декарта до Рорти<sup>1</sup>, но и существенным расширением лексикона внутренней жизни человека, сферы его мысли и чувства, которая подлежит исследованию. Эта новая область самопознания все более расширялась — этому способствовали различные духовные самоаналитические упражнения, творчество Монтеня, развитие современного романа, появление романтизма, этика подлинности, — и теперь мы воспринимаем себя самих как существа, которым присущи внутренние глубины. Мы могли бы даже сказать, что глубины, которые ранее находились в космосе, заколдованном мире, теперь перенесены во внутренний мир. Там, где люди прошлого говорили об одержимости злыми духами, мы говорим о психическом заболевании. Опять-таки, богатую символику заколдованного мира Фрейд относит к глубинам психе, и все мы считаем это движение весьма естественным и оправданным, как бы мы ни относились к тем или иным нюансам его теорий<sup>2</sup>.

Изолированная идентичность, с ее внутренними пространствами, претерпела перемены, которые были чрезвычайно тонко описаны Норбертом Элиасом<sup>3</sup>. Эти перемены включали в себя культивирование дисциплины, воздержания, особенно в том, что касалось сексуальности и проявлений гнева. Изменения, описанные Элиасом, частично совпадают с теми, которые были проанализированы Мишелем Фуко<sup>4</sup>. Однако Элиас также указывает на поразительное развитие чувства щепетильности, которое повлекло за собой отказ от прежних форм беспорядочных контактов с окружающими, когда люди совершали такие телесные отправления в присутствии других, которые теперь строго табуировались. Воспитанные и образованные люди стали выдвигать требование о неприкосновенности личной сферы жизни, которое начинает менять уклад жизни в XVII и XVIII столетиях. Личная жизнь включает близость, но теперь она проявляется не ко всем без разбору, а охватывает собой лишь «близких». Мы могли бы сказать, что прежняя сфера более широких контактов, когда благородные общались за столом и в других ситуациях со множеством людей более низкого положения, теперь разделена новым разграничением близость/ дистанция.

Пространство близких отношений — это, конечно, общественное пространство, в той мере в которой человек делит его с другими (немногими избранными). Но есть тесная связь между внутренним пространством и зонами близости. Именно последние дают нам возможность соприкоснуться с глубиной чувств,

<sup>1</sup> См. Hubert Dreyfus and Charles Taylor, *Retrieving Realism* (Harvard University Press, 2015).

<sup>2</sup> Я подробно говорил об этом в работе *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

<sup>3</sup> Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1978); английский перевод: *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1994).

<sup>4</sup> См. особенно *Surveiller et Punir* (Paris: Gallimard, 1975).

ощутить духовное родство с другими и восприимчивость, которую мы находим в себе самих. Более того, без этого приобщения (совершается ли оно в молитве, беседе или переписке), без сочувственного отношения близких нам по духу собеседников самоанализ в целом был бы невозможен. Навыки самоанализа мы усваиваем отчасти в близком общении, и способы самого общения становятся общим достоянием благодаря хождению новых текстов, таких как романы (ранняя форма которых в значительной степени или в полной мере характеризовалась эпистолярностью).

Изолированное, дисциплинированное «я», ища близости (хотя дисциплина и близость могут находиться в противоречии), также все более рассматривает себя как индивида. Мы видели, как это ясно отражается в понимании общества, которое подразумевается тем, что мы назвали модерным моральным порядком. Общественные порядки, в которых мы живем, не имеют опоры в космосе, нельзя сказать, что они как бы ожидают, пока мы не явимся и не займем в них своего назначенного места; скорее общество создается индивидами или, по крайней мере, для индивидов, и их место в нем должно отражать причины, по которым они вообще стали его членами или по которым Бог назначил им эту форму совместного бытия. Эти причины, в конечном итоге, сводятся к благу людей не как исполнителей той или иной роли, но просто и безусловно к человеческому благу, которое принадлежит всем одинаково, даже если они не получают его в равной мере. (И, конечно, современная социальная теория разветвилась на мнения о том, могут ли люди достичь этого блага как отдельные лица [например, Локк, Бентам], или же стремление к нему должно реализоваться в обретении некоего общего, общественного блага [например, Руссо, Гегель, Маркс, Гумбольдт], но в любом случае мы говорим о благе, которое принадлежит людям как таковым.)

Изолированность, дисциплина и индивидуальность не только взаимосвязаны и усиливают друг друга, их появление может расцениваться как обусловленное в значительной степени процессом Реформы, о чем я здесь говорю. Это стремление к новой форме религиозной жизни, более личностной, характеризующейся большей преданностью и искренностью, более христоцентричной, такой, которая в значительной степени заменит прежние формы, где важнейшее место занимал коллективный ритуал; кроме того, это стремление сделать данную перемену достоянием всех, а не только определенных религиозных элит; все это не только подпитывает расколдование (а, значит, и изолированность) и новую дисциплину самоконтроля, но и ведет к тому, что прежние целостные трактовки общества вызывают все меньше и меньше доверия и, в конечном итоге, становятся почти невыслымыми.

Индивидуализм, нарождающийся в процессе Реформы, — прежде всего индивидуализм ответственности. Я должен всем сердцем отдаться к Богу, Христу, церкви. Это может дойти до того, что возникают сомнения в обоснованности практики крещения младенцев, или условием членства в церкви станет личное обращение

(как в колониальном Коннектикуте). Но даже там, где все не заходит так далеко, индивидуализм все равно играет важную роль. Каждый католик должен исповедаться и получить отпущение грехов, чтобы исполнить свои пасхальные обязанности; больше нельзя просто следовать с группой. Но этот начальный индивидуализм развивается: сначала это индивидуализм самоанализа, затем — самосовершенствования и наконец — подлинности. А попутно он естественным образом порождает индивидуализм практический, который находит отражение в представлении, что общество существует для блага индивидов.

Оборотной стороной этого представления об обществе как состоящего из индивидов является отмирание прежних представлений о космическом порядке, подобных тем, что лежали в основании традиционных монархий. Это в некотором смысле можно считать еще одним аспектом расколдования, поскольку данные представления о космическом порядке апеллировали к природной телеологии и идее, что социальная действительность определяется целенаправленными силами. В определенном смысле, они формируют высший, элитный и интеллектуализированный уровень заколдованного мира, который, по представлениям крестьян, был полон священных реликвий и лесных духов.

Космические порядки были неотделимы от прежних трактовок высших времен. Таким образом, модерное представление о порядке теснейшим образом связывает нас с секулярным временем. Но, как мы видели выше, считалось, что космические порядки поддерживают себя самих, тогда как новый провиденциальный общественный порядок должен быть установлен человеческой деятельностью. Он служит концептуальным проектом конструктивного действия, а не матрицей целенаправленных сил, уже наличествующих в природе. В новом контексте важным становится конструктивное действие и практическое отношение к миру, уже внушенные человеку новой дисциплиной.

Практическое отношение к миру и радикальная секуляризация времени идут рука об руку. Чувство того, что мы всецело находимся в секулярном времени, чрезвычайно усиливается весьма плотной средой измеряемого времени, которым мы оплели себя в нашей цивилизации. Наша жизнь измеряется и формируется точными процедурами сверки времени, без которых мы не могли бы функционировать так, как мы это делаем. Эта плотная среда является и условием, и следствием нашей поистине судьбоносной попытки наилучшим образом пользоваться временем, пользоваться им хорошо, а не терять зря. Это условие и следствие того, что время станет для нас ресурсом, которым мы должны пользоваться мудро и с пользой для себя. И мы помним, что это также являлось одной из духовных дисциплин, которую насаждали реформаторы-пуритане<sup>5</sup>. Господство практической рациональности в нашем мире тесно связано с утверждением секулярного времени.

<sup>5</sup> Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), S. 119; см. английский перевод: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958).

Таким образом, изолированная идентичность дисциплинированного индивида действует в сконструированном социальном пространстве, где практическая рациональность является важнейшей ценностью, а время является всецело секулярным. Все это составляет то, что я хотел бы назвать «имманентной структурой». Остается добавить лишь одно подразумеваемое замечание: эта структура составляет «естественный» порядок в противоположность «сверхъестественному», являясь «имманентным» миром в отличие от возможного «трансцендентного» мира.

Однако ирония состоит в том, что это четкое разграничение между естественным и сверхъестественным, которое стало достижением латинского христианского мира позднего Средневековья и раннего модерна, было изначально проведено с тем, чтобы четко обозначить автономию сверхъестественного. Бунт «номиналистов» против «реализма» Аквината имел целью утвердить истину о всевластии Бога, суды которого оправдывают и осуждают и не могут быть поработаны тяготением «природы». Подобным образом деятели Реформации делали все, что могли, чтобы развести порядок благодати и порядок природы.

Но эта идея, которая резко противоречит трактовкам заколдованного мира и космических порядков, господствовавшим во всех прежних цивилизациях, пускает глубокие корни в нашем понимании нашего мира только после ряда взаимосвязанных изменений, которые я только что описал. Это глубокие изменения в нашем практическом самопонимании, в том, какое место мы занимаем в нашем мире (как изолированные, дисциплинированные, практические деятели) и в обществе (как ответственные индивиды, из которых слагаются общества, стремящиеся к обретению общего блага). Эти изменения оказываются тем более глубокими, что они соответствуют главному теоретическому преобразованию западного модерна — возникновению постгалилеевского естествознания. В конечном итоге, это привело к появлению знакомой нам картины естественной, «физической» вселенной, управляемой не допускающими исключения законами, которые, возможно, служат отражением мудрости и благосклонности творца, но не требуют для своего понимания — или (по крайней мере на первых порах) объяснения, — никакой отсылки к благу как цели, идет ли речь о платоновской идее или же об идеях в разуме Бога.

Это движение, конечно же, было связано с некоторыми другими, вкратце упомянутыми выше. В частности, существовала тесная связь между постбэконовской наукой нового времени и практическим отношением к миру: Бэкон утверждает, что цель науки состоит не в выявлении возвышенного всеобщего замысла в вещах (как он несколько тенденциозно характеризует науки Аристотеля), который мы можем с честью выявить, но в постановке экспериментов, которые позволяют нам «улучшать состояние человечества». Именно поэтому Шелер характеризует новые науки как модусы “*Leistungswissen*”<sup>6</sup> [см. с. 145 наст. издания].

<sup>6</sup> Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Band 6 (Bern/Munich: Francke Verlag, 1960), S. 205.

Далее, новая наука дала ясную теоретическую форму идее имманентного порядка, которая могла быть понята сама по себе, вне связи с представлением о внешних вмешательствах (пусть она и могла бы привести нас к идее Творца, и даже благожелательного Творца), а жизнь изолированного индивида, активно действующего в секулярном времени, породила практический контекст, в рамках которого самодостаточность этой имманентной сферы могла стать предметом опыта. И, как я указал выше, в новом понимании общества нашлось место не только для новых коллективных деятелей (мы, объединившиеся для того, чтобы создать государство, дать начало движению, организовать церковь), но и для объективизации социальной действительности, управляемой собственными законами (надеемся, такими же не допускающими исключений и ясными, как законы Ньютона); и действительно, это объективное понимание важно для результативности нашего коллективного действия.

Таким образом, мы приходим к пониманию того, что наша жизнь протекает в контексте самодостаточного имманентного порядка<sup>7</sup>, а точнее конstellации порядков, космических, социальных и нравственных. Как я отметил в главе 7, эти порядки полагаются безличными. Такое понимание имеет фоном сознание нашей истории: мы приблизились к этому пониманию нашего положения, пройдя ранее более примитивные этапы развития общества и самопонимания. В этом процессе мы достигли зрелости.

Вначале общественный порядок видится как некая схема взаимосвязей и взаимодействий вещей в сфере человеческих отношений к нашему общему благу, и он отождествляется с планом Провидения, который Бог призывает нас реализовать. Но в природе самодостаточного имманентного порядка то, что он может рассматриваться независимо от Бога; и очень скоро соответствующая схема уже приписывается Природе. Эта перемена, конечно, может и не представлять собой ничего существенного, если мы и далее будем видеть в Боге Автора природы, — это может быть всего лишь переформулированный для удобства вариант первого представления. Но, следуя пути, проложенному Спинозой, мы можем также увидеть Природу отождествленную с Богом, а затем и независимой от Бога. План без архитектора. Затем можно сделать следующий шаг, когда план станет восприниматься нами как нечто такое, что мы разделяем и в чем вместе участвуем в процессе развития цивилизации и Просвещения, — или потому, что мы способны возвыситься до некоего всеобщего представления, до видения, скажем, «беспристрастного наблюдателя», или потому, что присущее нам сочувствие распространяется на всех людей, или потому, что наша приверженность рациональной свободе, в конечном итоге, указывает нам, как мы должны поступать. Это те пути, на которых чаще всего может полностью имманентизироваться понятие нормативного устройства

<sup>7</sup> Позвольте повториться, я говорю о порядке, который может быть понят в собственных категориях, вне связи с представлением о вмешательствах извне; вопрос о том, следует ли нам усматривать за ним некую высшую творческую силу, конечно, остается спорным.

вещей среди людей, — уже не в «природе» в общем, а в развивающейся человеческой мотивации.

Таким образом, имманентный порядок может вытеснить трансцендентный. Но это не обязательно происходит. То, о чем я говорил как об имманентной структуре, характерно для всех нас на Западе нового времени, — по крайней мере, именно это я хочу показать. Некоторые из нас хотят переживать это как нечто открытое для чего-то лежащего вовне; некоторые переживают это как нечто закрытое. Это нечто такое, что допускает закрытость, при этом не требуя ее. Попытаемся же двигаться в этом направлении далее.

## 2

Прежде всего позвольте рассмотреть основные побуждения, которыми руководствуются люди, занимающие ту или другую позицию. Начнем с вопроса: каким образом имманентная структура остается открытой?

Выше мы видели различные составляющие ответа на этот вопрос. Ярким примером здесь служит парадигма того, что я назвал в предыдущей главе «неодюргеймовским» пониманием, «гражданской религией» США при учреждении этого государства. Здесь перед нами провиденциалистское истолкование плана, которому мы должны следовать. Бог (или, пользуясь лексиконом деизма, Архитектор Вселенной) есть тот, за кем мы следуем, создавая наш общественный порядок. Этот пример, по моему мнению, указывает на то, что для многих американцев тогда (и все еще для многих сегодня) само представление о том, что есть нечто высшее, к чему надлежит стремиться, что есть некий лучший и более нравственный образ жизни, было неразрывно связано с Богом.

Мы могли бы выразить это следующим образом. В природе того, что я назвал «сильной оценкой», благодаря которой мы отличаем добро от зла, благородное от низкого, добродетельное от порочного и т. п., — проводить различие между понятиями, одно (или некоторые) из которых в определенном отношении несоизмеримо выше других. То есть низшие являются таковыми не только количественно, суммируя низшие, достичь высшего невозможно.

Далее, везде, где сознание высшего, на котором зиждутся такие разграничения, так или иначе неискоренимо связано с Богом или чем-то онтически высшим (трансцендентным), вера в это высшее представляется явственно правильной, обоснованной и даже неоспоримой. Для многих их высшее понятие о благе развилось в глубоко религиозном контексте: оно могло сформироваться, например, в связи с образами святости, или глубочайшее сознание блага они переживают в минуты молитвы, во время литургии или, возможно, когда слушают религиозную музыку, а быть может, люди, которым они старались подражать, были глубоко верующими. Их представление о высшем благе, сформировавшееся прежде всяких конкретных богословских «идей», связано с чем-то единосущным с Богом; этим я

хочу сказать, что это благо немислимо без Бога или некоей связи с высшим. Конечно, слово «немислимо» не означает здесь то, что обычно оно означает в фило-софской беседе, когда мы говорим о понятийной непоследовательности, например, когда кто-либо говорит о «круглых квадратах» или «женатых холостяках». Скорее оно означает, что они не представляют себе блага, как они воспринимают его, независимо от трансцендентного в той или иной форме.

Эта связь может прерваться вследствие обретения нового опыта. Мы можем изменить свои взгляды относительно высшего блага или прийти к заключению, что оно возможно в имманентном контексте. Либо, исходя из наших отношений с другими, мы можем начать интерпретировать опыт по-иному, не переставая при этом ощущать, что отсылка к Богу помогает наилучшим образом его истолковывать. Мы можем прийти к заключению, что нравственность без Бога больше не является для нас чем-то немислимым, не будучи вполне уверенными в том, что такая нравственность возможна.

Однако новый опыт может и укрепить эту связь. И бывают случаи, когда он чрезвычайно усиливает ее и даже заставляет нас оставить изначально занятую позицию имманентности. Ярким примером (об этом речь шла в предыдущей главе) здесь служат переживания, связанные с религиозным обращением, которыми сопровождалось Великое Пробуждение и последующие религиозные обновления: тогда многие люди ощущали, что Бог или Христос дает им силу жить сообразно со строгими требованиями, которые предъявляла им жизнь, — так, во исполнение заповедей, главы семейств становились честными тружениками и добытчиками, ревностно заботившимися о благе своих близких. Подобный опыт имеет место и сегодня, как мы видели в распространении пятидесятничества и нехристианских движений, таких как черный ислам в США. Но это лишь одна из многих форм нарратива обращения в эпоху модерна.

Упомянутый выше неодюркгеймовский случай еще более укрепляет данную связь. Речь идет не только о моем личном опыте восприятия блага, но о чем-то, что является неотъемлемой частью лелеемой и ключевой коллективной идентичности — нации, этнической группы или религиозного движения. Это ключевое коллективное благо, которое представляется единичным с Богом или в некотором существенном отношении связано с трансцендентностью.

Такого рода единичность представляет собой одну положительную совокупность путей, позволяющих воспринимать имманентную структуру как в своей основе открытую для трансцендентности. Но она также может наличествовать для нас отрицательно, как нечто такое, недостаток чего мы ощущаем. Ранее я говорил о резком неприятии того, что воспринимается многими как редуцирующие формы современного морального порядка и связанные с ним дисциплину и институционализацию. Определенные модусы, такие как утилитаризм, вызвали подобную враждебную реакцию и достаточно ярко иллюстрируют данную тенденцию, хотя это и не единственный ее пример. Может возникнуть чувство несвободы в таком

редуктивно понимаемом о порядке: неужели этим все и исчерпывается? Похоже, здесьне остается места для бескорыстного действия, героизма, воинских добродетелей, высших чувств или для подлинной преданности роду человеческому, более требовательной этики жертвенности, сознания чего-то всеобщего, связи со вселенной и т. п.

Эти реакции, например на утилитаризм, могут подтолкнуть нас в разные направления. Кто-то останется в границах имманентного порядка, найдет более радикальное и широкое понимание блага, как, например, можно констатировать в случае с Руссо и Марксом. Избравшие этот путь стремятся соблюдать границы, установленные естествознанием и общественными науками, построенными по модели естествознания, а также границы изолированной идентичности. Другие остаются в границах имманентности, но ценой отказа от нравственного порядка равенства и всеобщего благосостояния, и возвеличивают высшие формы жизни, доступные только меньшинству; здесь перед нами формы имманентного Контр-просвещения. Но некоторые настаивают на том, что необходимо так или иначе признать трансцендентность, или остаются на неопределенной пограничной территории, которая была открыта романтическими формами искусства.

Что касается положительных форм, в которых трансцендентность вторгается в наш мир, то мы видим, что они связаны с тем, что мы считаем высшим благом; они фигурируют в этических или духовных измерениях. Это нечто такое, что имеет отношение к нашей эпохе, к жизни в имманентной структуре, но не во все времена и во всех местах. Вспомним историю, которую рассказывают в связи с деятельностью Бонифация среди германцев-язычников. После того как он распорядился вырубить их священные дубравы, не произошло ничего, что свидетельствовало бы о гневе богов. Это было воспринято как знамение великой власти и привело к тому, что многие обратились, — по крайней мере, так гласит предание. В той ситуации, далекой от нашей эпохи настолько, что нам просто трудно представить себе происшедшее, сработали пред-осевые трактовки власти.

Но это не означает, что мы жестко ограничены факторами, которые вписываются в имманентную структуру, такими как добродетельность. Иногда подавленные элементы, которые играли важную роль в прошлом, но были вытеснены модерной Реформой, кажется, дают о себе знать вновь. Наряду с традиционными местами паломничества, такими как Ченстохова и Гваделупа, возникают новые центры, прославившиеся явлениями Девы, — Лурд, Фатима, Меджугорье. Для тех, кто участвует в паломничествах к ним, эти места являются местами проявления силы. Эти явления необходимо рассматривать в контексте того, что Ив-Мари Илер называет «праздничным»<sup>8</sup>, — что можно также наблюдать в определенные моменты мессы, выводящие нас, как кажется, за границы повседневного. Мы не обязательно столь «современные», как нам это представляется.

<sup>8</sup> Yves-Marie Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), Volume 2, pp. 631-633.



## 3

Но что же подталкивает к закрытости, когда мы движемся в этом направлении? Ясно, что добродетелям, единосущным трансцендентному, соответствуют представления о благе, которые рассматриваются как имманентные в основе своей. С XVIII столетия, со времени Гиббона, Вольтера и Юма, мы видим реакцию, которая усматривает в строго трансцендентной версии христианства опасность для добродетелей современного морального порядка. Сильное христианство потребует приверженности определенным богословским убеждениям или церковным структурам, а это расколется общество, которое должно просто стремиться к обретению общего для всех его членов блага. Иначе настоятельный призыв к тому, чтобы мы стремились к некоему высшему благу, помимо процветания человечества, в лучшем случае отвлечет нас, в худшем же станет основанием для требований, которые вновь подвергнут опасности хорошо отлаженный порядок взаимной выгоды. Религия во всех этих угрожающих формах есть то, что мужи Просвещения называли «фанатизмом».

Ощущение угрозы фанатизма является одним большим источником закрытости имманентности. Во многих случаях все начиналось с антиклерикального движения, которое перерастало, в конечном итоге, в отрицание христианства или позднее в атеизм. Мы можем проследить это на примере истории антиклерикализма в XIX веке во Франции<sup>9</sup>.

Но это движение может продолжаться дальше. Дело не только в том, что благу, как полагают, угрожает нечто предположительно лучшее, высшее. Со временем его также могут отождествлять с отказом от высшего. Протестантизм, осуждая католический аскетизм, упрекает монахов в том, что они отвергают дары Божьи во имя мнимого высшего призвания. В последние два столетия это нашло продолжение в дискурсе, теперь направленном против христианства, что оно якобы отвергает или обесценивает чувственное. Человеческое благо в самой своей сущности есть нечто чувственное, земное, и всякий, кто ищет трансцендентной цели, отступает от него, предает его.

Мы прикасаемся здесь к одному из глубоких источников нравственной привлекательности имманентности, даже материализма; это есть нечто, что мы можем ощущать уже вместе с Лукрецием. Есть особая привлекательность в представлении, согласно которому мы пребываем в порядке «природы», где мы часть этого большего целого, являемся плодом его, не бежим от него и не превосходим его, хотя и возвышаемся над всем остальным в нем. С одной стороны, эта привлекательность объясняется чувством принадлежности, сознанием того, что мы часть нашей отчизны, мы едины с этой природой. Мы чувствуем это наиболее ощутимо в летние дни, когда сидим в саду, слушая пение птиц и жужжание пчел. Мы при-

<sup>9</sup> См. René Rémond, *L'Anticléricalisme en France* (Paris: Fayard, 1976).

надлежим земле. Это чувство чрезвычайно ярко выразил Камю в своем «Брачном пире»<sup>10</sup>. Это чувство может только усиливаться под влиянием размышлений о том, что убежденность в превосходстве над природным миром часто подталкивала нас к бесчеловечным поступкам.

Другой стороной этой же принадлежности является наше изумление при осознании того, что нечто, подобное нам, произошло от низшей природы. В этом есть нечто таинственное, нечто трудное для понимания. Нас непреодолимо влечет к этому, мы хотим постичь это. Механистический взгляд, отсекающий природу от сверхприродного, сводит на нет всю эту тайну. Это рассечение порождает современное понятие «чуда» – своеобразная дырочка, проколота в обычном порядке вещей извне, то есть из трансцендентного. Таким образом, все высшее должно проявляться через дырочки, проделанные в обычном, естественном порядке вещей, в нормальном функционировании которого нет никакой тайны. Любопытно, что такой взгляд на мир характерен и для материалистов, и для христианских фундаменталистов. Только для последних это служит доказательством «чудес», потому что определенные вещи не могут быть объяснены нормальным ходом естественной причинной обусловленности. Для материалиста же это доказательство того, что «наука» исключает все трансцендентное.

Это часто вызывает затруднения в материалистическом дискурсе, поскольку, с одной стороны, материалисты стремятся подчеркивать, что в природе, понимаемой научно, нет никаких «тайн». Но, с другой стороны, многие испытывают сильное чувство таинственного, сталкиваясь с вопросом происхождения разума и цели из неодушевленной природы. Их непреодолимо влечет к себе эта темная тайна происхождения, и они хотят постигнуть ее, проникнуть в ее смысл. Ясно одно: стандартное современное понятие «чуда» как точечного вмешательства извне, нарушающего обычный порядок вещей, лишает данный вопрос всякого содержания.

Это отвержение «чуда» было большой страстью Эрнеста Ренана, как явствует из его работ, в которых он стремился ответить на вопрос о происхождении религий. Он не мог не считать, что, отставив веру, мы тем самым отвергаем сами основания таких изысканий, т. е. что здесь необходимо понять нечто глубокое, нечто такое, что можно постичь только сосредоточившись на природе и истории. Таким образом, он был вынужден выйти из сферы веры и погрузиться в «науку», как он понимал ее<sup>11</sup>.

Конечно, эти последние соображения – принадлежность земле, осознание нашего темного происхождения – также могут быть частью христианской веры, но только если она отказалась от определенных особенностей имманентной структуры, особенно разграничения природное/сверхприродное. Возможно именно действие обычного порядка вещей и есть «чудо».

<sup>10</sup> Albert Camus, *Noces* (Alger: Charlot, 1938).

<sup>11</sup> Claude Chauvin, *Renan* (Paris: Desclée de Brouwer, 2000).

Но, отвлекаясь на время от этого вопроса, мы можем увидеть в натуралистическом неприятии трансцендентного, о котором шла речь, этическое видение, тяготеющее к закрытости. Однако в то время как многие чувствовали себя неуютно в модерном порядке, с его дисциплиной и практическим разумом и ощущали побуждение двигаться к трансцендентному, этот порядок в целом ряде отношений может вызывать у нас и совсем другие чувства — сознание защищенности и силы. Я уже не раз упоминал об этом выше. Изолированное «я» чувствует себя неуязвимым в мире духов и магических сил, которые до сих пор могут преследовать нас в наших снах, особенно снах детства. Объективизация мира дает ощущение силы и власть, которые возрастают с каждой победой практического разума.

Далее, поразительные успехи современного естествознания и связанных с ним технологий могут внушать нам мысль о том, что наука открывает все тайны, что, в конечном счете, она объяснит нам все, что наука о человеке должна развиваться по тому же основному плану или даже, в конечном счете, быть сведена к физике или, по крайней мере, к органической химии.

Таким образом, мы можем рассматривать развитие цивилизации или модерна в качестве синонима развертывания закрытой имманентной структуры; в рамках ее развиваются ценности цивилизации, и целенаправленное устремление к человеческому благу при содействии все более и более всестороннего применения научного разума, позволяет людям достичь величайших высот прогресса и процветания. Религия, с ее фанатизмом, не только угрожает этим целям, но и перечеркивает сам разум, который воспринимается как нечто такое, что строго требует научного материализма.

Я говорил здесь об основных побудительных мотивах, которыми руководствуются приверженцы двух крупнейших полярных мировоззрений. Но мы должны также помнить, что всегда было очень много людей, которые оказались зажаты между этими двумя основными позициями, — тех, кто стремится с уважением относиться к «научному» взгляду на имманентный порядок, каким он открылся им, или тех, кто опасается следствий религиозного «фанатизма», но при этом они не могут отказать от веры в то, что есть нечто большее, чем просто имманентное. «Спиритуалистическая» позиция, которая находит отражение в воззрениях Виктора Гюго, например, или взглядах Жана Жореса, служит здесь ярким примером.

Из всего этого следует, что мы можем считать трансцендентное угрозой, опасным искушением, отвлекающим фактором или препятствием на пути к нашему высшему благу. Или же мы можем рассматривать его как ответ на наше глубочайшее устремление, нужду, как осуществление искомого блага. Опять-таки, поскольку религия очень часто оказывалась первым, стоит вспомнить о длинной веренице событий и лиц, которая начинается с ацтекских жертвоприношений и через Торквемаду\* простирается до бен Ладена; в действительности вопрос состоит в

\* Томас де Торквемада (1420 – 1498) – основатель испанской инквизиции.

том, несет ли она с собой только угрозу или вместе с тем и обещание. (Мы могли бы добавить: *только* ли религия несет с собой такого рода угрозу? XX век в лице Сталина, Гитлера и Пол Пота, похоже, указывает на обратное.)

Я думаю, что, каким бы путем мы, в конечном счете, ни пошли, все сводится к нашему ответу на этот вопрос. Но это не означает, что всякий, кто идет тем или иным путем, даже всякий, кто совершает тот или иной решительный поворот в жизни в том или ином направлении, столкнулся с этим вопросом, поставленным самым ясным и недвусмысленным образом. Таковые не обязательно стояли на том открытом всем ветрам месте, где вас несет то к вере, то к неверию, — месте, которое, как я говорил в своих лекциях о Уильяме Джеймсе, он так тщательно исследовал<sup>12</sup>.

Мы там не стоим, потому что сама имманентная структура обычно или даже главным образом не только не является совокупностью *убеждений* относительно нашего затруднения (с чего бы здесь все ни началось); правильнее было бы говорить, что это ощущаемый контекст, в котором мы развиваем наши убеждения; но точно так же та или другая из этих оценок имманентной структуры, признающая ее открытой или закрытой, обычно сводилась к выводам о такой жесткой структуре, о какой нам было бы непросто не то что мыслить, но какую нам было бы трудно даже вообразить себе.

Я уже дал характеристику людям из лагеря веры, для которых благо единственно Богу, для которых другая интерпретация не имеет никакого смысла. Но есть также соответствующие позиции в лагере приверженцев закрытости, о которых пойдет речь вскоре. В целом мы имеем здесь то, что Витгенштейн называет «картиной», фоном нашего мышления, в рамках которой оно разворачивается, которая часто в значительной степени остается неопределенной и которой только по этой причине мы часто не можем найти в своем воображении альтернативу. По известному его замечанию, «картина сделала нас пленниками»<sup>13</sup>. Мы можем быть просто пленены картиной и даже не способны вообразить себе, какой могла бы быть альтернатива; или мы можем пребывать в несколько лучшем состоянии: способные осознать, что есть другой способ понимания вещей, но все равно испытывать большие трудности в постижении этого, — в некотором смысле, это постоянное затруднение этнологии.

Для того чтобы находиться в открытом пространстве Джеймса, необходимо идти дальше, а не оставаться в этом втором состоянии, и быть способным, по сути, ощущать хотя бы отчасти силу каждой из противоборствующих позиций. Но вера и неверие, открытость и закрытость столь далеки друг от друга, что такой подвиг совершается относительно редко. Большинство из нас находятся на первом или на втором уровне, будучи либо вовсе не способны понять, что другая позиция может иметь смысл, либо изо всех сил пытаясь найти этот смысл.

<sup>12</sup> Ср. *The Varieties of Religion Today* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), p. 59.

<sup>13</sup> “Ein Bild hielt uns gefangen”, см. в: Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 115.

Поэтому затруднительное положение, в котором находится мир западного модерна, не только характеризуется тем, что я назвал имманентной структурой, которая в той или иной мере свойственна всем нам, — хотя некоторые нюансы этой идеи, как нам станет ясно, следует поставить под сомнение или переосмыслить. Речь идет также о том, что упомыная общая картина слагается из более конкретных картин, имманентная структура оказывается «скручена» из открытости и закрытости, которые преобладают в определенных обстоятельствах и средах. Это местное преобладание, очевидно, усиливает их власть как картин. Показательным примером здесь может послужить вектор закрытости, который господствует в научном сообществе.

## 4

Но найдутся и те, кто станет возражать мне. Я провел разграничение между имманентной структурой, с одной стороны, и двумя одинаково возможными «векторами», открытым и закрытым, с другой. Некоторые, вне всякого сомнения, сочтут, что имманентная структура требует одной трактовки. Правда, мы можем принять другое мнение посредством целенаправленного (и интеллектуально не вполне честного) следования «вектору», но одна трактовка очевидна — «естественная». В силу природы вещей это заявление сегодня чаще всего озвучивают приверженцы «закрытой» трактовки, те, кто считает, что имманентность не допускает за пределами. Это — следствие господства данной трактовки, особенно в интеллектуальных и научных кругах. Уверенность в том, что эта трактовка является естественной, логически неизбежной, подкрепляет силу господствующей теории секуляризации, представления о том, что мысль нового времени должна повлечь за собой секулярность, которое я здесь опровергал. Эта идея восходит, как минимум, к Веберу, который говорит с насмешкой о тех, кто будет верить вопреки «расколдованию», как о вынужденных совершить *Opfer des Intellekts* (жертву разума). «Кто не может мужественно вынести судьбы этой эпохи, тому надо сказать: пусть лучше он тихо вернется, ... объятия церковью широко и милостиво открыты ему»<sup>14</sup>.

В противоположность этому, я считаю, что при надлежащем понимании имманентной структуры допустимы обе трактовки, и можно без принуждения принять одну из них. Если вы видите, в чем состоит наше затруднительное положение, воспринимая ситуацию без идеологических искажений и без предубежденности, то вы понимаете, что движение в том или ином направлении требует того, что часто

<sup>14</sup> “Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muss man sagen: Er kehre lieber schweigend ... in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirche zurück.” “Wissenschaft als Beruf”, in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr, 1982), p. 612; “Science as a Vocation”, английский перевод: H. Gerth and C.W. Mills, *From Max Weber* (London: Routledge, 1991), p. 155. [См. рус. пер.: «Наука как призвание и профессия», в: Макс Вебер, *Избранные произведения*, М.: Прогресс, 1990, с. 707-735.]

называют «скачком веры». Но стоит внимательнее рассмотреть то, что я подразумеваю под этим здесь.

Двигаться в том или ином направлении заставляет нас то, что мы могли бы охарактеризовать как наше общее отношение к человеческой жизни и ее вселенской и (если она есть) духовной среде. Позиция любого человека по вопросу о вере в Бога или открытого в противовес закрытому пониманию имманентной структуры обычно определяется этим общим восприятием мира.

Это отношение едва ли может быть просто произвольным. При необходимости человек может ясно высказать множество соображений, которыми обосновывается эта позиция, — например, о том, что подлинно важно в человеческой жизни, или как можно улучшить человеческую жизнь, или каковы константы (если они есть) истории человечества, и т. д.

Но этими интуициями данное отношение не исчерпывается. Более того, сами они могут претерпеть изменения в результате тех или иных событий и с обретением опыта. Таким образом, наше общее отношение к вещам мира сего предвосхищает обоснования, которые мы можем найти для него, или совершает своеобразный «скачок» вперед. Это сродни предчувствию; возможно, правильнее здесь было бы говорить о «предвосхищающей уверенности». Вот что означает говорить здесь о «скачке веры».

Но, разумеется, термин «вера» имеет иное значение в контексте рассуждений о теистической религии. Здесь он указывает на важнейшую особенность нашего общего восприятия вещей, а именно — на личное отношение доверия к Богу и уверенности в нем, а не на наши побуждения, которыми обусловлена эта позиция. Он характеризует *содержание* нашей позиции, а не *причины* ее.

Конечно, опыт может усилить нашу уверенность в том, что занимаемая нами позиция правильная. Но мы никогда не переходим границ области всего предвосхищения, всевозможных предчувствий, чтобы приблизиться к той уверенности, которую можем испытывать в определенных, более узких сферах, скажем, в естествознании или обычной жизни.

Таким образом, хотя вера во втором, теистическом значении имеет отношение исключительно к определенному рода позиции открытости в имманентной структуре, как открытая, так и закрытая позиции предполагают шаг за пределы области доступных причин в сферу предвосхищающей уверенности.

Итак, для полной ясности в данном вопросе нам нужно было бы признать, что личная уверенность, по крайней мере частично, является предвосхищающей, а следовательно, имеет отношение к знанию об открытом пространстве Джеймса. То, что я называю «вектором», представляет собой способ избежать вхождения в это пространство, способ уверить себя в том, что собственная трактовка очевидна, убедительна, не допускает придинок или возражений. В предыдущем абзаце я упомянул об обвинении в интеллектуальной нечестности, которое часто предъявляют верующим (впервые это сделал Вебер). Моя идея вектора включает в себя

нечто подобное, но намного менее резкое и оскорбительное; я хочу сказать, что видение человека омрачено или ограничено мощной картиной, которая мешает ему видеть важные аспекты действительности. По моему убеждению, тем, кто считает, что закрытая трактовка имманентности является «естественной» и очевидной, свойственна такая слабость.

Конечно, то же самое можно сказать и о тех, кто считает, что открытая трактовка является очевидной и неизбежной, поскольку, например, можно «доказать», что Бог есть. Но таких людей сегодня, возможно, меньше, чем их коллег-секуляристов, и, конечно же, они не могут конкурировать с интеллектуальной гегемонией их противников, поэтому мои доводы здесь, главным образом, адресованы последним.

Силу секуляристского вектора можно понять в категориях того, что я назову «закрытыми мировыми структурами» (ЗМС), т. е. путями ограничения нашего постижения вещей, которые не осознаются как таковые. Далее я хотел бы рассмотреть три широких категории таких структур, которые во многом объясняют неоправданную силу типичной аргументации секуляризма, равно как и равнодушия и даже презрения по отношению к религии, которыми она часто сопровождается. Конечно, ничто из того, что я скажу в ходе этого анализа, а следовательно, и описания этих структур, ни в коем случае не будет служить опровержением заключений, которые на них зиждутся. Все ЗМС могут быть незаконными, и все же вне имманентной структуры, возможно, ничего нет. Я не стану приводить доводы ни за, ни против открытой или закрытой трактовки, — я лишь попытаюсь рассеять ложную ауру очевидного, окружающую одну из них.

Но прежде чем приступить к этому анализу, необходимо рассеять еще одно возможное недоразумение. Конечно, наш современный созданный человеком мир возмущает об отсутствии Бога отчасти подобным же образом, как в свое время для псалмопевца небеса проповедовали его славу. Как отметил Э. Н. Уилсон,

XIX век создал для себя климат — философский, социополитический, литературный, артистический, личностный, — в котором Бог стал непознаваемым, Его глас был заглушен шумом машин и атональными завываниями эгомании, именуемой Модерном. Единая социальная сила, которую некогда давала религия, была сокрушена. Природа самого общества, урбанистического, индустриализированного, материалистического, была фоном для безбожия, которое философия и наука не столько выявили, сколько санкционировали<sup>15</sup>.

Нарисованная Уилсоном картина «безбожия» имеет много аспектов. С одной стороны, произошли изменения в городской среде: сравните средневековый город, средоточием жизни которого был готический собор, и современный мегаполис. Дело не только в том, что современные небоскребы значительно выше соборов, если они остались в городах. Это может свидетельствовать о появлении целого

<sup>15</sup> A. N. Wilson, *God's Funeral* (London: Norton, 1999), p. 12.

ряда новых смыслов, которые пришли на смену старым, — это проявляется, например, в том, что христианство уступает место капитализму. Но в действительности эти изменения еще более решительные. Это больше похоже на ситуацию, когда какофония вытесняет собой всякий смысл как таковой. Облик города более не является отражением единого общего смысла, но, с одной стороны, отдельные крупные здания увековечивают имя той или иной корпорации или преуспевающего предпринимателя, тогда как, с другой, обширные пространства города заполняются самыми разными постройками особого назначения — фабриками, торговыми комплексами, доками, — каждая из которых подчинена той или иной узко практической цели. Редкими примерами успешного созидания единой и цельной городской инфраструктуры являются Нью-Дели и Чандигарх, построенные в XX веке.

С другой стороны, «атональные завывания возникающей эгомании» неизбежно вторгаются в жизнь посредством вездесущей рекламы и средств развлечения, настойчиво призывающих каждого из нас удовлетворять свои потребности и достигать своих целей, связывая мощные силы сексуального влечения и стремления к цельности, фундаментальных элементов нашей человечности, с продуктами, возведенными в статус икон, между тем подавляя, выхолащивая и опошля сами эти силы.

Конечно, все это вызывает у многих ощущение утраты, если не всегда Бога, то, по крайней мере, смысла. Это проявляется в массовом посещении туристами дошедших до нас памятников более ранних цивилизаций, храмов, мечетей и соборов, равно как и в воспроизведении облика этих исторических памятников в современных фешенебельных постройках, — примером служит тосканская вилла в Сандтоне, что к северу от Йоханнесбурга. В сегодняшней действительности легче жить, мечтая о пребывании в другом месте или в другом времени.

Но вывод, который можно сделать из текста Уилсона, — о том, что условия модерна порождают опыт безбожия, санкционируемый секуляристскими теориями, — несколько поспешный, и тому есть ряд причин.

Во-первых, в нем не вполне учтены другие явления модерна: например, опыт жизни граждан страны, политическая идентичность которой определяется в религиозных или конфессиональных категориях — неюдюркгеймовское затруднение, о котором я говорил выше, — либо опыт методистов или пятидесятников, способность которых принимать дисциплину современной жизни связана с христианским обращением, так что поддерживающая порядок нравственность воспринимается как нечто неотделимое от веры. Те же самые рациональные экономические действия, совершаемые отдельными субъектами, которые могут казаться беспорядочными и бессмысленными тому, для кого образцом служит средневековый город, могут осуществляться верующим предпринимателем или наемным работником, являя собой изобильные плоды дисциплины веры.

Во-вторых, даже те, кто усматривает здесь безбожие, не обязательно изберут закрытый взгляд на имманентность. Они могут рассматривать это как острый



недостаток, указывая на трансцендентную объединяющую силу, которой пренебрегают.

И действительно, две эти реакции могут сочетаться: торжество капиталистического предпринимательства рассматривается как положительный признак духовно здорового общества, тогда как сексуальные излишества, пропагандируемые в средствах массовой информации, свидетельствуют о бунте против Бога. Именно такого рода двойным восприятием в большинстве случаев обусловлены «культурные войны» в современных США. Опять-таки, мы можем вспомнить о решительном неприятии христианскими правыми однополых браков, которые они считают абберрацией в обществе, до настоящего времени свято хранившем «христианские семейные ценности».

Таким образом, восприятие мира как богооставленного (или лишенного смысла) не обязательно преобразовывается логически или психологически в закрытое понимание имманентности, убежденность в том, что нет ничего вне «естественного» порядка. Мысль о том, что так непременно должно быть, отчасти порождена тем, что расколдование ошибочно воспринимается как конец религии. Это представление в наши дни часто дает о себе знать. Более того, данные термины иногда употребляются как синонимы. Даже Вебер, судя по всему, время от времени допускает эту ошибку.

Но я употреблял это слово здесь в более узком смысле: расколдование — исчезновение «заколдованного» мира, мира духов и значимых причинных сил, лесных фей и мощей. Заколдованность имеет большое значение в некоторых формах религии; но другие формы — особенно разновидности современного реформированного христианства, как католические, так и протестантские, — были созданы на основании частичного или полного его отрицания. Мы не можем просто ставить знак равенства между тем и другим.

Присутствие чего-то, что находится вне сферы «природного» (как сказали бы мы сегодня), было более ощутимым и непосредственным, можно было бы даже сказать, физическим, в заколдованной эпохе. Священное, в строгом смысле этого слова, которые выделяет определенных людей, времена, места и действия, в отличие от всего другого, мирского, по самой своей сути является локализуемым, и его место четко очерчено в ритуальной и священной географии. Это мы ощущаем, и об исчезновении этого часто сожалеем, когда созерцаем средневековый собор. Богооставленность — опыт тех, праотеческая культура которых была трансформирована и подавлена в неумолимом процессе расколдования, и сопряженные с этим лишения до сих пор остро сознаются. Но задолго до того как это стало (ошибочно) восприниматься некоторыми как аспект упадка религии в целом, это было одной из составляющих движения от одной формы религиозной жизни к другой.

Оставив иллюзию, которая отождествляет религию и заколдованность, из всего этого движения мы должны сохранить определенное преобразующее направление в самой религиозной жизни. Мы двигались от эпохи, когда религиозная

жизнь была в большей степени «воплощенной», где присутствие священного могло находить выражение в ритуале; его могли созерцать, ощущать, к нему могли прикасаться и приближаться (в паломничестве); и подошли мы к эпохе, которая в большей степени является «разумной», где связь с Богом раскрывается больше посредством нашей поддержки оспариваемых интерпретаций, — например, нашей политической идентичности как религиозно обусловленной, или Бога как источника власти и нравственности, определяющих нашу этическую жизнь.

Не следует преувеличивать масштабы этих изменений. Несколько яснее это прослеживается на уровне официального богословия, в том, как церкви понимают свои символы веры. Но на уровне народной религии всегда наблюдалось противодействие переменам. Реформатские церкви всегда вынуждены были бороться с тем, что они считали пережитками старой религии. Католическая церковь XIX века, эпохи после Реставрации, была «вынуждена» — таким было восприятие элит — мириться с проявлениями народного благочестия — паломничествами, почитанием мощей, явлениями Девы и т. п. В итоге, мы видим, что и сегодня по-прежнему совершаются паломничества и в целом процветает то, что я именую «праздничным». А впоследствии, как ни странно, процесс оборачивается вспять, вследствие чего возникают пятидесятнические движения, в которых важную роль играют экстатическая молитва и чудеса исцеления, — эти движения приобретают новых приверженцев в традиционных католических культурах, где официальные элиты относятся к таким практикам с подозрением и презрением. Что сказал бы Кальвин?

И при этом мы не принимаем во внимание прподолажающееся значение «телесных дел милосердия» в современной христианской практике.

Но, оставляя в стороне эти частности и противодвижения, официальное христианство прошло через то, что мы можем назвать «развоплощением», переходом из воплощенных, «облеченных во плоть» форм религиозной жизни, к формам, которые в большей степени «рассудочны». В данном отношении этот процесс развивается параллельно с «Просвещением» и модерной культурой неверия в целом. И дело здесь не в том, как много положительных по смыслу упоминаний о теле мы слышим, — их предостаточно и во многих формах атеистического материализма, равно как и в более либеральном христианстве. Вопрос в том, выражается ли наше отношение к высшему — Богу для верующих, вообще нравственности для неверующего приверженца Просвещения — в воплощенной форме, что явственно имело место в предреформационной Англии, где прихожане в Страстную пятницу «ползли к Кресту»<sup>16</sup>. Или, говоря о том, что движет нас к высшему, следует подчеркнуть, что вопрос в том, в какой мере наши возвышеннейшие желания, позволяющие нам воспринимать высшее, находят воплощение подобно состраданию, выраженному в Новом Завете глаголом *splangnizesthai*\*.

<sup>16</sup> Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992).

\* σπλαγγνίζω — нутро человека, его сердце, сокровенные чувства.

В противоположность этому, мы можем взглянуть на сегодняшнюю «просвещенную». С одной стороны, у нас есть юмовская традиция, которая все же отводит место чувству в этике, реакции сочувствия, но отказывает ему в способности различать его плохие и хорошие проявления. Это должен определять взвешивающий все разум. А в определенных крайних вариациях этой традиции даже самые естественные движения души, такие как ужас при детоубийстве, считаются ничего не значащими. С другой стороны, есть кантианская традиция, которая выводит наши естественные обязанности из осознания того, что человек — чисто рациональный субъект.

Модерная просвещенная культура чрезвычайно ориентирована на теорию. Мы склонны жить головой, полагаясь на свои отстраненные представления об опыте, о красоте (мы никак не можем признать, что она говорит нам нечто, — разве что о наших собственных чувствах) и даже этическом: мы полагаем, что единственная подлинная форма этической саморегуляции осуществляется посредством рациональных принципов и рассудочного познания. Мы не можем признать, что быть добрым отчасти означает быть открытым для определенных чувств, будь это ужас при детоубийстве, или любовь как инстинктивное чувство.

Однако следствием Реформы стало то, что модерное западное христианство в основном следовало именно этим путем.

Но, разумеется, можно было бы утверждать, что то, что я называю имманентной структурой, не есть нечто просто нейтральное. Жить в этой структуре означает испытывать побуждения двигаться в определенном направлении, а не в другом. В некотором смысле это действительно так. Имманентная структура возникла в ходе развития определенных практик и теоретических интуиций. Они были призваны убедить нас в том, что мы живем — природно, социально, этически — в безличных порядках, как я говорил об этом в главе 7. Само по себе это в большей степени обосновывало деизм, нежели ортодоксальное христианство, а впоследствии служило опорой атеизму и материализму. Или возьмем другой пример: по правилам современного «научного» и аналитического мышления, предпочтение отдается безличному «взгляду из ниоткуда», точке зрения, которая «отстранена от опыта». Так, под влиянием этого, мы постоянно и во всем обесцениваем интуиции, которые могли бы пошатнуть идею безличного порядка, интуиции, которые могли бы возникнуть, например, в молитве или в любовных отношениях. В нашей эпохе самый уважаемый, прочно утвердившийся, отстраненный от опыта безличный порядок — тот, который развился из естествознания. Легко заметить, что сам по себе, как общая история о нас и нашем мире, он может рассматриваться как основание материализма.

Таким образом, в некотором смысле верно, что жизнь в рамках этой структуры подталкивает нас к закрытому видению. Но это тот смысл, в котором жизнь в рамках этой структуры есть жизнь согласно нормам и практикам, которые она в

себя включает. Однако я с самого начала утверждал, что сам опыт жизни в контексте западного современного мира имеет тенденцию пробуждать протест, самого разного плана сопротивление. В этом более полном, опытном смысле «жизнь в рамках» структуры не просто толкает вас в одном направлении, но дает вам возможность ощутить притяжение к двум полюсам. Весьма характерный опыт жизни здесь — ситуация, в которой ощущается притяжение к двум полюсам — открытости и закрытости.

Далее я хотел бы обосновать еще одно положение. Дело не просто в том, что структура как таковая не толкает нас в том или другом направлении, что ее влияние на каждого человека будет нести на себе отпечаток жизненной ориентации, которую он выработал. Но даже когда человек воспринимает это как очевидное подкрепление закрытости, это не является весомым аргументом. Сознание «очевидной» закрытости не есть восприятие, имеющее под собой рациональное основание, но иллюзия того, что я называл «вектором».

Иными словами, хотя нормы и практики имманентной структуры могут тяготеть к закрытости, это не определяет то воздействие, которое мы будем испытывать на себе, живя в рамках структуры, тем более это не оправдывает восприятия действительности, характеризующегося закрытостью. Если нам это кажется «очевидным» — либо в смысле поверхностного восприятия (как у Уилсона выше, где говорилось о «безбожии»), либо в том смысле, что это накладывается на разум, то это так потому, что мы уже заняли определенную по отношению к этому позицию<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Значение термина «явный» необходимо уточнить; мы могли бы выделить основное и вторичное значения. Явное в основном значении — это то, что вы знаете без какой бы то ни было специальной подготовки или особых знаний. Мы могли бы сказать, что это — то, на что указывают известные слова Маколея «каждый школьник знает», если не считать того, что кое-что из этого может оказаться ложным, — поэтому мы вынуждены употреблять термин «явный» в ином смысле: нечто может казаться нам явным, в действительности не будучи таковым. Кажущееся явным — «то, что знает каждый школьник» (для любой данной культуры).

Кроме того, некоторые вещи могут казаться все более и более явными вследствие многолетнего опыта и /или личностного развития, — например, пожилые люди могут иногда понимать всю иллюзорность привязанностей и идеалов молодых людей. Конечно, такая «проницательность» также может оказаться ложной, поэтому и здесь мы должны учитывать это различие между кажущестью и сущностью.

Но дело в том, что вторичное значение имеет отношение к явности иного рода, поскольку она обнаруживается в нашем мире только вследствие опыта / развития. Ее область — так называемая «мудрость». Вера в Бога может быть явной во вторичном значении и никогда — в основном (такое впечатление могло возникать в свое время, когда приводились «доказательства» бытия Божьего). Вследствие приобретенного опыта духовной, молитвенной и практической жизни то, что первоначально было для человека просто скачком веры, становится более ясным и несомненным. В этом (вторичном) значении святой может прийти к восприятию бытия Бога как «явного», но он никогда не окажется в состоянии, когда уже не будет потребности в предвосхищающей уверенности. Только те люди, которые находятся под воздействием «вектора», полагают, что бытие или небытие Бога явно в основном значении. См. мою работу «Вера и разум» (“Faith and Reason”).

## 5

Теперь я хочу рассмотреть иллюзию рациональной «очевидности» закрытого видения. Моя цель состоит в том, чтобы исследовать строение того, что я назову «закрытыми», или «горизонтальными» мирами модерна. Под этим я подразумеваю формы нашего «мира» (в хайдеггеровском смысле, т. е. «мира» в его значении для нас), которые не оставляют места для «вертикального» или «трансцендентного», которые так или иначе исключают их, делают их недоступными или даже невысказанными.

Это существование их стало для нас «нормальным». Но мы можем вновь осознать, насколько это удивительно, если несколько отстранимся и возвратимся к главному противопоставлению, в контексте которого раскрывается идея этой книги: нам нужно всего лишь вернуться на пятьсот лет назад в истории нашей западной цивилизации (также известной как латинский христианский мир), как указал я вначале. Тогда для подавляющего большинства людей не-вера в Бога была почти чем-то невысказанным<sup>18</sup>, сегодня же все совершенно не так. Можно было бы сказать, что в определенных кругах ситуация в корне поменялась: теперь вера есть нечто невысказанное. Но это преувеличение уже указывает на отсутствие симметрии. Правильнее сказать, что в нашем обществе представлен целый спектр позиций — от самого воинственного атеизма до самых ортодоксальных традиционных теизмов, и между этими полюсами можно найти различные вариации мнений и убеждений, у которых есть свои горячие приверженцы. В принципе в определенных кругах говорить о невысказанности некоторых из этих позиций можно, но что недопустимо в одном контексте, то будет допустимым в другом, и наоборот. Атеиста, живущего в библейском поясе США, не понимают, как не понимают (в другом отношении) многих верующих христиан в некоторых научных кругах. Разумеется, люди в каждом из этих контекстов знают, что другие существуют и что позиция, которую они не разделяют, есть нечто само собой разумеющееся в другом месте в том же самом обществе, — проявляют ли они по отношению к этому враждебность или просто не понимают этих взглядов. Существование альтернативы делает каждый контекст хрупким, т. е. делает его представление о мыслимом/немыслимом неопределенным и шатким.

Кроме того, это «охрупчивание»<sup>19</sup> усиливается вследствие того, что огромное множество людей не имеют прочной опоры ни в одном из таких контекстов, а

<sup>18</sup> См. Lucien Febvre, *Le Problème de l'Incroissance au XVI<sup>e</sup> siècle, la religion de Rabelais* (Paris: A. Michel, 1947).

<sup>19</sup> Здесь необходимо прояснить мое понятие «охрупчивание» [fragilization]. Ханс Йоас в своей работе "Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz" (см. Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* [Freiburg: Herder, 2004]) аргументирует против подобного тезиса, выдвинутого Петером Бергером в работе *Sehnsucht nach Sinn* (Frankfurt/Main, 1994). Но я не думаю, что здесь мои идеи не согласуются с тезисами Йоаса. И это потому, что я пользуюсь понятием «охрупчивание» (это мой термин) несколько иначе, нежели Бергер. Под этим я подразумеваю то, что большая близость альтернатив привела

пребывают в растерянности, испытывают притяжение к различным полюсам либо стихийно оказываются приверженцами некоей срединной позиции. Существование этих людей иногда вызывает еще более глубокие сомнения в кругах, где наблюдается бóльшая определенность. Полярные противоположности могут объявляться безумными или неудачными позициями, как о том свидетельствуют текущие культурные войны в американском обществе между «либералами» и «фундаменталистами»; но иногда промежуточные позиции оказывается не так легко сбросить со счетов.

Я бы хотел попытаться охарактеризовать некоторые из миров, в которых вера как позиция представляется странной и неоправданной. Но здесь нам непременно придется прибегнуть к определенной мере абстракции — в действительности речь идет о трех видах абстракции, и в каждом случае с ними будут сопряжены соответствующие опасности.

(а) Я буду характеризовать не миры в их полноте, а «мировые структуры», аспекты или особенности формирования и консолидации опыта и мысли, но не целое, составляющими которого они являются. (b) Я не буду описывать мир каких-либо конкретных людей. Мир есть нечто такое, что населено людьми. Он формирует то, что они испытывают, чувствуют, о чем мыслят, что видят и т. д. Мир тех, кто испытывает притяжение к разным полюсам, отличается от мира убежденных. Я попытаюсь охарактеризовать определенные типы миров («идеальные типы» в

---

к тому, что в обществе больше людей на протяжении жизни меняют свои позиции, т. е. становятся «новообращенными» и / или отказываются от взглядов, которых придерживаются их родители. Перемена взглядов на протяжении жизни и отказ от взглядов, которых придерживаются родители, становится более частым явлением. Но это не имеет никакого отношения к большей хрупкости веры, к которой якобы приводит это явление (или которое оно закрепляет), как, судя по всему, считает Бергер. Напротив, вера, возрастающая в наши дни в этих трудных обстоятельствах, может быть сильнее, только потому что она стояла перед альтернативой и не отступила. Во все века, включая и наше время, вера часто находила «подпорку» в некоей истории об альтернативах, в которой они предстают в неприглядном свете. Таким образом, в течение многих столетий протестанты и католики жили с чрезвычайно отрицательными стереотипами относительно друг друга, которые оказывались на поверку необоснованными. Одна из реакций на «охрупчивание» в том смысле, какой я вкладываю в этот термин, может заключаться в большем доверии к таким подпоркам. Поэтому сегодня можно услышать из уст верующих «аргументы» о последствиях атеизма, которые могут проявляться в безнравственности и насилии (в качестве примера приводятся действия Сталина, Пол Пота и др.); затем «секуляристы» приводят «контаргументы», предостерегая о точно таких же последствиях, неизбежно порождаемых религией (как пример упоминаются Торквемада, крестовые походы и т. д. и т. п.). Все подобные «аргументы» являются свидетельством торжества избирательного внимания над действительностью. Недавно даже такой яркий мыслитель, как Славой Жижек, заявил, что ««безбожные» либералы-атеисты» на Западе более терпимы по отношению к мусульманам, чем христиане (См. «Atheism is a legacy worth fighting for», *International Herald Tribune*, March 14, 2006, p. 6). В действительности, что касается отношения к исламу, то следует признать, что и та и другая группа достаточно запятали себя ненавистью и нетерпимостью.

Более того, вера, которая может обойтись без таких подпорок, намного сильнее, в большей мере укоренена в своих источниках. Одно из преимуществ той непростой ситуации, в которой мы сегодня находимся, заключается в том, что она может вынуждать людей отказываться от таких унижительных оправданий и действительно вынуждает их делать это. В этом я полностью согласен с Йоахимом.

квази-веберовском смысле), которые могут не совпадать со всей полнотой мира какого бы то ни было реального человека (можно практически с полной уверенностью говорить, что и не совпадут). (с) В-третьих, артикуляция включает в себя интеллектуализацию: на значимые связи в реальном опыте жизни необходимо выходить посредством идей, идей, часто неосознаваемых людьми, которых они затрагивают, если только перед ними четко не поставит задачу выразить их с помощью вопросов и аргументации.

И тем не менее я убежден, что это весьма стоящее дело, поскольку оно позволяет нам понять, каким образом мы можем находиться во власти определенных мировых структур, не зная о существовании альтернатив. «Картина» может «удерживать нас в плену», как сказал Витгенштейн и как я указал выше<sup>20</sup>. Подобным образом мы можем понять, как два человека или две группы людей могут спорить друг с другом, при этом совершенно не понимая друг друга, – все дело в том, что их опыт и мысль структурированы двумя разными картинами.

Я хотел бы попытаться осветить мировые структуры, которые закрыты для трансцендентности. Они возникают в рамках того, что я называл «имманентной структурой», но, как я уже сказал выше, я даю этому понятию несколько иное значение, придаю ему определенный «вектор»: речь идет прежде всего не об осознанном теоретическом движении, а об определенных глубоких картинах, которые позволяют увидеть детали картин, лежащих в основе самой структуры.

Понять, как они функционируют, можно на примере, о котором я говорил ранее в связи с основаниями современной эпистемологии. Слово «эпистемология» здесь указывает на нечто большее, нежели ряд распространенных теорий, – я говорю здесь об уровне структуры в том смысле, какой вкладываю в этот термин, т.е. основополагающей картины, которая воспринимается осознанно лишь отчасти, но которая определяет то, как люди мыслят, как рассуждают, как осмысливают вещи.

На самом явном уровне эта структура функционально связана с картиной познающих деятелей как индивидов, которые выстраивают свое понимание мира посредством комбинирования и соотнесения во все более и более всеохватывающих теориях информации, которую они получают и которая находит выражение во внутренних представлениях, будь это мыслительные образы (в более ранних вариантах) или суждения, считающиеся истинными, в более современных версиях.

Для этой картины характерен ряд приоритетных отношений. Знание собственного «я» и его состояний предшествует знанию внешней действительности и других. Познание действительности как нейтральный факт предшествует приписыванию нами ей различных «ценностей» и качеств. И, конечно, познание вещей «мира сего», естественного порядка, предшествует любому теоретическому обращению к силам и реалиям, трансцендентным по отношению к нему.

<sup>20</sup> См. «Ein Bild hielt uns gefangen», в: *Philosophical Investigations*, para. 115.

Эпистемологическая картина, сочетаясь, как это очень часто имеет место, с некоторым пониманием современной науки, часто функционирует как ЗМС. Приоритетные отношения говорят нам не только о том, что познается перед чем, но и о том, что может быть выведено на основе чего. Это основополагающие отношения. Я знаю мир через свои представления. Я должен воспринять мир как факт, прежде чем я смогу полагать ценности. Я должен принять трансцендентное (если об этом вообще идет речь), выводя его из естественного. Это может функционировать как ЗМС, поскольку очевидно, что шаг к трансцендентному относится к крайнему и самому хрупкому звену в цепочке выводов; в эпистемическом отношении он наиболее сомнительный. И действительно, учитывая то, что это движение не всеми одобряется, в сравнении с предшествующими шагами в цепочке (например, «мнениями других»), вполне очевидно, что шаг этот весьма проблематичен.

Я говорю об эпистемологической картине для того, чтобы высветить некоторые особенности функционирования ЗМС в наше время, — с одной стороны, то, с каким противодействием эти структуры сталкиваются, и, с другой, каким образом они сохраняют устойчивость.

Все мы знаем о противодействии, потому что некоторые из крупнейших философов XX века были его проводниками. И, говоря о Хайдеггере и Мерло-Понти как о парадигматических примерах опровержения эпистемологии, мы можем видеть, что это представление оказалось перевернутым с ног на голову. (1) Наше восприятие мира складывается не просто из наших внутренних представлений о внешней действительности. Нам действительно присущи такие представления, которые, пожалуй, в современных терминах можно характеризовать как суждения, считающиеся истинными. Но они значат для нас то, что значат, только потому, что всплывают в процессе непрерывного освоения мира нами как телесными, социальными и культурными субъектами. Это освоение ни в коем случае не может быть объяснено в категориях представлений, но оно служит фоном, на котором наши представления обретают смысл. (2) Как было только что указано, этот процесс освоения и сопряженное с ним понимание не является прежде всего деятельностью каждого из нас как индивида; скорее каждый из нас вовлекается в процесс освоения как в различные социальные «игры» или действия; некоторые из них на более поздних стадиях развития действительно требуют от нас проявлять себя как индивидуальность. Но исконно мы — часть общественного действия. (3) В этом освоении вещи, с которыми мы соприкасаемся, суть прежде всего не объекты, а то, что Хайдеггер называет “*pragmata*”, вещи, которые являются средоточием наших дел и отношений и которые поэтому обладают для нас значимостью, значением, смыслом, не как нечто добавочное, но со своего первого появления в нашем мире. Впоследствии мы учимся отстраняться и рассматривать вещи объективно, вне контекста значений, связанных с освоением.

(4) У позднего Хайдеггера эти значения включают некоторые такие, которые обладают более высоким статусом и структурируют весь наш образ жизни, всю



совокупность смыслов нашего бытия. Формулировка “das Geviert” предусматривает четыре оси в этом контексте, в котором разворачивается наш мир, — земля и небо, человеческое и божественное.

Хотя не все приверженцы подобной деконструкции эпистемологии следуют этому четвертому пункту, вполне ясно, что в целом эти аргументы направлены на то, чтобы свести на нет приоритетные отношения эпистемологии. То, что рассматривается как позднейшие выводы или дополнения, истолковывается как часть нашего изначального затруднения. Нет никакой возможности вскрыть то, что скрывается за ним, и нет смысла оспаривать его. «Скандал философии» заключается не в неспособности выйти на достоверность внешнего мира, а скорее в том, что это считается проблемой, — говорит Хайдеггер в «Бытии и времени» (*Sein und Zeit*). Мы обладаем знанием только как деятели, осваивающие мир, в чем нет смысла сомневаться, поскольку мы имеем дело с ним. Нет никакого приоритета нейтрального восприятия вещей над их ценностью. Нет никакого приоритета чувства самости индивида над обществом; наша исконнейшая идентичность — новый игрок, включающийся в старую игру. Даже если мы не прибавляем к этому четвертый пункт и рассматриваем нечто подобное божественному как часть неизбежного контекста человеческой деятельности, сознание того, что оно появляется как далекий и самый хрупкий вывод или дополнение в длинной цепочке выводов, сводится на нет этим уничтожением эпистемологии. Отвергая этот четвертый пункт, новое видение могло бы послужить основанием для построения новой ЗМС, но оно не преподносит себя как ЗМС столь же непосредственно и явно, как это делает эпистемологическая картина.

На этом примере мы можем понять в общих чертах, как ЗМС функционируют, подвергаются атаке и защищают себя. В самой себе эпистемологическая картина представляется непротиворечивой. Она воспринимается нами как очевидное открытие, которое мы делаем, когда размышляем над нашим восприятием и обретением знания. Все основатели великих философских систем — Декарт, Локк, Юм — утверждали, что говорят лишь об очевидном, которое открывается в результате рефлексивного исследования самого опыта.

С точки зрения деконструкции, это страшное самообольщение. На самом же деле, опыт был «втиснут» в определенную форму посредством мощной теории, которая постулировала примат индивида, нейтрального, интраментального как локуса достоверности. Что двигало этой теорией? Определенные «ценности», силы, совершенства независимого отстраненного субъекта, управляющего собственными мыслительными процессами рефлексивно, «самоответственно», по известному выражению Гуссерля. Здесь есть этика — независимости, самообладания, самоответственности, этика отстраненности, несущей с собой контроль; позиция, требующая мужества, отказа от легких утешений, которые дает подчинение власти, от усад заколдованного мира, от капитуляции перед велениями чувств. Вся эта картина, пронизанная «ценностями», которая должна быть появиться как следствие

тщательного, объективного, непредубежденного исследования, теперь предстает как пребывавшая от начала и управлявшая всем процессом «открытия»<sup>21</sup>.

Как только вы переходите на позицию деконструкции, ЗМС больше не может функционировать как таковая. Казалось, она предлагала нам нейтральную точку зрения, позволявшую заострить внимание на проблеме определенных ценностей, например, «трансцендентных». Но теперь представляется, что она сама движима собственным набором ценностей. Ее «нейтралитет» кажется фикцией.

Иначе говоря, ЗМС в некотором смысле «натурализует» определенное представление о вещах. Она как бы говорит нам, что именно таково положение вещей, и если вы рассматриваете опыт без предвзятых мнений, то вот что предстает перед вами. «Естественное» здесь противопоставляется тому, что можно охарактеризовать как «социально сконструированное». А с точки зрения деконструкции, вам придется рассказывать совсем иную историю появления этого видения. Дело не в том, что в один прекрасный день люди сняли с глаз шоры и обнаружили эпистемологию; скорее так могли бы выглядеть вещи в рамках новой исторической формации человеческой идентичности – отстраненного, объективирующего субъекта. Данный процесс включает в себя реорганизацию, воссоздание человеческой идентичности, наряду с серьезными изменениями в обществе и социальных практиках. Невозможно просто выйти из более ранней идентичности и войти в чистый свет незамутненной природы.

Эта особенность наших современных ЗМС, что они воспринимаются теми, кто населяет их, таким натурализирующим образом. Из этого также следует, что те, кто населяет их, не видят никакой альтернативы, кроме как возвращения к более раннему мифу или иллюзии. Это то, что дает им их силу. Защитники этого редута сражаются до последнего и самого слабого аргумента (если так можно выразиться), потому что они видят в капитуляции только возвращение в прежнее состояние. Натурализование появляется в своего рода повествовании об их собственном происхождении, которое я хочу называть «историей вычитания».

Для того чтобы развивать эту идею, я должен перейти к другой, более обширной ЗМС или целой группе ЗМС. Часто люди говорят об этом, употребляя такое выражение, как «смерть Бога». Разумеется, это выражение используется в самых разных значениях, я не могу следовать им всем и даже не последую тому, кто впервые употребил это выражение (хотя думаю, что моя версия не слишком далека от его)<sup>22</sup>, если скажу, что одна существенная идея, которую выражает это

<sup>21</sup> См. Dreyfus and Taylor, *Retrieving Realism*, где более обстоятельно рассмотрена современная эпистемология и ее деконструкция.

<sup>22</sup> Выражение «смерть Бога» взято из *The Gay Science*, para. 125. Далее Ницше говорит: "Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväterfeinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer

словосочетание, состоит в том, что в мире модерна возникли условия, когда более невозможно честно, рационально, не сталкиваясь с противоречиями и не прибегая к вымыслам или оговоркам, верить в Бога. Эти условия не оставляют нам ничего, во что бы мы могли верить за пределами человеческого — человеческого счастья, человеческих возможностей или человеческого героизма.

О каких условиях идет речь? По сути, это условия двух порядков: во-первых (и это самое важное), это освобождение, которое несет с собой наука; во-вторых, это форма современного нравственного опыта.

Возьмем первое условие (возможно, это самая мощная ЗМС, функционирующая сегодня) — кажется, главная идея здесь то, что современная наука имеет целью утвердить материализм. Для тех людей, которые держатся за эту идею, второй порядок условий, современное нравственно затруднительное положение, просто не нужен или вторичен. Одна только наука может объяснить, почему вера больше не возможна в вышеупомянутом смысле. Этой точки зрения придерживаются люди всех уровней, от самых утонченных: «Мы существуем как материальные существа в материальном мире, все явления в котором суть следствия физических отношений между материальными сущностями»<sup>23</sup>, до самых прямых и простых: «земная девушка, живущая в материальном мире» Мадонны.

Религия или духовность привлекают ложные и мифические объяснения тех или иных явлений действием «бесов»<sup>24</sup>. В сущности, это просто вопрос соприкосновения с очевидной истиной<sup>25</sup>.

---

göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eignen Erlebnisse auslegen, wie wir fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei: Das ist nummehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lüge, Feminismus, Schwachheit, Feigheit" (пара. 357). [Очевидно, что, собственно, одержало победу над христианским Богом: сама христианская мораль, все с большей строгостью принимаемое понятие правдивости, утонченность исповедников христианской совести, переведенная и сублимированная в научную совесть, в интеллектуальную чистоплотность любой ценой. Рассматривать природу, как если бы она была доказательством Божьего блага и попечения; интерпретировать историю к чести божественного разума, как вечное свидетельство нравственного миропорядка и нравственных конечных целей; толковать собственные переживания, как их достаточно долгое время толковали набожные люди, словно бы всякое стечение обстоятельств, всякий намек, все было измышлено и послано ради спасения души: со всем этим отныне покончено, против этого возстала совесть, это кажется всякой более утонченной совести неприличным, бесчестным, ложью, феминизмом, слабостью, трусостью...] Цит. по: «Веселая наука (*la gaya scienza*)», в: Ф. Ницше, *Сочинения в двух томах*, Т. 1, М.: Мысль, с. 681]. Далее читателям станет ясно, в чем моя трактовка совпадает с трактовкой Ницше.

<sup>23</sup> Richard Lewontin, *New York Review of Books*, January 9, 1997, p. 28.

<sup>24</sup> Вновь статья Левонтина, в которой автор цитирует Карла Сагана.

<sup>25</sup> Этот материализм, хотя аргументам в его пользу явно недостает детализации, в действительности является довольно сложной системой. Можно выделить целый ряд различных вариантов материализма, прочно утвердившегося в обширном мире научной мысли. Помимо материализма как такового (это понятие близко к трюизму), есть механистический материализм, экономический материализм, материализм «бильярдных шаров» и т.д. Я говорил об этом подробнее в своем комментарии к работе Вен-

Это не означает, что нравственные проблемы здесь отсутствуют. Но они всплывают в связи с рассуждениями о том, почему люди бегут от действительности, почему они хотят и далее верить в иллюзию. Люди так поступают, потому что это несет им утешение. Реальный мир совершенно безразличен по отношению к нам и даже до известной степени опасен, способен принести нам несчастья. Пока мы дети, мы должны быть окружены любовью и заботой, иначе мы гибнем. Но, возрастая, мы должны учиться считаться с тем фактом, что эта атмосфера заботы не может простираться за границы сферы человеческого и в принципе простирается не очень далеко даже в этих границах.

Однако этот переход труден. Поэтому мы придумываем мир, который устроен и управляется Провидением, создан благожелательно расположенным к нам Богом. Или, по крайней мере, мы полагаем, что существование мира оправдывается высшим благом человечества. Промыслительно устроенный мир не только утешителен для нас, но он также снимает бремя оценки вещей с наших плеч. Значения вещей уже даны. Как выразился известный современный теоретик,

Я думаю, что представление о том, что все мы пребываем на лоне Авраамовом или в объятиях любящего Бога, можно объяснить таким соображением: жизнь очень жестока, и если вы можете убедить себя в том, что во всем этом можно найти какой-то греющий душу смысл, то это принесет вам чрезвычайное утешение. Но я все же думаю, что это просто история, которую мы сами себе рассказываем<sup>26</sup>.

Таким образом, религия происходит от детского недостатка мужества. Мы должны быть взрослыми людьми и смело смотреть правде в глаза.

Итак, начиная с Просвещения неверующие традиционно нападали на религию, обвиняя ее приверженцев в детском малодушии. Они также заявляли, что религия требует ужасных самоистязаний, вдохновляемых гордыней. Человеческие желания должны быть обузданы, умерщвлены. И потом это умерщвление плоти часто навязывается другим, так что религия становится причиной ужасных страданий и тяжелых наказаний, которым подвергают еретиков и иноверцев. Это то, что касается «нравственного» аспекта идеи «смерти Бога», к которому я вернусь вскоре. Что же касается научного аспекта, то здесь главной причиной противления истине выступает малодушие.

Неверие характеризуется противоположными качествами. У неверующего есть мужество поступать как взрослый и смотреть правде в глаза. Он знает, что люди предоставлены сами себе. Но это не может заставить его сдаться. Напротив, он хочет подтвердить, что человек ценен и добр, и стремится служить на благо

---

сана Декомба; см. мою работу в сборнике: Vincent Descombes, *The Mind's Provisions* (Princeton: Princeton University Press, 2001), "Descombes' Critique of Cognitivism", in *Inquiry* 47 (2004), pp. 203-218.

<sup>26</sup> Stephen Jay Gould, цит. по: Frederick Crews, "Saving us from Darwin, part II", in *New York Review of Books*, October 18, 2001. Эти слова не отражают всех нюансов позиции Гудла, изложенной, например, в работе *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine Books, 1999).

человечества без ложных иллюзий и утешения. А это означает, что в своих нравственных убеждениях он выступает и против умерщвления плоти. Более того, у него нет никаких причин считать кого-либо еретиком, поэтому его филантропия распространяется на всех. Неверие идет рука об руку с современным (эксклюзивным) гуманизмом.

Так гласит одна история. Важно здесь то, что научно-эпистемическая часть этого построения абсолютно самостоятельна. Это то, во что так или иначе поверит рациональный ум независимо от каких бы то ни было нравственных убеждений. Приписывание нравственных характеристик той или другой стороне происходит тогда, когда вы пытаетесь объяснить, почему некоторые люди принимают эти истины, а другие их отвергают. Связь между материалистической наукой и гуманистическим утверждением возникает потому, что вы должны быть зрелым ответственным человеком, чтобы воспринять эти факты. То, почему зрелое мужество проявляется, среди прочего, в благожелательном отношении к ближним, которое фигурирует здесь в описании этого гуманизма, может объясняться просто тем, что, будучи предоставлены себе самим, мы действительно хотим делать добро нашим ближним, или же это наше качество культурно обусловлено, мы дорожим им и можем сохранять его в себе, если настроимся на это.

С точки зрения верующего, все обстоит совсем по-другому. Мы начинаем с эпистемической реакции: движение современной науки ко всестороннему материализму представляется совсем неубедительным. Когда предпринимаются попытки детализировать эту позицию, оказывается, что в ней множество брешей. Лучшими примерами сегодня могли бы послужить теория эволюции, социобиология и т.п. Но мы также находим примеры подобной аргументации в работах Ричарда Докинза, например, или Дэниела Деннета<sup>27</sup>.

Так что верующий отвечает встречной любезностью. Он ищет объяснение, почему материалист так стремится верить весьма неубедительным доводам. Здесь только что упомянутое нравственное видение возвращается, но в ином качестве. Речь идет не о том, неспособность возвыситься до чего не позволяет вам воспринять без страха факты материализма; скорее речь идет о том, к чему вас притягивают нравственная привлекательность и кажущееся соответствие фактам

<sup>27</sup> Приводимые Докинзом аргументы в подкрепление тезиса, что наука может вытеснить религию, едва ли внушают доверие. В значительной степени они имеют источником упрощенческое разграничение между «верой» и «наукой». «Можно утверждать, что вера — одно из величайших зол в мире, которое сопоставимо с вирусом оспы, но которое тяжелее уничтожить. Вера, будучи убеждением, не обоснованным фактами, является главным изъяном любой религии». Что же касается науки, то «ей не свойствен главный изъян религии, т.е. вера». Но считать, что в работе ученого нет *никаких* допущений, которые не обоснованы фактами, — конечно же, есть отражение слепой веры, такой, которая не может даже время от времени ощущать трепет сомнения. В мире мало искренних приверженцев религии, которые пребывали бы в таком непоколебимом спокойствии. Высказывания Докинза почерпнуты из работы Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (London and New York: Doubleday, 2004), p. 95.

человеческого нравственного состояния, так что вы с готовностью прощаете за материалистическому аргументу от науки его различные скачки веры. В целом все представляется правдоподобным, поэтому мы не особенно вникаем в детали.

Но как это может быть? Разумеется, все в целом призвано выглядеть правдоподобным именно *потому, что* наука доказала... и т. д. Конечно, именно так совокупность эпистемических и нравственных взглядов представляется тем, кто принимает ее, это, так сказать, официальная история. Но можно допустить, что официальная история не соответствует действительности, что подлинная притягательность и убедительность этой совокупности взглядов заключается в том, что она служит определением этически затруднительного положения, в котором мы находимся, в особенности, как существа, способные формировать верования.

Это означает, что такой идеал человека, который мужественно признает горькие истины, будучи готов отказываться от всех легких утешений и удовольствий, и который, таким образом, становится способен воспринимать мир и управлять им, весьма близок нам, привлекает нас настолько, что мы испытываем искушение примерить его на себя. И/или это означает, что противоположные идеалы веры, набожности, благочестия легко могут казаться нам порождениями все еще незрелого желанья утешения, обретения смысла в жизни, сверхчеловеческой помощи.

Кажется, что весомость этой совокупности взглядов как эпистемически обусловленной придают все известные истории обращения, начиная с постдарвинистских викторианцев вплоть до наших дней: люди, у которых была твердая вера в юности, приходили к состоянию, когда они неохотно, даже претерпевая душевные муки, отрекались от веры, потому что «Дарвин опроверг Библию». Конечно, мы хотим сказать, что эти люди в некотором смысле нравственно остались приверженцами христианского мировоззрения, но, несмотря на внутреннюю боль, они были вынуждены смириться с фактами.

Но именно это я и не хочу сказать. Нельзя сказать, что здесь нравственное видение отступило перед грубыми фактами. Скорее мы могли бы сказать, что одно нравственное видение уступило место другому. Другая модель того, что было вышшим, одержала победу. И многое говорило в пользу этой модели: образы силы, неограниченной деятельности, духовного самообладания («изолированное “я”»). С другой стороны, детская вера такого человека, возможно, во многих отношениях так и оставалась ребяческой; было очень легко признать, что по существу и по содержанию своему она такова.

Но это ослабление одного нравственного идеала перед лицом другого — лишь один аспект истории. Важным здесь является всеобъемлющее суждение о сущности человеческого этического затруднения: новое нравственное видение — «этика веры», по известному выражению Клиффорда, согласно которому следует доверять только тому, что было ясно обосновано доказательствами, — оказалось не только привлекательным само по себе, оно также несло с собой представление о нашем этическом затруднении, а именно, что мы испытываем сильное искушение

(тем более сильное, чем менее мы зрелые) уклониться от этого строгого принципа и согласиться с утешительными неистинами. Новообращенный в новую этику научился относиться с подозрением к некоторым из собственных глубочайших инстинктов, в особенности тем, которые влекут его к религиозной вере. Подлинное обращение здесь основывалось на правдоподобии такого понимания нашей этической ситуации по контрасту с христианским, с характерным для него представлением о том, что влечет нас ко греху и отступничеству. Решающее изменение здесь касается статуса, который приписывают склонности верить; это – предмет радикальной перемены в интерпретации. Больше это не воспринимается как наше стремление к истине, скорее это стало самым опасным искушением грешить против строгих принципов формирования веры. Вся эта трактовка нашего этического затруднения становится более правдоподобной. Привлекательность нового нравственного идеала – только часть этого, хотя и важная. Решающим также было то, что по-новому стала трактоваться наша собственная мотивация, – желание верить теперь истолковывается как ребяческое искушение. Поскольку всякая нарождающаяся вера является детской в очевидном смысле и (в случае с христианством) возрастает только благодаря тому, что ее носители уподобляются детям в евангельском смысле, к такому (ошибочному) толкованию нетрудно прийти<sup>28</sup>.

Конечно, такая перемена была болезненной, потому что человек мог быть глубоко привязан к этой вере детства, не только как к странице своего прошлого, но и к тому, что она обещала. Более того, это неизбывное влечение может быть неотъемлемой составляющей нового видения, теперь фигурируя как искушение. Мы можем понять сожаление, ностальгию, которыми может сопровождаться обращение к неверию, чувство, что мы делаем это неохотно. Э.Н. Уилсон в своей книге «Похороны Бога», утверждает что XIX век проникнут чувствами сожаления и скорби в связи с этой самой проблемой, и он цитирует одноименное стихотворение Харди<sup>29</sup>. Сожаление часто находит проявление в скорби об утрате скорее детского, но

<sup>28</sup> Иногда приверженцы материалистических взглядов вполне ясно заявляют о заранее сложившихся у них онтологических убеждениях, которыми они руководствуются в своих рассуждениях. Вот что говорит Ричард Левонтин: «Наша готовность принять научные заявления, которые противоречат здравому смыслу, – ключ к пониманию подлинной борьбы между наукой и сверхъестественным. Мы принимаем сторону науки *вопреки* явной абсурдности ее построений, *вопреки* тому, что она не исполнила многие из своих щедрых обещаний здоровья и жизни, *вопреки* терпимому отношению научного сообщества к историям, в которых сплошь неподтвержденные заявления, – и все это потому, что мы верны сложившимся у нас убеждениям, мы верны материализму».

«Дело не в том, что методы и учреждения науки так или иначе заставляют нас материалистически объяснять феноменальный мир, а наоборот, в том, что наша априорная приверженность материальным причинам вынуждает нас создать аппарат исследования и комплекс понятий, которые порождают материальные объяснения, как бы это ни противоречило здравому смыслу, сколь бы загадочным все это ни казалось непосвященным. Кроме того, этот материализм абсолютный, поскольку мы не можем пускать к себе на порог божественное». Richard Lewontin, in *New York Review of Books*, January 9, 1997; цит. по: *First Things*, June/July 2002.

<sup>29</sup> A. N. Wilson, *God's Funeral*, где говорится об утрате веры в этот период: «Это история лишений и смелых исканий» (с. 4).

прекрасного мира. (Разумеется, это еще одна важная поздневикторианская тема, которую столь ярко воплотил Барри в «Питере Пэне».) Проявляя сочувственное отношение к старой вере, в «Волах» Харди выражает это сожаление и детский незрелый характер утраченного мира:

Ночь Рождества, и стайка ребят  
У очага в поздний час.  
«Они уже все на коленях стоят», —  
Промолвил старший из нас.

И мы представили: темный хлев,  
Воловий теплый уют,  
И как, соломою прошелестев,  
Они на колени встают.

Фантазии детства! Их волшебства  
Развеян зыбкий покров.  
Но если мне скажут в канун Рождества:  
«Пойдем, поглядим на волов

Туда, через огород и овраг,  
Где был коровник и луг», —  
Я встану и выйду в холод и мрак,  
Надеясь тайно: «А вдруг?»<sup>30</sup>

Более того, сама эта скорбь могла *содействовать* обращению. Было отмечено, что многие великие викторианцы-агностики родились в евангелических семьях. Они транспонировали модель усердной, мужественной, человеколюбивой заботы в новую секулярную тональность. Но сама основа этой модели, мужественное самопревозмогание, возносящееся над скорбью утраты, теперь говорило в пользу отступничества<sup>31</sup>.

Таким образом, меня не вполне убеждает основной тезис концепции «смерти Бога» о возникновении современной секулярности, иными словами, ее тезис о медерных условиях веры. То, что делает веру проблематичной, часто трудной и полной сомнений, — это не просто «наука».

Вполне очевидно, что есть параллели между моей критикой «официальной истории» и деконструкцией эпистемологии. В обоих случаях утверждается, что некий шаг, выдаваемый за простое открытие, в действительности намного более напоминает новое построение; это перемена, которая включает также новое сознание нашей идентичности и нашего места в мире, со свойственными ему ценностями, а не просто фиксирование наблюдаемой действительности. (Сказать, что

<sup>30</sup> *The Complete Poems of Thomas Hardy*, ed. James Gibson (London: Macmillan, 1976), poem no. 403, p. 468. Цит. по: Харди Томас, *Избранные произведения в трех томах*, Т. 3, М.: Художественная литература, 1989.

<sup>31</sup> См. Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850 – 1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991).



это — «построения», не означает сказать, что проблемы, о которых здесь говорится, не могут рассматриваться в свете разума, это «постмодернистское» заблуждение, но рассматривать их намного сложнее, как и в случае парадигм Куна, и с этим также сопряжены вопросы герменевтического соответствия.)<sup>32</sup>

Там, где эпистемологи-классики считали очевидной истиной «рефлексии», или внутреннего наблюдения то, что человек прежде всего осознает идеи в своем разуме, приверженцы концепции смерти Бога усматривают в безбожии качество вселенной, которое раскрывает наука. Там, где деконструкторы эпистемологии хотят показать, что эта так называемая очевидная истина рефлексии в действительности лишь представляется таковой в рамках определенной основанной на суждениях о ценностях интерпретации деятельности, и я утверждаю, что история смерти Бога представляется очевидной только в рамках некоего понимания деятельности, в котором отстраненные научные изыскания сопряжены с историей мужественной зрелости, которая достигается вследствие отречения от «детских» утешений обретения смысла и блаженства.

Когда эпистемологическая история утверждается на своем месте и начинает доминировать в философском дискурсе, новая трактовка начинает казаться все более очевидной и неоспоримой; то же касается и мужественной зрелой деятельности отстранения, о которой говорится здесь. То, что было некогда одним из возможных построений, низводится до уровня картины в витгенштейновском смысле, т.е. это становится частью несомненного фона, чем-то, форма чего не воспринимается, но что обуславливает, в значительной степени незаметно, то, как мы мыслим, рассуждаем, ощущаем, осмысливаем заявления и доводы. Изнутри картины представляется просто очевидным, что рассуждения разворачиваются как последовательность обоснованных шагов — от науки к атеизму. Критик, который очень хорошо понимает, насколько слабо обоснованы некоторые из этих шагов, еще острее сознает важную роль интерпретации деятельности.

Эта история о картине, удерживающей нас в плену, может представляться убедительной, если относить ее к тем, кто находится внутри установившейся культуры атеизма; но как может быть, что люди, которые обратились к этим взглядам, также, судя по всему, вписываются в эту картину и принимают официальную историю? Для этого представления атеизма «смерти Бога» в высшей степени важно его самопонимание как движимого наукой; согласиться, что он поддержал лишь одно представление о зрелой деятельности из ряда других возможных, означало бы признать, что здесь есть нечто такое, что нуждается в обосновании, но пока еще не было обосновано. Для всей этой позиции существенно, чтобы трактовка деятельности здесь оставалась на уровне картины; точно так же для всей тради-

<sup>32</sup> Конечно, это изменение в представлениях о нашем нравственно затруднительном положении связано с мощным нарративом нашего «взросления» (т.е. оно и служит основанием его, и находит в нем опору) в мире имманентного порядка. Я еще вернусь к вопросу значения этого магистрального нарратива.

ции медиационной эпистемологии существенно, чтобы сохранялся примат идей или суждений, и все, что она считает промежуточными звеньями, не рассматривалось как одна трактовка из многих, требующая обоснования. До тех пор пока эти важные всеохватывающие построения остаются картинками, в их обоснованности невозможно усомниться; более того, невозможно представить себе альтернативу. Вот что означает оставаться пленником.

Я вовсе не отрицаю, что наука (и даже в большей мере «наука») играла важную роль в этой истории, и разными путями. Во-первых, вселенная, которую открывает эта наука, весьма отличается от имеющего центр иерархического космоса, с представлением о котором росла наша цивилизация; она едва ли предполагает, что люди занимают какое-то особое место в ее истории, временные и пространственные измерения которой просто поражают. Это и концепция естественного закона, помогающего нам понимать вселенную, делают ее непроницаемой для вмешательств Провидения, какими они виделись в структуре более раннего космоса и связанного с ними понимания библейской истории. В этом смысле «Дарвин» действительно «опроверг Библию».

Во-вторых, развитие современной науки шло рука об руку с современным пониманием человеческого эпистемического затруднения, о котором я говорил выше в главе 7. Так возникла особая этика, этика строгого, отстраненного разума, которую я охарактеризовал выше. Но все это еще не означает подтверждения официальной истории — что атмосфера неверия, господствующая во многих кругах в современном обществе, воцарилась вследствие того, что в последние три столетия наукой были найдены веские доводы в пользу материализма.

Эта связь скорее отражает то, о чем я говорил в первой части данной главы. Современная наука вместе со многими другими описанными аспектами жизни — изолированной идентичностью с ее дисциплиной, современным индивидуализмом с его упованием на практический разум и действие в секулярное время — образуют имманентную структуру. Она может находить самые разные проявления, некоторые открыты для трансцендентности, некоторые ведут к закрытости. Два только что рассмотренных пути, которые ведут к закрытости и считаются основанными на суждениях о ценностях трактовками деятельности, опираются на понятия о благе, которые неизбежно играют значительную роль в имманентной структуре: такие как отстраненный разум, мужество отказаться от утешительных иллюзий, упование на собственный разум в противовес авторитету и т.д. Можно воплощать в жизнь эти идеалы в сочетании с другими, которые ослабляют или ограничивают их, или можно превратить их в нечто исключительное, безальтернативное. Если вы последуете этим вторым путем, то сможете легко прийти к трактовкам деятельности, питающим закрытые мировые системы, которые я рассмотрел выше. Такое понимание деятельности, придает имманентной структуре определенный импульс, который затем, похоже, возвращается к нам, убеждая в обоснованности нашего закрытого представления. Наука, современный индивидуализм,

практический разум, секулярное время представляются дальнейшими доказательствами истины имманентности. Например, естествознание становится не просто одной из дорог к истине, а парадигмой всех дорог. Секулярное время, понимаемое как однородное и пустое, является не просто доминирующей областью действия, совершающегося в текущий момент, но временем как таковым. Наша позиция обретает опору в картине, усомниться в которой мы, в конечном счете, оказываемся неспособны.

## 6

Далее, мой аргумент в пользу «деконструкции» идеи смерти Бога прежде всего состоит в том, что аргументация безбожия со стороны естествознания вовсе не убедительна. Отклоняя возражения, которые могли бы выдвинуть те, кто счел эти аргументы более вескими, мы могли бы не согласиться с моим тезисом, не принимая ту трактовку, которую дают приверженцы концепции смерти Бога. Даже если эти аргументы неубедительные, разве не могут они все равно влиять на рассуждения их приверженцев?

И действительно, почему несостоятельные аргументы не могут играть столь же важной (если не более важной) роли в истории, как и состоятельные аргументы? В некотором смысле это обоснованное возражение и потому в некотором смысле официальная история также истинна. Так как многие люди придерживаются убеждения, что они атеисты и материалисты потому, что наука доказала неопровержимость того и другого, мы можем вполне обоснованно сказать, что таков их аргумент.

Но, говоря о несостоятельных доводах, мы должны кое-что пояснить. Нам нужно понять, почему несостоятельный довод тем не менее работает. Это, конечно, не всегда так в конкретных случаях. Люди могут просто выносить суждения об авторитете из своей среды. Подобно тому как мы, обычные люди, верим сообщению о новейших открытиях о строении атома, опубликованному в воскресной газете, мы можем поверить суждениям таких авторитетных лиц, как Саган или Докинз, о том, что наука доказала, что Бога нет. Но при этом остается вопрос, как создается авторитет такого рода. Почему мы, обычные люди, как и светила науки, так легко верим несостоятельным доводам? Почему и нам, и им трудно увидеть альтернативы? Ответить на этот более глубокий вопрос призвана предложенная мною идея притягательности этически заряженной трактовки деятельности.

Я не утверждаю, что объяснение чьего-либо действия ошибочным убеждением всегда требует некоего дополнительного обоснования. Я могу выйти из дома без зонтика, потому что по радио передали, что дождя не будет, а я верю прогнозу погоды. Но разница между таким случаем и проблемой, которую мы рассматриваем здесь, состоит, во-первых, в том, что погода (не считая неудобства, которое я сегодня испытаю, когда промокну) не имеет для меня такого огромного значения, и,

во-вторых, в том, что у меня нет никакого альтернативного «доступа» к сегодняшней погоде, кроме прогноза.

Это последнее просто не верно в вопросе веры в Бога. Конечно, как неспециалист я вынужден доверять палеонтологическим находкам. Но в вопросе о том, опровергается ли бытие Бога тем, что открыла наука относительно материального мира, я не настолько завишу от мнения специалистов. Потому что я также могу вести религиозную жизнь, сознавать присутствие Бога и его влияние на мое существование, в свете чего я могу оценивать предполагаемые опровержения бытия Божьего.

Я хочу провести аналогию с образом Дездемоны. «Отелло» – трагедия, а не просто рассказ о несчастье, потому что мы считаем главного ее героя виновным в легковверном отношении к лживым словам Яго, оклеветавшего Дездемону. Отелло мог бы обратиться к свидетельству самой Дездемоны и убедиться в ее невинности, если бы только откликнулся сердцем/разумом на ее любовь и преданность. Фатальный порок трагического героя Отелло – его неспособность так поступить, поскольку он раб незыблемого кодекса чести, и это рабство, несомненно, отягощает его статусом чужеземца и внезапным повышением.

Я не могу безоговорочно согласиться с утверждением, что «наука доказала, что Бога нет», как с объяснением распространения неверия, поскольку в этом вопросе мы подобны Отелло, а не тому человеку, который слушает прогноз погоды и раздумывает, брать ему зонтик или не брать. Мы просто не можем объяснить то, что мы делаем, опираясь на информацию, которую получили из внешних источников, не учитывая того, как мы поступили с информацией, полученной из внутренних источников.

Все это не означает, что вполне состоятельное описание опыта отдельного человека не может включать себя тезис о том, что он ощутил необходимость отказаться от веры, которую прежде лелеял, потому что (как он думал) голые факты действительности противоречат ей. Поскольку, как только вы становитесь на этот путь, как только вы принимаете неверие, вы, вероятно, также примете идеологию, в которой примат отдан внешним источникам, в которой обесценены внутренние источники как несостоятельные, более того, как вероятные источники детской иллюзии – в согласии с нашим модерным кодексом чести зрелого, рационального субъекта познания. Теперь постфактум все выглядит так, как если бы не было никакой рациональной альтернативы – и так же, казалось бы, обстояло дело с Отелло. Но нам, видевшим, что произошло, нужны дальнейшие объяснения того, почему свидетельство Дездемоны не было услышано.

Но в ситуации модерна голос Дездемоны, должно быть, звучит очень тихо. Это – новое видение человеческого эпистемического затруднения, которое я описал в конце главы 7. Мы начинаем с нашего понимания людей, объединенных в общества взаимной выгоды и способных к постижению природы и управлению ею с помощью отстраненного разума. Во дни Ньютона это все равно могло привести

нас к аргументам, указывающим на благожелательного творца. Но двести лет спустя обе идеи, сопряженные с этим заключением, были поставлены под сомнение: во-первых, то, что существование замысла непременно предполагает творца, и, во-вторых, что сотворенное служит свидетельством благожелательности. «Модернизированная» версия такой аргументации часто несет на себе печать материализма, в котором естествознание становится прямым путем к истине во всех областях. При таком подходе соображения, связанные со значением внутреннего опыта, могут выдвигаться в дискуссии о Боге или цели человеческой жизни, только если они уже были научно обоснованы. По самой природе вещей в такой системе аргументации наблюдается тенденция отдавать предпочтение далеким от внутреннего опыта соображениям естествознания, а не соображениям, близким к такому опыту. Голос Дездемоны смолкает в атмосфере систематического недоверия.

Таким образом, как только человек ступает в область неверия, он, в силу целого ряда причин, будет вынужден полагаться на официальную, определяемую наукой историю. А поскольку мы очень часто принимаем такие решения под влиянием других людей, опираясь на авторитет которых мы принимаем официальную историю, нет ничего удивительного в том, что многие люди сочли, что их обращение было движимо научными доводами, даже, возможно, в самой драматической форме. Наука, казалось, показывала, что мы всего лишь быстропреходящая форма жизни на умирающей звезде, или что вселенная всего лишь распадающаяся материя при все увеличивающейся энтропии, поэтому нет никакого места для духа или Бога, чудес или спасения. Нечто подобное тому, что испытал Достоевский в Базельском музее перед картиной «Мертвый Христос в гробу» Ганса Гольбейна<sup>33</sup> (он осознал абсолютную окончательность смерти, что убедило его в том, что должно быть нечто большее), могло легко произвести противоположное воздействие — деморализовать вас и заставить отказаться от вашей веры.

Но вопрос остается: если эти аргументы в действительности не являются неопровержимыми, то почему они *кажутся* такими убедительными там, где в других временах и местах бытие Бога просто кажется очевидным? Это вопрос, на который я пытаюсь ответить, и «смерть Бога» здесь мне не может помочь, скорее она мешает двигаться вперед, предлагая мнимое решение.

Таким образом, я утверждаю, что сила материализма сегодня исходит не от научных «фактов», но скорее должна объясняться влиянием определенной совокупности убеждений, соединяющей материализм с нравственным видением, совокупности убеждений, которую мы могли бы назвать «атеистическим гуманизмом», или эксклюзивным гуманизмом. Что дает этой совокупности убеждений силу? Я пытался ответить на этот вопрос выше, говоря об определенных ценностях, которые присущи имманентной структуре (такой, как отстраненный разум), и кото-

<sup>33</sup> Я благодарен Мартину Уорнеру за то, что здесь он исправил меня. Эта картина упоминается в «Идите» (часть 3, глава 6), и князь Мышкин говорит о ней (часть 2, глава 4): «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть!»

рые, будучи доведены до крайности, порождают историю «смерти Бога», определяемую наукой.

Однако мы также должны рассмотреть второй уровень истории «смерти Бога», тот, который начинается с нашего современного нравственного затруднения. Вывод здесь тот же, что и в случае с аргументом от науки, — мы больше не можем рационально верить в Бога; но отправной точкой теперь является модерное этическое видение.

Следует отметить, что во многом наша политическая и нравственная жизнь вращается вокруг человеческих целей — блага человечества, прав человека, процветания человечества, равенства между людьми. В самом деле, исключительным интересом нашей публичной жизни в обществах секулярных, в знакомом нам современном смысле этого слова, являются блага человеческой цивилизации. И в этом отношении, определенно, наша эпоха уникальна в истории человечества. По этой причине (пожалуй, в этом нет ничего странного) некоторые люди и не усматривают места в таком мире для веры в Бога. Вера такого рода должна превратить человека в чужака, врага мира сего, ведущего с ним смертный бой. Таким образом, человек либо всецело пребывает в этом мире и живет по его принципам, а значит, верить в Бога не может, либо он верит и в некотором смысле живет как пришелец в веке сем. Поскольку мы оказываемся все более вовлеченными в это, вера становится все тверже, а горизонт веры все отдалается<sup>34</sup>.

Эта картина противостояния веры и модерна не является плодом воображения неверующих. Ей соответствует и ее подкрепляет дух христианской враждебности по отношению к гуманистическому миру. Достаточно вспомнить о Пии IX, громко осудившем в своем «Силлабусе» (1864) все заблуждения мира модерна, включая права человека, демократию, равенство, словом, почти все, что воплощает в себе наше современное либеральное государство. Можно привести и другие примеры нетерпимости из недавнего времени, которую проявляли христиане и приверженцы других религий.

Но то, что фундаменталисты и махровые атеисты сходным образом истолковывают отношение веры к модерну, не означает, что такая трактовка единственно возможная. И вполне ясно, что многие верующие люди помогали строить и теперь поддерживают этот современный гуманистический мир, и верны принципам заботы о благе и стремлению к счастью человечества, которые этот мир поставил во главу угла. Опять-таки, приверженцы идеи «смерти Бога» делают поспешный вывод, который вовсе нельзя считать обоснованным. Можно считать современный гуманизм врагом религии, точно так же как можно считать, что наука доказала атеизм. Но поскольку вывод ни в том ни в другом случае не является обоснованным,

<sup>34</sup> Фридрих Ницше в «Веселой науке», 125, известном тексте о сумасшедшем, который возвещает о смерти Бога, также пользуется образом горизонта.

возникает вопрос, почему очень многие люди так считают. Таким образом мы возвращаемся к основному вопросу, который я ранее затронул.

Эта нравственная версия концепции «смерти Бога» представляется убедительной многим людям, потому что о зарождении модерна они делают предположение, которое помогает скрыть от них, насколько труден и тернист в данном случае путь к истине. Это предположение я называю «взглядом с Дуврского берега»: переход к модерну совершается путем утраты традиционных верований и привязанностей. Это может трактоваться как результат институциональных изменений: например, мобильность и урбанизация разрушают верования и ориентиры статического сельского общества. Или может высказываться мнение, что эта утрата – следствие усиления активности современного научного разума. Эта перемена может оцениваться положительно или, наоборот, быть признана катастрофой теми, для кого были ценны традиционные ориентиры, а научный разум был слишком узким. Но все эти теории едины в описании процесса: прежние представления и привязанности уничтожены. Пользуясь образом Ницше, можно сказать, что прежние горизонты смыты. По словам Арнольда, море веры отступает. Об этом говорится в отрывке из его «Дуврского берега»:

Встарь Море Веры

В приливе омывало берега земные,

Словно яркий пояс в блестях.

А нынче слышен мне

Один тоскливый и протяжный рев

Отлива, средь дыханья

Ночного ветра, в мрачном горизонте

И голых отмелях земли<sup>35</sup>.

Этот отрывок проникнут духом печали и ностальгии. Но основополагающий образ разрушенной веры мог бы точно так же фигурировать в оптимистичной истории прогресса торжествующего научного разума. С одной точки зрения, человечество отказалось от многих ложных и вредных мифов. С другой, оно утратило связь с важными духовными реалиями. Но в любом случае, перемена видится как утрата веры.

То, что проявляется, возникает вследствие этой утраты. В оптимистической истории воспевается господство эмпирически-научного подхода в познании индивидуализма, отрицательной свободы, практической рациональности. Но все это выступает на передний план потому, что это то, что мы, люди, «обычно» ценим, если нам больше не мешают или если нас больше не ослепляют ложные или проникнутые суеверием убеждения и сопряженные с ними отупляющие способы устройства жизни. Как только миф и заблуждение рассеяны, упомянутое выше становится наилучшим вариантом. Эмпирический подход – единственный реальный

<sup>35</sup> *Dover Beach*, ll. 21-28. [Автор перевода неизвестен. Интернет-источник.]

способ приобретения знания, и это становится очевидным, как только мы освобождаемся от рабства ложной метафизики. Крепнущее доверие к практической рациональности позволяет нам получать все больше того, чего мы хотим, и на этом пути нас останавливали только необоснованные и ограничивающие запреты. Индивидуализм – нормальное проявление человеческого самоуважения, не оставляющего места иллюзорным представлениям о Боге, Цепи Бытия или священном порядке общества.

Иными словами, мы, люди модерна, поступаем именно так, как поступаем, потому что «увидели», что определенные заявления ложные, или, при отрицательном прочтении, потому, что мы выпустили из поля зрения определенные вечные истины. Но здесь не учитывается то, что западный модерн, возможно, движим собственными положительными представлениями о благе, т.е. созвездием таких представлений в ряду других возможных, а не единственной устойчивой совокупностью представлений, оставшейся после уничтожения прежних мифов и преданий. Как только изобличается прежнее заблуждение (или забывается старая истина), исключается все в западном модерне, что могло бы быть истолковано как определенное нравственное направление, помимо того что диктует общая форма самой человеческой жизни. Например, люди поступают как индивиды, потому что это то, что они «естественно» делают, когда их больше не сдерживают старые религии, метафизики и обычаи, хотя это может истолковываться как славное освобождение или погружение полуслеплого в трясину эгоизма, в зависимости от того, под каким углом это рассматривать. Но это не может рассматриваться как оригинальная форма нравственного самопонимания, определяемая не просто отрицанием того, что предшествовало ей.

Здесь явно прослеживается аналогия между нравственной историей смерти Бога и ее вдохновляемым наукой «попутчиком», а также эпистемологией. Все совершают важный шаг, о котором говорят как об «открытии», о том, что мы «увидели», когда были соблюдены определенные условия. Во всех случаях этот шаг выглядит как открытие только в рамках нашего нового самопонимания, понимания нашего затруднительного положения и нашей идентичности. Элемент «открытия» представляется неоспоримым, потому что базовое построение вытеснено из поля зрения и забыто.

В свете того, о чем я говорил выше, все эти трактовки «натурализируют» особенности современной, либеральной идентичности. Они не могут рассматривать ее как исторически сконструированное понимание деятельности человека – одно из возможных.

Согласно этому базирующемуся на идее «вычитания» представлению о модерне как о том, что появляется в результате смывания прежних горизонтов, современный гуманизм мог возникнуть только благодаря исчезновению более ранних форм. Он может быть понят только как появляющийся вследствие «смерти Бога». Отсюда следует, что вы не можете в полной мере посвятить себя современной гуманисти-



ческой проблематике, если не отвергли прежних убеждений. Вы не можете идти в ногу с модерном, продолжая верить в Бога. В противном случае, если вы все еще верите, значит, вы не во всем с ним согласны, вы, по крайней мере отчасти и возможно тайно, являетесь его противником.

Конечно, как я подробно говорил в другой работе<sup>36</sup>, это не вполне адекватная трактовка модерна. Здесь не было учтено то, что западный модерн мог бы подкрепляться собственным оригинальным духовным видением, т.е. не тем, которое возникает просто и неизбежно вследствие упомянутого перехода. И такая возможность фактически соответствует реальности.

Логика истории вычитания примерно такая: перестав заботиться о служении Богу или оставив рассуждения о любой другой трансцендентной действительности, мы остаемся с человеческим благом, и именно к нему направлены все помышления и устремления современных обществ. Но это совершенно не отражает того, что я называю современным гуманизмом. То, что я оставлен только с человеческими проблемами, не говорит мне о том, что я должен поставить себе целью всеобщее человеческое процветание; не говорит это мне и о том, что свобода, самореализация или равенство есть нечто важное. Ограничиваясь только заботой о человеческом благе, я вполне мог бы найти выражение своим стремлениям в заботе исключительно о собственном материальном благе или о благе своих родных и близких. Очень строгие в действительности требования всеобщих справедливости и добра, которые характеризуют современный гуманизм, не могут быть объяснены только отказом от более ранних целей и привязанностей.

История вычитания, хотя и не соответствует действительности, глубоко укоренена в современном гуманистическом сознании. Ни в коем случае не следует полагать, будто идеи ее находят отражение только в упрощенных теориях. Даже такой пронизательный и искусенный мыслитель, как Поль Бенишу, показал себя сторонником одной из версий этой истории в своей работе *Morales du grand siècle*: "L'humanité s'estime dès qu'elle se voit capable de reculer sa misère; elle tend à oublier, en même temps que sa détresse, l'humiliante morale par laquelle, faisant de nécessité vertu, elle condamnait la vie". («Человечество уважает себя с того времени, когда оно научилось преодолевать собственную бедность. Вместе со своими материальными бедствиями, оно склонно забывать оскорбительную мораль, по которой, делая добродетель из необходимости, оно осудило жизнь»)<sup>37</sup>. Иными словами, современный гуманизм возникает потому, что люди становятся способны отказаться от прежней, ориентированной на потустороннее, этики аскетизма.

Кроме того, эта история имеет основанием определенное представление о человеческой мотивации в общем и источниках религиозной веры в частности. Это

<sup>36</sup> *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

<sup>37</sup> *Morales du grand siècle* (Paris: Gallimard, 1948), p. 226. Перевод (с некоторыми изменениями) Paul Bénichou, *Man and Ethics: Studies in French Classicism*, trans. Elizabeth Hughes (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971), p. 251.

последнее рассматривается как следствие жалкого состояния человечества, а сопутствующее ему самоотречение и есть попытка «сделать добродетель из необходимости». Вера — следствие лишений, унижения и безнадежности. Это оборотная сторона человеческого желания процветания; мы движимы нашим отчаянием, возникающим из-за невозможности удовлетворить это желание.

Таким образом, человеческое процветание рассматривается как наша извечная цель, хотя она и затмевается во времена бедствия и унижения, и ее содержание в принципе уже не вызывает сомнений, когда человек начинает утверждать ее.

Это чрезмерное доверие к истории вычитания связано с предметом прозвучавшего в первой главе критического тезиса, что такая трактовка отводит слишком много места изменениям в верованиях по сравнению с изменениями во внутреннем опыте и чувственности. Мы можем понять, как связаны между собой эти две ошибки (если они являются таковыми). История вычитания отводит слишком мало места культурным изменениям, вызванным западным модерном, вопросу о том, как в нем разрабатывались новые трактовки личности, ее места в обществе, в космосе и времени. Эта история не отражает того, сколь изобретательным оказалось человечество, в ней наблюдается тенденция рассматривать модерн как освобождение неизменной сердцевины убеждений и желаний от наслоений метафизической/религиозной иллюзии, которая искажала и сдерживала их.

Однако эти новые способы восприятия мира и состояния человечества, — например, то, что мы автономные субъекты, существа, которые могут упиваться свободой выбора, граждане среди других в суверенном народе, способные в принципе управлять историей, — все это и многое другое становится понятно только в том случае, если мы рассматриваем это в контексте больших культурных изменений, новых трактовок личности, деятельности, времени, общества, порожденных западным модерном. Игнорирование всех этих изменений или преуменьшение их значения в истории вычитания затрудняет восприятие изменений во внутреннем человеческом опыте. Остается только свидетельство, что убеждения изменились.

Это одна из трактовок возникновения современной секулярности, и в этой книге я попытался предложить другую, думаю, более убедительную. Мы рассматриваем то, что часто именуется «магистральными нарративами», широкими структурными картинками того, как разворачивается история. В наше время они подвергаются некоторой существенной критике и мыслятся (в идеале) как нечто из прошлого<sup>38</sup>. Но я постараюсь показать, что, вовсе не являясь чем-то изжившим себя, эти магистральные нарративы важны для нашего мышления. Все мы пользуемся ими, включая тех, кто утверждает, что якобы отверг их. Мы должны быть честны в своих поступках и готовы обсуждать то, на что мы полагаемся. Утверждая, что мы отвергли эти нарративы, мы лишь запутываем дело.

<sup>38</sup> J.-F. Lyotard, *La Condition post-moderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

Я пытался очертить контуры одного такого нарратива, описания возникновение современной секулярности, который в общей форме широко и глубоко внедрен в современную гуманистическую культуру. В целом он охватывает четыре взаимосвязанных аспекта: (а) тезис о «смерти Бога», а именно — что больше нельзя честно, ясно, искренне верить в Бога; (b) некоторую историю «вычитания», повествующую о возникновении современного гуманизма; (с) представление об изначальных причинах религиозной веры и об их месте в исконных побуждениях человека, которое обосновывает историю вычитания. Эти представления весьма разнообразны — от разрабатывавшихся в XIX веке теорий о страхе первобытных людей перед неизвестным или желанием повелевать стихиями до умозрительных построений, подобных Фрейдовым, в которых религия связывается с неврозом. Согласно многим из этих трактовок, религия просто становится ненужной, когда технологии достигают определенного уровня развития: Бог нам больше не нужен, потому что мы знаем, как самим получить желаемое<sup>39</sup>. Эти теории в целом характеризуются неумеренной и необоснованной редуктивностью.

Их следствием является (d) то, что современная секуляризация трактуется в основном как отступление религии перед лицом науки, технологий и рациональности. В XIX веке такие мыслители, как Конт, уверенно предсказывали замену религии наукой, о чем заявлял и Ренан: “il viendra un jour où l’humanité ne croira plus, mais où elle saura; un jour où elle saura le monde métaphysique et moral, comme elle sait déjà le monde physique” («придет день, когда род человеческий больше не будет верить, но будет знать: день, когда он будет знать метафизический и нравственный мир так же, как уже знает мир физический»)<sup>40</sup>. Сегодня уже никто не может похвастаться такой уверенностью, однако все полагают, что у этой иллюзии есть некое будущее, но, согласно видению, которое я здесь осмысливаю, эта надежда будет угасать.

Четыре данных аспекта в совокупности дают нам общее представление о том, как современная секулярность часто рассматривается в лагере приверженцев эксклюзивного гуманизма. В противовес этому, я рисую иную картину<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Более тонко эта идея разработана в исследовании Steve Bruce, *Religion in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 131-133.

<sup>40</sup> Цит. в работе Sylvette Denêfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris/Montréal: L’Harmattan, 1997), pp. 93-94.

<sup>41</sup> Если мне удастся рассказать эту историю должным образом, мы увидим, что есть некая необыкновенная истина в концепции «смерти Бога». Гуманизм возник как нечто исключительное, — именно таким он видится, а значит, именно такой оказывается жизнь, строящаяся на основании его принципов. И в рамках этого мировоззрения действительно обоснованным может казаться представление о том, что наука направляет нас к материалистическому пониманию духа. «Смерть Бога» не только ошибочная трактовка современной секулярности на теоретическом уровне; в этой концепции также находит отражение то, как мы можем быть склонны интерпретировать, а значит, и воспринимать условия бытия в мире модерна. Это не *explanans*, которого я ищу, но это важнейшая составляющая *explanandum*. В этом смысле я вовсе не считаю нужным отвергать эту идею.

## 7

Я рассмотрел две стороны концепции «смерти Бога» и то, как они «натурализируют» различные аспекты нарождающейся идентичности западного модерна. Оказывается, в смысловом центре тяжести двух трактовок наблюдается некоторое смещение. Первая, вдохновляемая наукой трактовка, которая обосновывает материализм, судя по всему, опирается на эпистемологические утверждения. Сам материализм представляет собой онтологический тезис: все, что есть, имеет основанием «материю», что бы это ни означало. Но аргументация здесь, в конечном счете, имеет эпистемологический характер, поскольку онтологический тезис содержит отсылку к успехам науки. Именно потому, что в парадигматических примерах истинного знания в мире модерна (как принято считать) изучаемые реалии рассматриваются как образованные исключительно материей, мы должны прийти к заключению, что все – материя.

Но даже если посылка о современной науке истинна, из этого не следует такой вывод; и я утверждал, что те, кто соглашается с таким аргументом, вынуждены не придавать значения его недостаткам, потому что их убежденность (опять-таки, не вполне обоснованная) базируется на общем представлении о человеческом этическом затруднении, каковое является одной из составляющих материалистического мировоззрения. В таком ракурсе материализм видится как мировоззрение мужественных взрослых людей, которые готовы отвергнуть утешительные иллюзии прежних метафизических и религиозных убеждений, чтобы воспринять действительность безразличной к нам вселенной. Но такой подход связан с историей, историей нашего восхождения к той точке, в которой мы становимся способны выявить эти прежние иллюзии, а затем противостоять им. Это история, которую увековечил Кант в своем известном определении Просвещения как выхода человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине, *selbstbeschuldigte Unmündigkeit* (самоответственное несовершеннолетие). Лозунг этой эпохи звучал так: “*sapere aude*”! Дерзай знать<sup>42</sup>. Для того чтобы достичь этой ступени, необходимо было, чтобы умножились знания, но это было неразрывно связано с нового рода мужеством, которое позволяет нам брать на себя ответственность за наше отношение к действительности и наше место в ней.

<sup>42</sup> Immanuel Kant, “Was ist Aufklärung?” in *Kants Werke*, Akademie Textausgabe (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), Volumen VIII, S. 33; “Enlightenment is man’s emergence from his self-imposed nonage. Nonage is the inability to use one’s own understanding without another’s guidance.” In “What Is Enlightenment?”, trans. Peter Gay, in Gay, *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology* (New York: Simon & Schuster, 1973), p. 384. [Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого». Цит. по: «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», в: Иммануил Кант. *Сочинения на немецком и русском языках в четырех томах*, Т. 1: *Трактаты и статьи*, М.: Kami, 1994, с. 127.]

Это означает, что данное новое убеждение в значительной мере опирается на нарратив, представление о том, как мы оказались там, где находимся. И когда мы обращаемся ко второму, нравственному аспекту «смерти Бога», нам становится ясно, что в нарративе произошло существенное смещение. Здесь он принимает форму истории вычитания; но мы видим, как эти два повествования – о мужественном взрослении и об устранении иллюзии – тесно связаны между собой. Это две стороны одной медали. Мы избавились от иллюзий, и нам для этого потребовалось мужество; остались истинные суждения науки, истина о вещах, включая нас самих, которая все это время ожидала, когда ее откроют.

«Достижение совершеннолетия», вычитание – две стороны этой мощной современной истории. Но этим все не исчерпывается, и было бы целесообразно рассмотреть подробнее и другие аспекты. Я хотел бы коснуться здесь двух широко известных и риторически убедительных повествований, которые во многих кругах воспринимаются как прописные истины, т.е. стали фоновыми «картинами» примерно в том смысле, какой в это слово вкладывал Витгенштейн.

Первое связано главным образом с нашим социальным и политическим положением. Ранее я утверждал, что теперь мы понимаем себя как тех, кто живет в обществах, слагающихся из равноправных индивидов. Принадлежа обществу, мы утратили связь с различными системами, особенно отношениями родства, в которых мы состоим, в частности, с теми системами, которые включают в себя иерархические отношения, особенно те, которые играли важнейшую роль в домодерном «феодальном» обществе. Это не означает, что системы отношений и иерархия не существуют, это лишь означает, что современное воображаемое видит их оторванными от социальной принадлежности на уровне нации, или экономики, или общественной сферы. Мы принадлежим этим большим целым непосредственно, т.е. наш доступ к ним не посредуется этими системами отношений. Эти целые скрепляются «общительностью незнакомцев»<sup>43</sup>.

Все это позволяет нам увидеть лишь «скелет» истории, причем извне. В действительности же рассказ об этом переходе, как он был пережит, часто представляет собой историю о великом нравственном подъеме, вдохновленном открытиями, освобождением от более узкого мира тесных, клаустрофобных отношений, построенных на принципах чрезмерного контроля и оскорбительных различиях; в то же самое время этот переход воспринимался как освобождающее вхождение в новое, более широкое пространство, в котором массы людей объединяются вне рамок прежних различий и встречаются как сограждане, как собратья, в новом предприятии – таком как нация или революционная партия, «партия человечества». Конечно, мы не должны забывать, что была и другая «партия»,

<sup>43</sup> См. Michael Warner, *Publics and Counterpublics* (New York/Cambridge, Mass.: Zone Books [distributed by MIT Press], 2002).

«партия» тех, кто противился этим переменам, и они часто расценивали эти перемены как катастрофическое крушение важнейшей и изначальной социальной связи.

Парадигматическим примером здесь служит Французская революция, в результате которой люди были освобождены от своих «сословных прав», введены в новое пространство нации и связаны новой троицей — «свободой, равенством, братством». Здесь наблюдается чрезвычайно сильный нравственный подъем, а это означало, что данное радикальное движение повторялось вновь и вновь, прежде всего, очевидно, в других «нациях», которые совершили революции или, по крайней мере, перестроились на новом основании, и в то же время, это происходило в новых партиях, которые стремились руководить этими революциями, преуспели ли они в этом или нет. Приверженцы различных движений — от националистических, таких как «Молодая Италия» в начале XIX века, до революционно-анархистских и большевистских движений XX века и террористических группировок в наше время — считали и считают себя вышедшими за рамки прежних, более узких, часто системных и, безусловно, иерархических структур, и вошедшими в более широкое пространство товарищества и равенства, которое является предвестником нового пространства переустроенной нации или нового, очищенного ислама<sup>44</sup>.

Мы можем наблюдать это также в целом ряде «молодежных культур», члены которых оказывают сопротивление иерархическому распределению ролей в семье и ратуют за новую идентичность человека как участника широкого братского движения. Последнее подобное широкомасштабное движение, потрясшее наши общества на Западе в 60-х и 70-х, разумеется, имело такой характер: его приверженцы ниспровергали авторитеты и пытались нивелировать различия между учителем и учеником, учащимся и рабочим, мужчинами и женщинами, между трудом и игрой, средствами и целями — и все это делалось с тем, чтобы можно было войти в новый порядок, в котором все могли бы быть людьми вместе. Нам это предприятие может казаться утопическим, но нельзя забывать о направленности перемен, которых оно потребовало, и о том, что оно послужило одним из звеньев в цепи таких перемен от различий к новому пространству свободы и равенства.

И этому предшествовало множество подобных движений, особенно в среде меньшинств, которые ощущали себя ущемленными в более широком обществе. Юрий Слезкин в своей глубокой книге о российских евреях в XX веке предельно ясно говорит об этом. Тогда молодые евреи ухватились за надежду на то, что можно будет войти в новое пространство, пространство открытости и равенства, пространство, которое будет вселенским и за рамками которого навеки останется все, что они считали узкой и душной жизнью гетто<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Syed Qutb, *Milestones*, trans. S. Badrul Hasan (Karachi: International Islamic Publishers, 1981).

<sup>45</sup> Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton: Princeton University Press, 2004), гл. 3, особо с. 140-170.

Если мы заострим внимание на этой мощной нравственной привлекательности нового, менее «загроможденного», более всеобщего и братского пространства, то найдем нечто такое, что имеет широкий резонанс в истории человечества. Нечто подобное происходило вновь и вновь: последователи Будды вышли из кастовой дхармы и вошли в новое пространство сангхи; последователи Христа следовали притче о Добром самарянине, и Павел мог сказать: «во Христе нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского»; последователи Мухаммеда в свое время увидели новое пространство ислама, охватывающее все племена и народы; подобное можно сказать и о призывах стоицизма.

Влияние, которое такого рода движения, судя по всему, оказывают на нас как на представителей рода человеческого, могло бы нам сказать что-то важное о нас самих, если бы только мы смогли определить это более точно. Я не стану пытаться делать это здесь, но мне кажется, что это влияние не может быть объяснено только отрицательным движением, бегством из сферы различий и ограничений. Действительно, бегство из этой сферы может вызвать большое воодушевление, как о том свидетельствуют, например, карнавалы или вспышки насилия. Батай писал о влиянии такого рода. Но мне кажется, что это нечто отличное от устойчивого ощущения достижения чего-то высшего, что сопряжено с шагами, которые я описывал выше, равно как и с модерным социальным воображаемым.

Это влияние следует отчасти и даже в значительной степени объяснять положительной привлекательностью пространства, в которое мы выпущены, пространства поиска просвещения, спасения, или покорности Богу, или космополиса Бога и людей, — если пользоваться четырьмя приведенными выше примерами.

Каково это влияние в современных местах общения чужаков? Оно должно быть связано с обостренным чувством коллективной власти и эффективности, возникающем здесь. Объединяясь как народ, нация обещает нового рода эффективность тем, кто вступает в общение таким образом. Народ перестает быть подданным, он становится сувереном. Конечно, исполниться этому обещанию часто мешает противодействие элит, бюрократические структуры, апатия самих людей. И все же обещание остается в силе по прошествии двух столетий, как о том, пожалуй, свидетельствует горечь разочарования, которое испытывают, когда оно не исполняется. И, конечно же, отчасти оно исполнилось, как явствует из сравнения демократических обществ и обществ, управляемых безответственными кликами носителей власти.

Однако этим все не исчерпывается. Следует также учитывать, что эта новая эффективность также преподносится как опирающаяся на справедливость, равенство, свободу и даже солидарность. Именно этим новым сочетанием двух данных благ, действия и справедливости, как мы могли бы охарактеризовать их, объясняется нравственное влияние новых пространств.

Как только эта новая форма утверждается как нечто высшее, нормативное, начинают укореняться современные концепции справедливости как равенства и не-

дискриминации. Согласно истории вычитания, нам всегда были свойственны эти интуиции, только ими пренебрегали и отодвигали на второй план под влиянием различных иллюзорных метафизических и религиозных учений, поддерживавших иерархию и власть элит. Но происходило не это. В прежних дифференцированных и иерархических обществах, таких как домодерные европейские королевства, с их различными уровнями, или Османская империя, с ее иерархически устроенными миллетами, бытовала иная концепция справедливости, которой, конечно, придерживались не всегда. В ней принимались как данность различия и определялись справедливые отношения между этими уровнями, или миллетами. Европейские крестьяне, восстававшие против господ, обычно отвергали не иерархию как таковую, но лишь чрезмерно репрессивное и эксплуататорское отношение господствующих классов: господ обвиняли в неправомерном увеличении повинностей, в том, что они вводят подневольный труд там, где для этого не было исторических оснований. Везде «нравственная икономия» опиралась на установленный, как принято было считать, обычай, который сам по себе имел основанием иерархичность.

Прежде чем справедливость в современном смысле смогла зародиться (так, что например, труды Ролза кажутся многим современникам такими банальными), весь этот способ понимания общества должен был уступить место модерному. Должно было быть создано нового рода пространство, которое обладало бы огромной общей притягательностью собственной совершенной эффективности, а также собственными формами справедливости, свободы и солидарности. Снова попытка понять возникновение модерна только в терминах вычитания, без учета нового и беспрецедентного творения, приводит к огромным искажениям.

Домодерные люди могли так же спокойно относиться к факту системного неравенства между уровнями, народами и религиозными группами, составлявшими тогдашний порядок вещей, как могут спокойно относиться современные крайние либералы к капитализму, порождающему неимущие люмпенизированные слои населения, что также рассматривается как часть порядка вещей, где ленивые и недисциплинированные несут заслуженное наказание.

Именно силой этих новых пространств объясняется то, как продолжают изменяться, охватывая все новые общности людей, но также побуждая тех же людей все более резко критиковать иерархию и различия. Когда человек перемещается в новое пространство, почти любое традиционное различие может быть объявлено несправедливым наслоением — если, конечно, для этого созрели условия. Так, с запозданием может возникнуть движение за равенство полов, значительно позже основополагающих движений нового социального воображаемого, но почти сразу после того, как женщины приходят на рынок рабочей силы, получают образование и т.д. В современной истории действует новый вектор и существует возможность оспаривать результаты предыдущих революций на основании того, что они не воплотили в жизнь свои принципы, — как собственно и поступала молодежь



в шестидесятых годах. Этот вектор определяется последовательностью шагов по принципу «лучше, чем ты», «правильнее, чем у тебя» и т.п.

Изменение, связанное с более ранними движениями, упомянутыми мной (буддистским, христианским, стоическим, мусульманским, каковые являются классическими шагами Осевой Революции), с одной стороны, и возникновение современного социального воображаемого, с другой, приводят к появлению индивидуализма иного рода. Первые, осевые движения послужили хартией того, что Дюмон называет "l'individu-hors-du-monde": бхикшу, монах, санньясин, святой суфизма выходят за рамки нормального порядка того, что все еще остается иерархическим обществом. Современное изменение — это хартия "l'individu-dans-le-monde": социальный «мир» теперь видится как слагающийся из отдельных лиц, которые вступают в общение для взаимной выгоды.

Четыре ключевые точки отсчета нового порядка: свобода — движение призвано дать освобождение; сила — оно призвано наделить силой; взаимная выгода — то, для чего собственно существует общество; разум — то, были ли обретены свобода, сила, взаимная выгода и как обрести их, призвано оцениваться в ходе рационального обсуждения. Обретение всего этого должно быть чем-то, что доступно наблюдению. Все это, равно как и основания равенства и актуализация прав, суть важные конституирующие концепции нового понимания.

Разумеется, это — ценности «Просвещения». Этого достаточно, чтобы подтолкнуть многих людей к нарративу политического модерна, в котором Просвещение рассматривается как возникающее в противовес «религии», в борьбе с ней и (или) в ущерб ей. Но этот вопрос требует более внимательного рассмотрения.

Действительно, эта современная форма возникает в борьбе с конгломератом структур и правил, которые были прежде. Старый режим функционировал на основании легко отождествляемых противозначностей: (1) тех, которые делали структуры и правила ценными сами по себе, скажем, потому, что имели основанием космический порядок или подлинные различия между группами, расами, полами; (2) представление, что есть нечто более высокое, более важное, чем взаимная выгода; (3) некоторые составляющие человеческого блага, например, чувственность, фактически осуждались, отсюда тяготение к аскетизму.

И все это, как я отмечал выше, отстаивали церкви и религиозные лидеры. Здесь Католическая церковь при Пии IX — достаточно яркий пример, и можно также привести в этой связи много других примеров. Таким образом, секуляристская трактовка вовсе не есть нечто вымышленное. Но этим также далеко не исчерпывается наша история. Появление современной идеи морального порядка у христианских (или, по крайней мере, теистически ориентированных) мыслителей, таких как Локк, существование христианской демократии в наши дни, — все это показывает, что противопоставления (1) и (3) с религиозной точки зрения вовсе не являются необходимой особенностью действительности. (2), разумеется, есть нечто такое, что должна была бы сохранить любая религиозная вера с трансцен-

дентным измерением, но при этом вовсе не очевидно, что это угрожает тому, что есть благо в совокупности ценностей Просвещения, упомянутых выше. Напротив, это может даже высветить некоторые ограничения этих ценностей Просвещения, рассматриваемых как полностью достаточные.

Таким образом, не нужно придавать истории возникновения современных социальных пространств антирелигиозный вектор. Но есть мотивация, побуждающая идти этим путем; и, как и в случае с любым вектором, следование такому направлению и связанный с этим отказ от религии может привести к появлению «картины», которая будет казаться очевидной и неоспоримой. Мы пытаемся проследить этот аспект нарратива современной секулярности не потому, что это поможет нам понять, что это — нечто более обоснованное, нежели история материализма и науки или история модерна как вычитания. Скорее рассмотрение этого аспекта показывает, что, как только мы начинаем следовать секуляристскому вектору, эта антирелигиозная история обретает всю мощь и нравственную силу, которые связаны с раскрытием этих пространств общительности граждан.

Я упоминал выше о современном представлении о народе как носителе коллективной силы. Но сила этого нового пространства имеет и другой аспект. Народ как «нация» часто рассматривается как носитель определенного языка или культуры. Мы живем в мире и воспеваем его так, как это принято именно в нашей стране и на ее языке. Такова идея, лежащая в основе гердеровского понятия нации. Таким образом, желание присоединиться к этому новому пространству может иметь и другое значение: человек хочет быть рядом с источником этого особого образа жизни и воспевания. Это может быть «народ» — простые люди, не подвергшиеся пагубному влиянию элит (которые, возможно, капитулировали и говорят между собой на французском или английском языке, презирая общепринятый язык). Или процесс воплощения гения языка в высокой культуре уже начался; и очень часто этот процесс воспринимается как производная творчества крупного автора, подобного Данте, Шекспиру, Гёте, Пушкину, Мицкевичу, Петефи. Таким образом, новое пространство определяется говорением (или письмом) на этом обогащенном разговорном языке. Слезкин рассматривает это явление любопытным образом<sup>46</sup>.

## 8

Но есть еще один аспект этого нарратива секулярности, о котором стоит упомянуть здесь, поскольку он имеет чрезвычайно широкое и глубокое значение в связи с «закрытым» вектором имманентности. Здесь основная повествовательная линия такова: в свое время люди взяли свои нормы, свои критерии блага и высших ценностей у некоей внешней власти — у Бога, или богов, или природы Бытия, или

<sup>46</sup> Ibid., pp. 65 ff., 96-100.

космоса. Но впоследствии они осознали, что эти высшие власти — лишь плод их воображения, и поняли, что должны установить свои нормы и ценности для себя, опираясь на собственную власть. Это — радикализация истории взросления, какой она фигурирует во вдохновляемой наукой аргументации в пользу материализма. Дело не только в том, что, освобождаясь от иллюзии, люди выясняют истинное положение вещей в мире. А также в том, что, в конечном итоге, они диктуют высшие ценности, которыми живут.

Конечно, две эти формулировки могут весьма сблизиться для того, кто считает, что именно наука в некотором смысле устанавливает то, что является нравственно правильным. Утилитаристы часто высказывают суждения подобного рода: правильно, как известно, действовать так, чтобы дать людям величайшее счастье (воспользуемся этой традиционной формулировкой), и именно различные специальные науки, равно как и эмпирические исследования на основе здравого смысла должны установить, что в действительности приведет к этому. В данном случае громкое заявление, что мы должны установить собственные нормы, сводится к мысли, что мы черпаем эти нормы уже не в некоей внешней власти, а из наших собственных научных исследований. Мы могли бы сказать, что черпаем их в разуме, или в нашем собственном разуме. Но ясно, что не мы сами решаем, что является правильным; это определяется фактической стороной дела.

Сходным образом Кант утверждал бы, что, хотя мы придаем юридическую силу нравственному закону, он устанавливается разумом; но теперь не только фактическая сторона дела, но и природа разума требует, чтобы мы опирались на обобщаемые принципы. Мы не можем решить, что является правильным, но только хотим следовать ему, действуя по природе своей как рациональные субъекты, в противоположность существам, движимым желаниями.

Но отчасти острота этой повествовательной линии здесь теряется. Поразительным в этом является притязание на то, что мы сами, опираясь на собственную власть, устанавливаем нормы, которыми живем. Эта мысль может вызвать у нас потрясение, внутреннюю дрожь, поскольку мы ощущаем, что презрели освященное временем понятие высшей, надчеловеческой власти; в то же время она может наполнить нас чувством ответственности и мужеством, в котором мы нуждаемся, чтобы взять эту ответственность на себя. Кроме того, мы можем испытать потрясение, осознав, что стоим, если можно так выразиться, на краю пропасти нормативности, что эта слепая, глухая, безмолвная вселенная не дает нам вообще *никаких* ориентиров; мы можем воспринять это как брошенный нам вызов, который заставляет учащенно биться сердце, который вдохновляет нас, которые может даже открыть нам глаза на необычайную красоту этой чуждой нам вселенной, перед лицом которой мы заявляем о своих правах как учредители смысла.

В пересказах этой самой истории могут проследиваться различные степени радикальности. Самый примитивный пример: современный последователь Юма может рассуждать о том, как Юм ниспроверг представление, что рациональное

видение является основанием нравственности. Скорее основанием ее является обычное человеческое чувство, определенная врожденная склонность одобрять и не одобрять действия в зависимости от того, ведут они или не ведут к счастью и благополучию людей. Свойственная нам от природы способность сопереживать служит порукой того, что наши действия не будут диктоваться просто соображениями нашего счастья, но будут скорее обусловлены стремлением к общему благу.

Конечно, здесь мы явно не в состоянии решить, что хорошо и правильно. Это определяется, с одной стороны, нашей врожденной склонностью одобрять то, что приносит счастье, а, с другой, нашим разумом, который помогает нам определить, что в действительности ведет к человеческому благу. Но в то же время ясно, что эта позиция совершенно не согласуется с традиционной этикой. Это не только служит опровержением тезиса, что наши нормы определяются чем-то высшим, будь то воля Бога, или природа космоса, или Идея Человека, или что бы то ни было еще, — но это также рассеивает ауру неоспоримой власти, которая зависит от этого высшего источника. Наши нравственные побуждения являются естественными, подобно всем другим нашим побуждениям; они — составляющая того, как люди функционируют де-факто, подобно нашей сексуальной конституции, нашему чувству собственного достоинства и потребности в признании и всему остальному.

Но, конечно, нравственные требования утверждают о себе, что они есть нечто высшее, нечто главенствующее, то, чему мы действительно должны внимать, даже когда другие желания настойчиво требуют, чтобы мы пренебрегали ими. В этом отчасти состоит то, что мы называем нравственностью. И, вообще говоря, философ-моралист юмовской школы не захочет отвергнуть этот тезис; он будет стремиться жить своей жизнью в соответствии с ним. Однако тогда он будет знать, что не вселенная и не Бог, но, в конечном счете, он сам соглашается присвоить нравственным требованиям этот статус. В этом смысле можно говорить, что требуется некоторое решение.

И это решение требует определенного мужества, поскольку в нашей истории и культуре, а возможно, даже в нашей натуре столь глубоко укоренена связь между высшим источником и главенствующим требованием, развенчание всех внешних источников может легко вызвать у нас паническое состояние. Мы должны обладать мужеством для того, чтобы, опираясь на собственные полномочия, вновь подтвердить (некоторые) нравственные правила, которые прежде рассматривались как повеления Бога или природы.

Теперь мы можем обобщить это понятие самоуполномочивания вне узких рамок юмовской нравственной философии, и мы приходим к позиции, которую удачно сформулировал Исайя Берлин в конце своей книги «Две концепции свободы»:

В конечном счете люди делают свой выбор между высшими ценностями так, как они могут, ибо фундаментальные категории и принципы морали определяют их жизнь и мыш-

ление и составляют – по крайней мере, в долгой пространственно-временной перспективе – часть их бытия, мышления и личностной индивидуальности – всего того, что делает их людьми.

Здесь Берлин говорит об «идеале свободного выбора целей, не претендующих на вечность». Он отмечает, что этот идеал не был признан в прошлом и, возможно, не будет признан в будущем, «но (добавляет он) отсюда, мне кажется, не следует никаких скептических выводов».

Принципы не становятся менее священными, если нельзя гарантировать их вечного существования. В действительности, желание подкрепить свою веру в то, что в некотором объективном царстве наши ценности вечны и непоколебимы, говорит лишь о тоске по детству с его определенностью и по абсолютным ценностям нашего первобытного прошлого. «Осознавать относительную истинность своих убеждений, – говорил замечательный писатель нашего времени, – и все же непоколебимо их держаться – вот что отличает цивилизованного человека от дикаря». Возможно, требовать большего – глубокая и неустраняемая метафизическая потребность, но позволять ей направлять наши действия, – симптом не менее глубокой, но куда более опасной нравственной и политической незрелости<sup>47</sup>.

Здесь находит отражение нарративная линия, о которой я говорил: от детства до взрослой жизни, от варварства до цивилизации мы восходим к тому состоянию, когда становимся способны к самоуполномочиванию. Но хотя необходимо принять важные решения (хорошо известен тезис Берлина о неразрешимом конфликте между ценностями), многое из того, что мы принимаем как нормативное, глубоко укоренено в нашем прошлом и нашей идентичности.

Самоуполномочивание может иметь и более радикальное преломление, если мы полагаем, что отстаиваемые нами ценности не настолько тесно связаны с нашим прошлым и тем, чем мы стали. Авторы, убежденные в том, что революционная ситуация уже возникла, с большей легкостью могут расценивать себя как приверженцев радикально новой позиции, скажем, нового гуманизма, в противовес теистической этике, или мировоззрению, имеющего в основе идею Великой Цепи Бытия; или гуманизма особого рода, в противоположность другим, более традиционным формам.

Мы находим позицию, подобную этой последней, например, у Альбера Камю, чей гуманизм частично определялся как противоположность «прогрессивному», тяготеющему к коммунизму, революционному гуманизму, который исповедовал Сартр. У Камю четко прослеживается мысль, что это самоуполномочивание совершается вопреки вселенной, которая безмолвна и равнодушна, и которая противодействует всем попыткам найти некий смысл в ней. В этом отношении она есть место «абсурдности». Но если человек понимает это в полной мере, принима-

<sup>47</sup> Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 171-172. [Цит. по: И. Берлин, «Две концепции свободы», в: *Современный либерализм*, М., 1998, с. 19-43.]

ет вызов и отстаивает собственную этику вопреки этой абсурдности, то он сможет обрести мужество и воодушевление бороться против силы бессмысленных страданий. Доктор Риэ в «Чуме» — герой, воплощающий эту позицию. Приписывать какое-либо ложное значение чуме, например, что люди наказываются за свои грехи, означает не только признать иллюзию, но и сложить оружие в борьбе.

Позицию Камю, поскольку она четко изложена и обладает риторической силой, стоит рассмотреть внимательнее. Он предпринял важный шаг, ясно охарактеризовав условия человеческого бытия после крушения религиозно-метафизических иллюзий понятием «абсурда». Абсурд “naît de cette confrontation entre l’appel humain et le silence déraisonnable du monde”<sup>48</sup> («абсурд рождается из столкновения этого человеческого запроса с безмолвным неразумием мира»)<sup>49</sup>. Мы ощущаем себя призванными к счастью, *jouissance*. Это не только желание, но и осознание того, что это наше нормальное состояние, что именно для этого мы предназначены. И, кроме того, мы испытываем властное стремление понять мир, найти в нем некий единый смысл. Иными словами, мы интуитивно знаем значение вещей, и это знание запечатлено в нашем неизбежном жизненном опыте.

Однако притязания на самореализацию и обретение смысла грубо отвергаются безразличной вселенной. Она нам ничем не обязана, и в ее действиях проследживается то одобрение наших стремлений, то их разрушение. Нарождающееся сознание обретения смысла сталкивается с загадкой, которая сводит на нет все подобные устремления. Попытки обретения смысла постоянно ниспровергаются. Это противоречие, которое Камю определяет как «абсурд».

Разумеется, в самом этом тезисе можно усмотреть противоречие. Те, кто с настороженностью отнесся к тезису Камю, считая, что в оценке человеческого бытия он сгущает краски, поспешили указать на это. Если дело в том, что, вопреки положениям христианства и множества метафизических учений, вселенная безразлична к нам и лишена смысла, то не имеет смысла говорить и об абсурдности. Абсурдность есть там, где есть основания ожидать смысла, но вместо этого мы сталкиваемся с бессмыслицей. Как можно ожидать смысла во вселенной, которая гипотетически лишена его?

Тезис Камю, изложенный здесь, имеет феноменологический характер. Частью нашего жизненного опыта являются напряженное ожидание, надежда на счастье и обретение смысла. Если рассматривать вселенную «из ниоткуда», то она будет представляться безразличной, и говорить о том, что она лишена смысла, было бы некорректно. Но поскольку мы живем в ней, мы не можем вытравить из своего сознания ожидание, настойчивое желание обрести смысл; вселенная, какой она представляется нам в нашей жизни, «абсурдна». “Ce monde en lui-même n’est pas

<sup>48</sup> Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (Paris: Gallimard, Folio essais, 1942), p. 46.

<sup>49</sup> Ср. «Миф о Сизифе», в: Альбер Камю, *Творчество и свобода*, М.: Радуга, 1990, с. 47.

raisonnable ... Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme"<sup>50</sup>. («Сам по себе этот мир неразумен. ... Абсурдно же столкновение этой иррациональности с отчаянной жаждой ясности, зов которой раздается в глубинах человеческой души»)<sup>51</sup>.

Требовать смысла — позиция, которую мы занимаем не по своей прихоти. Без нее нет нашей человечности:

Je peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines, sauf ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion. Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure, me heurte ou me transporte, sauf ce chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie<sup>52</sup>.

(Я могу отвергнуть всю живущую смутной ностальгией часть меня самого, кроме моего желания единства, моей жажды найти решение, моего запроса в ясности и упорядоченности. Я могу все отринуть в окружающем меня мире, который меня ущемляет или приводит в восторг, кроме его хаоса, царящего в нем случая и того божественного всеуравновивания, что порождается анархией)<sup>53</sup>.

Как на это ответить? Традиционный ответ состоял в отрицании абсурдности и утверждении, что вселенная наполнена смыслом. Или, пожалуй, лучше сказать, что на ранних этапах своего развития род человеческий жил в рамках социально сконструированных проекций смысла на мир, и это сильно затемняло проблему, которую мы, люди модерна, должны решать. Сегодня мы можем пытаться оживить эти проекции или придумать новые. Сохранение веры в христианство является попыткой удержать старую форму, но и ортодоксальный революционный марксизм представляет собой новую попытку сделать то же самое. В конце истории, после Революции, все будет обладать смыслом (если мы забудем такие мелочи, как несчастные случаи и преждевременную смерть).

Другая стратегия состоит в преуменьшении значения земного счастья, которого мы желаем и для которого считаем себя предназначенными. То обстоятельство, что нам не удастся достичь его, вовсе не является важным, потому что у нас есть нечто намного более важное, за что стоит бороться, — спасение, Революция. Вполне очевидно, что то и другое тесно взаимосвязаны, это две стороны одной медали. Утверждать, что вселенная наполнена смыслом, в то время как она отрицает наше изначальное утверждение, относительно нее в нашем стремлении к счастью, должно означать перемещение искомого смысла куда-то в другое место. Нечто другое имеет большее значение, чем осуществление наших обычных желаний.

<sup>50</sup> Ibid., p. 39.

<sup>51</sup> Ibid., p. 26. [Цит. по: Альбер Камю, *Миф о Сизифе*, указ. соч., с. 42.]

<sup>52</sup> Ibid., p. 75.

<sup>53</sup> Ibid., p. 51. [Цит.: *Миф о Сизифе*, с. 62.]

Камю отвергает оба аспекта этой стратегии. Мы никогда не должны принижать счастье, “il faut aimer la nature, avoir une sagesse de la vie dans l’immédiat et pas dans le lointain” («мы должны любить природу, обладать мудростью жизни в ее непосредственности, а не в отрешенности от нее»)<sup>54</sup>. Именно это есть то, что Камю называл своим «эллинизмом». Мы можем увидеть нечто подобное в том, что появились другие современные критики, развивающие идею «язычества», – мы пытаемся возвратиться к исходному видению, до преобразующего воздействия христианства, и вернуть законное место обычному человеческому процветанию как нашей высшей цели.

Занимая эту совершенно ясную позицию, мы как существа проницательные, способные воспринять горькую правду, проникаемся чувством собственного достоинства. Камю говорит о «чести»:

Noblesse oblige à l’honneur. Mais l’homme oblige à la noblesse. ... Vigny a très bien vu que l’honneur était la seule morale possible pour l’homme sans Dieu. Les raisons de l’homme ne tiennent pas debout. C’est l’homme qui tient debout à leur place<sup>55</sup>.

(Благородство обязывает к чести; но быть человеком обязывает к благородству. ... Виньи очень хорошо понимал, что честь – единственная возможная мораль для человека без Бога. Ибо человеческие доводы сами по себе не могут устоять; на их месте сам по себе стоит человек)<sup>56</sup>.

Но это еще не все. Реабилитировав обычное счастье, мы оказываемся связанными со всеми; вместе с другими мы боремся за это счастье везде, где оно подвергается опасности. Это сражение, в конечном итоге, мы проиграем, но, борясь, мы одержим множество временных побед. Это все, что у нас есть, и мы не должны это растерять.

В этом ответе мы видим отрицание третьей особенности, которую Камю усматривает в религиозно-метафизических проекциях смысла; речь идет не только о сокрытии абсурда, не только о принижении значимости счастья, но и об отрицании реализации всякого смысла, в который мы верим, для тех, кто отказывается принять наш символ веры. Освободиться от этих проекций означает быть в состоянии принять подлинную всеобщность. “Il faut bien ... faire ce que le christianisme n’a jamais fait: s’occuper des damnés”<sup>57</sup>. («Нужно ... сделать то, что никогда и не делало христианство: позаботиться о проклятых».)<sup>58</sup>

Камю выражает здесь свое понимание того, что мы назвали выше этим ощущением прорыва в новое пространство между людьми, которое несет с собой новую, более широкую солидарность. Это пространство он называет “la révolte”. “Il me semble

<sup>54</sup> Olivier Todd, *Albert Camus* (Paris: Gallimard, 1996), p. 536. Cp. Olivier Todd, *Albert Camus: A Life*, trans. Benjamin Ivry (New York: Alfred A. Knopf, 1996), p. 296.

<sup>55</sup> Ibid., pp. 457-458.

<sup>56</sup> Cp. Todd, *Albert Camus: A Life*, p. 252.

<sup>57</sup> Ibid., p. 396.

<sup>58</sup> Cp. Todd, *Albert Camus: A Life*, p. 214.



trouver dans le mouvement de la révolte le lieu commun où les hommes se rejoignent”<sup>59</sup>. («Полагаю, в протестном движении мы находим то, что позволит людям найти общую позицию и объединиться».) Бунт против чего? Против самой абсурдности. Вместо того чтобы просто смириться с тем, что нам отказано в реализации нашего стремления к счастью; более того, вместо того чтобы принять ложные решения, которые скрывают абсурд и обещают некую иллюзорную замену привилегированной группе, становясь бунтовщиками, мы ведем борьбу, которую в состоянии вести, за неполное, временное счастье, которого мы можем достигнуть, везде, где его надлежит найти, и кто бы ни стал, в конечном итоге, пользоваться его плодами. “Sachant qu’il n’est pas de causes victorieuses, j’ai du goût pour les causes perdues: elles demandent une âme entière, égale à sa défaite comme à ses victoires passagères”<sup>60</sup>. («Зная, что не существует сражений выигранных, я обзавелся вкусом к сражениям проигранным: они требуют от нас всей души, умеющей подняться вровень и с поражениями, и с преходящими победами».)<sup>61</sup>

Это проникнутое страстью сознание того, что временное неполное счастье и благополучие никогда не должно приноситься в жертву во имя великого полного решения, не позволило Камю последовать Сартру в его поддержке коммунизма, и стало причиной болезненного разрыва между двумя бывшими друзьями и союзниками<sup>62</sup>.

Таким образом, бунт, который, как однажды сказал Камю, “n’est que l’assurance d’un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l’accompagner” («есть убежденность в давящем гнете судьбы за вычетом смирения, которое должно было бы этой убежденности сопутствовать»), является единственной позицией, достойной человека. Когда она принимается, “... lui restitue sa grandeur. Pour un homme sans oeillères, il n’est pas de plus beau spectacle que celui de l’intelligence aux prises avec une réalité qui le dépasse. Le spectacle de l’orgueil humain est indépassable ... Appauvrir cette réalité dont l’inhumanité fait la grandeur de l’homme, c’est du même coup l’appauvrir lui-même”<sup>63</sup>. («Когда он [бунт] распространяется на чью-то жизнь целиком, он возвращает ей величие. Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем разум в схватке с превосходящей его действительностью. Зрелище человеческой гордости ни с чем не сравнимо. Тщетны попытки ее умалить»)<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Ibid., p. 397.

<sup>60</sup> Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 119. Немного ниже в той же книге Камю говорит: “Comment ne pas comprendre que dans cet univers vulnérable, tout ce qui est humain et n’est que cela prend un sens plus brûlant? Visages tendus, fraternité menacée, amitié si forte et si pudique des hommes entre eux, ce sont les vraies richesses puisqu’elles sont périssables” (p. 122). [«Разве можно не понять, что в этом уязвимом мире все, что человечно и только человечно, обретает еще более жгучий смысл? Напряженно застывшие лица, братство под угрозой, такая крепкая и такая целомудренная мужская дружба – вот они, подлинные богатства, подверженные гибели», цит. указ. соч., с. 86.]

<sup>61</sup> Ср. *The Myth of Sisyphus*, trans. O’Brien, p. 80. [Цит. по: Камю, *Миф о Сизифе*, с. 85.]

<sup>62</sup> См. Ronald Aronson, *Camus & Sartre* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

<sup>63</sup> Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, pp. 79-80.

<sup>64</sup> Ср. *The Myth of Sisyphus*, trans. O’Brien, p. 54. [Цит. по: Альбер Камю, *Миф о Сизифе*, с. 64-65.]

В этой позиции есть вдохновляющий идеал мужества, родственный стоицизму, идеал, который находит самые разные проявления в наше время. Человек борется за благо, не имея гарантий успеха, более того, даже будучи уверен в том, что, в конечном счете, потерпит поражение, — не только в том смысле, что безразличная к нему вселенная, в конечном счете, покончит со всеми трудами человечества, но и в том смысле, что человек не примет трансцендентной надежды вне истории на то, что труды доброй воли могут быть унесены в вечность. Это — сама вершина человеческой нравственности, потому это есть верх беспочвенного самоуполномочивания, где человек в полной мере предает себя тому, что есть правда, даже перед лицом несомненного поражения. Похожую позицию занимал Деррида.

Камю, Деррида и другие пришли к тому, что санкционировали этику, имеющую глубокие корни в нашей цивилизации, — гуманизм, соглашающийся с неким вариантом современного морального порядка, согласно которому наши действия и структуры должны способствовать всеобщему благу. Но Ницше предложил такое самоуполномочивание, которое сознательно отвергало всеобщее благо, эгалитаризм, демократию в ряду многих препятствий на пути к самопреодолению. Здесь мы имеем еще один пункт обострения радикальности, ведущий к полному разрыву с основополагающими принципами нашей цивилизации. Речь идет не просто о переоформлении этих принципов, каким бы далеко идущим оно ни было (как в случае с Марксом), но о решительном отказе от них. От этого сознания радикального самоуполномочивания может возникнуть волнующее чувство свободы, силы и красоты, как явствует из этого заключительного отрывка из «Воли к власти»:

Так знаете ли вы теперь, что есть «мир» для меня? Показать вам его в моем зеркале? Вот этот мир: исполин силы, без начала и без конца, прочная, литая громада силы, которая не становится ни больше, ни меньше, которая не расходует, не тратится, только превращается, оставаясь как целое величиной неизменной, хозяйство без расходов и издержек, но и без прироста, без прихода, замкнутое в «ничто» как в свою границу, — ничего растекающегося, ничего расточаемого, ничего бесконечно растяжимого, — но как определенная сила, вложенная в определенное пространство, притом не в такое пространство, которое где-либо было бы «пустым», — скорее как сила повсюду, как игра сил и силовых волн, одновременно единое и многое, здесь вздымаясь и одновременно там опадая, море струящихся в себе и перетекающих в себя сил, в вечной метаморфозе, в вечном откате, с невероятными выплесками долголетних возвращений, в вечном приливе и отливе своих преобразований, из простейшего возносясь к многообразнейшему, из тишайшего покоя, холода и застылости — к магне, неистовству, забвению и опровержению самого себя, а потом снова возвращаясь из этой полноты к простому, из игры противоречий — к радости согласия, самое себя утверждая в этой равности своих путей и лет, самое себя благословляя как то, что вечно должно возвращаться, как становление, которое не знает пресыщаемости, усталости и неохоты; — этот мой *дионисийский* мир вечного само-сотворения, вечного само-разрушения, этот таинственный мир двойного вождения, это мое «по ту сторону добра и зла», без цели, если цель не лежит в счастье круга, без воли, если только петля возвращения к самому себе не имеет доброй воли, — хотите знать *имя* этому миру? *Решение* всех ваших загадок? *Свет* и для вас, о вы, потаеннейшие, сильнейшие, самые

бесстрашные и самые полуночные? *Этот мир есть воля к могуществу и – ничего кроме этого!* И вы сами тоже суть та же воля к могуществу – и ничего кроме этого!<sup>65</sup>

Появившееся в новое время чувство, что мы пребываем в бессмысленной вселенной, что все обладающее для нас глубочайшим смыслом и потому дорогое нам не находит опоры в космосе или в воле Бога, часто характеризовалось как травмирующая потеря, второе и окончательное изгнание из рая. Но в словах Ницше, по сути, являющихся гимном восхваления, находит отражение другая реакция – ликование. Отчасти это само зрелище необъятности и силы, но здесь также присутствует почти головокружительное чувство того, что в этом бурном потрясении всякий смысл зависит от нас самих. Это может восприниматься как окончательная эмансипация, освобождающая нас от всякого экзогенного смысла.

Таким образом, мы видим, что нарратив самоуполномочивания может исполняться во многих регистрах, в том числе очень радикальных. Но эту историю часто рассказывают не различая этих разных форм, как своего рода общую историю, указывая на тот очевидный факт, что после утраты Бога и исполненного смыслом космоса мы остаемся единственной уполномочивающей силой. Так, Ален Рено утверждает:

*L'humanisme, c'est au fond la conception et la valorisation de l'humanité comme capacité d'autonomie – je veux dire ... que ce qui constitue la modernité, c'est ce fait que l'homme va se penser comme la source de ses représentations et de ces actes, comme leur fondement (sujet) ou encore comme leur auteur ... L'homme de l'humanisme est celui qui n'entend plus recevoir ses normes ou ses lois ni de la nature des choses (Aristote), ni de Dieu, mais qui les fonde lui-même à partir de sa raison et de sa volonté. Ainsi le droit naturel moderne serait-il un droit subjectif, posé et défini par la raison humaine (rationalisme juridique) ou la volonté humaine (volontarisme juridique)*<sup>66</sup>.

(Гуманизм – это в своей основе концепция и оценка человеческой природы как способности к автономии, я хочу сказать ... что основания модерна – это человек, который воспринимает себя как источник своих представлений и своих поступков, как их основание (субъекта) или как об их автора ... Человек, с точки зрения гуманизма, не рассчитывает получить свои нормы и законы ни от природы вещей (Аристотель), ни от Бога, но учреждает их сам на основе своего разума и своей воли. Так, модернистское естественное право будет правом субъективным, установленным и определяемым человеческим разумом (юридический рационализм) или человеческой волей (юридический волюнтаризм)).

Самоуполномочивание рассматривается здесь просто как аксиоматическая особенность модерна, осуществляется ли оно силой разума или воли. В настоящее время это чрезвычайно распространенный нарратив, он дает о себе знать всюду.

<sup>65</sup> Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), para. 1067 (1885), pp. 549-550. [Цит. по: Ф. Ницше, *Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей*, указ. соч., с. 557-558.]

<sup>66</sup> *Ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité* (Paris: Gallimard, 1989), p. 53; курсив в оригинале. Цит. в работе Vincent Descombes, *Le complément du sujet* (Paris: Gallimard, 2004), p. 401. [См. рус. пер.: А. Рено, *Эра индивида*, СПб.: «Владимир Даль», 2002, с. 65-66.]

Везде, где его принимают, он, в свою очередь, кажется заставляет считать закрытую трактовку имманентности столь же аксиоматичной. Общая этическая позиция людей нового времени имеет основанием концепцию смерти Бога (и, конечно же, смерти исполненного смысла космоса) и вдохновлена этой идеей. Это придает истории модерна качество зрелости, наделяя ее драматизмом, сообщая призыв к непоколебимому мужеству и даже радости полной эмансипации.

Сознание того, что мы достигли зрелости, отвергнув веру, может быть обыграно в регистре отстраненного разума и необходимости принять результаты изысканий нейтральной науки, какими бы они ни были. Такими были акценты первой группы ЗМС, которые я охарактеризовал выше. Но в некотором смысле можно также говорить, что зрелость прежде всего следует понимать как способность признать утрату смысла вещей, быть готовым находить смысл или наделять смыслом во вселенной, которая сама лишена смысла. Здесь добродетелями не могут быть отстраненный разум и научная ответственность, или ими не могут исчерпываться все добродетели. Более того, может возникнуть убежденность в том, что мы не должны чрезмерно полагаться на науку в вопросе поисков смысла. Главная добродетель, о которой говорится здесь, – мужество воображения, позволяющее смотреть в глаза пустоте, и благодаря ему обрести силу творить смысл. Ницше и его последователи – главные протагонисты этого вектора имманентности. А Камю, как мы видели выше, предложил другую очень популярную версию этого мировоззрения<sup>67</sup>.

Однако насколько последовательным является это представление о созидании смысла и ценности перед лицом пустоты? Конечно, как описание того, что произошло на ранних этапах становления модерна оно граничит с фантастикой. Если бы вы попытались объяснить Локку или Гроцию, что именно в этом и состояла их деятельность, то они просто не поняли бы, о чем вы говорите.

Но оставим в стороне все это и зададимся вопросом: насколько последователен сам тезис? Могут ли ценности, которые мы считаем обязывающими, действительно быть придуманными? Или, в менее радикальной версии Берлина (когда мы допускаем, что они появляются из нашего прошлого и нашей идентичности), что это значит – поддерживать их в их преходящести и относительности? Конечно, я понимаю, что мой критерий доброй человеческой жизни неприменим ни до, ни после появления людей. Я также могу признать, что этика подлинности, которую я поддерживаю, ничего не значила для людей других культур и эпох. Но это не мешает мне считать, что эти критерии укоренены в том, кто мы есть, даже в человеческом естестве, если пользоваться традиционным выражением, и что их нужно искать, находить, лучше определять, а не поддерживать<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Но люди этой ориентации часто находятся вовсе не в ЗМС; т. е. они признают, что выдвигают одну трактовку условий человеческого бытия из многих. Это особенно справедливо тогда, когда они принимают ограничения сциентизма.

<sup>68</sup> Венсан Декомб (Vincent Descombes, *Le complément du sujet*) весьма показательно критикует понятие автономии как самоуполномочивания у Рено в главах, следующих за приведенной мною выше цитатой.

Кроме того, что нам делать с аурой, которая окружает эти критерии, с тем, что они требуют от меня восхищаться ими и быть приверженным им? Т. е., в конечном итоге, какой смысл должны были иметь отсылки к Богу и космосу? Есть большие сомнения в том, что юмовцы, кантианцы (не говоря о ницшеанцах) смогут предложить более убедительную трактовку этого вопроса, чем те, которые традиционно предлагают.

И наконец, кто постановил, что преобразования в человеческой жизни, на которые мы можем надеяться и за которые хотим бороться, ограничиваются лишь теми, которые могут быть осуществлены в бессмысленной вселенной без трансцендентного источника?

При более внимательном рассмотрении нарративы самоуполномочивания вовсе не самоочевидны; и все же аксиоматический статус, который они имеют в мышлении многих людей, является одним из аспектов мощных и широкомасштабных ЗМС, дающих вектор закрытости имманентной структуре, к которой причастны все мы.

## 9

Я обрисовывал в общих чертах четыре аспекта трактовки модерна, которые позволяют рассматривать его как закрытый имманентный порядок. Я назвал это «закрытыми мировыми структурами», потому что они ведут к (ошибочному) восприятию этой трактовки как очевидной, неоспоримой, аксиоматичной. Эти аспекты в некотором смысле представляют собой варианты нарратива взросления, движения от детского к взрослому сознанию. В первом аспекте, с его тезисом о том, что наука доказала, что Бог не может существовать или, по крайней мере, что религия не имеет значения в жизни, история взросления разворачивается на заднем плане, но играет важную роль в принятии этого образа мысли. Второй аспект — нарратив вычитания, но он также минимально обосновывается и в большей мере служит незаметным фоном для нарративов, рассказываемых людьми. Третий и четвертый аспекты представляют собой более полные и намного более детальные нарративы возникновения современных политико-нравственных пространств, с одной стороны, и санкционирования ценностей автономным индивидом. Но они связаны между собой как истории взросления, различными гранями которой они являются.

Я достаточно подробно раскрыл эти аспекты отчасти для того чтобы показать, что они функционируют как бесспорные аксиомы, а не как неоспоримые аргументы, и что они строятся на весьма шатких основаниях, часто опираются на неоправданные натурализации глубоких культурных изменений и вообще продолжают существовать в принципе потому, что, в конечном итоге, их так никто и не подвергает критическому анализу, поскольку в сложившейся обстановке их считают незаменимым основанием любой аргументации. Но моя цель также состояла в том, чтобы дать некоторое представление о том, насколько мощными и действен-

ными могут быть эти повествования, насколько вдохновляющими и притягательными (в особенности последние два) и как они связывают закрытую трактовку с различными добродетелями, главным образом добродетелями мужественной, пронизательной зрелости. Легко понять, что, в отсутствие других соображений, они могут породить предвосхищающую уверенность в том, что верным является закрытое видение имманентной структуры. Но как убедительные доказательства они не выдерживают критики.

Масштабность нарратива — чрезвычайно важный фактор, поскольку сила этих ЗМС исходит не столько от предполагаемой детальной аргументации (тезиса о том, что наука опровергает религию или что христианство несовместимо с правами человека), сколько от общей формы нарративов, — в том смысле, что было время, когда религия могла процветать, но это время прошло. Структуры правдоподобия веры разрушились раз и навсегда, безвозвратно. Эта мысль находит отражение у многих авторов XIX века, рассуждавших о некоей безличной силе в противоположность вере в Бога-личность. Арнольд, как и Харди, полагал, что прежняя форма религии безвозвратно отошла в прошлое, кроме того, подобного взгляда придерживался и Уильям Джеймс.

Та же самая идея широко распространена сегодня, только теперь приводятся доводы в пользу атеизма или материализма, а все формы религии относят к более ранней эпохе. В некотором смысле можно говорить о том, что исходные аргументы, на которых покоится этот нарратив, утрачивают значение — настолько сильна убежденность в определенных кругах в том, что эти прежние представления просто *не могут* быть вариантом для нас.

В действительности можно было бы рассмотреть здесь и другие аспекты мировоззрения закрытой имманентности. Я подробно говорил об эпистемологических учениях, связанных с этим, но многое необходимо сказать также о широко распространенной сегодня трактовке нравственной философии, с характерным для нее акцентированием вопросов обязательного действия, вопроса о том, как поступать правильно. Однако без рассмотрения остаются более широкие проблемы — о сущности добродетели, о высших нравственных побуждениях и о том, что мы должны любить. Эта более широкая перспектива ясно просматривается в важнейших философских системах западной этики древнего мира. Но современные дискуссии, которые концентрируются на спектре учений, являющихся наследием мыслителей-утилитаристов и Канта, существенно сузили исследовательское поле<sup>69</sup>. Конечно, в основе этой перемены лежат фундаментальные изменения в понимании деятельности человека и человеческого блага, но эти более глубокие изменения отодвинуты на задний план и «натурализованы», так что представляется очевидным, что в нравственности подлинно важным является полезность или полезность плюс требования свободы и (или) требования рациональной аргументации. В любой

<sup>69</sup> Я высказал свои критические замечания в этой связи в работе *Sources of the Self*, Part I.

из этих формулировок основание этики принимается как нечто очевидное, и, похоже, никто не призывает исследовать понимание несравнимо более высокого, лежащего в основе всего этого, тем более — ставить вопрос о том, не указывает ли это на нечто трансцендентное.

Конечно, есть и другие модусы ЗМС, вдохновляемые другими представлениями о деятельности и нашем затруднительном положении. Но сказанного достаточно, чтобы получить представление об этом понимании модерна.

Там, где господствует эта позиция, может представляться весьма сложным понять, как можно верить в Бога, — такое мыслится возможным разве что как следствие неразумия или порочного потакания своим прихотям. Но даже там, как и на островах бесспорной веры, не исчезает сознание того, что альтернатива есть, и это является причиной сомнений, которыми терзаются некоторые.

В определенном смысле есть основания утверждать, что альтернатива не может исчезнуть, потому что сама она является составляющей официальной истории. Согласно некоторым из версий истории «секуляризации», религия просто должна, в конечном счете, совершенно исчезнуть, как об этом писал Ренан (см. цитату выше). Иллюзия наконец развеяна, и человек выбросил ее из головы. Как мы могли бы утверждать, определенные формы веры или определенные религиозные функции совершенно исчезли. Пожалуй, мы могли бы представить себе человечество, для которого «религия» просто означает одну из «высших» форм, в которых ничто уже не напоминает о шаманах и шаманстве. (Я не уверен в том, что даже такая постановка вопроса возможна, но мы можем представить себе это в целях нашей дискуссии.)

Или, опираясь на упомянутую выше современную трактовку, предложенную Брюсом, можно сказать: не следует ожидать, что религия исчезнет в результате научного опровержения, но можно предположить, что в человеческом поиске смысла в будущем религиозные ответы переместятся на периферию.

Однако может ли религия в целом исчезнуть или быть маргинализована таким образом? На первый взгляд, это представляется затруднительным, поскольку само самопонимание неверия, согласно которому оно может представлять себя зрелым и мужественным как победа над искушениями юности, зависимости от чего-либо или малодушия, требует того, чтобы мы помнили о побежденном враге, о препятствиях, которые нужно преодолеть, об опасностях, которые все еще ожидают тех, кого подводит мужественная самоответственность. Вера должна оставаться чем-то возможным, скажем, чтобы давать самооценку зачинателям атеизма. Предположение, что вера может просто исчезнуть, есть предположение, по сути, об иной форме не-веры, совершенно не связанной с идентичностью. Такое представление было бы столь же не связано с моим сознанием моего этического затруднения (а именно, что у меня нет веры) и индифферентно по отношению к нему, как, например, сегодняшнее мое отношение к факту, что я не верю в существование флогистона или природных мест силы. Нечто подобное, я полагаю, предсказывает Брюс.

Возможно, некоторые люди считают, что они приближаются к этому состоянию сегодня; это люди, которые говорят «я не религиозный» в такой же манере, как могли бы сказать: «я не люблю блюда из репы» или «мне не нравится Элвис Пресли». Могу предположить, что если бы эти люди были вынуждены серьезно задуматься над этими вопросами, то они осознали бы, что в той или иной мере связаны с верой как с реалией, определяющей идентичность. И, конечно же, аргумент о вере и неверии, который циркулирует в нашей культуре, шаги от одного к другому, совершаемые людьми, истолковываются в этой этически заряженной плоскости. Религия неискоренимо остается на горизонте нерелигиозности и наоборот. Это еще одно свидетельство того, что «официальная история» должна быть понята на более глубоком уровне, как я и указывал выше.

## 10

Все это может дать нам представление о том, что означает стоять в открытом пространстве Джеймса, о котором я говорил выше (раздел 3), где дуют ветры, где можно ощущать тяготение к обоим полюсам. Стоять здесь – означает находиться в пункте столкновения противоборствующих влияний, которые определяют нашу культуру.

Опыт в этом пространстве может принимать множество форм. Но я хочу выбрать две версии, каждая из которых отражает направление, к которому может склоняться человек. О первой мы знаем из предыдущих рассуждений: те, кто выбирают упорядоченную, безличную вселенную, будь то в научно-материалистической форме или в более спиритуализированном варианте, ощущают неизбежную утрату мира красоты, смысла, душевного тепла, равно как и возможности подняться над повседневностью и пережить внутреннюю трансформацию. Притягательность этих драгоценных благ тесно связана с прошлым, часто с детством того, кто выбирает, – что, разумеется, в конечном счете, ведет к их дискредитации. Даже после того как жребий брошен, сила этих отвергнутых стремлений возвращается как сожаление и ностальгия. Вот почему XIX век характеризуется господствующим чувством сожаления, даже тяжелой утраты, о котором говорил Уилсон<sup>70</sup>, и одним из ярчайших свидетельств его служит стихотворение Харди «Похороны Бога»:

К забвенью мифа своего  
Ползем, печальней тех, кто слезы лил  
В плененье вавилонском, для кого  
Сион надеждой неизменной был.

Как было сладостно тогда  
День начинать доверчивой мольбой  
И засыпать с покорностью, всегда  
Блаженно чувствуя: Он здесь, с тобой!

<sup>70</sup> См. выше прим. 28.



И чем заполнить пустоту?  
 Куда свой взор направит пилигрим,  
 Какую путеводную звезду  
 Теперь найдет он помыслам своим?..<sup>71</sup>

Эта боль утраты, пожалуй, никогда не сможет, стихнуть, она может быть только вытеснена или поглощена (надолго ли?) радостью полной эмансипации.

Вторая версия — то, что испытывают те, чьи самые сильные склонности побуждают их к поискам, по крайней мере, некоего духовного смысла, а часто — к исканию Бога. Таковых постоянно преследует опасение, что, в конечном итоге, может оказаться, что вселенная столь же бессмысленна, какой она предстает в трактовке самого редуктивного материализма. Они считают, что их видение должно вступить в противоборство с этим плоским и пустым миром; они опасаются, что, в конечном итоге, их сильное желание обрести Бога или вечность может оказаться самоиндуцированной иллюзией, как собственно и утверждают материалисты.

Это затруднительное положение сохранялось на протяжении двух последних столетий. Чеслав Милош вслед за Эрихом Геллером говорит о «романтическом кризисе европейской культуры», разразившемся из-за «дихотомии между миром научных законов — холодным, индифферентным к человеческим ценностям — и внутренним миром человека»<sup>72</sup>. Возможно, это не лучшее определение данных умонастроений, но Милош точно передал ощущение опасности, связанное с утратой важнейших смыслов жизни, равно как и отказ ограничивать их утраченным прошлым, а также твердое намерение найти новый способ выразить и утвердить эти смыслы. Главные его примеры из числа многих — Блейк, Гете и Достоевский, но в этот список имен, конечно, должен быть включен и сам Милош.

Понимание, что это непрестанная борьба, что защита веры не будет полной, проявляется, например, в известных словах Достоевского, что, если бы он должен был выбирать между Христом и истиной, то выбрал бы Христа<sup>73</sup>. Уверенность здесь должна всегда оставаться предвосхищающей. Продолжающемуся сожалению бывших верующих соответствует это чувство, что битва за веру так никогда и не будет в полной мере выиграна.

Эти две формы опыта относятся к целому ряду других форм, которые Милош вслед за Геллером называет «разумом, лишенным наследия».

<sup>71</sup> *The Complete Poems of Thomas Hardy*, ed. James Gibson (London: Macmillan, 1976), поем 267, pp. 327-328. [Цит. по: Томас Харди, «Похороны Бога», в: *Антология новой английской поэзии*, Ленинград: «Художественная литература», 1937, с. 138.]

<sup>72</sup> Czeslaw Milosz, *The Land of Ulro* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1984), p. 94. Милош обращается к очерку Эриха Геллера (Heller) "Goethe and the Idea of Scientific Truth", вошедшему в сборник работ *The Disinherited Mind*.

<sup>73</sup> Milosz, *The Land of Ulro*, p. 52.

# 16 Противонаправленные влияния

## 1

Вполне ясно, какую роль играют здесь в более широкой дискуссии о теориях секуляризации эти рассуждения о закрытых мировых структурах. Мне бы хотелось подчеркнуть, что сила этих нарративов закрытой имманентности помогает объяснить, почему в господствующей теории так часто фигурирует идея «подвала», — если пользоваться терминологией главы 12. В основании ее лежит представление о том, что мир движется к преодолению или развенчанию религии. Этот магистральный нарратив обрамляет конкретные теоретические тезисы, составляющие теорию.

Вектор, который я хочу предложить вместо этого, по крайней мере, для западного общества (и именно на этом я заостряю внимание в данной книге) является более сложным. В своем состоянии мы претерпели перемену, которая охватывает и изменение структур, в которых мы живем, и то, как мы представляем себе эти структуры. Это есть нечто характерное для всех нас, независимо от различий в видении. Но это не может быть охарактеризовано как упадок и маргинализация религии. Общее для нас то, что я называю «имманентной системой»: различные структуры, в которых все мы живем, — научные, социальные, технологические и т.д. — образуют такую систему, при которой они являются составляющими «естественного», или «посюстороннего» порядка, который может быть истолкован в собственных категориях, независимо от «сверхъестественного», или «трансцендентного». Но сам по себе этот порядок оставляет открытым вопрос, могли бы мы сослаться на нечто трансцендентное, будь то в целях исчерпывающего объяснения, или духовной трансформации, или окончательного осмысления. Только тогда, когда порядок «соткан» определенным образом, он, похоже, требует «закрытой» трактовки.

Следствия этой перемены для религии оказались неоднозначными и разнонаправленными. Я утверждал, что развитие западного модерна привело к дестабилизации более ранних форм религиозной жизни, которые, по сути, стали несостоятельными, однако на их месте возникли новые формы. Кроме того, этот процесс дестабилизации и переустройства не стал окончательной переменой, но он продолжается. Как следствие, религиозная жизнь западных обществ намного более фрагментирована, чем когда-либо прежде, и намного более нестабильна, поскольку на протяжении жизни люди меняют свои убеждения, либо дети отказываются от убеждений отцов, и это происходит гораздо чаще, чем когда-либо прежде.

Существенная особенность западных обществ состоит не столько в упадке религиозной веры и практики, хотя во многом это действительно так (для некоторых обществ это характерно в большей мере, чем для других), сколько во взаимном охрупчивании различных религиозных позиций, равно как и мировоззрений веры и неверия. Культура в целом испытывает противонаправленные влияния: с одной стороны, она подвергается воздействию нарративов закрытой имманентности, с другой, сознает их неадекватность, и это сознание усиливается вследствие столкновения с существующей средой религиозной практики либо просто некими предчувствиями трансцендентного. Противонаправленные влияния ощущаются некоторыми людьми и в некоторых кругах острее, чем другими людьми и в других кругах, но в масштабах всей культуры мы наблюдаем преломления этих влияний во многих компромиссных позициях, которые сформировались под влиянием полярных убеждений.

Именно здесь мы видим, как начинают разделяться четыре аспекта истории закрытой имманентности, о которых я говорил выше. Я рассматривал их в предыдущем разделе как аспекты одной истории, и именно их истолковывают многие люди, так живут в них и мыслят в них. Но первый из них, опирающийся на основанный на науке материализм, часто в сочетании с историей вычитания, в которой преуменьшается значение культурных изменений и изобретений, также вызывает и существенное неприятие. Материализм слишком тесно связан с редукционистскими представлениями, в которых мысль, намерения, желания и стремления, должны редуктивно истолковываться либо в категориях механицизма, либо в свете более общих мотивов.

Материализм, как я утверждал выше, имеет множество форм. В науке о человеке особенно широко распространены две формы: во-первых, механистическое объяснение (М.1): это в действительности означает, что в своих объяснениях мы избегаем смыслов и телеологии, мы принимаем во внимание лишь действенные причины. Приверженцы этого рода теории также склонны давать атомистические трактовки, в которых каузальный контакт во времени и пространстве носит точечный характер. Но существует также теория, которую я мог бы назвать «мотивационным материализмом» (М.2): мы говорим о мотивированном действии, но обосновываем наши объяснения более низкими побуждениями, а не нравственны-

ми устремлениями, например, или в целом — вескими оценочными суждениями. Самый известный пример этого — обычный «вульгарный» марксизм. М.2 «вытекает» из М.1 в том смысле, что избегание смыслов здесь лучше подходит, но, строго говоря, М.1 не должен позволять нам говорить о мотивах вовсе. Однако в научном воображении наши основные мотивы могут представляться разрозненными влечениями, примитивным «позывом», для которого характерна очень малая доля эмоционального понимания, а значит, и минимум смысла, — это просто желание, вызванное объектом. Б.Ф. Скиннер и другие бихевиористы, судя по всему, трактуют их именно так.

Что говорит в пользу такой трактовки? В определенном смысле «наука», т.е. успехи постгалилеевских объяснений. А кроме того — тенденция, возникшая вследствие того, что была занята позиция внешнего наблюдателя, взирающего из ниоткуда, когда вся вселенная обзревается панорамно<sup>1</sup>. По самой своей сути, это — представление, которое отстранено от опыта. Глядя издали на наш мир, внешний наблюдатель мог бы счесть, что все мы подобны муравьям, которым суждено исчезнуть без следа, как исчезли другие живые существа.

Это предпочтение всеобщего безличного порядка мы сейчас воспринимаем как предпочтение материализма, потому что именно таким нам видится теперь всеобщий порядок. Но эта трактовка разрабатывалась и развивалась на протяжении нескольких столетий; она обретает особую значимость только в XIX веке. Прежде у нас был более ранний вариант этой трактовки, который находит отражение в развитии деизма или даже спинозизма.

Но эта точка зрения также обусловлена этическими соображениями. Во-первых, она требует мужества; мы должны отвергать утешительные уговоры, сулящие нам обретение смысла, как, согласно известному преданию, поступали Коперник, Дарвин, Фрейд. Она также подкрепляется этической аурой, окружающей отстраненность.

Здесь есть также и нравственная позиция. Принято считать, что религия и метафизика отвлекают нас от конкретных дел, направленных на удовлетворение человеческих желаний, облегчение страданий и достижение счастья. Похоже, из этого следует странный вывод, о котором с насмешкой говорил Владимир Соловьев: «Человек произошел от обезьяны, следовательно, мы должны любить друг друга». Но может возникнуть впечатление, что вывод этот вполне приемлемый, если учесть современную нравственность взаимной выгоды: люди должны относиться друг к другу так, чтобы оказывать взаимную помощь в осуществлении ряда своих жизненных проектов, а, как мы видели выше, религия может быть представлена как враг этого принципа, поскольку она отвергает или расстраивает порядок блага своими притязаниями, имеющими опору в потустороннем. Более того, сам принцип может рассматриваться как самоочевидный, если вы занимаете позицию, отстраненную по отношению к делам человеческим, которая, по определению,

<sup>1</sup> Martin Heidegger, "Die Zeit des Weltbildes", in *Holzwege* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1950).

является позицией беспристрастного наблюдателя. Таким образом, мы должны «выбросить за борт» Бога и Платона. Конечно, Ницше показывает, к чему может привести это утверждение об обезьянах, если отвергать ММП. Но для господствующей идеологии Просвещения приверженность этому порядку, судя по всему, является неотъемлемой составляющей позиции научной отстраненности.

Однако есть также различные причины и отвергнуть этот подход. Они группируются вокруг представлений о том, в чем состоит величие, или, как я говорил об этом здесь, — полнота человеческой жизни. Непростое чувство, которое они несут с собой, состоит в том, что редуktivное материалистическое понимание человека не оставляет места для полноты, как они понимают это. Вот некоторые из определений полноты, которые вызывают такую реакцию.

(1) Есть чувство, что мы не просто запрограммированы, что мы действующие, созидающие, творящие, устрояющие деятели. Эту точку зрения отстаивали прежде всего Лейбниц и Кант. Это — одновременно и представление о том, как мы в действительности функционируем, и этический протест против отрицания такого представления.

(2) Есть также возражение духовного характера: у нас более высокие этические/духовные побуждения, например, кантовское *Achtung für das Gesetz*\*; Жорес, Арнольд и другие высказывают подобные возражения против редукции.

(3) Кроме того, есть возражения эстетического характера: нами движет Искусство, Природа; смысл для нас есть нечто намного более глубокое; мы не можем считать свои «эстетические» чувства всего лишь одной из реакций на удовольствие. Они имеют более глубокое значение.

Все это может побудить человека возвратиться к ортодоксальной вере или утвердиться в ней. Если это — то, к чему приводит отрицание Бога, то, очевидно, это неверный шаг. Однако многие из тех, кто разделяет это отрицательное отношение к материализму, также хотят, чтобы их считали противниками ортодоксальной религии или, по крайней мере, христианства. Они ищут серединного пути. Это может быть некая «духовная» или теистическая позиция, которая не вполне согласуется с ортодоксальным христианством, как в случае с Кантом, Арнольдом и Жоресом; или это может быть попытка найти некое иное основание этики (проблема 2), — отправным пунктом здесь служат интуиции о человеческом достоинстве, которое в некотором смысле не поддается редукции.

Конечно, я считаю аксиоматичным то, что все, а следовательно, приверженцы всех философских позиций, принимают некоторое определение величия и полноты в человеческой жизни. Так что нельзя сказать, что материалисты отвергают этику, например, в чем часто обвиняют их критики. Движущие силы материализма носят этический и нравственный характер, как мы только что убедились. Скорее

\* Уважение к закону (нем.).

проблема в том, что приверженцам многих других взглядов представляется совершенно необоснованным материалистическое объяснение того, как материалистическая трактовка может согласовываться с этими формами полноты: как можно верить в материалистическую редукцию мышления и концептуальную спонтанность (проблема 1), например, или в материалистическую трактовку мотивации и законную силу этики (проблема 2), или каким образом некая редуктивная трактовка того, как окрашенные поверхности вызывают определенную реакцию в мозге, может объяснить наше восприятие творений Рембрандта (проблема 3).

Это три центральных пункта, вокруг которых ведутся ожесточенные споры в нашей культуре. Это три формы человеческих достижений, за которые так или иначе ратуют и которые стремятся всячески отстаивать большинство людей. Один из главных вопросов для приверженцев всех позиций, опирающихся на имманентность, материалистические они или нет, — как можно объяснить определенную силу творческой деятельности, или этические притязания, или силу художественного опыта, не говоря при этом о некоем трансцендентном существе или силе, которая призывает нас? Кроме того, на этот вопрос накладывает отпечаток то, в чем, по нашему убеждению, заключается человеческая мотивация. Чем больше мы сознаем, что наши онтологические убеждения обязывают нас считать свою природу родственной другим животным, тем более сложной или спорной будет наша трактовка. Но в целом эти позиции имеют целью дать интрапсихическую трактовку силы нашего этического и эстетического опыта.

Яркий пример в данной связи — Фрейд. С одной стороны, одним из его любимых высказываний было: “*das Moralische versteht sich von selbst*” («нравственность самоочевидна»)<sup>2</sup>, что отражает, как кажется, очевидную связь между научной отстраненностью и современным нравственным порядком, о чем я говорил выше. С другой, он открыл совершенно новую герменевтическую область, в которой притягательность произведений искусства для нас может объясняться нашей интрапсихической организацией.

Вот три области поляризации, или три сферы, где действуют сегодня противонаправленные влияния. Они берут начало в некоем учении, или, пожалуй, особенности современного общества, которые могут быть с определенной долей убедительности представлены как следствие или, по крайней мере, сопутствующее упадку религии обстоятельство, но которые многие люди считают чем-то невыносимым или недопустимым. В примерах, которые мы только что рассмотрели, такой отправной точкой был редуктивный материализм. Этот тезис, разумеется, в первую очередь выгоден защитникам ортодоксии и рассматривается как таковой. Но часто среди тех, кто придерживается его, оказываются многие, кто отвергает эту ортодоксию. Отсюда противонаправленные влияния.

<sup>2</sup> Ernest Jones, “Sigmund Freud, Life and Work”, Volume 2, *Years of Maturity 1901–1919* (London: The Hogarth Press, 1955), p. 463.

Благодаря этому обстоятельству, возможно, будет звучать более убедительно мое утверждение, что ведущаяся в нашем обществе полемика касается предмета, находящегося во «взвешенном состоянии» между крайними позициями — ортодоксальной религией и (пользуясь современными категориями) материалистическим атеизмом. Это не значит, что не существует целого ряда промежуточных позиций; также нельзя сказать, что приверженцев таких позиций не очень много. Скорее дело в том, что эти позиции определяют себя (как мы всегда делаем) тем, что они отвергают, а в нашем случае это почти всегда включает в себя крайние позиции. Наша культура должна была бы измениться до неузнаваемости, если бы любая из них исчезла из поля зрения и сказанное уже не было бы истинным. В этом смысле противонаправленные влияния определяют культуру в целом.

Мы можем также видеть, что из моего утверждения о том, что культура находится во «взвешенном состоянии» между крайними позициями, никоим образом не следует, что в таком же состоянии находятся все или большинство ее адептов. Большинство людей могут считать себя приверженцами той или другой позиции, крайней или промежуточной, не испытывая при этом особого дискомфорта. Но дело не в этом, а скорее в том, что сами эти позиции определяются в сфере, в которой крайние позиции, трансцендентная религия, с одной стороны, и редуктивный материализм, с другой, являются важнейшими ориентирами.

Помимо создания новых позиций, новых способов отказа от религии, не ведущих к неприемлемым последствиям, эти противонаправленные влияния могут приводить к состоянию, находясь в котором, многие люди колеблются на протяжении долгого времени в своем отношении к религии. Выше были приведены примеры таких новых позиций. Но возможны также колебания и/или долгая неопределенность.

Возьмем, к примеру, вопиющие нарушения прав человека, совершенные нацистским режимом. Вследствие этого отвержения того, что многие люди (даже такие неортодоксальные, как Уинстон Черчилль) были готовы называть устоями «христианской цивилизации», после войны во многих европейских странах возникло движение возвращения к религии. В Германии защита религии рассматривалась как бастион прав человека. Последующие пятьдесят лет европейской секулярности и возникновение инспирированного религией терроризма убедили многих в том, что такой тесной связи не существует. И все же многие немцы, которые весьма светски ориентированы, продолжают платить церковный налог, от которого могли легко освободить себя, заявив, что являются *konfessionslos*. Когда их спрашивают, почему, — они часто отвечают, что «хотят, чтобы церковь давала нравственные наставления их детям», или что «считают церковь важной составляющей нравственного здания общества»<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Peter Berger, "Religion and the West", in *The National Interest* (Summer 2005), 80, Research Library, p. 116.

Подобные настроения выражают многие квебекские родители после «Тихой революции». Они перестали жить в согласии с догматами церкви, но не пожелали исключить религиозное образование из школьных программ, поскольку хотели, чтобы их дети не утратили представления о ценностях.

Но там, где противонаправленные влияния такого рода не приводят просто к длительной неопределенности или колебаниям, они явились причиной появления большого числа новых позиций, которые образуют то, что я называл «эффектом новой звезды». Мы разрываемся между двумя полюсами: с одной стороны, на нас воздействуют силы, направленные против христианства, с другой, нами движет резкое неприятие некоторых (для нас) крайних форм редукции, таким образом, мы придумываем новые позиции. В некотором смысле можно говорить о том, что даже изначальный деистический безличный порядок можно рассматривать в этом свете, поскольку он не хотел расставаться с идеей благодати творения, как на том настаивал вдохновленный Лукрецием атеизм.

Есть и другие сферы, в которых ощущаются противонаправленные влияния в нашем мире и для которых характерны другие отправные точки, т. е. понятия или формы жизни, которые возникли вместе с отказом от религии и к которым испытывают отвращение многие люди, даже те, кто больше не хочет принимать прежнюю религию. Одна такая отправная точка — доктринерский утилитаризм, где всякая ценность нивелируется, поскольку рассматривается с точки зрения следствий полезности, а различия между высшими и низшими побуждениями отвергаются. С самого начала это представление вызвало реакцию, которую выразил Руссо, вслед за ним Кант, и которая живет и сейчас в различных версиях неокантианства. Другой связанной с этим отправной точкой является бескомпромиссная позиция по вопросу о природе и мире как просто орудиях и материале, призванных служить человеческим целям. Вполне очевидно, какие реакции вызвала эта позиция, — прежде всего они нашли выражение в разного толка экологических движениях, а также в мучительных поисках границ медицинских исследований и геномной инженерии. Многие из тех, кто поднимает эти вопросы, — верующие, а многие нет, однако они ищут точки соприкосновения с теми, кто исповедует религиозные взгляды.

Один из главных мотивов человеческой деятельности, о котором я упоминал выше и которому хотят найти место почти все, — мотив нравственный. Но есть и другая реакция против базирующегося на дисциплине нравственного порядка модерна, которая рассматривает его как нечто такое, чего мы должны избегать. Дисциплина нравственности или надлежащего порядка грозит уничтожить нашу спонтанность, или наш творческий потенциал, или наше желающее естество. Бунт такого рода проявляется в романтический период, а у Ницше он приобретает радикальную форму разоблачающего отказа от самой современной нравственности, с характерным для нее предоставлением особого статуса идеям равенства, счастья,



уменьшения страдания. Эта нравственность была врагом контролируемого высвобождения воли к власти, в котором аполлонический порядок ставится на службу дионисической силе. Ницше предложил новую этику, но в ней не оставалось места для морали, как ее определял западный модерн. Это один из источников того, что я охарактеризовал выше как «имманентное Контрпросвещение».

Последствия этого протеста в западном искусстве, культуре и мысли были весьма знаменательны. Поиски дионисийского продолжались и привлекали к себе все новых искателей, среди которых были такие мыслители XX века, как Батай и Фуко. Но это было источником другого измерения сферы противонаправленных влияний. Дело не только в том, что те или иные особенности ницшеанской полемики могли быть усвоены религиозными критиками современной либеральной цивилизации (например, Мунье в *L'Affrontement Chrétien*)<sup>4</sup>. Дело также в том, что большинство людей модерна не могут не испытывать глубокую приверженность, по крайней мере, основополагающим принципам современного морального порядка. Отсюда попытки современных неоницшеанцев связать свою критику дисциплины и порядка с радикальной критикой современного общества как основанного на власти и неравенстве. Это находит отражение у Фуко и Коннолли<sup>5</sup>, и в известной мере у Деррида.

## 2

В этих сферах, где ощущаются противонаправленные влияния, о чем собственно ведется дискуссия? Имманентная структура предлагает нам решающий выбор: верить ли в существование некоего трансцендентного источника или силы; для многих людей нашей западной культуры выбор состоит в том, верить ли в Бога. Многим может казаться, что здесь нет выбора, потому что он исключен их средой, или их склонностями, или их глубокими нравственными ориентирами, но сама культура имманентности оставляет такой выбор, он не исключается беспорными аргументами. Многие, однако, приходят в конце концов к той или иной позиции. Какие важнейшие вопросы определяют эту позицию?

В предыдущей главе я описал различные нарративы секулярности, я рассказал эти истории отчасти для того, чтобы показать, что здесь нет никакого аподиктического доказательства, а также — чтобы показать то, что является привлекательным для ее приверженцев в различных формах неверия. Как было указано в предыдущем разделе, я убежден, что здесь невозможно обойти то, что выше я определил как «полноту»: всякое приемлемое понимание человеческой жизни должно характеризоваться таким образом, чтобы эта жизнь представлялась доброй, здоровой, подобающей, протекающей так, как это должно быть. Полное отсутствие некото-

<sup>4</sup> Emmanuel Mounier, *L'Affrontement Chrétien* (Paris: Seuil, 1945).

<sup>5</sup> William Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

рых из этих качеств означало бы то, что мы пребываем в безысходном, невыносимом отчаянии. Таким образом, нельзя говорить о том, что неверие совершенно избегает христианских идей полноты, — у него есть свои варианты этих идей.

Поэтому ожесточенный спор между верой и неверием, равно как и между различными вариантами того и другого, может рассматриваться как спор о том, в чем состоит подлинная полнота. Данный спор имеет два аспекта. Возьмем спор между двумя разновидностями неверия; с одной стороны, мы имеем традиционную утилитаристскую позицию: живые существа испытывают определенные потребности и желания, например, желание процветания, потребность в здоровой и благополучной семье, обогащающем общении с друзьями и близкими; в противоположность этому, у нас есть одна из тех героических позиций, которые в нашей культуре многим обязаны Фридриху Ницше: например, что обычное счастье — это «жалкое утешение» (*ein erbärmliches Behagen*), в жизни есть нечто намного более возвышенное. Или это может быть героический гуманизм доктора Риэ в «Чуме» Камю, который действует во благо таких же, как он, живых существ, вопреки абсурдности бытия, даже в ее «последней инстанции», когда очевидной становится окончательная тщетность всякого такого действия.

Таким образом, рассматривая вопрос в одной плоскости, мы можем счесть, что «героическая» критика, скажем, для последователя Юма состоит в том, что удовольствия, которых он ищет для себя и других, реальны, но в жизни есть нечто более возвышенное, чего он не усматривает. Но для критики, имеющей иную направленность, очевидно, важен другой вопрос: здесь подвергается сомнению само мыслимое удовольствие. Сознание «высшего», которое героическое лицо находит в своем действии, рассматривается как нечто сомнительное. Здесь может быть заявлено (а часто так и происходит), что «высшее» в данном случае в значительной степени сводится к позерству: мы играем драму для себя самих, в которой мы — одинокие герои, это всего лишь большое шоу. В действительности так мы скрываем свою неспособность найти удовольствие в обычных человеческих радостях и наслаждениях. Здесь можно усмотреть некоторую неприиспособленность, возможно, человек не способен поддерживать стабильные отношения, возможно, ему нужен адреналин, который вырабатывается при совершении действий, связанных с высоким риском, он не способен любить; такими могут быть критические замечания в данном случае. Так называемая самореализация должна считаться в данном случае чем-то нереальным, неподлинным.

Нечто подобное можно проследить и у христиан. Есть люди, которые заявляют о превосходстве призваний самоотречения над обычными призваниями, и в этом отношении такая христианская позиция служит параллелью героической позиции Ницше. Большинство людей, вероятно, согласились бы с тем, что истинно христианская позиция рассматривает то и другое как потенциально подлинное. И все же того, кто воспринял такое «героическое» призвание, можно упрекнуть в том, что его побуждения были нечисты; подлинная причина того, что он решил

следовать ему, состоит в обретении сознания превосходства, и это не подлинная «самореализация», о которой идет речь; в данном смысле это следовало бы признать неподлинным симулякром.

Таким образом, критика одного рода гласит: я вижу здесь истинную полноту, т.е. нечто более глубокое, нечто более прочное, чем течение обычной жизни, но я хочу подчеркнуть, что есть вещи, которые дают еще более возвышенное, глубокое, сильное ощущение полноты, вам не следует превращать полноту своей текущей жизни в ее высшую цель. Кроме того, есть и другая критическая позиция, которая гласит: я понимаю, о какой полноте вы говорите, и я также вижу, что это доставляет вам определенное удовольствие, но нельзя одно приравнивать к другому. Вы думаете, что в этом состоит ваша самореализация, но вы обманываете себя, выдавая за подлинное симулякр. Это происходит потому, что либо существует подлинная возможность этой полноты, но вы ею не обладаете (например, монах-аскет пребывает в восторге от того, что совершает подвиг и предается самоотречению), либо (и это более радикальный случай) полнота такого рода — просто мираж, так могли бы критиковать Ницше последователи Юма, например: все это — «театр одного актера», в котором разыгрывается намного менее вдохновляющая постановка.

И, конечно, это также — форма ницшеанской критики христианства: вы полагаете, что совершаете акт самоотречения из любви, но в действительности ваши побуждения — «ведьмино варево», настоящее на страхе, зависти, злопамятности и ненависти к сильным, красивым и успешным.

Мы могли бы счесть, что критика первого рода относится исключительно к «нисходящему» направлению, когда «более высокие» стремления расцениваются как «более низкие», — причем обе стороны могли бы согласиться с таким способом оценки, хотя последователи Юма употребляли бы эти слова в ироничном смысле. В то же время разоблачающая критика в целом характеризуется «восходящим» движением. Но это не обязательно так. Возьмем умного, успешного, расторопного агента по продажам (скажем, занятого в сфере рекламы). Он может испытывать чувство глубокой удовлетворенности, поскольку ему удается придумывать удачные рекламные слоганы, благодаря которым многие вполне обычные продукты становятся популярными. Он делает деньги, пользуется успехом у женщин, достиг определенной известности, он умеет упорно трудиться, а потом «отрывается» на модных курортах. Такова реальная жизнь. Как Ницше, он понимает, что не всем это под силу, жизнь большинства людей серая, его же — сверкает.

«Нисходящая» критика, например, высказанная кем-либо, чьи предпринимательские усилия направлены на строительство дорогих, но чрезвычайно нужных колодцев для сельских жителей в Сахеле, могла бы осудить вышесказанное как неподлинное, по причинам, аналогичным тем, которыми обосновываются некоторые критические позиции «восходящего» направления: удовольствие зависит от того, как вы воспринимаете это сами или как вам удается представить это восхищенной аудитории, все это мишура или очковтирательство. Модные

продукты в действительности не увеличивают благосостояния человечества. Все это игра, в которую мы играем сами с собой и теми, кто мыслит подобным образом, — в этом смысле наше поведение можно уподобить поддельному героизму одинокого воина. Тем временем вы жертвуете реальными вещами: истинно полезными плодами своих трудов, реальными отношениями — пускаясь в сомнительные похождения — и истинным наслаждением природой — предпочитая ему курортную жизнь. И результат всего этого то, что это не может продолжаться постоянно, этим невозможно заполнить всю жизнь, когда силы покидают человека, остается только пустота.

Подобные соображения послужили толчком для августиновской христианской критики языческой жизни воинской чести и славы. Все, чем питается гордыня, оценивается, в конечном счете, как пустое.

Вполне ясно, что речь здесь идет о том, что называют «высшими целями жизни». Это этическая дискуссия, являющаяся продолжением той, в которую в свое время включились Платон и Аристотель. И она касается как того, какие предложенные возможности реальны (действительно ли люди способны к самоотречению из любви, а не всегда только из страха и обиды? может ли роскошная жизнь продолжаться вечно?), так отчасти и того, какие реальные возможности подлинно ведут к самореализации или наивысшей такой самореализации. Эти два аспекта неразрывно между собой связаны.

Спор между религиозно-метафизическими позициями вдохновляется, главным образом, человеческим сознанием этического затруднения в этом смысле. Именно это в значительной степени определяет позиции, которые люди занимают и которые они отвергают, их переходы от одной позиции к другой; противонаправленные влияния, которые они испытывают, находясь между двумя неприемлемыми для них полюсами, заставляют их вырабатывать новую позицию и определяют «эффект новой звезды». Даже тогда, когда кажется, что ее определяет нечто еще (и, возможно, отчасти это действительно так), в данном случае все равно важную роль играет этот спор. Именно об этом я говорил выше в связи со случаями обращения в неверие, которые, судя по всему, происходят вследствие рассуждений такого характера (а, по словам самих обращенных, предreshаются ими): «наука доказала...», например, что все — материя, что Бог не может существовать. Я утверждал, что даже там важнейшую роль играет наше сознание человеческого нравственного затруднения, т.е. нашего тяготения к этике аскетического, мужественного субъекта познания действительности, и сознания того, что наше остаточное влечение к вере было в меньшей степени показателем реальной возможности, чем остаточной слабости, жажды утешения перед лицом бессмысленного мира.

Этическое измерение спора явно прослеживается, когда мы рассматриваем важные формы современной религии: например, «неоджоркгеймовская форма», в которой религия фигурирует как составляющая политической идентичности, и/или сознание того, что религия — важный бастион цивилизационно-

нравственного образа жизни. То, с чем мы отождествляем себя в обоих случаях, — то, за что выступает наша страна, наш образ жизни, — имеет важное этическое измерение. Но в некотором смысле можно утверждать, что в этих случаях в этическую дискуссию в ее самой чистой форме нельзя вступить. Наша приверженность тому или иному этическому определению полноты усиливается нашей принадлежностью к более широкому обществу, к которому мы ощущаем эмоциональную привязанность, и это приводит в действие другие мотивы, например, побуждения, связанные с гордостью принадлежности к той или иной группе, возможно, совсем не связанные с этикой, которая якобы определяет нас.

Вообразите себе кого-то, кто ощущает себя частью «нации под Богом» (определенная американская идентичность) или *une République laïque* (французские якобинцы). Таким людям становится все сложнее изменить свои религиозно-этические взгляды — стать агностиком в первом случае или католиком во втором, — потому что они считают, что предадут свою идентичность и своих собратьев по идентичности. За всем этим скрывается нечто такое, о чем намного реже упоминают те и другие, а именно — что, по их убеждению, они принадлежат к высшему классу людей в силу принадлежности каждого из них к республике особого рода, намного опередившей остальное человечество, которое в действительности не знает, что такое свобода или разум и свобода, равенство, братство.

Но дело *не* в том, что защита этической позиции и принадлежность к обществу взаимосвязаны. Почти всегда то и другое связано между собой, и вполне понятно, что, когда человек становится верующим христианином, это влечет за собой принадлежность к церкви. Проблема состоит в том, что побуждения, возникающие в связи с моей принадлежностью к церкви и препятствующие изменению моих этических взглядов, возможно, не те, которые этическая позиция объявляет стержневыми. Возьмем, к примеру, американца: оставаться христианином по причине шовинистической гордыни — убежденности в превосходстве Америки над другими нациями — едва ли означало бы действовать согласно христианским побуждениям. И даже более достойное чувство солидарности должно было бы иметь свои границы в случае, если бы США позволили себе бесчинствовать в мире. У нас были бы зачатки «восходящей» критики, аналогичной упомянутой выше, где нет возможной самореализации в аскетическом призвании, потому что побуждение, приведшее к нему, ложное.

Нечто подобное можно сказать и в связи с гордыней и солидарностью якобинцев. Возможно, определенное отношение к религии (платки в школах) не является правильным, несмотря на то что представляется безупречно «республиканским» и «laïque». Когда реальные принципы равенства и прав человека должны спустить вас на землю?

Отсюда, конечно, следует, что соображения, по которым я придерживаюсь церковного учения, потому что хочу оставаться в церкви, могут также противоречить учению. Это настолько очевидное явление, что не требует дальнейшей ар-

гументации. В христианской истории мы находим немало примеров церковного шовинизма.

Здесь моя главная цель состоит не в том, чтобы осудить такой шовинизм (хотя серьезная критика не может повредить в нашем текущем затруднительном положении), а в том, чтобы показать, что попытки решить эту проблему носят явно религиозно-этический характер, — и эта борьба вынуждает нас осознать, какие варианты самореализации являются подлинными и возможными, и понять, что те, которые носят высший характер, могут осуществиться в таком контексте только с большим трудом. К этому систематически примешиваются другие, посторонние побуждения. И именно этот систематический характер имеет большое значение. Посторонние побуждения всегда примешиваются, когда мы пытаемся решить эти проблемы, но это не носит масштабный и организованный характер, как в случае, когда под угрозой находится идентичность.

Подобную мысль могут высказывать люди, которые считают, что религия имеет большое значение для цивилизационно-нравственного порядка, даже если они не отождествляют себя с ней и, соответственно, не гордятся этим (например, представители французской знати после Реставрации, некогда известные своим неверием, стали, по крайней мере публично, исповедовать веру, пережив ужасы Революции). Здесь, опять-таки, нечто постороннее, т.е. страх общественных беспорядков, вносит пуганицу в любую внутреннюю религиозно-этическую дискуссию.

Но поскольку все больше и больше людей в наше время оказываются «выброшены» из религиозно определенной неодюркгеймовской идентичности либо из связки религии с цивилизационно-нравственным порядком (и то и другое, например, решительно ослабело в Европе), все больше и больше людей оказываются в пространстве, где появляется возможность убедить их пересмотреть свою позицию, в чем бы она ни состояла, в относительной свободе от посторонних соображений. Такие соображения все еще оказывают влияние на мышление человека (ведь мама расстроится, если я не пойду на причастие? что я скажу друзьям?), но они с меньшей степенью вероятности будут сливаться и смешиваться с подлинными причинами решений.

Я еще раз хочу подчеркнуть, что решающая дискуссия в современной культуре обращается не только к конкурирующим понятиям полноты, но и к концепциям нашего этического затруднения. Как я утверждал в предыдущей главе, эта последняя концепция более широкая. Она включает в себя не только понимание полноты, но и:

- (а) Некое представление о мотивациях, которые могут привести нас к ней; иногда они могут скрыто присутствовать в самом понятии полноты, как в случае с христианством, где агапэ — и путь, и конечная цель, но это не всегда так.

- (b) Мотивации, которые отрезают нам путь к ней: мы видели, что это было локусом ключевого вопроса для тех, кто считал, что наука опровергла их веру; то, что определенные мысли или образы оказывают на них влияние, побуждая к вере, было объявлено препятствием на пути к зрелой цели правильной, ответственной веры.
- (c) Кроме того, есть некоторое представление о том, насколько целостно может быть обретена полнота; является ли она просто конечным, даже утопическим идеалом, которого ни один человек не достигнет в полной мере, но к которому можно приближаться? Или возможна целостная трансформация, благодаря которой полнота осуществится? Цель спокойствия в беспокойном мире, как она истолковывается эксклюзивным гуманизмом, часто относится к первому типу, тогда как цель отстраненности, как ее понимают в буддизме, воспринимается как полная трансформация.
- (d) Тесно связана с (c) другая группа вопросов: в какой степени могут быть подавлены отрицательные побуждения, о которых говорится в (b)? Будут ли они оставаться всегда, пусть их влияние и будет сведено к минимуму? Или же их действительно можно трансформировать либо выйти из-под их власти? Вполне ясно, что буддизм и христианство заявляют о последнем, и некоторые версии эксклюзивного гуманизма также претендуют на это, в то время как другие – нет. Марксизм, следуя важному направлению мысли Руссо, казалось, обещал, что люди полностью преодолеют привязанность к частным интересам, отличным от общего блага, но различные модели либерализма считают это видение совершенно иллюзорным.
- (e) Тесно связан с (d) другой вопрос: если отрицательные побуждения (b) невозможно в полной мере отвергнуть, какова цена попыток отказа от них или преодоления их? Требуется ли это серьезных жертв, даже искажения человеческой жизни?

Все эти вопросы могут быть затронуты в ходе дискуссии. Пункт (b) уже фигурировал в наших рассуждениях о случаях обращения в научный материализм, но мы увидим, что вопросы пунктов (a), равно как и (c), (d) и (e), могут вызывать споры и разногласия, когда мы рассматриваем те или иные аспекты этой дискуссии, когда мы анализируем их в контексте нашей культуры.

### 3

Вполне очевидно, что этому предмету должна быть посвящена отдельная книга, в дополнение к тем, которые уже были написаны, потому что многое еще должно быть сказано в данной области. Но здесь у меня есть возможность лишь обозначить некоторые общие особенности дискуссии, те, которые яснее проступают в ходе развертывания истории («магистрального нарратива»), которую я рассказываю здесь.

Возвращаясь к упомянутым выше измерениям противонаправленных влияний, (1) – (3), следует отметить, что те, кто занимает промежуточные позиции, не приемлют материалистический редукционизм из-за определенного решающего свойства полноты – того, что мы активные, творческие деятели, мы нравственные субъекты, мы способны воспринимать красоту, – свойство, которое они считают несовместимым с редукционистской онтологией. Но все равно может быть поставлен вопрос: можете ли вы действительно дать онтологическое пространство этим свойствам, не принимая то, что вы все же хотите отрицать, например, некоторую отсылку к трансцендентному, или к более мощной космической силе, или к чему-либо иному? Иными словами, действительно ли устойчива промежуточная позиция?

Это вопрос из категории (а) выше, в том смысле, что он о том, можем ли мы понять мотивации, которые предполагает наше понимание полноты.

Возьмем третью область, например, то, что нас волнует красота в искусстве и природе. Можно задать такой вопрос: можно ли понять этот опыт в онтологии, исключающей трансцендентное? На первый взгляд, представляется очевидным, что можно, по крайней мере, частично. Возьмем теорию, подобную Фрейдовой, в которой сила воздействия на нас определенных произведений искусства объясняется с точки зрения чувств, которые возникают в глубинах нашей души. Если мы допускаем, что нечто подобное Эдиповой драме представляет собой важный этап нашего психического развития, то как отсылка к ней в «Царе Эдипе» не может не вызвать у зрителей трепет и глубокий отклик?

Опять-таки, ранее я упомянул о том, что в материализме XIX и XX веков вновь до некоторой степени проявляется чувство изумления и сознание глубины при созерцании всей природы, которое мы можем найти в древнем мире в сочинениях Лукреция. Человек изумляется не только огромному целому, но и тому, какими мы предстаем в мире – с одной стороны, мы хрупкие и незначительные, с другой, – способны к восприятию этого целого. Паскалевский мотив – человек как мыслящий тростник – может звучать также в атеистическом и материалистическом регистре. Можно даже сказать, что здесь возникает своего рода чувство благоговения, поскольку мы сознаем, что, несмотря на то что в объективирующей мысли мы отстраняемся от мира, мы, в конечном счете, принадлежим к этому целому и возвращаемся к нему. Ричард Докинз в трогательном некрологе памяти своего коллеги и наставника Уильяма Гамильтона пишет о желании своего друга, высказанном перед смертью: «Я хотел бы, чтобы мое тело положили на земле в джунглях Амазонки и отдали его в пищу личинкам жуков-могильщиков»:

Впоследствии, в их детях, которых заботливо взрастили рогатые родители, питая их шарами размером с кулак, слепленными из моей плоти, я спасусь. Мне не нужен ни червь, ни мерзкая муха: преобразенный и размножившийся, я наконец заужу из почвы, как пчелы в своем гнезде, да что там, – громче пчел, почти как стая мотоциклов. Один жук за другим понесет меня под звездами в бразильские дебри<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Richard Dawkins, "Forever Voyaging", *Times Literary Supplement*, August 4, 2000, p. 12.



Можно было бы сказать, что это чувство изумления и благоговения принадлежности, выраженное таким образом, не просто согласуется с натуралистическим, имманентистским видением, но и является его предпосылкой; оно неотъемлемая составляющая такого видения.

Если мы думаем об этом чувстве изумления как о чувстве хотя бы отчасти эстетическом (благоговение, пожалуй, граничит с «религиозным»), то не означает ли это, что данный пример, как и предыдущий с фрейдизмом, полагает конец сомнениям относительно нахождения пространства нашему эстетическому опыту (красоты и возвышенного) в рамках имманентистской онтологии, а в случае Докинза и Гамильтона — даже материалистической? Несомненно да, но, как я сказал выше, — только частично.

Я говорю это, во-первых, потому, что сила и подлинность этого опыта изумления не исключают возможности того, что нечто подобное, пожалуй, еще более содержательное может быть восстановлено в регистре религиозной веры, как мы видим, например, в случае с Паскалем. И, во-вторых, есть и другие модусы эстетического опыта, сила которых представляется неотделимой от их эпифанической природы, т.е. того факта, что они открывают нечто большее, чем они сами, даже нечто большее природы, какой она в принципе нам известна. В данной связи примером может послужить опыт Беды Гриффитса, о котором я говорил в первой главе. Есть также определенные произведения искусства — творения Данте, Баха, зодчих, создавших собор в Шартре (каталог имен не имеет конца), — чья сила представляется неотделимой от их эпифанической, трансцендентной референции. Здесь вызов брошен неверующему: он должен найти нетеистический регистр, в котором можно было бы высказать нечто в противовес этому, не обедняя содержания предмета.

Конечно, вопрос, могут ли такие регистры быть найдены, нелегко разрешить; конечно, в данном случае сложно судить интересубъективно, хотя у каждого из нас есть своя трактовка собственного опыта, которая заставляет нас склониться к собственному ответу. И это тем более сложно в силу одной особенности постромантического искусства, о которой я упомянул в одной из предшествующих глав: его утонченный язык позволяет нам обнаруживать определенный порядок в вещах, не обязывая нас при этом высказываться недвусмысленно о своих онтологических убеждениях. Ярким примером, иллюстрирующим этот тезис, может послужить Вордсворт как один из множества поэтов XIX века, среди которых были приверженцы самых разных онтологических позиций — от ортодоксальных христиан до атеистов, включая Элиота и Харди.

Но мы можем также видеть здесь противонаправленные влияния в том, какое место занимала поэзия и любовь к ней в жизни многих неверующих. Это касается не только Вордсворта, но особенно Харди и Хаусмана (последнего много читал Гамильтон, по свидетельству Докинза)<sup>7</sup>. Интересно, что крупный выразитель со-

<sup>7</sup> Ibid.

временного неверия, в ответ на заявление о том, что его эпоха и среда характеризуются бездуховностью, указывает на то, что его современники любят Харди и Хаусмана<sup>8</sup>.

Я вовсе не утверждаю, что решил здесь вопрос об эстетическом опыте, я лишь только указал на соображения, которые влияют на каждого из нас и в той или иной мере определяют наши склонности. И мне хотелось бы высказать некоторые замечания в том же духе о втором вопросе, упомянутом выше, вопросе нравственного действия. Здесь идет речь о том, какая онтология может служить фундаментом для наших нравственных убеждений, которые для большинства из нас служат важным путем «самореализации» в том смысле, в каком я употребляю это слово здесь, т.е. модусом высшего, полнотой, которую мы призваны реализовать<sup>9</sup>. Рождение промежуточной позиции, такой как Кантова, обусловлено негативным суждением, согласно которому чисто материалистическая онтология, равно как и утилитаристская трактовка этики, не могут служить объяснением нашего нравственного опыта.

Для нас это все еще животрепещущий вопрос; параллельно со случаем эстетического опыта мы можем задаться вопросом о том, какая онтология должна помочь нам осмыслить нашу этическую, или нравственную жизнь, понимаемую должным образом. На этих основаниях может быть поставлено под сомнение само кантовское решение, особенно в связи с тем, что оно опирается на понятие принципа, или закона, равно как и с тем, что в нем проводится радикальное различие между чувством (склонностью) и нравственным побуждением.

Здесь я хотел бы привести другой пример, на этот раз я буду говорить о вызове, который был брошен приверженцам неояумовской реконструкции нравственности. Я говорю об этом, потому что это касается темы, которая заняла центральное место в моем нарративе и которая указывает на решающую особенность современного морального порядка, каким его понимают, на защиту им всеобщих прав и благополучия человека как одну из наших главнейших целей. Я хотел бы трактовать это как наше вхождение в более широкое, качественно отличное сознание межчеловеческой солидарности, предполагающее разрыв прежних, более узких связей и частичную замену их. В данном отношении это движение аналогично определен-

<sup>8</sup> Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1991), p. 608. Я упоминал об этом обмене мнений выше; см. главу 11.

<sup>9</sup> Вполне понятно, что я пользуюсь термином «самореализация» в более широком смысле, не ограничиваясь тем значением, с которым обычно его связывают, – т.е. это не только то, что восполняет наши личные нужды и отвечает нашим стремлениям. Здесь я хотел бы расширить значение этого слова и связать с ним все, что служит осуществлением того, что мы считаем наивысшей и наиболее полной формой жизни, даже если это требует жертвы личной «самореализации». Я выбрал этот термин, во-первых, потому, что в своих рассуждениях не обойдусь без некоторой подобной общей категории, и, во-вторых, я это сделал в силу той роли, которую уже приписал «полноте». И все же я испытываю определенное волнение, поскольку знаю, что очень рискую быть неверно истолкованным, если не буду повторять этих слов на каждой странице.

ным прецедентам в истории, начало которым положили, например, Будда, стоики, проповедники Нового Завета (во Христе нет уже ни иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского) и Мухаммед. Разрыв заключается не только в том, что мы чрезвычайно расширяем масштабы солидарности, но и в том, что изменяется, часто радикально, представление о взаимосвязанности. Одно дело быть частью дифференцированного, иерархического общества порядков, и совсем другое – быть гражданином современной «нации». Отношения “fraternité”, как понимали эту идею во времена Революции, находили воплощение только в этом последнем, горизонтальном пространстве. Оно было внутренне связано с другими идеями известной триады “Liberté, Égalité, Fraternité”.

Юмовское понимание этого же исторического поворота, в категориях присущей нам склонности к сочувствию, рассматривает это как постепенное движение от более узких кругов, в которых мы жили в начале истории, к участию во все более и более широких кругах, а следовательно, расширению наших горизонтов, что, в конечном итоге, завершается тем, что мы сегодня называем «глобализацией», всеобщей этикой<sup>10</sup>. В этой трактовке не находит никакого отражения сознание качественного разрушения чувства соединения с высшим, которое мы испытываем, когда отрываемся от более узкой и более низкой принадлежности или релятивизируем ее во имя более высокой солидарности.

Я думаю о том чувстве, которое испытывал главный герой романа Эрнеста Хемингуэя «По ком звонит колокол» Роберт Джордан:

Это было чувство долга, принятого на себя перед всеми угнетенными мира, чувство, о котором так же неловко и трудно говорить, как о религиозном экстазе, и вместе с тем такое же подлинное, как то, которое испытываешь, когда слушаешь Баха, или когда стоишь посреди Шартрского или Леонского собора и смотришь, как падает свет сквозь огромные витражи<sup>11</sup>.

Я не хочу доводить эту мысль до совершенно убедительного заключения. Точнее сказать, я не думаю, что могу это сделать. Я лишь хочу отметить, какой вопрос мы здесь рассматриваем: может ли наша нравственная или этическая жизнь, понимаемая должным образом, действительно быть отражена в трактовках, соответствующих онтологии, пользующейся у нас предпочтением? В этом случае мы начинаем с попытки Юма истолковать нравственность как род «естественного» человеческого чувства среди ряда других, а не как нечто такое, что воспринимает разум как, в сущности, высшее требование. Вопрос, который я ставлю здесь, не

<sup>10</sup> David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, Section IX, paras. 222-224, in David Hume, *Enquiries*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), pp. 272-276; см. также с. 274, прим. 1, где изложена Юмова трактовка перехода от дикости к цивилизации.

<sup>11</sup> Цит. в работе Piers Brendon, *The Dark Valley* (New York: Knopf, 2000), p. 405. [Цит. по: Эрнест Хемингуэй, «По ком звонит колокол», в: *Собрание сочинений в четырех томах*, Т. 3, М.: Художественная литература, 1981.]

давая при этом на него категоричный ответ, таков: может ли такая «натуралистическая» трактовка объяснить феноменологию универсализма, сознание бегства из прежнего пространства и вхождения в высшее, чувство освобождения и даже восторг, которым сопровождается это движение? Тот же вопрос может быть поставлен в связи с социобиологической трактовкой, которая предполагает, что вследствие эволюции мы склонны действовать солидарно с «группой своих», при этом часто проявляя дикую враждебность по отношению к чужакам, и далее она объясняет развитие универсалистской этики постепенным расширением того, что мы определяем как «группа своих».

Вопрос о том, что является причиной этих качественных изменений в пространстве солидарности наряду с осознанием нравственного подъема, что стоит за этим или (если такое возможно) что оправдывает это, ко всеобщему удовольствию, остается нерешенным (хотя у меня есть свои — теистические — догадки). Но я предлагаю рассмотреть это здесь, во-первых, чтобы проиллюстрировать проблему, сходную с теми, что касаются эстетики, — проблему, которая возникает также в связи с этикой: речь идет о том, как согласовать нашу наилучшую феноменологию с соответствующей онтологией, как устранить явное несоответствие, вроде только что описанного, — обогатив ли онтологию, или поставив под вопрос и пересмотрев феноменологию. И я говорю об этом здесь, во-вторых, потому, что это явление качественного шага в пространстве и природе солидарности есть одна из решающих особенностей модерна, выделяющихся в истории о секулярности, которую я рассказываю. Вопрос о том, как оценить этот шаг, я хотел бы поднять в целом позже, рассмотрев его под иным углом зрения. Но сначала обратимся к другому важному устремлению современности, которое в данной трактовке заняло центральное место.

Я говорю о стремлении к цельности, в особенности, о том, как это проявляется в реакции на дисциплинированное, изолированное «я» романтического периода. Протест здесь заключается в том, что рациональный, отстраненный субъект действия жертвует чем-то существенным в осуществлении своих идеалов. То, что приносится в жертву, часто характеризуется как спонтанность или творчество, но еще чаще это отождествляется с нашими чувствами и нашим телесным существованием. Если говорить о Шиллере как о парадигматическом примере, то следует отметить, что, по его утверждению, наша рациональная, формальная способность мыслить абстрактно и полагать нравственные правила господствует над чувством, подавляет его и превалирует над требованиями телесного существования, конкретной формой и прекрасным. Чтобы исправить положение, нужно не просто полностью изменить приоритеты и принести в жертву чувству разум или даже найти некий компромисс между тем и другим. Скорее необходимо выйти на более высокий уровень, на котором побуждения формы и побуждения содержания (“Stofftrieb”) будут гармонично сочетаться. По сути, речь идет

о сфере свободы, а также красоты, которые вместе образуют то, что Шиллер называет «игрой».

Определенная трудность может возникнуть в связи с тем, что мы считаем автора 1790-х годов, критиковавшего узкий рационализм, выразителем господствующего устремления нашей цивилизации. Конечно, последователи Шиллера и Гёте — лишь одна сторона в ведущейся полемике с теми, кто ратует за рациональный контроль и практический разум в современной культуре. Да, но это стремление не жертвовать телесным, чувственным, есть нечто более общее, и оно проявляется также среди приверженцев идеи величия практического разума. К чему же этот разум должен стремиться, как не к умножению человеческого желания? И разве это не требует того, чтобы мы отказались от всяких томлений по иллюзорным «высшим» идеалам, таким как духовная чистота или преданность добродетели? Так рассуждали сторонники радикального Просвещения. Они также стремились к цельности и гармонии, только они предлагали достигнуть этого не путем синтеза стремления к высшей форме с желанием, а путем развенчания всех таких высших побуждений и поисков возможности согласовать между собой все чувственные, обычные желания в самих субъектах действия и в их отношениях.

Таким образом, требование цельности, запрещающее нам жертвовать телом, в целом приобретает центральное место в культуре, которую мы унаследовали от XVIII столетия, хотя эта цель воспринимается теперь совершенно иначе. Рассмотрим же, в чем заключается это важное различие. Для радикального Просвещения, для Гельвеция, Гольбаха, Бентама, не жертвовать телом означало давать обычному чувственному желанию выход, пространство, где оно могло осуществиться так, как оно само и требовало. Конечно, это означало бы, что некоторые отрицательные явления, которые связывают с этим в нашем обществе, где мы настроены против других и вынуждены хватать то, что хотим, отнимая у других, преодолевались бы благодаря рациональной организации общества. Но не было бы никакой речи о том, чтобы преобразовывать само чувственное желание.

В шиллеровской модели, напротив, это желание преобразовывается. То, чем оно является, когда вступает в конфликт с побуждением формы, — одно; то, что появляется, когда то и другое сплавляются или гармонизируются, — другое. Желание сливается с высшим смыслом, когда соединяется с формой, и это порождает красоту.

Каждая сторона считает, что другая отклоняется от общей цели. Для радикалов любой разговор о сплаве или трансформации желания представляет собой всего лишь еще одну попытку вывести чувственное из игры во имя некоего мнимого «высшего». Для последователей Шиллера оставлять желание в его не преобразованном состоянии как раз и означает обрекать его на вырождение. Чтобы спасти тело, оно не может быть тем, чем является.

Это одна из глубочайших неразрешенных проблем нашей современной западной культуры, и она дала о себе знать вновь в сексуальной революции второй полови-

ны XX века. В некотором смысле можно утверждать, что ее корни уходят в самые основания этой культуры. В определенном смысле можно было бы утверждать, что это понимание цельности, в котором важное место должно быть отведено телу, является наследием нашей христианской цивилизации. Конечно, это было бы немыслимо в духовном мире поздней эллинской и римской цивилизации, которая под влиянием христианской веры частично подверглась преобразованиям, о которых я говорил выше (глава 7), преобразованиям, замечательно описанным Питером Брауном<sup>12</sup>. Но, с другой стороны, развитие реформированного христианства и, в более широком плане, пост-осевой религии в целом, опять-таки, привело к тому, что тело было выведено из игры.

Рассмотрим сначала вопрос в более широком ракурсе и попытаемся понять, что включал в себя осевой поворот. Рассматривая это схематично (возможно, здесь мы несколько упрощаем дело), мы могли бы сказать: «прежде» мы имеем религиозную жизнь в заколдованном мире, но также своего рода принятие двух сторон вещей — мир (а следовательно, также некоторые боги или духи) может быть милостивым, дарующим, быть источником благословения; с другой стороны, мир (а вместе с ним другие, иногда даже те же самые боги или духи) может быть грубым, жестоким, разрушительным. Как утверждает современный исследователь, ситуация была такова:

Всегда будет свет и тьма, горячее и холодное, ночь и день. Дуальность была способом существования мира, и никто не станет это отрицать или пытаться это изменить. С их точки зрения эти противоборствующие силы должны были существовать для того, чтобы существовал мир. Постоянный конфликт и взаимодействие добра и зла, света и тьмы, ночи и дня, было данностью, а не чем-то, чему можно было пытаться сопротивляться. Такова была природа вселенной<sup>13</sup>.

В противовес этому, осевые религии указали пути, следуя которым можно избежать этого водоворота враждебных сил, преодолеть их либо обуздать. Они указали путь к более полному, высшему благу.

Во многих случаях это было благо, возвышавшееся над обыденными человеческими заботами о процветании и, пожалуй, даже несовместимое с представлением о том, что это процветание должно быть нашей высшей целью (например, буддистское анатта). Но оно обещало преображение, в котором мы должны найти сокровеннейший и полнейший смысл в этом высшем благе, и даже такую цель, в которой борьба сил преодолевалась бы (лев, возлежащий с ягнёнком) или эти силы обуздывались бы, трансформируясь в слаженный, гармоничный порядок (конфуцианское человеколюбие).

Это повлекло за собой огромное напряжение и конфликт в религиозной жизни, которые раздирают высшие цивилизации. Самые высокие стремления могут

<sup>12</sup> Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988).

<sup>13</sup> *Books & Culture*, January – February 2002 (Carol Stream, Ill.), p. 13.

рассматриваться как нечто такое, что просто равнозначно непризнанию, уничтожению обычного человеческого желания, которое часто негативно характеризуется как импульсы, ведущие к унижению или отчуждению. Это проявляется в двух плоскостях. С одной стороны, речь идет о непризнании этих желаний, блокировании их, требовании, чтобы люди управляли ими и сурово их обуздывали: например, звучит требование о том, чтобы люди, движимые высокими стремлениями, следовали сексуальной этике, в которой многое нужно отвергнуть; непокорные воинствующие сообщества должны быть усмирены, агрессия — строго контролироваться и подавляться, гордость — уступить место смирению. Это сторона этических требований.

Другую сторону этих реформ мы могли бы назвать «расколдовывающей». Теперь эти импульсы видятся исключительно в отрицательном свете. Они являются препятствиями на пути к благу. Им отказано в любом глубинном резонансе в духовном мире.

Например, в более ранние эпохи половые отношения могли связываться с высшим миром посредством ритуалов и установлений, таких как храмовая проституция и священный брак. При этом в архаичных, до-осевых формах ритуал на войне<sup>14</sup> или в жертвоприношении освящает насилие, он связывает насилие со священным и придает своего рода нуминозную глубину убийству, возбуждению от убийства и упоению им, и то же касается ритуалов, упомянутых выше в связи с сексуальным желанием и единением.

Иными словами, то, что мы называем сегодня сексом и насилием, могло также быть путями единения с духами (богами) или высшим миром. Наши действия в этих измерениях жизни также могли находить отклик в этом мире. Вывод таков: в высшем мире есть два рода богов — жестокие и похотливые, а также добрые и целомудренные; Афродита и Марс, равно как и Артемида и Афина. В этом — нравственная «амбивалентность» до-осевого мира, о которой я упоминал выше.

С приходом «высших», пост-осевых религий такого рода нуминозная опора все более ослабляется. Мы движемся к тому времени, когда в некоторых религиях насилие уже не будет иметь никакого места в освященной жизни или ее аналогах. Это касается христианства, буддизма, а в индуизме мы находим ширящееся пространство требований принципа ахимсы, так что даже те джати, которым ранее разрешалось и от которых требовалось убивать животных, теперь пытаются возвыситься путем отказа от этих действий.

Это была двойная рана целых регистров человеческого желания, нанесенная высокими стремлениями пост-осевой религии, — этическим подавлением, с одной стороны, и расколдовывающей редукцией до простого порочного импульса (единственное значение которого отрицательное, поскольку это побуждение препятствует добродетели), с другой.

<sup>14</sup> John Keegan, *A History of Warfare* (London: Hutchinson, 1993).

Неудивительно, что против этой раны существует постоянный протест. Подавленные модусы самореализации возвращаются даже в заколдованной форме в «высших» религиях. Карнавал — один из примеров. Другим примером, охватывающим целый диапазон явлений, может послужить священная война. Вновь и вновь возникают различные формы освященного и очищающего насилия, примерами чего в христианском мире являются крестовые походы. Сегодня нам кажется, что это совершенно противоречит духу христианства, духу, который был ведом раннесредневековым епископам, пытавшимся обуздать благородную воинственность и возвещать перемирие во имя Бога. И тем не менее они были вынуждены проповедовать крестовые походы, вновь ища козла отпущения: неверные были служителями тьмы и потому заслуживали крайне враждебного отношения во имя Князя Мира.

В наши дни реакцией современного неверия на эту рану часто оказывается поддержка «язычества»<sup>15</sup>. Оно защищает желание, отвергая христианские требования преобразования. В этом свете могут рассматриваться различные аспекты Просвещения<sup>16</sup>. Есть развенчивающая материалистическая и утилитаристская версия, как, например, у Гельвеция. Она отменяет этическое подавление чувственности, но в ней не учитывается аспект расколдования; скорее она усиливает его. Желание — это просто желание. И с тем же мы вновь сталкиваемся у Канта. И утилитаризм, и кантианство могут рассматриваться как продолжение пост-осевой реформы, развернувшейся еще шире. Секс может рассматриваться как естественная самореализация до тех пор, пока он не препятствует нравственности взаимоотношения. Насилие обычно видится исключительно в отрицательном свете. В нашем обществе часто можно слышать предложения отучать детей от насилия запрещая игрушечные пушки и внушая подросткам отвращение к войне.

С другой стороны, многие романтики находили в язычестве более глубокий смысл, стремясь преодолеть расколдование, которому подверглось желание, равно как и этическое его подавление. Таким образом, с ностальгией вспоминаются прежние ритуалы и общества, в которых эти ритуалы занимали центральное место и соединяли нас посредством нашего желания и нашей самореализации с природой и космосом. Так у нас появляется мощная категория «дионисийское», которую, как известно, отстаивал прежде всего Ницше, но она также явно просматривается у Батая, Делеза, Фуко и других. Это не только призыв дать свободу желанию — сексуальному, равно как и желанию насилия и разрушения, — но также и попытка возратить глубокую значимость этим желаниям, их силу помочь нам вырваться из нашей дисциплинарной тюрьмы и прорваться к экстазу. Смысл в том, что мы слишком пребываем в своих мыслях, мы чрезвычайно развоплощены, и

<sup>15</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*, in Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 77.

<sup>16</sup> См. интересную книгу Питера Гейя *The Enlightenment: An Interpretation*, первый том которой имеет подзаголовок: *The Rise of Modern Paganism* («Возникновение современного язычества») (New York: Knopf, 1966).



мы должны изменить эту ситуацию. Эти модусы бегства имеют глубокую аналогию, — по крайней мере, мы, люди модерна, ощущаем в них созвучность с ранними до-осевыми ритуалами. Достаточно вспомнить о том, какую бурную и неоднозначную реакцию вызвала премьера “Le Sacre du Printemps” в Париже в 1913 года<sup>17</sup>.

В самом своем худшем воплощении — скажем, самом слепом, глухом, непроницаемом материалистическом утилитаризме — западный модерн воздействует подавляюще на оба полюса религиозного. Он наносит двойную рану до-осевым и подвергает презрению пост-осевые религии. Но мы могли бы рассматривать его как другой вариант пост-осевой реформы, имеющий целью утвердить форму жизни, которая безоговорочно хороша, как еще один способ существования гармоничного порядка. Пожалуй, это самая невосприимчивая к до-осевым резонансам форма из всех пост-осевых. Как и многие другие подобные пост-осевые формы, она характеризуется нетерпимым отношением к своим конкурентам, религиям, подобно тому как они часто относятся друг к другу.

И даже в условиях хорошо упорядоченных либеральных обществ подавляемое возвращается — ищущее козла отпущения насилие, очарованность сексуальным пороком.

Я попытался поместить стремление к цельности и к избавлению тела в контекст этого *longue durée*\* нашей религиозной истории. Но теперь я хотел бы связать его с более краткой историей, которая является основным предметом данной книги, — различными реформационными движениями в латинском христианском мире. Более того, следует подчеркнуть, кратко изложив эту историю выше, я не показал, как различные пост-осевые религии пытались препятствовать движению к тому, что я называю «развоплощением», выходом нашей религиозной жизни из телесных форм ритуала, поклонения, практического благочестия, и перемещением ее все более и более в сферу рассудочного. Спротивление развоплощению принимает различные формы. Один из примеров — йогическая практика. Но мы также видим множество ранних ритуалов, которые приобрели новое значение или трансформировались в нечто иное. В классической равновесии «высших» цивилизаций, до Реформы латинского христианского мира, многие из до-осевых форм коллективного ритуала были интегрированы в новую религию, и новые дисциплины меньшинства религиозных «виртуозов» также получили важное место для телесного выражения; речь идет не только о йогической практике, но и о ритуалах и формах общинной жизни.

Цель состоит не в том, чтобы вернуться к ранним формам сакрализации секса и насилия, но в том, чтобы найти новые формы коллективного ритуала, обряды инициации, практикуемые узким кругом лиц дисциплины молитвы, поста, благочестия, способы счисления времени, новые способы ведения сексуальной жизни

<sup>17</sup> Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Toronto: Denny's, 1989), Act I, 1.

\* Подход к историческим исследованиям, оперирующий долговременными периодами (*фр.*).

в браке и новые дела исцеления и благотворительности, в которых могло бы проявляться телесное, а порой и общественное поклонение Богу либо стремление к нирване или мокше.

В случае дореформационного латинского христианского мира (для меня решающего) были собственно христианское отправление мессы, ритуалы литургического года, такие как Сретение и «подползание к кресту» в Страстную пятницу, христианские обряды инициации, новая сексуальная этика, двойственное отношение к войне, определение «телесных дел милосердия», институционализированных в жизни определенных религиозных орденов. Кроме того, разумеется, был целый ряд церемоний и ритуалов, которые имели явно дохристианское происхождение и хотя и в несколько измененной форме были включены в церковную практику, однако постепенно они оказались оттеснены на спорную периферийную территорию, где совершалось то, что вызывало у духовенства большие сомнения и казалось необоснованным в свете евангельского учения.

Но это равновесие, равно как и все подобные, характерные для «высших» цивилизаций и порожденные Осевой революцией, было очень неустойчивым. Дело не только в том, что возмущение вызывала полуязыческая периферия сомнительных обрядов, призванных отгонять духов или даровать доброе здравие или спутника жизни. Дело также в том, что высокие пост-осевые требования диссонировали с жизнью, которую вело большинство людей. Высокая сексуальная этика никогда в полной мере не соответствовала реальной этике крестьянских сообществ. В один голос осуждалось прелюбодеяние, но не добрачный секс, как я упомянул об этом в одной из предшествующих глав. А что уже говорить о том, что сами представители духовенства и монахи часто нарушали принесенные обеты, мирские власти могли пользоваться «магией» церкви ради собственных целей, для поддержания политической власти и защиты привилегий элиты, или, наоборот, церковные власти могли склоняться к стяжательству и политическому доминированию.

Вполне очевидно, что это дореформационное состояние общества могло восприниматься (в отрицательном смысле) как оправдание крайне радикальной Реформы. Но в действительности эта Реформа пошла по пути глубочайшего развоплощения; это один из главных тезисов данной книги. Прежние до-осевые практики были сметены мощной волной расколдования. Протестанты отменили важнейший ритуал мессы, который сам был объявлен примером незаконной «магии». Карнавалы были запрещены. На использование музыки, танца, драматического действия в церкви были наложены ограничения разной степени строгости, а в светском обществе все это часто подвергалось сильному осуждению. Некоторые обряды инициации были отменены или обесценены (в некоторых протестантских церквях брак перестали считать таинством).

В то же время отстраненная позиция рационального анализа и контроля по отношению к «я» заставляет обратить внимание еще на один аспект развоплощения. Как утверждал Декарт, мы должны дистанцироваться от своего воплощенного

понимания вещей, для того чтобы достичь ясного и четкого знания. Итак, правильное действие истолковывается как то, что следует из этого ясного понимания. Таким образом, оно определяется не как то, что порождается направленным в нужное русло желанием, а скорее как то, чего требует от желания отстраненный разум, которому желание должно быть научено покоряться<sup>18</sup>.

Если мы подумаем о трех уровнях человеческой лингвистически-коммуникативной деятельности в самом широком смысле этого термина — уровнях телесного габитуса и мимикрии, уровне символического выражения в искусстве, поэзии, музыке, танце и уровне прозы, описательного языка, — то сможем сказать, что исконная религиозная жизнь находила выражение, главным образом, на первых двух, а культура, которая возникает вследствие западной Реформы нового времени, в значительной степени отказалась от этих проявлений и ограничивается третьим уровнем. Таким образом, это составляет параллель тому, что модерный отстраненный разум сделал с нравственностью. И в том и в другом случае самое важное — понять верную пропозициональную истину — о Боге и его Христе в одном случае, о правильном действии в другом. В первом случае следствием является правильное поклонение, но формы, которые оно принимает, вторичны и могут варьироваться по желанию. Во втором случае успешное утверждение власти разума порождает правильное действие, но то, что это означает, должно стать известно исключительно благодаря разуму — это либо выгодные последствия, либо обобщаемость принципа. Ни в коем случае парадигмальная телесная эмоция не рассматривается как *критерий* для правильного действия — как в случае с агапе Нового Завета.

Я карикатурно изобразил модерную западную религию или скорее представил идеальный тип, определяющий направление, в котором двигалась большая ее часть. Достаточно для того, чтобы вызвать мощные реакции: католиков к различным формам протестантизма, методистов и пиетистов к признанным протестантским церквям XVIII столетия, пятидесятников ко всем вышеупомянутым. Таким образом, действительность намного более неоднородна. Но эта тенденция была и продолжает работать, и многие люди дошли до конца этой дороги, став приверженцами различных форм деизма, унитариянства, почитающими некий безличный порядок.

Что это означает для нашей дискуссии? Позвольте вернуться к тому пункту, где мы выступали против приверженцев радикального Просвещения, опираясь на подход Шиллера к вопросу, что означает достигать цельности, спасая тело? Прежде всего мы сможем лучше понять, почему это требование обращено к нам. Мы можем понять это не только в свете давления в направлении развоплощения, которое начинается с Осевого периода, но становится все более и более сильным в

<sup>18</sup> См. рассуждения о книге Декарта «Страсти души» (*Traité des Passions*) в моей работе *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 8.

движении Запада к Реформе. Мы можем также понять, почему оно обращено к нам, потому что в христианской цивилизации есть нечто, что сопротивляется развоплощению.

Но поскольку в реальной Реформе латинского христианского мира есть нечто, что толкнуло это развоплощение дальше, чем когда-либо прежде в истории человечества, мы можем понять, и почему стремление преодолеть это должно быть призывом к борьбе, и почему это преодоление так по-разному понимают. Давление и подавление были направлены против телесных желаний, против секса и насилия в особенности, но они также, как правило, в целом отказывали телесному желанию в праве считаться проявлением высшего, полноты. Имело место и этическое подавление, и редукция расколдования. Одна сторона принимает редукцию и ведет борьбу только против подавления; другая, в данном случае следуя за Шиллером, хочет уничтожить редукцию.

Кто прав? Как можно говорить об этом определенно? Но если мы вспомним о сексуальной революции 1960-х, нам станет ясно, что именно шиллеровские взгляды вывели людей на улицы. Можно было бы заключить, что Хью Хефнер и «Плейбой» представляют здесь другой полюс: чувственность сама по себе есть благо. Но среди революционеров даже те, кто, возможно, на словах разделял хефнеровскую формулу, явно лелеяли утопические чаяния нового мира, в котором ничем не ограничиваемая сексуальная активность поможет породить братство нового рода. Один из этих шагов в новое и более широкое пространство солидарности, о котором я говорил выше, заключался в том, на что надеялись как на одну из составляющих пути к сексуальной свободе. Я уже упоминал об иллюзиях, которыми чреват этот путь, но эти события говорят нам кое-что о силе шиллеровского модуса, о надежде уничтожить редукцию, а не только подавление. Конечно, сама по себе надежда ничего не говорит о том, какие преобразования возможны.

Или, быть может, иногда все же говорит? Сейчас нам нужно рассмотреть различные ответы на несбывшиеся чаяния цельности, а также вопрос о том, нужно ли отказаться от таких чаяний и если да, то как это сделать.

Легко понять, как надежда на обретение цельности и спасение тела использовалась в борьбе между верой и неверием. Мы видели, как Просвещение обратило ее против религии: утверждалось, что она уничтожает вполне доступную гармонию наших обычных желаний вследствие того, что она настойчиво требует от нас стремиться к обретению мнимых высших благ, что приводит к бессмысленному самоумерщвлению. Но центральное место в христианской вере занимает надежда на окончательное примирение Бога и человека, причем в (воскресшем) теле.

Таким образом, каждая из сторон «разворачивается» и громко заявляет о том, что другая ратует за неосуществимую утопию. Неверующие не воспринимают всерьез христианское понятие парусии, считая его несбыточной мечтой. Но до тех пор пока сторонники Просвещения будут возгревать надежды на собственную гармонию, христиане (и многие другие) не перестанут предостерегать их от

опасности нереального утопизма. Мы должны рассмотреть два измерения утопии, соответствующие двум аспектам современного нравственного/этического сознания, которое мы исследовали здесь: не только гармония между телом и духом или телесным желанием и нашими высшими стремлениями, но и гармония между всеми людьми, приведенными в состояние такой гармонии, является причиной нашей приверженности этике всеобщих прав и благополучия. Одно обычно сопутствует другому; надежды студентов 1968 года в этом отношении вовсе не были чем-то исключительным. Той же двойной гармонии (во внутреннем мире каждого и в отношениях между всеми) искал Шиллер, искали радикальные революционеры и марксисты. В период наивысшего подъема Революции раздавались голоса тех, кого, по крайней мере, было принято считать христианами, — так, де Местр предостерегал от опасности нереальных надежд, за которые массы людей отдавали жизнь. То же касается и коммунизма XX века.

Однако картина меняется, когда эти надежды не сбываются. Мы живем в такую эпоху, последовавшую за бурными шестидесятыми и семидесятыми, более того, за крахом марксистского коммунизма. Сложно верить в то, что сейчас может идти речь о каком-либо из видов гармонии. Как это влияет на нашу дискуссию?

Для тех, кто не может принять христианскую надежду на примирение вне рамок истории и кто не может больше верить в различные формулы двойной гармонии в нашем земном состоянии, может представляться неизбежным вывод: оставить все надежды на такую гармонию. Но при таком положении вещей многое остается неопределенным. Какие остаются более скромные надежды? И можно ли действительно заставить себя отказаться от обеих этих целей? Разве наша политическая деятельность большей частью не рассматривает в качестве своей цели — пусть даже это всего лишь теоретическая идея — мироустройство, в котором народы живут сообща в равенстве и справедливости? Разве многие наши усилия, направленные на исцеление, не имеют целью цельность личности? Насколько легко нам будет отказаться от этих целей?

Хотя Фрейд, например, в данном отношении следуя Шопенгауэру, этому великому врагу романтической идеи цельности, призывает нас полностью отказаться от цели душевной гармонии, нам не нужно заходить так далеко. Кроме коммунизма, есть множество других, менее масштабных форм социального единства (либерализм предлагает многие такие формы) и мыслимых путей преодоления душевного конфликта, которые не приводят туда, куда звал Шиллер. Это то, что обсуждается сегодня в нашу постутопическую эпоху (но как долго это продлится?).

Этот пример идеала цельности позволяет нам увидеть, насколько важны вопросы, затрагиваемые в пунктах от (с) до (е) в приведенном выше перечне, т.е. вопросы о том, может ли этот идеал быть в полной мере достигнут, о побуждениях, которые мешают этому, и о возможных издержках, которые повлекут за собой попытки достигнуть его. Мы будем пристальнее рассматривать эти вопросы в следующей главе.

# 17 Дилеммы 1

## і. Гуманизм и «трансценденция»

Исследуя стремление к цельности, рассматриваемое как нечто направленное против гегемонии расчетливого разума либо «высших» требований платонического или христианского аскетизма, мы видели, что оно неразрывно связано со стремлением спасти тело или реабилитировать обычное человеческое желание. Мы также видели, что оно фигурирует в различных контекстах в полемике между христианской верой и неверием.

Я хотел бы рассмотреть эту полемику несколько более детально в свете того, как она разворачивается в наше антиутопическое время (в любом случае это касается настоящего момента). Начну с попытки понять, как стремление реабилитировать тело и желание фигурирует в обвинении, направленном против веры, в особенности, христианской веры, – согласно которому она, в сущности и по самой своей природе, разрушает это стремление. Думаю, это исследование покажет, что не все является непременно таким, как представляется, и что полемика между религией и светским гуманизмом завершается тем, что указывает на ряд дилемм, с которыми непременно должны столкнуться оба этих видения.

### 1

Несомненным плодом этого желания реабилитировать обычное, телесное в современной культуре явилось утверждение сущностной доброты, невинности наших изначальных, непосредственных стремлений. Зло обычно рассматривается как нечто экзогенное, как порожаемое обществом, историей, патриархатом, капитализмом, того или иного рода «системой». Как говорит Дэвид Мартин, «мобильному, подвижному, гедонистическому, техницистскому» менталитету, с которым мы

сталкиваемся в современной господствующей культуре мегаполиса, «не свойственно сознание личной вины, но при этом для него характерно глубочайшее и острейшее сознание коллективного греха»<sup>1</sup>.

Одним из самых удивительных порождений этого сознания присущей человеку от природы невинности явился перенос очень многих проблем, которые прежде считались нравственными, в терапевтический регистр. То, что было прежде грехом, в наше время часто трактуется как болезнь. Это – «триумф терапевтического»<sup>2</sup>, влекущий за собой парадоксальные следствия. Кажется, это влечет за собой превознесение человеческого достоинства, но в действительности может привести к унижению его.

Я хотел бы рассмотреть это глубже. Здесь мы имеем возможность наблюдать сдвиг в структуре: определенные человеческие борения, вопросы, задачи, трудности, проблемы переносятся из нравственного (духовного) регистра в терапевтический. Но что именно здесь происходит?

Нельзя утверждать, что что болезнь и здоровье не употреблялись в качестве метафор нравственной и духовной немощи/полноты: достаточно вспомнить терапевтический образ у Платона или образ «больной грехом души». Но, возможно, разница заключается вот в чем: в духовном регистре в «нормальной», каждодневной ситуации душа изначально пребывает отчасти во власти зла. Требуется нечто героическое или исключительное для того, чтобы выбраться из этой ситуации; большинство из нас находится где-то посередине, в области непрерывных борений. Таким образом, известна своеобразная человеческая «нормальность», которая соответствует этой средней области.

Основанием для этого служит представление о том, что грех, зло обладают некоего рода достоинством. Это своего рода поиски блага, но зашедшие в тупик вследствие катастрофического, порочного заблуждения. В конечном счете, нет в этом ничего, это просто неправильно, слава и влияние зла оказываются пустотой, ничего не значащей мишурой. Но в этом заблуждении есть нечто, что имеет вид чего-то великого и славного, чему свойственна определенная внутренняя логика. Вот чем объясняется то, что идея нормальности относится к этой средней области.

В противоположность этому, в том, чтобы просто быть больным, нет ничего достойного. Здесь могут усматривать вину (так люди думают о тех, кто заболел СПИДом) или считать больного невиновным. Но в чистом виде это – сбой, слабость, немощь, угасание.

Глубинно-психологические понятия душевной болезни занимают место где-то между этими четко разграниченными категориями. Иногда в этом присутствует элемент иллюзии, вещи представляются не такими, какие они есть на самом деле.

<sup>1</sup> David Martin, *The Dilemmas of Contemporary Religion* (New York: St. Martin's Press, 1978), p. 94.

<sup>2</sup> Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (New York: Harper & Row, 1966).

Но это заблуждение может быть лишено всякого достоинства. Это просто может быть наша неспособность возрасти и увидеть вещи так, как подобает зрелой личности. Или просто принуждение, или слепая, не поддающаяся контролю реакция. Истории Люцифера нет места в этиологии этого состояния.

Таким образом, исцеление не включает в себя обращение, возрастание в мудрости, новый, более возвышенный способ видения мира; или, по крайней мере, эти вещи не являются основаниями исцеления, хотя и могут быть в числе его результатов.

Разумеется, здесь следует упомянуть о явлениях промежуточного характера. Есть направления терапии гуманистического глубинно-психологического типа, в которых различные комплексы рассматриваются чуть ли не как закономерные реакции ограниченных существ, а одной из целей терапии является изменение видения вещей. Эти направления приближаются к духовному. Но они остаются в сфере терапии потому, что изначальная этиология не имеет никакого «люциферинского» элемента. Нет никакого выбора там, где есть, по крайней мере, кажущаяся ценность и достоинство на неверной стороне – или, по крайней мере, влечение к кажущейся ценности и достоинству; не должно быть выбора в смысле выбора той или иной альтернативы. Изначальное грехопадение в полной мере относится к природе принуждения или модусов порабощения.

Таким образом, разница заключается в следующем: зло имеет достоинство выбора очевидного блага, болезнь его не имеет. Это достоинство признают даже в дискурсе обращения, в котором предпринимаются попытки показать зло как ложное благо, а следовательно, как нечто на самом деле пустое, как просто своего рода отчуждение. Это допускается не в тексте, а в контексте, в способе обращения, при котором отдают должное силе противника.

Пафос, с которым связан триумф терапевтического, заключается в следующем: одна из причин отказаться от духовного видения зла/святости состояла в том, чтобы отвергнуть представление, будто наше нормальное существование в средней области есть нечто несовершенное. С нами, такими как мы есть как «естественные» существа, все в полном порядке. Таким образом, достоинство обычного, «естественного» существования еще более обосновывается. Это должно было освободить нас от того, что часто трактовалось как плоды греха: бессилие, разделения, душевная боль, уныние, меланхолия, ощущение опустошенности, чувство несостоятельности, парализующая подавленность, апатия и т.д. Но на самом деле человечество никуда от всего этого не делось.

Только теперь как страдания существ, обреченных на нормальное существование в средней области, они должны трактоваться как результат болезни. Их нужно рассматривать терапевтически. Но к тому, кого лечат, теперь относятся как просто к недееспособному. Он менее достоин, чем грешник. Таким образом, то, что должно было укреплять наше достоинство, в действительности привело к умалению его. О нас просто нужно позаботиться, определенными манипуляциями привести в здоровое состояние.



С другой стороны, отказ от религии имел целью освободить нас, дать нам полноту нашего достоинства как субъектов действия; речь шла об отказе от опеки религии, следовательно, церкви, следовательно, духовенства. Но теперь мы вынуждены идти к новым специалистам, терапевтам, врачам, которые осуществляют надлежащий контроль над слепыми и компульсивными механизмами, – специалистами, которые могут даже назначать нам лекарства. С нашими больными «я» говорят еще более снисходительно (просто как с вещами), нежели говорили во время оно с верующими в церквях.

Очевидно, это различие может быть уменьшено так, что (а) лечение становится «разговорным лечением», требующим активного сотрудничества пациента при лечении; (b) болезнь, принуждение, вынужденное состояние трактуется как (i) нечто такое, что наследует всякая плоть, – поэтому мы не говорим снисходительно, как находящиеся на более высокой ступени здоровья, и как (ii) нечто такое, что, в силу нашей человечности, можно понять как затруднительное положение, в которое попадают люди, нечто такое, во что люди втягиваются, состояние, которому, опять-таки, в силу нашей человечности, можно посочувствовать на равных: «Я хорошо понимаю, как легко оказаться в таком состоянии». Здесь мы подходим вплотную к тому, что можно было бы сформулировать, как «достоинство греха». В данной связи можно упомянуть Винникотта, положительно оценивавшего среднюю область, в которой осуществляется «нормальная» материнская забота, а также других психотерапевтов гуманистической школы.

Таким образом, терапевтический поворот, движение от герменевтики греха, зла или духовного заблуждения, к герменевтике болезни, влечет за собой в лучшем случае неоднозначные результаты для человеческого достоинства. Это также имеет важные последствия для нашего самопонимания. Я упомянул выше о том, что то, что ранее трактовалось как плоды духовного заблуждения – душевные муки, уныние, меланхолия, ощущение опустошенности и т.д., – проявляется и в нашей терапевтической эпохе. Но теперь все это часто истолковывается не как признаки такого заблуждения, такого движения в неверном направлении или недостаточно, с нашей стороны, соприкосновения с духовной действительностью, но просто как патологии.

Духовное видение полагает, что где-то в глубине души мы ощути́м побуждение осознать то, что она определяет как духовную действительность, и жить в соответствии с этим. Мы можем ощущать влечение к этой действительности, можем токовать по ней, чувствовать себя неудовлетворенным и неполноценными без нее. Люди говорят о «божественной неудовлетворенности», о “*désir d'éternité*”. Это может быть погребено в глубине души, но это постоянный человеческий потенциал. Таким образом, даже те люди, которые весьма успешны в сфере нормального человеческого процветания (пожалуй, особенно такие люди), могут ощущать беспокойство, быть может, огорчение, некое чувство, что их достижения – пустота. С точки зрения тех, кто отрицает эту мыслимую духовную действительность, это

беспокойство может быть только патологическим; оно ничем не полезно, оно может только сдерживать нас. Отрицание в целом традиционно понимаемой духовной действительности было решающим фактором в терапевтическом повороте.

Таким образом, этот поворот несет с собой совершенно иное понимание наших переживаний – беспокойства, душевных мук, ощущения опустошенности, отчуждения и т.п. В одном случае они могут говорить нам нечто важное, они могут указывать на некоторый недостаток или на то, что наша жизнь движется в неверном направлении. В другом случае они подобны болезни и могут являться *симптомами* движения по неверному пути (высокое кровяное давление может быть следствием того, что я употребляю чрезмерно калорийную пищу), они не составляют *восприятия* (пожалуй, в значительной степени путаного и скрытого) этого неверного направления.

Таким образом, то, какое выбрано видение, не только влияет на то, кем другие (доктора, помощники) будут считать вас, но и на то, как вы будете относиться к самому себе. В одном случае беспокойство подлежит дальнейшему осмыслению, проработке, пожалуй, молитвенной или медитативной; в другом случае от него необходимо избавиться или, по крайней мере, его необходимо снизить до приемлемого уровня.

Психоанализ может представляться (и отчасти является) промежуточным феноменом. В отличие от поведенческих методов лечения, или тех, которые опираются, главным образом, на медикаментозные средства, он включает в себя герменевтику, попытку понять смысл нашего беспокойства. Но его цель та же: герменевтика погружается в неизбежные, глубокие душевные конфликты нашей внутренней организации. Но они не могут преподать нам никакого нравственного урока, вина или угрызания совести не указывают ни на какое реальное зло. Мы стремимся понять эти переживания, чтобы ослабить их остроту, чтобы стать способными примириться с ними. Что касается важнейшей проблемы, а именно, чему нас должны нравственно или духовно научить наши страдания, то психоанализ находится на твердой терапевтической почве, и его ответ на этот вопрос – «ничему».

Борьба между «духовной» и терапевтической трактовкой наших душевных страданий не только противопоставляет религию неверию. Есть множество случаев в рамках общей сферы неверия, в которой «высшее», более «героическое» представление о человеческой жизни противоборствует с тем, в котором сделан акцент на исполнении обычного желания. Я затронул некоторые из этих проблем ранее, говоря о различных направлениях критики, которую «высшее» адресует «низшему» и наоборот. Таким образом, мы можем заключить, что предложение людям удовлетворения от прибыльной работы, разумного процветания, потребительского выбора, интересной среды может быть достаточным, чтобы гарантировать стабильность современной демократии, но при этом оставлять сожаление об утрате более высокого представления о жизни, в котором героическое действие, или политическое самоуправление, или большая преданность филантропии

считались самореализацией более высокого уровня. (Взгляд, подобный этому, похоже, занимает центральное место в знаменитой книге Фрэнсиса Фукуямы о «конце истории».)<sup>3</sup>

Далее, надо полагать, что человек, придерживающийся этих представлений, не нашел бы ничего патологического в весьма успешном профессионале, имеющем высокий доход, но испытывающем нелегкое чувство, что в его жизни отсутствует нечто важное, – и счел бы стремление избавиться от этого чувства с помощью психотерапии абсурдизацией человеческого состояния.

Как бы то ни было, вполне понятно, что борьбой между двумя этими видениями может определиться решение человека о том, как строить жизнь. Если меня убеждают в том, что глубокое чувство тревоги, которое я испытываю и которое, возможно, вносит ужасный беспорядок в мою профессиональную или семейную жизнь, является всего лишь патологией, к этому чувству легко может примешаться стыд или чувство неполноценности, связанные с тем, что мои психологические проблемы разрушают мою жизнь. Это чувство стыда может смягчаться мыслью о том, что, в конечном счете, все это вызвано органическими причинами. А это плюс доступность дешевых лекарств способствует тому, что психотерапия часто сводится к химическому воздействию.

Мы можем понять, насколько важен этот вопрос для человеческой жизни. Бесконечно переживать о смысле беспокойства, причина которого в действительности имеет органический характер, означает напрасно тратить время и усилия и подвергать себя ненужным страданиям. Но пытаться избавиться от беспокойства, которое действительно необходимо понять, значит нанести себе непоправимый вред, и это тем более так, поскольку в культуре терапевтического различные языки, этические и духовные, с помощью которых может быть выражено это понимание, становятся все менее и менее знакомыми, все менее и менее доступными каждому новому поколению.

Иными словами, понятно, что людей настойчиво влечет к себе идея полноты, определяемой так или иначе. И большинство людей согласятся с тем, что это стремление само по себе может быть источником глубоких страданий, например, строгие нравственные требования могут воздействовать на нашу жизнь, проявляясь как калечащее чувство вины, которое может вызывать нашу несостоятельность в действиях и реакциях, включая нравственные. Но решающее свойство чисто имманентистской терапии состоит в том, что лечение этой несостоятельности включает в себя или даже требует нашего отказа от всяких стремлений к трансцендентному, например, религиозной вере, или, по крайней мере, дистанцирования от них. Эти стремления порождают несостоятельность не случайно – потому что мы неправильно соотнесли себя с ними в своей жизни, – а в силу самой сущности вещей. Лечение, которое включает в себя избавление от них, является

<sup>3</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

если не обязательным, то вполне возможным. С духовной же точки зрения, то, что требования веры могут породить разрушительные конфликты, свидетельствует не об их беспричинной природе, но о нашем реальном затруднительном положении (падшести); цель должна состоять в том, чтобы найти более адекватный ответ на духовную действительность, а не убежать от нее.

Конечно, упрощая дело, я говорил так, как если бы можно было говорить либо о «духовной», либо о «патологической» трактовке. В действительности элемент патологии часто, можно было бы даже сказать, фактически всегда входит в наше беспокойство. Зло, отступление от блага, также порождает патологию в смысле слепого, вынужденного поиска меньших благ и даже зла. Таким образом, духовное или этическое видение допускает и даже требует диагноза патологий, как показал Достоевский. Вопрос в том, можно ли здесь говорить об одной только патологии, или требуется также духовная либо этическая герменевтика.

Многое из нашей действительной несостоятельности относится к сфере, где ее можно рассматривать обоими способами. Она имеет элементы принуждения, которые могут реагировать на терапию. Но она также затрагивает нас как тех, кто ответственно выбирает неправду, зло. Терапевтическая революция принесла с собой множество интуиций, подходов. Но просто как полная метафизика она рискует привести к извращенным результатам: ее попытки лечить наши болезни могут закончиться еще большим угашением духа в нас и усугублению нашей несостоятельности.

Я обсуждал уместность терапевтического поворота для (1) способа обращения с нами (и нашего лечения) и (2) того, как мы себя понимаем.

Но есть и третья сопутствующая разница между рассматриваемыми двумя подходами. Если мы будем считать свое бессилие, несостоятельность, разделения плодами греха, зла, нравственной немощи, то будем готовы находить это практически во всех людях; мы будем полагать, что это преодолевается в редких случаях и только на высочайших вершинах святости. Но если мы будем считать эти явления результатами болезни, вызванными предотвратимыми травмами, неадекватным воспитанием, недостатком надлежащей поддержки и т.п., то будем ожидать, что намного больше людей достигнет «нормального» состояния, соотносимого со средней областью, в том, что касается нравственного совершенства, избавившись от беспокойства или научившись жить с ним. Точка пересечения полной состоятельности и человеческого будет находиться на более низком уровне. Однако для духовных подходов, имеющих ввиду трансформацию, скажем, христианства и буддизма, точка, в которой мы достигаем нашей полной человеческой состоятельности, вне патологических и других смутных представлений о нашем духовном состоянии, находится далеко за пределами всем известной сферы человеческого процветания. Вне всяких сомнений, это удел меньшинства. Мы поймем значимость этого третьего различия позже, когда будем говорить о связи духовности со стабильным политическим порядком.

Терапевтический подход устраняет неоднозначную интерпретацию сложной, противоречивой природы зла, которое действительно требует меньшей состоятельности, но всегда является также состоянием ответственного субъекта действия. Это устранение неоднозначной интерпретации призвано быть четким шагом вперед, но в действительности оно вводит нас в область дилемм, потому что сама действительность сложна и неоднозначна.

## 2

В этом контексте я хотел бы рассмотреть аргументы против христианства, согласно которым оно отвергает человеческую самореализацию или препятствует ей. Но сначала мы должны вновь вспомнить о парадоксальной особенности этого спора между религией и ее отрицанием. Если мы обратимся к критике, которой подвергают религию неверующие, то окажется, что она исходит из двух противоположных направлений.

С одной стороны, религия, вдохновляемая гордыней или страхом, устанавливает до невозможного высокие цели для людей – аскетизм, умерщвление плоти, отказ от обычных человеческих стремлений. Она призывает нас «трансцендировать человеческое», и это не может не привести к серьезным травмам; она вынуждает нас презирать обычную самореализацию и пренебрегать земным счастьем, которое нам доступно. Это один из главных критических тезисов, который возникает в связи с первой группой направлений критики, «романтической» совокупности, которые я описал в главе 8.

С другой стороны, осуждается неспособность религии принять неопровержимые факты, касающиеся природы и человеческой жизни: то, что мы несовершенны, мы продукт эволюции и нашему естеству свойственна агрессия, и по природе своей мы конфликтные существа, а в человеческой жизни есть много ужасного и отвратительного, от чего нельзя избавиться просто силой желаний. Для религии характерна тенденция к выхолащиванию действительности. На это указывает вторая группа направлений критики, «трагической» совокупности.

Я сказал, что здесь мы сталкиваемся с парадоксом, а не противоречием. Мы можем понять, как эти два рода критики можно было бы согласовать при определенном прочтении. Невозможные преобразования, которые в одном обвинительном приговоре рассматриваются как нечто травмирующее нас, в другом предстают как нечто по-ребячески утопичное.

Но даже если нельзя говорить о противоречиях, следует признать, что между этими двумя стратегиями нападения есть некоторая напряженность. Это становится очевидным, когда мы сознаем, что критика второго рода направлена, главным образом, против более «либеральных», «деистических» форм христианства, которые явились предвестниками эксклюзивного гуманизма. Никто даже не помышлял бы о том, чтобы обвинить Кальвина, например, в выхолащивании дей-

ствительности. Любое мировоззрение, которое обрекает большую часть человечества на бесконечные невыразимые страдания в аду, не может быть обвинено в сокрытии мрачной стороны вещей.

В то же время первая атака, главным образом, направлена против более грубой, «древней религии», но она становится все менее и менее уместной, чем более мы приближаемся к «деистическому» полюсу.

Более того, обвинение в выхолащивании направлено также против вариантов вдохновенного неверием гуманизма, для которых характерно слишком оптимистическое представление о гармонии интересов или о силе человеческого страдания, в то время как травмирующая атака направлена против определенных форм атеистического гуманизма, которые явились причиной разрушительных попыток тотального реформирования, каковыми омрачена история XX века.

Правильнее было бы говорить не о том, что христианство является объектом критики того и другого рода, а скорее о том, что оно представляет собой арену внутренней борьбы интерпретаций, где некоторые стремятся избежать критики одного рода, но вследствие этого только еще более подвергаются критике другого рода, с другими же происходит обратное. Проблема для христианской веры, судя по всему, напоминает дилемму: стремясь избежать критики одного рода, она наталкивается на критику другого рода, – если, конечно, речь идет о стремлении избежать того и другого.

Однако тогда возникает мысль, что нечто подобное может относиться и к неверию. Представления, вдохновенные неверием, могут принижать достоинство людей, поскольку для них характерна недооценка их способности к изменениям; но они также могут вести к «завышению планки» и служить оправданием некоторых чрезвычайно пагубных попыток измениться. Вопрос в том, есть ли «свободное» место между этими ошибочными позициями, – аналогичный вопрос может быть поставлен в связи с христианской верой.

Или, возможно, по рассмотрении, возникнет впечатление, что есть не одна дилемма, с которыми непременно должны столкнуться обе стороны, – одна, касающаяся трансцендентности и человеческой самореализации, и другая, имеющая отношение к насилию и агрессии как измерениям человеческой природы.

Но общая форма борьбы, судя по всему, такова, что обе стороны стремятся решить сходные дилеммы – каждая в рамках совершенно особого понимания человеческого затруднения. В пылу спора, когда объективность суждений становится невозможной, это обстоятельство вообще исчезает из поля зрения, и разъяренные противники подвергают друг друга все более резким обвинениям, сметая все на своем пути.

Рассмотрим каждый из этих критических тезисов по порядку.

(А) Марта Нуссбаум высказала первый критический тезис, предупреждение об опасности попыток «трансцендировать человеческое», воспользовавшись весьма

любопытным и часто убедительным подходом<sup>4</sup>. Отталкиваясь от рассуждений, которые она разрабатывала в работе «Хрупкость добра»<sup>5</sup>, но не ограничиваясь ими, она приходит к выводу, что корни нашего желания превзойти наше обычное состояние – в беспокойстве и страхе, которые мы испытываем, осознавая свою конечность, свои ограничения, свою потребность в поддержке, свою уязвимость.

Оценивая ее аргументы, можно выявить два ложных посыла, связанных с этим стремлением. С одной стороны, желание превзойти человеческое, по крайней мере в некоторых своих формах, должно разрушать само себя. Оно начинается как человеческое желание устранить ограничения, что во многих случаях делает нашу жизнь несчастной, а наш мир опасным. Но если бы можно было в полной мере дать волю этому желанию, оно вывело бы нас полностью из человеческого состояния. Нуссбаум ясно указывает на это, говоря об отказе Одиссея от предложения Калипсо остаться на ее острове, чтобы вечно и безопасно наслаждаться любовью с богиней, и его решение возвратиться к смертной женщине и жизни, полной опасностей. Впервые услышав об этих альтернативах, мы можем подумать, что он просто сумасшедший: страх и ощущение уязвимости заставляют нас ухватиться за такое предложение; но, рассуждая глубже, мы видим, что человеческая любовь, забота, взаимная поддержка неотделимы от ограниченных и сопряженных с опасностями условий человеческого существования. Вечная безопасная жизнь у Калипсо лишена всего того смысла, который дает неповторимость человеческого существования, с его ключевыми поворотными моментами, его моментами приобретений или потерь, словом, его человеческой преходящести. Выбрав это избавление от опасности, мы, в некотором смысле, просто «сменили бы тему», не улучшив нашу человеческую жизнь, но устремившись за чем-то совершенно иным<sup>6</sup>.

Нуссбаум убедительно обосновывает эту точку зрения на примере спортивного состязания. Это борьба на грани возможного, каждый участник соревнований хочет поставить новый мировой рекорд в своем виде спорта. Но если мы представим себе, что мы в состоянии превзойти все свои ограничения, во мгновение ока и беспрепятственно перемещаться на большие расстояния, изменять внешний вид по собственному желанию, – какой тогда смысл в спортивных соревнованиях? Греческим богам они были бы не нужны. Стремление атлета обладать силами Гермеса саморазрушительно<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Здесь речь идет о ее лекции, посвященной памяти Уильяма Джеймса, “Transcending Humanity” и вошедшей в качестве главы 15 в работу Martha Nussbaum, *Love’s Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1990; далее ссылки на этот текст будут помечаться аббревиатурой LK). Кроме того, я буду опираться на тезисы, изложенные в главе 12 этой работы, а также ее Гиффордские лекции, в изложении Фергуса Керра (Fergus Kerr, *Immortal Longings* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997)), чью трактовку этих вопросов я нахожу весьма ценной.

<sup>5</sup> *The Fragility of Goodness* (Cambridge University Press, 1986).

<sup>6</sup> LK, pp. 365-367.

<sup>7</sup> Ibid., p. 372.

Конечно, этот образец творческой фантазии древних греков, грезивших о божественном бессмертии, возможно, покажется не вполне релевантным; что делать, чтобы стать греческим богом? Но Нуссбаум хочет, чтобы мы увидели, на примере крайнего случая, какой потенциал несут в себе и менее тотальные стремления, такое, как, скажем, Платоново, описанное в «Пире», – стремление к любви, которая больше не привязана к тем или иным людям, но направлена только к Прекрасному, к самому Благу. В этом стремлении разве мы не отказываемся от чего-то, что делает человеческую жизнь ценной? Разве мы не оставляем стремление к человеческому совершенству и не ищем некоей чуждой формы жизни?

Все это говорится не без связи с непрекращающейся полемикой Нуссбаум против определенного подхода к философствованию, совершенно отрешенного и обобщенного, от частных, отстраненного от опыта эмоций, а следовательно, от нарративов, которые лучше всего передают их. Эти доводы Нуссбаум чрезвычайно важны и обоснованно приобрели в научном мире большое значение.

Но есть и другой аргумент против стремления превзойти человеческое, – он заключается не только в том, что это желание является бесполезным и саморазрушительным, но и в том, что оно фактически вредит нам, делает нас непригодными для поисков человеческой самореализации. Происходит это вследствие того, что оно вызывает у нас ненависть и внушает презрение к нашим обычным человеческим желаниям и потребностям. Оно вселяет в нас отвращение к нашим ограничениям, что отравляет радость, которую мы могли бы испытывать, вкушая удовольствия человеческой жизни, как она есть.

Здесь врагом оказывается не столько греческая политеистическая фантазия и греческая философия, сколько христианство, особенно в его августинианских формах. Здесь Нуссбаум затрагивает одну из центральных тем, тему магистральной полемики нашей секулярной эпохи, как я пытаюсь обрисовать ее. Ненависть к христианству за то, что оно опорочило, осквернило, объявило нечистым обычное человеческое чувственное желание, – одно из самых сильных побуждений, которые заставили людей принять сторону эксклюзивного гуманизма, как только это стало мыслимым. Рассуждая об этом в работе «Знание любви»<sup>8</sup>, Нуссбаум излагает генеалогию этой позиции, которая имеет дохристианскую предысторию, с отправной точкой у Эпикура и Лукреция, но по тональности ее осуждение христианского неприязненного отношения к телу и обычной самореализации намного созвучнее речам Вольтера и Ницше, на которых она также ссылается. И действительно, мы могли бы утверждать, что в последние несколько столетий Лукреций стал для нас важным именно потому, что помог артикулировать полемику в христианской и постхристианской культуре.

Нуссбаум, похоже, одобряет задачу, которую поставил перед собой Ницше, отрицательная сторона которой, по ее словам, состояла в «полном разрушении

<sup>8</sup> Глава 12, "Narrative Emotions".



до последнего основания религиозных убеждений и телеологических желаний посредством методов разоблачающей генеалогии, едкой сатиры, ужасающего проецирования»<sup>9</sup>. Возникает вопрос, действительно ли это желательная цель? И даже – осуществимая ли это цель? Учитывая значимость христианского универсализма и агапе в учреждении современной идеи нравственного порядка, должны ли мы действительно надеяться на полное искоренение всех убеждений и желаний, которые внушило нашей цивилизации христианство? Возможно, Ницше понимал, насколько обширен этот вопрос, и был готов дать на него утвердительный ответ, потому что хотел «выбросить за борт» не только ненависть к телу, но и жалость, облегчение страданий, демократию, права человека. Но многие ли готовы последовать за ним до конца?

Я думаю, приступая к рассмотрению этого вопроса, важно не втягиваться сразу же в полемику, потому что это может привести нас к непримиримым позициям, и они, подозреваю, окажутся нежизнеспособными, потому что все мы, вполне понятно, подвергаемся более мощным противонаправленным влияниям, чем они того позволяют (да, это касается даже Ницше, хотя он пошел на многое, чтобы найти место, которое позволяло бы ему стоять вне этой культуры).

Я хотел бы рассмотреть эти проблемы в два этапа: сначала рассмотреть идею или идеи «трансцендирования человеческого», и то, в какой мере мы можем или хотим отказаться от них как таковых, а затем попытаться выяснить, какое место занимает христианство во всей этой дискуссии.

Можем ли мы просто отказаться от стремления превзойти человеческое и возвратиться к «имманентной» жизни? Иногда складывается впечатление, что именно это и предлагает Нуссбаум. Но в своей лекции, посвященной памяти Уильяма Джеймса, она утверждает, что все «не так просто»<sup>10</sup>. «В контексте человеческой жизни есть достаточно много места ... для определенного характера стремления превзойти наше обычное человеческое». Но нам нужна «трансценденция ... имеющая характер *внутренний* и человеческий»<sup>11</sup>.

Конечно, Нуссбаум здесь права, но в своих рассуждениях она уходит в иную сферу, что влечет за собой вопрос, поможет ли ее деление на внутреннее и внешнее провести необходимые нам разграничения.

Она права, но чтобы оценить должным образом позицию, от которой она здесь дистанцируется, мы должны понять, почему люди склонны занимать ее. Мы должны обратиться к одному из важнейших переживаний модерна. Действительно, возвращение Одиссея домой из сферы чудовищного, угрожающего, пограничной ситуации, к радостям обычной жизни с ее ритмичным течением времени, могло бы даже рассматриваться в качестве парадигматического примера этого переживания. Толь-

<sup>9</sup> ЛК, р. 307.

<sup>10</sup> Ibid., р. 378.

<sup>11</sup> Ibid., р. 379; курсив в оригинале.

ко в нашем случае чудовищное и угрожающее часто исходит от нас же самих или, по крайней мере, проявляется в нашей жизни из-за других заблуждающихся людей.

Таким был опыт многих в реформатских церквях, когда они реабилитировали удовольствия обычной жизни в браке и радости плодотворного труда, совершающегося по призванию, – реабилитировали от того, что считали необоснованной клеветой, присутствующей в католической оценке монашеского призвания сообразно с «советами совершенства»<sup>12</sup>. Движимые гордыней, люди посвящали себя нереальным идеалам самоограничения, к которым их не призывал Бог, отворачиваясь от обычного человеческого пути, на котором им надлежало творить его волю. Это восстание послужило своеобразным шаблоном, по которому впоследствии могли осуществляться более радикальные ревизии, включая те, которые в целом отвергали христианство как то, что приносит в жертву радости обычного чувственного, телесного существования во имя иллюзорных идеалов воздержания и отречения. В последние века, и особенно в прошлом столетии, бесчисленное множество людей отвергли то, что преподносилось им как требования религии, и ощутили себя новыми открывателями ценностей обычных человеческих удовольствий, которые запрещались этими требованиями. Они ощущали, что возвращаются к забытому благу, сокровищу, погребенному в повседневной жизни.

Но не только религия была тем, против чего было направлено это восстание. Миллионы людей в прошлом столетии были вынуждены служить неосуществимым идеалам социального преобразования. Они жаждали вернуться к тому, что считали нормальным, обычным, в чем видели удовольствия мирной и размеренной человеческой жизни. Мне вспоминается один эстонец, с которым меня свел случай приблизительно в 1990 году, – этот человек сказал мне, что в его стране в течение сорока пяти лет никто не жил нормальной жизнью. Легко можно понять, что он имел в виду.

Что бы мы ни думали о богословских спорах между католиками и протестантами, христианами и неверующими, нужно признать положительную силу и ценность этих возвращений к обыденному. Здесь налицо важный человеческий опыт, тот, который повторялся вновь и вновь в новое время, и тот, который сам по себе, несмотря на то, что облечен в догматические одежды, очень часто глубоко положителен, ибо включает в себя повторное открытие и утверждение важных человеческих благ.

В эти моменты возвращения восстанавливается сознание ценности невпечатляющей, несовершенной обычной любви между влюбленными или друзьями, или родителями и детьми, со свойственными ей привычками и трудами, расставаниями и воссоединениями, отчуждениями и возвращениями<sup>13</sup>. И здесь мы можем

<sup>12</sup> Я говорил об этом работе *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), гл. 13.

<sup>13</sup> Нуссбаум упоминает об этом в своих Гиффордских лекциях, говоря о любви героев «Улисса» Леопольда и Молли Блум. См. Fergus Kerr, *Immortal Longings*, pp. 4-5.

испытывать сильное чувство повторного открытия, даже не будучи унесены в запредельное в своем стремлении к трансцендентности, только потому что можно легко недооценить богатства обыденного в сравнении с более впечатляющими или яркими достижениями и успехами в жизни, – например, деятельностью, сопряженной с конфликтами и приключениями, или страстным и головокружительным любовным романом. (Но, быть может, это так увлекает нас, в конечном счете, из-за нашей тоски по трансцендентности.) И потом любимый человек заболевает или с ним происходит несчастный случай, чуть не приведший к смертельному исходу, и мы вдруг понимаем, что эта любовь значит для нас. Многие литературные произведения, например, романы Джейн Остин, как раз посвящены теме осознания ценности невпечатляющей повседневности.

Рильке выразил подобные переживания во второй из «Дуинских элегий», размышляя над цифрами на аттических гробницах:

Gedenkt euch der Hände,  
wie sie drucklos berühren, obwohl in den Torsen die Kraft steht.  
Diese Beherrschten wussten damit; so weit sind wirs,  
dieses ist unser, uns so zu berühren; stärker  
stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter.

(Вспомните руки,  
Их невесомость и силу, скрытую в торсах.  
Собою владели тогда и помнили: вот наш предел;  
Соприкасаться нам так подобает; сильнее  
Давят боги на нас. Но это дело богов)<sup>14</sup>.

Это одна из повторяющихся вновь и вновь интуиций модерна, повторяющаяся, – потому что ее постоянно нужно спасать от забвения, и определяющая модерн в силу значимости утверждения в нашей культуре ценности обычной жизни.

Конечно, вполне понятно, что тот, кому удалось возвратиться к обыденному цене отказ от некоего замечательного проекта самопреодоления, захочет сказать что-то вроде: «Будь проклята всякая трансцендентность!» Это не значит, что такой лозунг соответствует истине или даже просто является логически обоснованным. Но нужно с уважением относиться к опыту, которым он порожден, и дорожить этим опытом. Менее благородно поступают другие люди, философы или идеологи, которые, используя в корыстных целях силу этого опыта, безоговорочно отвергают трансцендентность. Но это не должно заставить нас забыть о ценности самого опыта.

Можно ожидать, что реакция на этот лозунг будет неоднозначной и она будет слагаться из следующих элементов: (а) лозунг ошибочен, (b) но он порожден ре-

<sup>14</sup> R.M. Rilke, *Duino Elegies, II: The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, trans. Stephen Mitchell (New York: Vintage, 1984), p. 161. [Рус. пер.: Райнер Мария Рильке, *Дуинские элегии*, Элегия вторая, Im WerdenVerlag München – Москва, 2002, с. 12.]

альным и важным опытом, который нельзя недооценивать, поэтому (с) нельзя соглашаться с ним, но отвергать его как совершенно ошибочный также нельзя.

Почему он ошибочен? По тем причинам, которые указывает Нуссбаум, излагая свою более сбалансированную позицию. Существуют направления, по которым мы хотим трансцендировать человеческое; действительно, было бы практически невозможно вообразить человеческую жизнь, в которой все эти пути отвергались бы. «Будь проклята всякая “внешняя” трансцендентность»; это было бы возможно разве в том случае, если бы мы четко разъяснили, в чем здесь разница. Что мы могли бы подразумевать под «внешней» трансцендентностью? Конечно, речь идет не об абсурдном желании стать как олимпийцы (абсурдное для нас – для древних греков оно таковым не казалось). Но, отталкиваясь от того, что в нем является ошибочным, как хорошо описывает это Нуссбаум, мы могли бы избегать всех преобразований, которые заставляли бы нас выходить из человеческого образа, вследствие чего определенные человеческие блага и совершенства больше не были бы возможны для нас. Так греческие боги больше не могли заниматься атлетикой и политикой и потому не могли стремиться к характерным целям и благам, сопряженным с этими видами деятельности.

Пользуясь этим критерием, мы могли бы отвергнуть Платонову идею любви в «Пире», потому что она, как представляется, обесценивает или просто низводит на низший уровень всякую любовь к отдельным людям. Таким образом, дружба и сексуальная любовь перестали бы быть частью жизни, преобразованной соответствующим образом. Все люди модерна могли бы согласиться с этим тезисом, но это не означает, что данный критерий будет всегда служить непротиворечивым аргументом, отделяющим разрешенные и запрещенные трансцендентности.

Как указывает Нуссбаум во введении к «Знанию любви», кажется, что есть определенное противоречие между этическими требованиями и требованиями эротической любви<sup>15</sup>. То, что сексуальная любовь требует интимности и исключительности и потому может легко вызывать гнев и ревность, очевидно, противоречит стремлению к любви и заботе, направленных на всеобщее, в центре внимания которых не находится отдельное лицо. Здесь, кажется, трудно сказать: тем хуже для обычной, облеченной в телесные формы эротической любви, – т.е. это сложно для нас, а Платон, похоже, именно это говорит, по причинам, только что указанным. Но также трудно сказать: давайте объявим стремление ко всеобщей заботе, в центре внимания которой не находится отдельное лицо, запрещенной, «внешней» формой трансцендентности. Действительно, она представляется «внешней» согласно только что предложенному критерию – ее осуществление как окончательное, исключительное требование, по-видимому, выводило бы из игры важный компонент нашей жизни, а именно эротическую любовь или любую любовь, где важнейшую роль играет исключительность, а следовательно, ревность и гнев.

<sup>15</sup> ЛК, pp. 50-53.

Теперь не вполне ясно, что различие, определяемое таким образом, может для нас решить данный вопрос. Пересмотренный лозунг оказывается неудачным.

Возьмем другой случай. В этом столетии мы предпринимали попытки установить прочный мир посредством определенного миропорядка. Но во время войны совершаются и ужасные преступления, и в высшей степени благородные деяния. Война требует беспримерной самоотверженности и мужества. Я отношусь к поколению людей, которые во время Второй мировой войны были детьми и подростками, но мне до сих пор представляется бесспорным, что, даже принимая во внимание всю сложность и непрозрачность человеческой мотивации, были люди, которые рисковали жизнью во имя того, чтобы другие могли быть свободными и были предотвращены еще большие ужасы. Именно поэтому наше время, в которое многие серьезно приняли кантианский проект Вечного мира, также было свидетелем неоднократных попыток дать определение «нравственному эквиваленту войны». Это является признанием того, что при нынешнем положении вещей положить конец войне означало бы устранить особую почву для проявления человеческих совершенств – героизма, самоотверженности, защиты слабых.

И некоторые мыслители высказали свое отношение к этому, отвергнув тот тип трансцендентности, который мы имеем здесь: война должна продолжаться, потому что она важна для человеческого совершенствования. Яркий пример тому – Гегель, но другие философы, такие как Эрнст Юнгер, проводили ту же линию в прошлом столетии. Они объявляют вечный мир «внешним» в том значении, какое фигурировало в рассуждениях выше. Но я не могу принять эту линию. Также я не могу согласиться с утешительным взглядом другой стороны, согласно которому война порождает только ужасы и разрушение, хотя многое из этого действительно имеет место.

Из всего этого следует, что проблему трансцендирования человеческого не так-то просто разрешить. Мало того, что трудно провести четкое разграничение между приемлемыми и недопустимыми способами трансцендирования, ставим ли мы разграничение в зависимость от противопоставления внешнего и внутреннего или от чего-либо иного. Но нам, вероятно, придется признать, что в определенных случаях мы сталкиваемся с дилеммами, не зная с твердой уверенностью, следует ли нам идти по данному пути или нет.

Но из всего этого точно следует то, что такой лозунг, как «будь проклята всякая трансцендентность», даже с определением перед последним словом, не может разрешить всех наших проблем. Отказ от всех способов трансценденции в целом не выход. Даже такие непримиримые враги христианской трансцендентности, как Ницше, а пожалуй, особенно такие, решительно призывают к «самопреодолению» и хотели бы, чтобы мы подавили в себе самих жалость, словом, вовсе не хотят оставлять нас в том состоянии, в каком мы находимся, с нашим перечнем благ и совершенств.

Мы могли бы пойти по пути, которому следует Нэл Ноддингс<sup>16</sup>, и отказаться от всего, что конкурирует с ценностями попечения и любви к окружающим, но это также означало бы не учитывать многого, к чему мы сегодня привязаны, и что мы должны были бы «трансцендировать».

Но если стремления к трансцендентности не могут быть просто устранены, включая и проблематичные, их трудно оценить или даже они оборачиваются для нас дилеммой, тогда, быть может, мы не вправе просто и безоговорочно осуждать тех, кто предлагает эти пути, и это касается даже тех случаев, когда мы хотим сказать, что они неправы.

Возьмем христианскую ненависть к телу и желанию, которую рассматривает Нуссбаум в главе своей книги, посвященной Беккету<sup>17</sup>. Я также хочу осудить ее, считая ее ужасным отклонением. Но если мы обратимся к одному из ее истоков, раннехристианскому монашеству, хорошо описанному Питером Брауном<sup>18</sup>, то поймем, что она порождена представлением о том, что сексуальность и деторождение связаны с заботой о семье и продолжении рода, заботой о потомках, имуществе и власти, которая, не будучи злом сама по себе, являлась препятствием для всецелого предания себя любви Божьей. Иными словами, самоотречение было частью стремления найти более полный ответ на агAPE Бога, явленную во Христе, в более полной мере приобщиться ко всеобъемлющей любви. Это близко к позиции, с которой мы должны рассматривать преданность св. Франциска Ассизского, и это напоминает нам о сражениях, которые церковь на протяжении веков вела с властью родов – от папы Гильдебранда во времена Борьбы за инвеституру до монаха, сочетавшего Ромео и Джульетту без ведома их родителей, враждовавших между собой.

Сегодня нам понятно, как эти причины самоотречения могли в более поздний период переродиться в негативные навязчивые мысли о телесном, отвращение и одновременно пристальное внимание к желанию, – явление, которое отмечает Беккет и которое описывает Нуссбаум.

Что же, из-за этого мы должны отказаться от этого стремления к более полной любви? Признаюсь, для меня это было бы еще большим искажением природы человека, чем зажатый современный католицизм, который, возможно, пародирует Беккет. Как бы то ни было, это еще нужно доказать, а не просто принимать как данность.

Но если мы не отказываемся от этого, тогда наш ответ на это зажатое, сосредоточенное на желании представление о духовности должен быть столь же сбалансированным, как тот, который был дан на его полярную противоположность

<sup>16</sup> Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984).

<sup>17</sup> ЛК, глава 12.

<sup>18</sup> *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988).

выше, и он так же должен быть тройким: (а) конечно, мы должны сказать, что это видение ошибочное, и указать, в чем именно, но (b) мы должны признать, что оно возникает отчасти от подлинного и ценного стремления, стремления к большей полноте любви, поэтому (с) мы не можем просто в корне осудить его, как если бы его можно было без лишних раздумий искоренить и уничтожить; в действительности мы должны преодолеть его, сохранив то, что ценно в его корнях.

Вот почему, как я отметил выше, не хотелось бы пускаться в полемику об этой проблеме. Poleмика легко приводит к полярным мнениям, – одна сторона озвучивает лозунг «да будет проклята всякая трансцендентность», а другая, реагируя на это, отвечает защитой всех зажатых, проникнутых навязчивыми идеями отклонений, которые клеймят ее противники. Такая ситуация очень часто возникает в ходе культурных войн в Соединенных Штатах и в других странах. Возможно, это то, на что ссылается Арнольд в своем знаменитом образе темных орд, сходящихся в битве ночью.

Среди тех, кто выступает против трансцендентности, различные стремления к чему-то высшему рассматриваются как нечто искаженное, нездоровое или вызываемое действием неуместной недоброжелательности. Эти стремления либо демонизируются (например, в напаках гуманизма на христианство как на антигуманную силу, действующую во зло), либо принижаются как нечто патологическое.

В этом последнем случае мы имеем пример триумфа терапевтического с двумя характерными особенностями, о которых я упомянул выше. Во-первых, отклонение от «нормальных», приемлемых способов человеческой самореализации не признается как вдохновляемое другим, пусть и ошибочным, образом блага; во-вторых, «нормальность» доступна лицу среднего дарования, это не есть нечто такое, чего может достигнуть только малочисленная элита добродетельных.

Любопытно (а пожалуй, в этом есть своя логика), что терапевтический подход и демонизация могут идти рука об руку, как в определенных напаках гуманизма на религию. Жизнь самоотречения осуждается как патологическая, но в то же самое время насаждение такого образа жизни среди мирян рассматривается как часть стратегии утверждения власти духовенства. (Логика здесь, пожалуй, можно найти в приписывании патологии мирянам, а жажды власти духовенству.)

Следует отметить, что в этой версии антитрансцендентного гуманизма часто устанавливается довольно высокая планка «имманентности». Это понятие включает в себя многое из того, что мы понимаем как дисциплину цивилизованного общества, спонтанное подчинение модерному моральному порядку, как часть общедоступного непатологического «нормального». Пожалуй, в этом нет ничего удивительного, поскольку, как я утверждал выше, изначально возможность становления эксклюзивного гуманизма появилась в культуре, в которой эти дисциплина цивилизации стала действительно второй натурой для многих людей. Вот почему она ощущалась естественной и доступной для обычного человека.

Но какой бы закономерной ни представлялась эта позиция, следует признать, что опирающийся на нее гуманизм часто проявляет пренебрежение, а иногда и жестокость по отношению к людям с отклонениями от нормы, считая их неприспособленными к жизни или движимыми злонамеренностью. Примеры этого в наши дни служат некоторые политические меры, порожденные соображениями «политкорректности», согласно которым обязательному перевоспитанию, или суровым наказаниям, или тому и другому подвергаются люди с отклонениями от различных «кодексов поведения», часто обвиняемые в «расизме» или «женоненавистничестве» за малейшие нарушения.

Все это еще более ясно свидетельствует о том, насколько проблематичным является вопрос разграничений – не только между внутренней и внешней трансцендентностью, но даже между трансцендентностью и имманентностью. Когда «планка» нормального поведения устанавливается достаточно высоко, возникает впечатление, что «имманентность» больше не является корректным термином. Конечно, я хочу сохранить понятие трансцендентности в соответствии с изначально проведенным различием между эксклюзивным и инклюзивным вариантами гуманизма, в связи с целями своего главного тезиса. Но здесь я хотел бы подчеркнуть, насколько нечетким и неудовлетворительным является понятие «трансцендентности», фигурирующее в этой полемике против христианской веры как отрицания человеческой телесной самореализации; кроме того, я хотел бы показать, что некоторые чрезвычайно требовательные варианты эксклюзивного гуманизма легко производят обратную реакцию в самой среде неверия.

Объявить дисциплину цивилизованной жизни при верховенстве права и в соответствии с нравственным порядком свободы и взаимной выгоды «нормальной» в смысле непатологической, или считать стремление к этому способу жизни «внутренней» трансцендентностью, означало бы квалифицировать различные проявления сопротивления этой дисциплине – импульсы к насилию, агрессии, господству и/или порывы дикой сексуальной разнузданности – просто как патологию или недоразвитость. Они должны просто быть искоренены, удалены с помощью терапии, перевоспитания или угрозы применения силы. Они не являются существенными проявлениями, пусть даже искаженными, человеческой самореализации, удаление от которых было бы возможно благодаря силе нравственного преобразования, но которые невозможно просто подавить, не лишая при этом людей того, что для них – важные цели, то, что определяет их жизнь как жизнь человеческую. Это позиция, на которую опирается патерналистская душевная инженерия, которую Энтони Берджесс заклеил в «Заводном апельсине».

Или же проблему можно было бы связать с триумфом терапевтического. Если насилие, агрессия, сексуальная разнузданность могут рассматриваться просто как патология или недоразвитость, как нечто такое, от чего можно вылечить или отучить, то мы не теряем ничего существенного, когда нас приводят к «нормальности». Но если мы рассматриваем это как действия, которые могли бы



восприниматься деятелями как нечто такое, в чем осуществляется их самореализация, то, даже если мы думаем, что они обрели бы преимущества от нравственного преобразования (вследствие которого они больше не рассматривали бы эти действия таким образом), мы не можем обманываться, полагая, будто просто делаем им одолжение, подвергая терапии или перевоспитанию. Вероятно, нам действительно пришлось бы всячески ограничивать их ради безопасности других людей или всеобщего мира, но мы должны были бы признать, что вынуждали их принести жертву ради общего блага.

То, что составляет подоплеку разграничения между терапевтическим и этическим видениями, должно быть раскрыто подробнее, – это поможет нам понять, что положено на чашу весов. Современное терапевтическое видение, частично отталкиваясь от Просвещения (черпая от него вдохновение, локковское), развивает представление о том, что человек-деятель легко поддается преобразующему воздействию, на основе определенных фундаментальных побуждений (например, стремления к удовольствию, избегания страданий) деятеля можно научить идентифицировать свои цели разными способами. Таким образом, переосмысление этих целей благодаря перевоспитанию не вынуждает его отказаться от ведущей направленности своего естества; и если это приведет к тому, что он научится лучше приспособливаться к жизни во взаимодействии с окружающими, это послужит укреплению согласия, исполнению желаний в целом, а значит, к умножению всеобщего блага.

Другой источник триумфа терапевтического – желание покончить с категорией греха, которая в той или иной мере приписывает грешнику злонамеренность. Человек с отклонениями от нормы – жертва плохого воспитания или болезни; он не является деятелем, оправдывающим свое достойное сожаления, деструктивное поведение; тем, кого, по этой причине, мы должны осудить; скорее он попал в замкнутый круг принуждения, из которого мы можем выволить его с помощью терапии.

Этот второй мотив снятия вины согласуется с представлением о том, что человек поддается преобразующему воздействию, но не требует этого. Триумф терапевтического часто сопутствовал намного более сложным антропологиям (например, психоанализу), в которых исходным является представление о большей ригидности в формировании человеческого характера. Однако оба эти источника находятся в противоречии с антропологией, лежащей в основе главных этических теорий нашей традиции, восходящих к древним, равно как и с различными религиозными мировоззрениями. Они расходятся особенно в отношении того места, которое отводят злу, но сходятся в суждении о том, что грешник или нарушитель норм стремится к чему-то, что считает для себя благом, либо потому, что он (ошибочно) считает, что это так (версия, разрабатывавшаяся в древности), либо потому, что он испытывает извращенное влечение к злему (версия, которая возникает вместе с христианством). Это нарушение, этот «промах» (*hamartia*, как

это называется у Аристотеля и в греческой Библии), обычно рассматривается как нечто чрезвычайно трудное для понимания, возможно, в конечном счете, необъяснимое, даже таинственное.

Но это явно не вписывается в связанное с окружающей средой представление о том, что человек легко поддается преобразующему воздействию. Какое бы отношение ни имело плохое воспитание и дурные привычки к тому, что мы выбираем зло (как утверждает, например, Аристотель), все заканчивается тем, что в это мы вкладываем все наше естество, видение и желание. Таким образом, хорошее раннее воспитание не является достаточным условием хорошего характера, который надлежит возвращать, представляя примеры высокой нравственности, а позднее даже приучая к рассуждениям на этические темы, согласно Аристотелю. Но то, что мы вкладываем в это все свое естество посредством видения и желания, делает наше преобразование, в конечном итоге, чем-то, что выходит за рамки терапевтического. И хотя у Платона мы часто находим этот образ лечения с целью этического преобразования, вполне ясно, что сам он в повороте к добру усматривает нечто подобное «обращению»<sup>19</sup>.

В модерна этическое преобразование включает в себя участие и воли, и видения деятеля. Бессильна терапия, призванная излечить деятеля, если он не признает свое отклонение, бессильно воспитание, прививающее знание и раскрывающее способности, даже сила и страх как меры воздействия могут здесь не сработать.

Это может помочь нам понять, почему гуманизм «цивилизованного», нравственного поведения, трактующий противодействие себе как просто патологию или недоразвитость, в этическом ракурсе проявляет себя как сила, принижающая достоинство и даже дегуманизирующая людей с отклонениями от нормы, которых он идентифицирует и здоровье которых предлагает восстановить<sup>20</sup>.

(В) Это позволит нас к области иного спектра возражений в адрес религии, тех, которые приходят из «трагического» направления. Ибо «нормализующий» гуманизм неизбежно порождает самые серьезные возражения у всех, кто воспротивился его редуктивным оценкам тех измерений человеческой жизни, которые связаны с агрессией, воинственностью и распущенностью. Среди них были те, кто не одобрял агрессию, но видел эту проблему в рамках этической антропологии. Но самые резкие возражения исходили от тех, кто усматривал нечто похвальное в агрессии, а иногда также в сексуальной распущенности. Будучи далек от того чтобы осуждать стремления к борьбе, господству и даже причинению боли, Ницше считал их проявлениями воли к власти. Их осуждение современным гуманизмом во

<sup>19</sup> "periagoge"; см. *Государство*, книга VII, 518D-519A.

<sup>20</sup> Как известно, этот вопрос затронул Энтони Берджесс в *Заводном апельсине* (Anthony Burgess, *A Clockwork Orange*, New York: W. W. Norton, 1963).

имя равенства, счастья и прекращения страданий было тем, что принижает достоинство человека, обесценивает человеческую жизнь и способствует распространению «нигилизма». В наши дни это наступление на цивилизаторский гуманизм продолжил Мишель Фуко, чьим термином «нормализация» я воспользовался выше. Таковым был этический смысл (на самом неявный) широко разрекламированной идеи «конца человека»<sup>21</sup>, поскольку в этом суть осуждения, которому подвергают «гуманизм» многие постмодернисты.

Этот современный гуманизм вызывает нападки по всем осям «трагической» сферы. Для некоторых (Токвиля, Ницше, Сореля, Юнгера) это лишает жизнь ее героического измерения. По убеждению других (упомянутых выше, а также, в некотором смысле, Исая Берлина и Бернарда Уильямса), этот гуманизм имеет тенденцию скрывать от себя то, насколько серьезен конфликт между разными вещами, которые мы ценим. Он искусственно снимает трагизм, мучительный выбор между несовместимыми вещами, дилеммы, которые неотделимы от человеческой жизни. Отсюда возникает впечатление, будто все хорошее легко сочетается; но это происходит только за счет разрушения естественных свойств и принижения значения некоторых вещей, которые не согласуются с предпочитаемым набором либеральных ценностей.

Или, опять-таки, нападкам может подвергаться идея счастья или самореализации, фигурирующая в этом гуманизме. Осуждая не поддающиеся влиянию побуждения как патологические или как следствия недоразвитости, цивилизаторский гуманизм подразумевает то, что надлежащая человеческая самореализация для «нормальных» будет бесконфликтной. С этой нормальностью сопряжено спокойное счастье, потому что ничто важное не требуется принести в жертву ради него.

Для этического видения такого рода такая ничем не возмущаемая гармония действительно возможна, но только на вершине человеческих достижений; это не есть нечто такое, что могло бы когда-либо быть статистически «нормальным», точно так же как это никогда не могло бы определяться как нормальное в смысле непатологического. Большинство религиозных мировоззрений здесь согласуются с этическим. Полная гармония с собой никогда не будет делом большинства людей, не говоря уже о "l'homme moyen sensuel"<sup>\*</sup>.

Для ницшеанцев, равно как и для тех, кто полагает, что биология и теория эволюции дают основание считать агрессию, или гендерные отличия, или иерархию глубоко укорененными в нашей природе, гармония будет недостижима, и было бы даже своего рода порочной слабостью верить в это или бороться за это. Вера в спокойное счастье не только ребяческая иллюзия, но она также включает в себя усечение человеческой природы, отказ от значительной части того, кто мы есть. Они видят нечто презренное в этом идеале, как я отметил выше в предыдущем разделе.

<sup>21</sup> См. *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1967).

\* Самый обыкновенный земной человек (*фр.*).

Следует подчеркнуть, что эти обвинения направлены не только против нормализующего гуманизма, но и против религии. В некотором смысле это может представляться вопиющим противоречием. Разве в христианской проповеди всегда не повторялась мысль о том, что в греховном мире человек как грешник не может быть в полной мере счастливым? Конечно, эта иллюзия не может быть вменена в вину христианской вере, как бы горячо современные христиане ни поддерживали это общее мнение о «стремлении к счастью».

Но в другом отношении обвинение представляется оправданным. И это потому, что представление о том, что агрессия неискоренима, так как запечатлена в наших генах (социобиология), и/или является тем, чему мы должны радоваться, а не тем, что мы должны пытаться преодолеть (Ницше), явно несовместимо с христианской верой и надеждой, с каким бы то ни было явственно христианским эсхатонном. Христианство полагает здесь возможное преобразование, которое отвергается и ницшеанством, и сциентизмом. Таким образом, оно подвергается обвинению в неоправданном оптимизме, в подмене надеждой чувства реальности, в пропаганде утешительного мифа о людях, который затемняет суровую правду. В этом смысле его рассматривают в качестве прародителя нормализующего гуманизма, о чем не перестает говорить Ницше. И мы видели, что в определенном историческом смысле это справедливо, в этом смысле этот гуманизм возник из определенной (редуцированной) трактовки христианской веры.

Но здесь в рассуждениях просматривается странное совпадение позиций. Ницшеанцы, упрекая христиан в том, что они не желают признать то, что люди не могут не утверждать себя через агрессию, поскольку христиане настолько привержены очищенному, «спиритуализированному» представлению о человеческом потенциале, очень близко подходят к упомянутой выше позиции, согласно которой христианство не может принять нашу чувственную природу. Это один из ключевых аргументов, приводимых эксклюзивным гуманизмом в его отрицании христианской трансцендентности, и теперь подобный тезис выдвинут против самого этого гуманизма его заклятыми врагами.

### 3

Ситуация достаточно запутанная и наводит на мысль о том, что нам нужна новая, более детальная карта идеологической территории. Модерная культура – это не только арена борьбы между верой и неверием. Мы видели, что аргументы против религии идут с двух совершенно разных направлений, что даже на первый взгляд не все они направлены против всех вариантов религии, что, хотя эти два направления атаки могут быть как-то связаны, исходя из ницшеанской позиции, как в предыдущем абзаце, в конечном счете, они ведут нас к очень разным заключениям. Лагерь неверия расколот – его приверженцы расходятся во мнениях о природе гуманизма и еще более – о его ценности.

Я хотел бы предложить другую концепцию, которая может помочь нам понять эту борьбу не как борьбу между двумя главными действующими лицами, а скорее как сражение, в котором участвуют три или даже четыре стороны. Участие в этой борьбе того, что я назвал выше «имманентным Контрпросвещением», бросающим вызов гуманистическому примату жизни, чрезвычайно усложнило обстановку.

Есть светские гуманисты, есть неоницшеанцы и есть те, кто признает существование некоего блага вне рамок жизни. Любые два участника могут выступить против третьего в связи с той или иной важной проблемой. Неоницшеанцы и светские гуманисты вместе осуждают религию и отвергают существование всякого блага вне рамок жизни. Но неоницшеанцы и те, кто признает трансцендентность, едины в том, что не удивляются постоянной разочарованности в секулярном гуманизме, едины также в убежденности, что его видению жизни недостает глубины. При третьем раскладе светские гуманисты и верующие объединяются в защите идеи человеческого блага против антигуманизма наследников Ницше.

К борьбе может подключиться и четвертая сторона, если мы принимаем во внимание факт, что те, кто признает трансцендентность, разделены. Некоторые полагают, что движение к секулярному гуманизму в целом было просто ошибкой, которую нужно исправить. Мы должны возвратиться к более раннему пониманию вещей. Другие, к которым я причисляю себя, полагают, что практический примат жизни был большим приобретением для человечества и что есть определенная истина в самонарративе Просвещения: это приобретение в действительности едва ли могло появиться без некоторого разрыва с официальной религией. (У нас могла бы даже возникнуть мысль, что неверие модерна носит провиденциальный характер, но такой способ выразить эту мысль, возможно, был бы слишком провокационным.) И тем не менее мы полагаем, что метафизический примат жизни, исповедуемый эксклюзивным гуманизмом, есть нечто ошибочное и удушающее, и что его постоянное господство подвергает опасности практический примат.

В последнем абзаце я несколько усложнил картину. Однако четкие линии, обозначенные выше, я убежден, ясно просматриваются. Светские гуманисты и антигуманисты согласны относительно одной части нарратива Просвещения, а именно они видят нас освобожденными от иллюзии блага вне рамок жизни, а значит, получившими возможность самоутверждения. Это может принимать форму просвещенческой поддержки благожелательности и правосудия, или это может быть «хартией» полного утверждения воли к власти – или «люфтом означаемого», или эстетикой самости, или чем-либо иным в зависимости от существующей в данное время тенденции. Но все это остается в той же системе координат, в которой внешнее было низведено до статуса отжившей иллюзии. Для тех, кто в полной мере ассоциирует себя с этой системой координат, трансцендентность становится почти невидимой.

Конечно, мы могли бы постараться пренебречь этой схемой с тремя участниками на том основании, что современный антигуманизм – движение не достаточно

значительное. Если речь идет только о некоторых модных профессорах сравнительного литературоведения, то такой тезис мог бы казаться обоснованным. Но я хотел бы подчеркнуть, что воздействие этого третьего течения в нашей культуре и новейшей истории было очень мощным, особенно если мы принимаем во внимание фашизм, равно как и восхищение насилием, которое заразило даже такие вдохновленные Просвещением движения, как большевизм (и это далеко не единственный пример). И можем ли мы исключить из списка даже «прогрессивный» демократический национализм с его кровавой историей?

Однако если мы действительно принимаем картину с тремя участниками борьбы, возникают некоторые интересные вопросы. Ответ на один из них влечет за собой дополнительные вопросы в связи с другими. В частности, антигуманизм не легко объяснить с точки зрения Просвещения. Чем объяснить это возвращение к прошлому людей, которые «освобождены» от религии и традиции?

С религиозной точки зрения, проблема заключается в противоположном. Имеется очень легкое и удобное объяснение: отрицание трансцендентности непременно приведет к крушению и, в конечном итоге, полному уничтожению всех нравственных норм. Сначала секулярный гуманизм, а затем, в конечном счете, его добродетели и ценности ставятся под сомнение. В конце – нигилизм.

Я не хочу сказать, что в этой трактовке вообще нет ни капли истины. Но очень многое в ней остается без объяснения. Антигуманизм – это не только черная дыра, отсутствие ценностей, но и новое приращение ценности смерти, а иногда и насилию. И кое-что в этом восхищении смертью и насилием весьма напоминает нам многое из явлений традиционной религии. Вполне ясно, что это восхищение выходит далеко за рамки антигуманизма. Как я только что упомянул, мы можем наблюдать это и у наследников Просвещения, но также, несомненно, вновь и вновь – в религиозной традиции. Гулаг и Инквизиция являются свидетельствами вечной силы этого восхищения.

Но это резкая отповедь на религиозное объяснение, проникнутое самолюбованием, опять-таки, оборачивается проблемой для эксклюзивного гуманизма. Если здесь есть нечто вечное, вновь и вновь проявляющееся, то откуда оно исходит? У нас нет недостатка в имманентных теориях человеческой склонности к злу, мы находим их в самых разных сферах науки – от социобиологии до фрейдистских спекуляций о принципе смерти. Но им присущ собственный контрпросвещенческий пафос: они жестко ограничивают любые надежды на совершенствование. А сама центральная идея Просвещения, согласно которой наша судьба в наших руках, в них ставится под сомнение.

В то же время, с точки зрения трансцендентности, некоторые соображения представляются очевидными:

Эксклюзивный гуманизм закрывает трансцендентное окно, как если бы вовне ничего не было. Более того, как если бы речь не шла о неудержимой потребности человеческого сердца открыть это окно и сначала посмотреть, а затем выйти

наружу. Как если бы ощущение этой потребности было результатом ошибки, ошибочного мировоззрения, плохого воспитания или, что еще хуже, некоей патологии. Два радикально различных взгляда на условия человеческого существования. Кто прав?

Так кто же способен найти больше смысла в жизни, которую все мы ведем? С этой точки зрения, само существование современного антигуманизма, похоже, говорит против эксклюзивного гуманизма. Если трансцендентальное представление правильно, значит, людям свойственна неискоренимая склонность реагировать на нечто вне рамок жизни. Отрицание этого удушает. Более того, даже для тех, кто принимает метафизический примат жизни, само это видение может представляться порабошающим. Именно в этом смысле, а не согласно проникнутому самоуверенностью и самодовольством представлению, в котором неверие должно разрушить себя, религиозное видение находит антигуманизм не вызывающим удивление.

В рамках этого видения, мы могли бы попытаться рассуждать далее и предположить, что неизменная человеческая склонность восхищаться смертью и насилием в основе своей является проявлением нашей природы как *homo religiosus*. С точки зрения того, кто признает трансцендентность, это одно из мест, куда нас легко приводит это стремление вовне, когда оно не достигает своей цели. Это не означает, что религия и насилие просто альтернативы. Напротив, это означает, что в основном историческая религия была тесно связана с насилием – от человеческих жертвоприношений до межобщинной резни. И это потому, что можно лишь весьма условно говорить о том, что историческая религия в целом ориентирована вовне. Родство религиозного с культом насилия в его различных формах действительно ощутимо.

Однако это может означать то, что единственный путь, позволяющий совершенно избежать влечения к насилию, пролегает где-то вблизи поворота к трансцендентности, т.е. заключается в искренней любви к некоему благу вне рамок жизни. Здесь мы оказываемся на территории религии и насилия, которая была весьма интересно исследована Рене Жираром. Я хотел бы вернуться к этому ниже<sup>22</sup>.

Но какую бы трактовку мы ни принимали, я надеюсь, что высказал некоторые соображения, подкрепляющие тезис о том, что никакие серьезные попытки понять Просвещение сегодня немислимы без более глубокого исследования имманентного Контрпросвещения. Классические сценарии двухсторонней борьбы не позволяют четко выявить все, что мы могли бы узнать о двух этих главных действующих лицах благодаря их отличиям от третьего соперника, которого они так или иначе вызвали на бой, и благодаря сходствам с ним.

<sup>22</sup> См. René Girard, *La Violence et le Sacre* (Paris: Grasset, 1972); и *Le Bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982). [Рус. пер.: Рене Жирар, *Насилие и священное*, М.: НЛО, 2000 и *Козёл отпущения*, СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.]

## ii. Против повреждения

Из вышесказанного следует, что размышления над сутью нападок эксклюзивного гуманизма на религию выявляют некоторые глубокие разногласия в лагере неверия. Само по себе это не обязательно является проблемой: в принципе одно из этих представлений может быть правильным, а другое просто ошибочным. Но я хотел бы подчеркнуть, что каждая из сторон, «гуманистическая» и «ницшеанская», представляет глубокие затруднения для другой. Не так легко отказаться от благожелательности, равенства, целей гуманизма. И все же имманентное восстание часто сильно мотивируется. Здесь есть некоторые неразрешенные дилеммы.

Они являются следствием того важного комплекса вопросов, связанных с любовью концепцией человеческого этического затруднения, который мы обозначили в предыдущей главе: может ли быть осуществлено соответствующее представление о полноте в целом, могут ли препятствия на пути к этому, отрицательные побуждения, быть полностью преодолены, а если нет, требует ли отвержение их неприемлемой жертвы (вопросы (c), (d) и (e)).

Мы можем говорить о дилеммах, о трениях или даже попытках примирить непримиримое. Как бы мы ни называли это, очевидно, все это можно свести к такой базовой формулировке: как определить наши высшие духовные или нравственные устремления, которыми должны руководствоваться люди, при этом указывая путь к необходимой трансформации, которая не сокрушает, не повреждает и не отрицает того, что является существенным для нашей человечности? Назовем это «максимальным требованием».

Почему это требование важно для нас? Думаю, мы можем найти причины этого в нашем стремлении к цельности, которое я попытался охарактеризовать в предыдущей главе. В культуре эпохи модерна заметно ощущение неправильности наших действий, направленных на достижение наших высших идеалов, когда мы жертвуем телом, или обычным желанием, или самореализацией в повседневной жизни. Почему этому отводится такое важное место? В конце концов, Платон в «Государстве», судя по всему, выражал готовность ограничить (в его культуре также) важнейшие человеческие желания – создать семью, приобрести имущество и передать его детям – во имя высшей, более полной гармонии в государстве.

Разумеется, древние были далеко не едины во мнениях об этом. Аристотель резко критикует попытку Платона очистить добродетельную жизнь от определенных обычных стремлений к самореализации и во второй книге «Политики» решительно отвергает платоновское предложение отменить семейную и частную собственность. Но в нашем случае причины связаны с нашими истоками в христианской культуре. Религия Воплощения не может просто вывести из игры тело. «Жалость», приписываемая Иисусу в Евангелии, является «нутряным чувством»,



эсхатология одушевляется чаянием телесного воскресения. Акцент на обычной жизни, сделанный Реформацией, намного сильнее, чем у Аристотеля, – сфера производства и семейных отношений не только становится составляющей добродетельной жизни, но ей присваивается достоинство, в котором отказал ей Аристотель. Неудивительно, что магистральная традиция католической философии начиная со средневековья опиралась на философию Аристотеля.

Критики христианства воспользовались этим центральным значением тела, неустранимостью нашей обыденной телесной самореализации, и обратили это против самой веры, объявив ее модификацией платонизма. Ницше часто упоминает об этом родстве христианства и платонизма, а Нуссбаум ссылается на него в своих критических рассуждениях, рассмотренных выше. Эта критика настолько разрушительна именно потому, что наша культура в целом решительно настаивает на этом центральном значении тела. И вот почему для нас максимальное требование обладает такой силой: невозможно стремиться к идеалам ценой отказа от обычной самореализации или принижения ее значимости.

Основной тезис вышеизложенных рассуждений, явно имеющих несистематический характер, состоит в том, что это требование не так легко удовлетворить. Нам нужно осознать, что, возможно, оно неосуществимое, что соотношение наших высших стремлений с полным спектром возможностей самореализации человека может оказаться невыполнимой задачей. Иными словами, либо мы должны умерить свои нравственные стремления, чтобы дать возможность процветать нашей обычной человеческой жизни, либо мы должны быть готовы пожертвовать частью этого обычного процветания, чтобы достичь высших целей. Если мы воспринимаем это как дилемму, то, возможно, наткнемся на один или другой ее «рог».

Эти два, казалось бы, противоречащие обвинения в адрес религиозной веры, соответственно, что она приводит к умерщвлению обычной человеческой жизни и что она выхолащивает человеческое естество, по моему убеждению, указывают на эту дилемму. Общее обвинение звучит так: вы восприняли наши высшие стремления так, что, для того чтобы можно было осуществить их, вам нужно будет повредить человеческое естество (упрек в умерщвлении); поэтому, естественно, вы вынуждены тайно умерить свои требования, а также скрыть от самого себя всю полноту силы человеческой чувственности и агрессии, так чтобы как-то сблизить человечество обычное и человечество искупленное, – таким образом, вы заслуживаете упрек в выхолащивании. В действительности здесь возникает дилемма: стремясь увернуться от одного «рога», вы натываетесь на другой.

Следует, однако, отметить, что многие приверженцы эксклюзивного гуманизма, выдвигающие эти обвинения в адрес религии кажется, полагают, что их нельзя предъявить им самим: что они нашли соответствующее определение наших высших стремлений, которое позволяет избежать указанной дилеммы и в полной мере отдает должное обычному человеческому процветанию. Выше я попытался

показать, что часто это оказывается иллюзией. Их высшие устремления также могут привести к опасности умерщвления обычной человеческой жизни. Они скрывают это от себя либо потому, что не признают, как далеки мы от их цели, – они недооценивают всю глубину человеческой порочности (если употреблять традиционные выражения), – и поэтому заслуживают упрека в выхолащивании; либо они бесцеремонно говорят о цене достижения цели, а следовательно, заслуживают упрека в умерщвлении.

И конечно, можно допустить обе эти ошибки сразу, как это прослеживается в более механистических формах нравственных проектов Просвещения, тех, в которых человеческая натура рассматривается как в основе своей податливая, – представленных, например, взглядами Гельвеция. Поскольку такие мыслители считают проблему реформы просто делом формирования правильных привычек и создания правильных мыслительных связей, обычная человеческая природа не так уж и далека от цели. Они отвергают учение о первородном грехе как преувеличивающее человеческую порочность (таким образом, они виновны в выхолащивании). Но именно по этой причине они не способны осознать, каким ужасным будет влияние их социальной инженерии на людей, желания и стремления которых не так легко сформировать извне (таким образом, их методы ведут к повреждению человеческой природы).

Иными словами, как это ни парадоксально мы можем напороться на оба «рога», сделать обе ошибки сразу. И это, по сути, та критика, которой часто подвергают более редуktивные течения, имеющие своим истоком Просвещение. Они поставили перед собой невысокие цели: они хотят создать мир, в котором каждый, служа себе самому, будет также приносить пользу другим, и интересы будут согласованы. Таким образом, люди наконец будут удовлетворены, и беспокойные поиски совершенства наконец обретут определенную форму. История придет к своему концу. Такое видение сегодня находит широкое отражение в оптимистическом дискурсе о свободной торговле и глобализации: когда везде будут установлены рыночные демократии, больше не будет причины враждовать. Наступит царство вечного мирного производства и взаимного обогащения.

Однако для многих людей это слишком приземленная цель. Сам Фукуяма именует это эпохой «последних людей». И поток критики в этой связи не прекращался с XVIII столетия: Руссо, Кант, Маркс, Ницше – список имен можно было бы продолжать чуть ли не до бесконечности. Но в то же время критики часто указывали на то, что эти редуktивные теории совершенно не отражают широких спектров человеческих побуждений и чувствований, таких как поиск смысла в жизни, стремление к самоутверждению, защита собственного достоинства и боль унижения, не говоря уже о широчайшем спектре проявления сексуального желания и воинственности. Они считают их либо маленькими слабостями, с которыми легко совладать, либо, – если они принимают более угрожающие формы, – патологией. Таким образом, они ошибаются в оценках реальных затрат, которые требуются

для их подавления или искоренения. Они считают нормализованных людей (в том смысле, в каком пользуется этим понятием Фуко) самореализовавшимися.

В менее редуktивных формах эксклюзивного гуманизма эти нарушения не играют такой роли. Помимо других отступлений от редуktивного механистического модуса, они усматривают чрезвычайно важный способ самореализации в рациональной свободе и/или в нравственной автономии и/или эстетическом опыте, как мы видели в предыдущей главе. Но это не означает, что они нашли ответ на наши высшие стремления, который может удовлетворить максимальному требованию. Об этом писали много и обстоятельно, начиная с периода романтизма, те, кто пытался понять, какой будет цена дисциплины рациональной свободы или нравственной автономии для эмоциональной спонтанности и самовыражения.. Яркий тому пример – Шиллер.

Некоторые последовали за Шиллером и стали искать преобразования (в случае Шиллера речь шла об эстетическом измерении, сфере прекрасного), которое могло бы свести воедино две стороны нашей природы и удовлетворять максимальному требованию. И, конечно, такие революционеры, как Маркс, следовали тем же путем. Но эти надежды весьма сомнительны, и те, кто придерживается менее редуktивного представления о человеческой мотивации, склонны считать невыполнимым максимальное требование, признавать, что оно ставит нас перед неосуществимой задачей и что, умерив свои стремления, мы совершим более благоразумный шаг, который избавит нас от возможных пагубных последствий. Мы испытываем искушение прибегнуть к «либерализму страха», в котором главная цель состоит в том, чтобы ограничивать причинение страданий.

Или мы можем следовать за Ницше, отвергая основное условие, которым ограничено максимальное требование: чтобы оно примиряло высшие стремления и обычную самореализацию для *каждого*. Как только это всеобщее требование оказывается отвергнуто, открывается путь к осознанию того, что элита истинно исключительных лиц способна стремиться к превосходству без жертвы либо в радостном принятии таковой. То обстоятельство, что это достижение может лечь тяжким бременем на массы, не принимается в расчет. Те, на которых оказал влияние Ницше, мыслители имманентного Контрпросвещения, не спешат отвергать универсализм, но они действительно хотят открыть пространство для широчайших, ничем не ограничиваемых форм самоутверждения, которые были подавлены дисциплиной модерного гуманизма.

## 5

Таким образом, открытым остается вопрос о том, может ли быть разработана некая форма эксклюзивного гуманизма, которая могла бы удовлетворять максимальному требованию. Но что же в этой связи можно сказать о христианской вере? Она лучше отвечает ему? Может возникнуть впечатление, что это так, только по-

тому что христианство имеет целью намного более полное преобразование человеческой жизни, такой, что мыслимым становится преображение даже самых непонятливых, эгоцентричных и необузданных. Но это преобразование, которое не может быть завершено в истории. В силу природы вещей христианство не дает глобального решения, не указывает никакого общего порядка вещей здесь и сейчас, который полностью разрешал бы рассматриваемую дилемму и удовлетворял бы максимальному требованию. Оно может только указать пути, идя по которым, мы как отдельные лица и как церкви можем выйти на широкую дорогу к полноте царства.

Таким образом, в действительности у христиан «нет решения» дилеммы в том смысле, в каком мы обычно говорим об этом, и это объясняется двумя причинами: во-первых, невозможно доказать, что правильным является направление, которое они указывают, – это нужно принимать на веру; во-вторых, в связи с этим следует отметить, что мы не можем показать в полной мере, что это означает, изложить это в виде системы принципов или полноценной системы, диктующей образ жизни, – мы можем лишь ставить в пример жизнь тех или иных людей и сообществ, проторивших путь.

Но этим трудности не исчерпываются. То, что христианство часто трактовали как вариант платонизма, хуже того, утверждали, что оно отводит такое важное место наказанию и жертве, не есть просто проявление непонятливости или злонамеренности критиков. Евангельская весть не вписывается в категории, которые дошли до нас через века истории человечества, и ее постоянно искажают даже ее приверженцы, пытаясь увидеть смысл в этих категориях.

Это означает, что есть явно ошибочные версии христианской веры. Но это не означает, что вместо них мы можем дать единственно правильную ее версию. Власть этих категорий, которые дошли до нас через века нашей истории, включая до-осевую религиозную жизнь, настолько велика, что нам затруднительно рассуждать о том, каков смысл христианского откровения. Ошибочные категории часто воспринимаются нами более «естественно». Поэтому в некотором смысле можно утверждать, что мы иногда действуем вслепую и пробираемся ощупью. В таких условиях мы богословствуем.

Однако мы можем выявить здесь определенные ошибки, часть из которых можно более или менее сжато изложить; в других случаях требуется, чтобы мы вывели благовестие за рамки матрицы более ранней нашей истории.

Искажения, среди прочего, связаны с самим понятием преобразования. Платон с презрением ответил бы на наш упрек в связи с принесением в жертву тела и обычной жизни. Преобразование, которое он предусматривает и в котором человек истинно становится любящим мудрость, следует понимать так, что некоторые вещи, которые очень много значили для нас прежде, утрачивают для нас свою значимость. Такова сущность этого масштабного преобразования. Бесплезно возражать, что наши теперешние желания не исполнятся; они исчезнут, потому что

мы осознаем, что они в действительности не важны, они не есть часть того, что требуется для постижения Идеи человека, что, в свою очередь, означает в полной мере сообразоваться с Идеей Блага.

И, конечно, всякое масштабное преобразование будет обладать этой особенностью, а именно цели и стремления к самореализации, которые имеют значение сейчас, впоследствии сойдут на нет. Поэтому если мы хотим отстаивать ценность жизни *l'homme moyen sensuel*, мы должны отказаться от любого такого большого преобразования. Так гласит антиплатоническая логика радикального Просвещения. Как же тогда христиане могут говорить о преобразовании, не становясь скрытыми платониками?

Вполне ясно, что любое этическое представление, допускающее преобразование нашего естества, будет обладать этой особенностью, а именно: то, чего желают духовно невозрожденные люди, более не волнует того, кто претерпел такое преобразование. Даже в самой редуктивной теории, в которой наше желание трактуется как сосредоточенное исключительно на нашем удовольствии (опять-таки, вспомним Гельвеция), будет допускаться следующее: лучшее воспитание или более глубокое понимание реальных условий достижения удовлетворения удалит всякое стремление, которое мы могли бы испытывать, скажем, отнять что-либо у наших ближних для удовлетворения наших потребностей. Более масштабные преобразования будут сопряжены с утратой категорий желания как такового.

Считается, что в христианстве святой, в отличие от обычного человека, утрачивает интерес к утешительному для эго стяжанию похвалы, жажде всеобщего признания или стремлению доказать превосходство. Ошибка платонизирования состоит в том, что в нем проводится различие между тем, что безболезненно может быть утрачено, и тем, что для нас чрезвычайно важно, в связи с нашим желанием как таковым, особенно телесными желаниями. (Конечно, настоящий Платон «Государства» не призывает нас к тому, чтобы мы отказывались от этих желаний, – он лишь говорит о том, что они должны стать и оставаться совершенно покорны разуму.) С точки зрения христианства, в противоположность этому, агапе, которое, в конечном счете, ограничит и обесценит удовлетворение, питающее себялюбие, само по себе связано с состраданием, которое само же воплощается как телесное желание. Преобразование разворачивается по совсем иной оси: не тело/душа, а, скорее, «плоть/дух», а это совсем другое дело. Тот факт, что эти разные оси все еще часто отождествляются христианами и нехристианами, что «плоть» рассматривается как синоним «тела», является свидетельством того, насколько сильными остаются более старые категории в нашей жизни и наших взглядах. Но это не просто пережиток прошлого. Можно утверждать, что в эпоху модерна дисциплина отстраненного разума дала новую силу противопоставлению тело/разум.

Другая ошибка связана с категорией жертвы. Вполне очевидно, что эта категория центральная: Иисус отдал жизнь, чтобы спасти людей. Христианина часто призывают отказаться от чего-либо важного. В сочетании с первой ошибкой хри-

стианское самоотречение может легко сблизиться с платоническим или стоическим идеалом. Мы отказываемся от определенных жизненных вещей, потому что они «ниже», потому что, в конечном итоге, они не есть то, в чем собственно заключается смысл человеческой жизни, но оказываются препятствиями на пути к нашей истинной цели. То, что отброшено, в действительности не имеет значения. Но это делает жертву Христа бессмысленной. И именно потому, что человеческая жизнь настолько ценна, по замыслу Божьему, отказ от нее имеет значение высшего акта любви. Отличие между смертями Сократа и Христа чрезвычайно ясно высвечивает эту мысль. В одном случае это спокойствие философа, готового выпить цикуту и уверяющего друзей в том, что он уходит в лучший мир; в другом – Гефсиманское борение, молитва Отцу о том, чтобы эта чаша миновала, и лишь потом принятие в утверждении «да будет воля Твоя».

Эта идея часто кажется трудной для понимания. Было бы легко понять, почему нужно отказываться от полноты процветания, если бы в ней было нечто неподобающее. Именно так неверие истолковывает христианское отречение – как негативное суждение о человеческой самореализации.

И в этом оно следует за христианскими умонастроениями, для которых на протяжении веков также было характерно неприязненное отношение ко многим аспектам человеческого процветания, отношение сомнительное и двойственное. Возьмем сексуальное удовлетворение, например. В течение многих столетий средневековая церковь учила тому, что половые отношения должны в принципе служить деторождению, и даже в этом смысле человек не должен особо искать в них наслаждения. Реформаторы попытались реабилитировать сексуальные отношения в супружестве, но тезис о том, что они должны служить к славе Бога, на деле омрачал радость секса.

Я не пытаюсь представить наших предшественников глупцами, поскольку считаю, что между стремлением к самореализации в сексе и благочестием действительно есть определенное противоречие. Это в действительности лишь один из пунктов, в которых проявляется более общее противоречие между человеческим процветанием в целом и преданностью Богу. То, что это противоречие особенно очевидно в сексуальной сфере, вполне объяснимо. Сексуальная самореализация заставляет нас глубоко и остро ощущать полноту близости между супругами. Она привязывает нас узами обладания к тому, что втайне делят супруги. Здесь мы почти вплотную подошли к вопросу, поставленному Нуссбаум, который я процитировал выше. Не зря ранние монахи и отшельники считали отречение от радостей сексуальной жизни открытием пути к полноте любви Божьей.

Но то, что между самореализацией и благочестием есть противоречие, не должно удивлять нас, живущих в мире, поврежденном грехом, т.е. отлученном от Бога. Однако мы не должны превращать это в фундаментальную несовместимость. А именно так в принципе и поступают эксклюзивный гуманизм, с одной стороны, и, во многом, консервативное христианство, с другой. По убеждению первого, то,

что посвящено Богу, непременно отнимает от человеческой самореализации. Второе столь сосредоточено на самоотречении и ограничении желания, что легко впадает в такую же ошибку, какую допускает секулярная позиция, но с противоположным знаком: следовать Богу означает отречься от себя.

Обе эти позиции представляются последовательными. Противоречие есть между ними, но, кажется, отсутствует в самих позициях. Однако если высчитаете, что самореализация и благочестие не являются фундаментально несовместимыми, а также, что следование за Богом может часто влечь за собой самоотречение, вы занимаете позицию, которая может казаться непоследовательной и в значительной степени противоречивой. Противоречие заключается не просто в том обстоятельстве, что сонмы приверженцев того или иного из этих взглядов часто побеждают силой убежденности в том, что одна из этих целей должна уступить другой. Оно также порождается тем, что действительно трудно сопрячь две эти цели, как я проиллюстрировал выше на примере сексуальности. В конце концов, именно это реальное экзистенциальное противоречие, более чем что-либо иное, вызвало идеологическую поляризацию, хотя, конечно, эта поляризация, определенно, усугубляет данное противоречие.

И здесь мы подходим к третьей ошибке, напрямую несвязанной собственно с христианством, но затрагивающей наши этические взгляды в целом. Мы склонны считать определенные желания добрыми – любовь к ближнему, великодушие к другим людям и т.д., другие же чувствования и стремления мы называем дурными, например, гордость, склонность к насилию и т.п. Наша цель должна состоять в том, чтобы искоренять дурные и поощрять добрые. Именно в этом духе родителей часто убеждают не позволять своим маленьким сыновьям играть в войну и пропускать в сказках те места, где изображается жестокость.

Действительно именно так могут смотреть на вещи приверженцы самых редуцированных теорий Просвещения, цель которых состоит в привитии хороших привычек и искоренении плохих. Но в любой теории, которая допускает более масштабное преобразование, действительность сложнее. Преобразованы должны быть сами желания. Сексуальное желание должно превратиться в любовь более глубокою, захватывающую все естество человека; самоутверждение – в преданность тем, которых мы любим; сочувствие должно глубже понимать реальное затруднение, в котором пребывают окружающие нас люди, и т.д. Если этот процесс хотя бы начался в ком-либо из нас, а это должно происходить по крайней мере в одном из этих направлений роста, значит, наша действительность сложная. Больше не может идти речи только об искоренении чего-либо или о привитии чего-либо иного. Таким образом, просто прекращение сексуальной жизни устранил дурные, сопряженные с навязчивыми переживаниями и эгоистические склонности, но также и прекратит весь процесс взросления. Этот процесс может управляться, изменять направление, ускоряться, но он не может просто быть прерван. Говоря библейским языком, пшеница и плевелы растут вместе, так что невозможно вырвать по-

следнее, не навредив первому<sup>23</sup>. Об этой фундаментальной амбивалентности человеческой действительности во всех случаях, кроме крайнего случая абсолютного зла (действительно ли он возможен для нас?), нужно всегда помнить.

Изложив эти три тезиса, мы подошли к действительно сложным вопросам. Те, кто обвиняют религию в отрицании и повреждении обычной человеческой чувственной жизни, не являются просто жертвами иллюзии платонизирования или непонимания природы жертвы. Христианское преобразование, с другой точки зрения, является также спасением. А спасение указывает на возможность проклятия, следовательно – божественного наказания. Представление, что такое серьезное возмездие ожидает духовно невозрожденных, также способствовало укреплению убежденности в том, что религия отвергает и порицает обычную человеческую самореализацию. Чтобы глубже уяснить это, мы должны обратиться далекому и мрачному прошлому и рассмотреть процесс, благодаря которому христианское откровение возникло и частично отвергло более ранние трактовки жертвоприношения и божественного насилия.

(А) В определенном смысле это утверждение представляется бесспорным. Настолько далеко в прошлом, насколько мы можем видеть, религия часто включает в себя жертвоприношения того или иного рода. Мы должны от чего-либо отказываться, чтобы успокоить Бога, либо чтобы его насытить, либо ради обретения его милости. Но это требование может также быть наполнено духовным или нравственным содержанием: мы несовершенны в естестве своем, мы не соответствуем тому, чего хочет Бог. Поэтому мы должны жертвовать плохим в себе или жертвовать чем-либо в наказание за плохое в себе.

Осознание недостойности играет здесь важную роль. Но людям также всегда угрожали разрушительные силы – свирепые ураганы, землетрясения, голод, наводнения. Кроме того, в сфере человеческих отношений мы сталкиваемся с людьми, сеющими разрушения, – по их вине происходят вторжения, разграбления, завоевания, кровавые расправы. И, возможно, мы ощущаем угрозу тепловой смерти вселенной.

Вероятно, все это можно объяснить ужасными требованиями грозной судьбы, которая выпала нам из-за того, что мы должники богов, или из-за наших несовершенств. Эта трактовка соответствует ницшеанскому представлению, согласно которому мы хотим придать смысл страданию, чтобы обрести способность переносить его. Но мы могли бы также взглянуть на это с противоположной стороны: ощущение недостатка, нашей несостоятельности первично, и мы должны придать ему форму. Не: сначала мы страдаем, а потом ищем смысл, так что страдание становится наказанием; но: сначала мы заслуживаем наказания (или сознаем несостоятельность), поэтому ищем определенных способов страдания, чтобы придать форму всему этому или понять, как мы можем все это уладить. Таким образом, наше

<sup>23</sup> См. Мф 13: 24-30.



наказание отождествляется с этим страданием. Так естественные деструктивные силы мы воспринимаем как необузданные и исполненные духа разрушения.

Таким образом, религия может означать то, что мы отождествляем с этими требованиями/судьбой. Т.е. мы рассматриваем разрушение и как божественное, как в случае с Кали-Шивой. И когда вам удастся отождествить себя с этим, вы отказываетесь от всех вещей, которые разрушены, очищая себя. Безудержное разрушение обретает смысл и цель. В некотором смысле оно укрощается, становится не таким уж страшным, даже приобретая при этом отчасти оттенок нуминозного.

Разумеется, для этого нужно подчиниться внешней, высшей воле, цели или требованию; для этого нужно децентрироваться. Но есть также определенный подход к насилию и разрушению и ужасным страхам, которые они пробуждают в нас, дающий нам сознание силы и власти над обстоятельствами. Это – центральная составляющая воинской этики. Мы побеждаем страх разрушения, мы допускаем возможность насильственной смерти. Мы даже считаем себя теми, кого уже призвала к себе смерть: мы – «мертвые на побывке». Вспомним о символичности именовании воинского подразделения прусской армии – один из батальонов назывался “Totenkopf”, «мертвая голова».

Тогда мы живем в стихии насилия, но как короли, бесстрашные, как субъекты чистого действия, несущие смерть; мы – властители смерти. Что было ужасающим прежде, теперь вызывает восхищение, наполняет радостью, мы торжествуем. Это наполняет смыслом нашу жизнь. Вот что означает трансцендировать.

Один из способов борьбы с ужасом утишает бурю насилия, либо лишая его нуминозной силы, либо отождествляя его с такой высшей силой, которая, в конечном итоге, оказывается доброжелательной. Другой способ борьбы с ужасом не требует устранения нуминозной силы насилия, но сфера страха изменяется: то, что ранее заставляло нас съеживаться от ужаса, теперь наполняет радостью, теперь мы живем этим, преодолеваем обычные ограничения благодаря этому. Именно это является источником неистовой ярости воина и его иступленного упоения битвой, которое творит ратные подвиги, немыслимые в нашей повседневности.

Кроме того, две эти реакции могут сочетаться, как в некоторых культурах, для которых характерны человеческие жертвоприношения. С одной стороны, мы подчиняемся богу, которому мы приносим нашу кровь, но приносящие жертву также становятся агентами насилия, они совершают это, а не просто подчиняются этому, они убивают и проливают кровь, но теперь со священным намерением. Поскольку здесь сочетаются эти две стратегии преодоления этого ужаса, нет ничего, что приносило бы большее удовлетворение, чем священная резня. Рене Жирар исследовал эту территорию, на которой встречаются религия и насилие<sup>24</sup>.

Итак, с древнейших времен религия была связана с жертвоприношением и повреждением человеческого естества – посредством сознания того, что мы обязаны

<sup>24</sup> См. Жирар, *Насилие и священное и Козел отпущения*.

приносить нечто от нашей сущности Богу, которое обостряли наши недостатки; а также – посредством наших стратегий преодоления глубоких внутренних страхов, пробуждаемых в нас насилием и разрушением, стратегий, благодаря которым эти страхи отождествляются с божественным, или помогают интернализировать их нуминозную силу, или содействуют тому и другому.

Но было также и обратное движение, имевшее целью разорвать или, по крайней мере, очистить эту связь. Древний иудаизм начинает критику этого священного бремени, возложенного на нас. Есть ложные боги, и дань, которую вынуждены платить им люди, – чистый грабёж с насилием, как в случае с жертвами, приносимыми Ваалу. Истинный Бог этого не хочет, как он дает это понять Аврааму на горе Мория.

Эта критика относится к формам жертвоприношения, не имеющим духовно-го и нравственного содержания, при которых главное – умиловить богов или духов. Но христианская традиция сохраняет различные спиритуализированные формы, в которых жертвоприношение – составляющая пути к совершенству или наш отклик на кеносис (самоопустошение) Бога. Мы можем стать «скопцами ради Царствия». Впоследствии, однако, некоторые из этих путей будут также осуждены как ложные, – так было, когда Реформация порицала «высшие», сопряженные с самоотречением, призвания католицизма.

Далее, как мы видели выше, антропоцентрический поворот в современном христианстве, за которым последовало появившееся от него неверие, все более и более расширял границы этой критики. Прежние формы христианской веры и, в конечном счете, религию как таковую он изображает как ложный духовный перфекционизм, который приносит в жертву реальных, здоровых, дышащих, любящих людей, наслаждающихся нормальной самореализацией, на алтари ложных богов. Всякая религия, в конечном счете, – Молох, пьющий кровь из черепов закланных<sup>25</sup>. Ветхозаветная критика финикийских культов теперь распространяется на веру в трансцендентное как таковую.

Здесь все, что выходит за рамки эксклюзивного гуманизма, может стать предметом этой критики, как мы видели в случае с критикой трансценденции Нуссбаум и других.

Наблюдаемое здесь движение, которое полностью выводит нас за рамки веры, пожалуй, можно объяснить таким образом: один из центральных элементов христианского откровения заключается в том, что Бог не только хочет нашего блага, блага, которое включает в себя человеческое процветание, но также, чтобы обеспечить его, он совершил в вочеловечении и страдании своего Сына то, что превосходит наше разумение. Однако этот фундаментальный элемент стали трактовать таким образом, что жертва и установленное Богом страдание становились

<sup>25</sup> Маркс пользуется этим образом, говоря о классовом обществе и господствующей в нем эксплуатации, но он вполне мог бы отнести его к пафосу самоотречения, характерному для тех религий, которые служили отражением классового общества и поддерживали его.

все менее значимы, так, что центральная вера в Божью жертву и страдание стала представляться необоснованной.

Если благо, которое Бог хочет для нас, не просто включает в себя человеческое процветание, но целиком в нем и заключается, то какой смысл жертвовать некоторой частью его, чтобы служить Богу? Эта связь между жертвой и религией разрушается. А другое течение традиционного христианского благочестия, которое понимает насилие и разрушение в мире как составляющую окончательного, свершившегося божественного замысла и/или интернализирует это как силу гнева, теперь почти полностью утрачивает смысл.

Об интернализации не может быть и речи, потому что представление о человеке, процветающем в согласии с современным моральным порядком, не оставляет никакого места насилию и гневу – в нем находится место только для мирной взаимной выгоды. Более того, дисциплина этого цивилизаторского порядка включала в себя подавление и маргинализацию этого насилия, и прежде всего они отказывали ему в любой нуминозной силе. Как мы видели выше, его низвели до уровня патологического.

Но также, кажется, нет никакого места для божественного насилия, если так можно выразиться, разрушения и страдания как составляющей свершившегося божественного замысла. Бог, которому благоугодно только наше человеческое процветание, не мог бы желать причинять страдание. Это не имело бы никакого смысла. Бог, если уж на то пошло, должен быть на нашей стороне в стремлении подавить и десакрализировать человеческое насилие. Как мог бы он сам придавать ему положительное значение? А с учетом переплетения двух этих вышеупомянутых стратегий, в свете представления о том, что разрушение, понимаемое как исходящее от Бога, дает нам как исполнителям воли Бога право радостного участия в священной резне, – отказ от человеческого насилия, очевидно, требует отрицания божественного разрушения.

Таким образом, в контексте господствующих сегодня антропоцентрических умонастроений, откуда мы черпаем свое представление о духовном, оно непременно должно быть в полной мере конструктивным, положительным. В нем не может быть места Кали, и все меньше и меньше в нем остается места Богу наказывающему. Гнев Божий исчезает, а остается только его любовь.

Согласно более раннему представлению, гнев должен был быть частью этих отношений. Сознание спасения было неразрывно связано с представлением о том, что мы пали во грехе и наше естество повреждено. А это, в свою очередь, было неразрывно связано представлением о том, что мы заслуживаем наказания, мы должны подвергнуться заслуженному наказанию. Бог должен совершить это во имя защиты своей чести, как мы видели ранее (глава 6). Поэтому некоторые люди жарятся в аду, другие же спасены только потому, что Христос принес за них «удовлетворение». Такова была суть юридически-карательного понимания искупления.

Но в контексте антропоцентрических умонастроений это больше не имеет смысла, более того, кажется чудовищным. Правда, на более раннем этапе, который я назвал выше «провиденциальным деизмом», сохраняется идея загробных наград и наказаний. И это имело смысл как полезная мера, содействовавшая удержанию нас на пути к нашему благу, как мы наблюдали, например, в случае Локка. Но с ослаблением сознания того, что, нам нужна такого рода внешняя опора, последняя причина божественного насилия как наказание (воспитательное воздействие) исчезает.

Таким образом, особенно сильному натиску подвергается именно это измерение старого богословия в целом, которое давало место божественному насилию как наказанию или суду. Отсюда удивительное явление модерна, которое было охарактеризовано как «упадок ада».

А потому то, что в течение долгого времени было и остается для многих сердцем христианского благочестия и богопочитания, – любовь и благодарность за те страдания, которые претерпел Христос, и за ту жертву, которую он принес, – многим кажется непостижимым или даже отталкивающим и пугающим. Если вы радуетесь такому ужасному акту насилия, как распятие, поместив его в центр вашей религии, вы, должно быть, больны, вами, вероятно, владеют навязчивые мысли о повреждении человеческой природы, потому что они смягчают вашу ненависть к самому себе или помогают справиться с боязнью здорового самоутверждения. Вы возводите в ранг нуминозного самоистязание, которое освобождающий гуманизм хочет изгнать как патологию. Сегодня можно часто услышать такие заявления<sup>26</sup>.

Конечно, сегодня уже невозможно вычеркнуть распятие из истории, но его следует понимать как *accident de parcours*<sup>\*</sup>, а не основное событие. Это согласуется с существенной переменной в контексте антропоцентрических умонастроений в оценках значения жизни Христа: важно не столько то, что он *делает* (искупление, победа над смертью, пленение плена), сколько то, что он *говорит* или *чему учит*. Сползание к унитариянству, а затем далее, к гуманизму, в котором Христос может быть одним из «пророков», связано с этим существенным изменением в оценках смыслового центра тяжести жизни Иисуса.

Конечно, при этом мы отказываемся от предпринимавшихся с давних пор попыток одолеть страх и беспокойство нуминозного, охватывающие нас при созерцании насилия и разрушения, – пытаюсь вписать их в божественный замысел. И этого имеет свою цену. Страдание, причиняемое людьми, особенно во имя трансцендентных идеалов, имеет смысл – отрицательный, как нечто такое, от чего мы стремимся избавиться. Но страдание, источник которого внешний, должно быть бессмысленным. Мы не можем признать, что оно имеет смысл, не возвратившись

<sup>26</sup> Ср. также рассуждения о попытках Люс Иригарей (Luce Irigaray) апеллировать к религии, которой не нужна была бы жертва. См. Fergus Kerr, *Immortal Longings*, p. 102.

\* Неожиданное осложнение (*фр.*).

к одному из этих представлений о страдании как справедливом и необходимом, как посланном для того, чтобы судить, наказать или исправить нас.

И в этом одна из причин, почему в эпоху модерна проблема смысла столь значительна, как мы еще увидим ниже. И отчасти это помогает нам понять, почему именно в эту эпоху антропоцентрического поворота проблема теодицеи приобрела такое большое значение.

Здесь есть явная связь, которую можно выразить, сказав, что всякое страдание, которое прежде осмысливалось и истолковывалось как божественное насилие, теперь оборачивается вопросом к Богу, на самом деле, практически к любому богу, но наиболее остро – к тому, кто, как полагают, считает человеческое процветание своей главной целью. Но эту связь можно было бы проследить и в другом отношении. Согласно более раннему представлению, разрушение и насилие являются неискоренимой составляющей нашего мира и условий нашего бытия. То, что божественный замысел давал этому некий смысл и указывал некий окончательный путь за рамки этого мира, являлось достаточным основанием для благодарности. Наша новая позиция позволяет нам представить себе мир, избавленный от насилия и страдания, по крайней мере, как мыслимую долгосрочную цель. Разрушительные силы, которые противостоят нам, являются лишь препятствиями на пути к этой цели. Почему они вообще есть, если Бог также стремится к достижению этой цели ради нас, – вопрос, который вполне законно можно задать ему.

Опять-таки, мы могли бы выразить это третьим способом, который свяжет эти рассуждения с тем, о чем шла речь выше. Более ранняя позиция отражает взгляд на мир, исходя из нашего ограниченного и уязвимого состояния. Но для того чтобы представить себе, как он мог бы подвергнуться полному преобразованию, потребуется выйти вовне, увидеть его как систему, развернутую перед нами в виде некоего изображения или «мировой картины», на которую мы могли бы потом проецировать различные изменения. Это позиция, занимая которую мы не можем не задаваться вопросами теодицеи – разумеется, если мы вообще допускаем существование Бога.

Итак, выше я говорил о том, что мысль неверия испытывала некоторое напряжение, или столкнулась с дилеммой, продвигаясь к гуманистической программе, в которой наблюдается тенденция к патологизированию препятствий на пути к ее реализации, при этом вновь и вновь выступая против неприятия редуktivности этой позиции и порождая то, что я назвал имманентным восстанием.

Но вследствие антропоцентрического поворота христианская вера также испытывает некоторое напряжение, или сталкивается с дилеммой, и здесь есть определенные связи или параллели с проблемами неверия. С одной стороны, христианство немислимо без жертвы, без возможности некоторого положительного смысла страдания. Распятие не может быть отодвинуто в сторону как просто прискорбный побочный результат блестящего служения учительства.

Да, конечно. Но тогда разве ответ не прост? Нужно всего лишь уничтожить антропоцентрический поворот, восстановить понимание того, что у Бога есть замысел относительно нас, выше наилучшего человеческого процветания, которое мы можем устроить в нашем нынешнем состоянии, восстановить понимание того, что мы – падшие существа и можем быть подняты.

Это, конечно, часть ответа. Однако это не означает, что наша цель состоит в том, чтобы просто возвратиться к статус-кво до провиденциального деизма. Начнем с того, что христианская вера, по крайней мере, в латинском христианском мире несла на себе сильнейшую печать того, что я называю гиперавгустинианской юридически-карательной установкой.

Вспомним о том, что я пытаюсь обрисовать здесь в общих чертах: есть по крайней мере две важнейшие тайны, на которых зиждется христианская вера. Первая – почему мы находимся во власти зла, почему мы так или иначе (были) неспособны собственными усилиями преодолеть это состояние и стать такими творениями, какими, мы знаем, нам было предназначено быть; вторая – как жертва Христова прорвала эту беспомощность и открыла нам выход из этого состояния. Первая определилась на Западе понятием первородного греха. Вторую называли искуплением/примирением (*atonement*), и в латинском христианском мире в течение многих столетий господствовало именно юридически-карательное его понимание: павши во грехе, мы заслужили наказания, а следовательно, стали мертвы для Бога. Надлежало уплатить большой долг. Бог позаботился о том, чтобы этот долг был за нас уплачен его собственным Сыном и, таким образом, открыл многим из нас путь к возвращению.

Можно было бы полагать, что живая христианская вера признаёт, что мы никогда не сможем проникнуть в эти тайны, что любая попытка объяснить их с помощью некоей особой системы понятий, таких как «первородный грех», «уплата долга» или «удовлетворение»<sup>27</sup>, не приведет к точным выводам и будет вызывать сомнения, и что мы ни в коем случае не должны безрассудно пытаться, опираясь на эти понятия, делать какие-либо окончательные заключения, не взирая на их парадоксальность или неприемлемость.

Размышляя о тайнах веры, мы должны в каком-то смысле оперировать несколькими различными образами. Как и любые другие образы или метафоры, они открывают нечто важное, но невозможно без искажения смысла делать далеко идущие выводы опираясь на аналогии. Юридически-карательная история действительно отражает факт нашей виновности. Но есть и другой образ, даже парадигма – образ искупления/выкупа (*redemption*) искупитель выкупает пленника из заключения. В отличие от юридически-карательного образа, здесь не подразумевается, что плата – это долг кому-либо, уж явно не порабителю, подобно тому как откупные

<sup>27</sup> См. критические замечания в связи с недостатками богословия удовлетворения в работе Karl Rahner, *On the Theology of Death* (Freiburg: Herder; Montreal: Palm Publishers, 1961), pp. 58-63.

деньги не принадлежат мафии на законных основаниях. Юридическая метафора, сердцевиной которой является идея долга, не может служить основанием для окончательного вывода, – иначе будет утрачен смысл (еще более важной) метафоры искупления. Пытаясь сделать такой вывод, мы забываем, что, хотя каждый образ несет с собой нечто важное, только их совокупность дает нам некоторое основание надеяться, что мы постигнем нечто в деяниях, совершаемых Богом в мире.

Нечто подобное можно отметить в связи с гневом Божиим. Когда мы грешим, мы вызываем гнев Бога. Это действительно открывает нам нечто важное о том, как грех отсекает нас от Бога, о том, какое это ужасное состояние, и о том, что в этом виновны мы сами. Но нельзя это понятие гнева трактовать прямолинейно. Когда я рассержен на вас из-за того, что вы причинили мне, я хочу наказать вас, даже прервать с вами всякое общение, не иметь больше ничего общего с вами. Но относя все это к Богу, мы переступаем черту, за которой становятся бессмысленными ключевые христианские учения, выраженные в других образах и историях, в частности, притче о блудном сыне<sup>28</sup>.

Но это ограничение требует своеобразного интеллектуального смирения, и его-то, похоже, недоставало в латинском христианском мире, в котором процветало тотальное, почти навязчивое отождествление с определенными любимыми схемами, влекущими за собой катастрофические или пугающие последствия, оправдывающие смертоносные расколы. Здесь вспоминается ужасное учение Кальвина о двойном предопределении, но католическая сторона не отставала от него в этом высокомерном стремлении определять.

Обе стороны черпали из общих гиперавгустинианских источников общее или широко распространенное мнение о том, что большинство людей будут осуждены. Миссионеры в покоренной уже Латинской Америке были убеждены, что должны сообщить своим новообращенным о том, что предки последних были навеки отлучены от спасения Божьего. Об этом можно говорить не переставая. Достаточно будет сказать, что эти последствия гиперавгустинианского понимания возмущали совесть многих людей в более ранние эпохи и что они побудили многих людей оставить веру и принять эксклюзивный гуманизм, когда антропоцентрический поворот набрал силу.

Конечно, я сознаю, что многие верующие сегодня по-прежнему хотят отстаивать систему гиперавгустинианских убеждений во всей полноте, например, консервативные католики и некоторые протестанты-фундаменталисты. Но есть также более широкая группа приверженцев христианской веры и чувствований, для которых упадок ада – положительное богословское изменение. Для этих людей не может быть и речи о простом возвращении к статус-кво *ante Deismo*.

<sup>28</sup> См. рассуждения о гневе Божьем в работе Herbert McCabe, *God, Christ and Us* (London: Continuum, 2003): «Нам нужны образы, особенно противоречивые образы» (pp. 15-16). Маккейб указывает (p. 61) на то, что Фома Аквинский также обосновывал эту необходимость во множестве образов (*Summa Theologiae*, Ia, 1, 9).

Для меня как для того, кто разделяет такое религиозное понимание, этот поворот модерна принес с собой определенные преимущества, например, он отделил наше понимание первой тайны (первородного греха) от навязчивого сознания человеческой порочности, а также помог нам дистанцироваться от юридически-карательного представления об искуплении.

Но изменение также произошло на более фундаментальном уровне. Наши предшественники-гиперавгустинианцы были частью религиозной культуры, в которой нормальным было находить божественный смысл в страдании и разрушении. Все прежние человеческие культуры так и делали, и представлялось почти немислимым понимать (воспринимать) мир в других категориях. Прорыв модерна следует понимать в том смысле, что такого рода понимание больше не может восприниматься как данность.

Здесь я имею в виду два смысловых уровня: не только что есть альтернативные системы, в которых опасности и беды, подстерегающие нас, истолковываются просто как случайности, – так трактовали их в прошлом лишь единицы (например, эпикурейцы и некоторые другие философы); но, кроме того, возникает вопрос, не являются ли трактовки, в которых фигурирует идея божественного насилия, опасным искушением.

Я упомянул выше о «слишком человеческой» тенденции превращать божественное насилие в наше. Если такое-то завоевание – Божье наказание за наши грехи, то мы очень близко подходим к тому, чтобы приписать завоевателям божественную миссию. Это может не нести с собой опасность, когда орудия гнева Божьего – чужаки, например, монгольские или турецкие захватчики христианского мира. Но те из числа «своих», кто борется против неверных, кто подавляет ереси и наказывает преступников, могут заключить, что они являются посланниками Бога. Насилие Бога может очень легко быть усвоено воинскими культурами, которые интернализируют нуминозную силу насилия.

«Экспроприированное» божественное насилие – это также механизм исключения. Мы на стороне Бога, и, по определению, они (неверные, еретики, преступники, враги нашего общества) – нет. Мы приходим к абсурдностям, таким как последняя большая конвульсия тогда еще христианской Европы, во время Первой мировой войны, когда каждая из противоборствовавших сторон самоуверенно записывала Бога в свои сторонники. Мы очень близки к духовному искушению поверить в то, что мы праведны и блаженны, потому что мы – завоеватели.

Может быть, тогда этот поворот модерна прав в своей критике божественного насилия, начинающейся с библейского осуждения жертвоприношений Ваалу, и до того, что ставится под сомнение сама его концепция? Возможно, есть нечто в корне неправильное во всей герменевтике страдания как божественного. Быть может, мы ошибаемся, ища здесь смысл.

Но ведь для христианина страдания Христа имеют смысл, и, как следствие, – страдания мучеников и святых? Да, но согласно традиционному представлению,



этот смысл вписывался в существовавшую уже смысловую структуру, в которой страдание рассматривалось как наказание или воспитательная мера, способ применения которой был изменен жертвой Христа.

Мы могли бы начать с чего-либо совершенно иного, увидеть страдание и разрушение сами по себе часто лишенными смысла, и видеть предание себя Христом на страдание как новое изволение Бога, благодаря которому страдание устраняет разрыв между Богом и людьми, и, таким образом, имеет не ретроспективное или уже установленное, а преобразующее значение.

Мы начинаем с факта человеческого противления Богу, закрытости по отношению к Богу, который мог бы исцелить последствия этого противления, то что мы называем грехом. Это – первая тайна. Бог входит в полной уязвимости в сердце этого противления, чтобы быть среди людей, предлагая им участие в божественной жизни. Природа противления заключается в том, что это предложение вызывает еще более ожесточенное сопротивление, не божественное насилие, а скорее направленное против божественного.

Однако Христос в ответ на сопротивление не противодействовал, но продолжал являть любовь и предлагать участие. Эта любовь может простирается до основания вещей и открыть дорогу даже тем, кто противится. Это – вторая тайна. Посредством этой проникнутой любовью покорности насилие обращается, и вместо того чтобы до бесконечности порождать противодействие насилию, может быть преобразовано. Открывается путь для ненасилия, безграничной самоотдачи, полноты действия и бесконечной открытости.

На основании этой инициативы Бога, непостижимой силы исцеления этого страдания, человеческое страдание, даже самое бессмысленное, может стать связанным с деянием Христа и стать локусом возобновленной причастности Богу, деянием, которое исцелило мир. Страдание обретает преобразующее действие благодаря тому, что оно посвящается Богу.

Таким образом, катастрофа может стать частью провиденциальной истории, поскольку она была воспринята определенным образом; ее смысл заключается не в ее предпосылках, а в том, что следует из нее; подобно этому высший смысл грехопадения заключался в Воплощении, которое явилось ответом Бога на него (отсюда его парадоксальное определение – “*felix culpa*”). Ни Лиссабонское землетрясение, ни цунами в Индийском океане в 2004 г., ни Вторая мировая война, ни Хиросима не могут быть поняты в связи со своими предпосылками как наказания, но все эти события приобретают смысл благодаря неизменному намерению Бога не оставить род человеческий в тягчайшем его бедствии.

Напряженность, неловкость и даже порой дилемма такого рода, с которыми сталкивается современное христианское сознание, состоит в том, что оно стремится отделить важнейшие истины веры, о грехе и искуплении, от их знакомого латино-

\* Счастливая вина (*лат.*).

христианского фона, от гиперавгустинианского юридически-карательного понимания и герменевтики божественного насилия, страдания как наказания или воспитательной меры. С одной стороны, многим людям трудно в это верить или согласовать это с представлениями о Боге, с другой, очень многие официальные формулировки веры, кажется, по-прежнему остаются связанными с этими идеями, и их власть над нашим воображением все еще достаточно сильна.

Наш грех – это наше противление инициативе Бога сделать страдание восстановительным. Мы испытываем глубокое стремление к Богу, но мы также ощущаем, что следование за ним повлечет за собой нарушение и изменение до неузнаваемости форм, благодаря которым мы миримся с жизнью. Мы часто реагируем на внешние воздействия страхом, тревогой, враждебностью. Мы находимся во вражде с самими собой и, реагируя на этот внутренний конфликт, мы приходим к вражде друг с другом. Таким образом, вне всяких сомнений верно то, что грех влечет за собой большие страдания. Но они ни в коем случае не распределяются по заслугам. Многие из тех, чья вина относительно невелика, пьют горькую чашу этих страданий, а некоторые нераскаянные грешники отделяются лишь незначительным ущербом. Правильная реакция на все это с нашей стороны должна была бы заключаться не в ретроспективном сведении счетов, а в приведении себя в состояние, в котором мы могли бы откликнуться на инициативу Бога.

Но если в этом и состоит грех, тогда можно с сочувствием относиться ко многому в современной критике религии за акцентирование на злых наклонностях человеческой природы, а также на необходимости в самоотречении и жертве. И это не потому, что люди на самом деле ангелы, или потому, что нет никакого смысла в жертвенности. Это потому, что подчеркивание того, какими плохими могут быть люди (даже если это делается с целью опровержения чрезмерно оптимистичных представлений приверженцев секулярного гуманизма, с их верой в то, что человек легко поддается преобразующему воздействию и терапии), может лишь усилить мизантропию, которая, конечно же, не приблизит вас к Богу, а проповедь жертвы и самоотречения как целей, значение которых исчерпывается ими самими, уводит вас с верного пути – следования инициативе Бога. То, что это может включать в себя жертву, ясно видно из главного действия этой инициативы, но самоотречение в нем не главное. Более того, заостряя внимание на самоотречении, мы можем невольно поощрять второе вышеупомянутое ошибочное мнение, согласно которому самоотречение есть отказ от того, что уже не является ценным.

Но в то же время это христианское сознание не может следовать за эксклюзивным гуманизмом в превращении человеческого процветания в свою единственную цель. Есть смысл в отречении от всего этого, если можно содействовать преодолению разрыва с Богом.

Однако такого понимания трудно придерживаться вследствие второй и третьей вышеупомянутых ошибок. Самоотречение тяготеет к нахождению своего смысла в очищении от плохих вещей, в которых мы в любом случае не так уж нуждаемся, и

наша жизнь, разворачивающаяся на пути к более глубокому преображению, утрачивает свою амбивалентность, четко разделяясь на хорошие и плохие части, причем последние нужно, конечно, «отвергнуть». Как я уже отмечал выше, реальное экзистенциальное противоречие в нашей жизни между возрастанием к Богу и привязанностью к давним более узким привычкам и формам может легко привести к формированию полюсов «хорошее» и «плохое» и перечня позволений и запретов.

Таким образом, это современное христианское сознание испытывает напряжение, которое может время от времени ощущаться как дилемма, между тем, что оно черпает из развития современного гуманизма, и своей приверженностью важнейшим тайнам христианской веры. Оно оправдывает упадок ада, отказ от юридически-карательной модели искупления и любой герменевтики божественного насилия, утверждая полноту ценности человеческого процветания. Но оно не может принять самозакрытости в имманентности, зная, что Бог дал новый преобразующий смысл страданию и смерти в жизни и смерти Христа. Инициатива Бога придала новый смысл самоотречению, который должен быть восстановлен без всякого налета искажения религиозного антигуманизма.

Гнев Божий, который в юридически-карательной модели истолковывался как заслуженный ответ на попрание «чести» Бога, теперь рассматривается как нечто неразрывно связанное с отказом от Божьей любви и последующим отчуждением и раздорами среди грешников. Ад, окончательное отлучение от Бога, должен оставаться возможностью для человеческой свободы, но всякая самонадеянная уверенность в том, что он населен, должна быть отвергнута.

Это непростая позиция, и не только в силу социологической причины, так как она ведет к размыванию границ между верой и неверием, но и в силу более глубокой экзистенциальной причины, поскольку противоречие между самореализацией и преданностью Богу в целом все еще не разрешено в нашей жизни<sup>29</sup>. Чрезвычайно трудно продемонстрировать в реальной жизни провозглашаемое согласие между человеческим и божественным. Свидетельство такового прочитывается в жизни выдающихся лиц, но не так легко сделать это в собственной жизни, так чтобы другие могли прочесть его также. Полемисты с обеих сторон линии фронта находят, что легче жить в согласии со своими односторонними взглядами, а точнее скрывать от себя глубину экзистенциальных противоречий с тем, что они провозглашают идеологически.

Совместимость, принимаемая современным христианским сознанием, является не достижением, а подвигом веры в замысел Бога и в преобразование, которое он может совершить и совершит. В этом ее существенная слабость для некоторых, но для ее сторонников это то, что делает ее, в конечном счете, заслуживающей доверия.

<sup>29</sup> Это особенно касается вопроса сексуальной самореализации. Возможно, ясности в этом вопросе прибавили бы серьезные размышления об отношении между эротическим желанием и любовью Бога, и о месте гендерных идентичностей в наших отношениях с Богом. Я затрону этот вопрос ниже, в главе 20, разделе 6.

## iii Корни насилия

## 6

(В) Таким образом, есть определенная параллель между дилеммами, с которыми сталкиваются в этой сфере верующие и неверующие. Выше мы отмечали, что для эксклюзивного гуманизма характерна тенденция отвергать стремление к трансценденции, однако в полной мере он все равно не может ее отвергнуть, как о том свидетельствует сомнительная попытка Нуссбаум определить «внутреннюю трансцендентность». И мы видим, что по-своему аналогичное противоречие между человеческим процветанием и требованиями Бога ощущает и современная вера.

Есть ли также параллель в другом локусе противоречия – между требованиями мирного нравственного порядка и агрессивным самоутверждением, желанием вырваться из узких рамок дисциплины, даже любовью к насилию и необузданной сексуальной распущенностью? Стремление квалифицировать эти препятствия мирному порядку как всего лишь патологию или примитивную недоразвитость и рассматривать их как нечто такое, от чего можно избавиться благодаря терапии и перевоспитанию, вызывает реакцию, бунт, характерный для неверия, о чем я говорил выше. Отказ от этой необузданной стороны нашего существа расценивается Ницше и другими как маневр, аналогичный христианскому «духовному» отрицанию чувственности. То и другое – повреждение человеческой природы, совершаемое во имя морали рабов.

На первый взгляд могло бы показаться, что в христианском лагере не должно быть никакой аналогичной проблемы. И это потому, что Ницше и эксклюзивные гуманисты не перестают утверждать, что христиане, опираясь на учение о «первородном грехе», объявляют многие из широко распространенных тенденций (статистически) «нормальной» человеческой жизни как порочные. То, что касается чувственности, касается и насилия. Оправдание наших агрессивных инстинктов на том основании, что мы не должны калечить свое естество, будет бесполезным.

Но современное христианское сознание больше не спешит решать свои проблемы с помощью ярлыка «порочность». Оно знает о противоречиях между (падшим) естеством и требованиями Бога, но оно также видит, что человеческое самоутверждение неразрывно связано с его искаженными формами, что (возвратимся к библейскому образу) пшеница и плевелы растут вместе до поры жатвы и что эта жатва зреет долго. Таким образом, это сознание в состоянии ощутить здесь затруднение, аналогичное тому, которое испытывают неверующие. Из-за этого сложного переплетения часто трудно отделить движения к Богу от сопротивления ему.

Возникает вопрос, как необходимо понимать определенные сильные желания, иногда даже граничащие с безумием: необузданную похоть, неистовую ярость, жажда убивать врагов и уничтожать все живое? Когда люди испытывают эти желания,

нам кажется, что они уподобляются диким зверям. Эти желания не только внушают сильную тревогу, но и несут с собой разрушение. Они не дают проявляться благожелательности, состраданию, миролюбию, добру, а также неизменной любви, преданности, попечительности о детях, заботливости. И, конечно, святости.

Как понять это противопоставление? И особенно – эти необузданные страсти?

Эти необузданные страсти, кажется, особенно сильно проявляются, по крайней мере в культурах, которые нам известны, среди мужчин, особенно молодых. Мы видим, что их привлекают вооруженные отряды, боевые организации, партизанские группы и т.п. Мы также можем отметить, что насилие таких полуорганизованных групп нередко находит выход в изнасилованиях, грабежах, массовых убийствах. Судя по всему, все это представляется привлекательным как мощные формы самоутверждения, проявления культа мачо.

У антиподов религии, полагаем мы. И это представляется справедливым, если речь идет о «высших» религиях. Но насилие, а иногда и сексуальность находит себе место среди многих «примитивных» религий, и не только там, как я отмечал в последней главе в связи с до-осевой религией.

Как нам это расценивать? В нашей культуре используется один общий подход – подход отстраненный, объективирующий, «научный». Склонность к насилию может быть истолкована в биологических эволюционных категориях. В каком-то смысле она «внедрена» в нас.

Можем мы понять насилие в биологических категориях или должны прибегнуть к метабиологическому? Я употребляю здесь приставку «мета» в одном из изначальных значений, какое она имела в слове «метафизический», – «после», или «вне» физического. Что есть «мета» в применении к биологическому в этом смысле? Мы могли бы выразить это так: биологическое – это то, что нас роднит с другими животными, нам нужны пища, кров, секс, нам также нужны другие «человеческие» вещи, которые служат удовлетворению потребностей, аналогичных потребностям других животных, например, одежда для того, чтобы согреться в холода. Мы входим в сферу метабиологического, когда сталкиваемся с такими потребностями, как потребность в смысле. Здесь мы уже не можем объяснить, о чем идет речь, в биологических категориях, которые используют аналогии с животными, как не можем сформулировать в этих категориях, что именно будет отвечать этой потребности, – например, чувство цели или важность и ценность определенного образа жизни и т.п.

Мы можем разрабатывать социобиологические трактовки сексуальности и насилия. Мы можем полагать, что у наших предков должны были развиваться наклонности к борьбе и, в случае необходимости, к убийству чужаков, – в противном случае они бы не выжили, мы можем также выдвигать подобные теории семьи, утверждая, что древний брак позволял большему числу потомков выжить. Пожалуй, мы можем полагать, что это служит объяснением сегодняшних явлений, таких

как ведущие к войне националистические настроения, которые оправдывают безжалостное уничтожение врага, или значение любви и брака во всех человеческих обществах. То, что наша эволюционная история способствовала формированию того, кто мы есть сегодня, в некотором смысле справедливо. Проблема, связанная с социобиологией, состоит в том, насколько много она может объяснить.

Даже социобиологи должны знать, что мы выработали сложные метабиологические матрицы, связанные как с любовью, так и с войной, что у нас есть представления о реальной глубокой любви и о войне за правое дело. Проблема вот в чем: объясняют ли эти матрицы самопонимания что-либо важное относительно нашего поведения в этих сферах? В частности, эти матрицы являются культурными; они варьируются от общества к обществу. Важно ли понимать вариации, чтобы понять, почему мы поступаем именно так, как поступаем, или же главные особенности наших действий в этих сферах достаточно исчерпывающе объясняются нашим общим эволюционным наследием?

Никто не станет отрицать, что эти варьирующиеся культурные матрицы важны для понимания нравственных и религиозных видений различных обществ. Возможно, мы должны перейти на метабиологический уровень, чтобы понять, как каждая культура стремится контролировать мощные разрушительные силы сексуальности и насилия. Но сами эти силы, пожалуй, можно было бы понимать в чисто биологических категориях. Такой способ деления данной сферы вполне согласуется с представлением о безусловном насилии как «пережитке»: культура развивается и выдвигает все более высокие нормы нравственного поведения. Сегодня мы живем в мире, где требования, связанные с правами человека несравнимо более высокие, чем в предшествующих нам цивилизациях, и частично мы подчиняемся этим требованиям, но прежние побуждения никуда не делись, и они ожидают определенных чрезвычайных ситуаций, в которых могут проявиться с новой силой. Мы могли бы даже придать этому представлению фрейдистский акцент: развитие цивилизации несет с собой все более строгие нормы, которые налагают еще более строгий запрет на насильственные действия. То, что прежде давало выход этим силам, – например, карнавалы, бунты, публичные и ритуализированные казни, коррида, охота на лис и другие вещи, которые мы сегодня считаем варварством, – попало под запрет. Это только усиливает ощущение свободы и возбуждение, которыми сопровождаются вспышки безусловного насилия, когда ему наконец дают возможность проявиться.

В контексте этого разделения труда мы могли бы попытаться объяснить само насилие просто биологическими соображениями, как нечто такое, что предположительно остается неизменным в человеческой жизни, в то время как культура «развивается». Мы замечаем, что преступления обычно совершают мужчины, чаще молодые, и это, возможно, указывает на то, что во всем виноваты гормоны. Все ли сводится к тестостерону? Но такое объяснение кажется совершенно недостаточным. Я не говорю, что химия тела не является важным фактором, но дело

в том, что она никогда не действует в человеческой жизни одна, сама по себе, а только посредством смыслов, которые вещи имеют для нас. Гормональное объяснение не говорит нам, почему люди восприимчивы к определенным смыслам. В лучшем случае оно могло бы объяснить просто голый факт насилия, когда мы сталкиваемся с этим, например: почему мужчины оказываются более жестокими во взаимоотношениях, чем женщины. Но даже это сомнительно, учитывая то, что в ходе исследований (например, Джеймса Гиллигана) было установлено, что важным причинным фактором индивидуального насилия является унижение<sup>30</sup>.

И когда мы обращаемся к вопросу безусловного насилия, мы видим, что во многих случаях решающую роль играют метабиологические факторы. Да, молодые мужчины часто испытывают побуждения к насильственным действиям, но мы также видим, что побуждения эти сильнее, если они безработные, слоняются без дела и не видят осмысленного будущего для себя, как, например обитатели лагерей палестинских беженцев. Именно эти матрицы смысла, в которые включена их жизнь, наполняют их сознанием ясной цели, которая может воодушевлять и придавать смысл жизни. Более того, именно эти матрицы определяют то, кого считать соотечественником, а кого врагом.

Кроме того, есть еще то, что иногда называют несколько эвфемистически «эксцессами», которыми часто сопровождается это насилие. Тем, кто им предается, это может давать чувство «упоения», которое освобождает и искушает нас сверх всякой меры. Как отмечает внимательный наблюдатель:

Власть, подобная божественной, над жизнью других людей и наркотик войны действуют совместно, как экстаз эротической любви, заставляя наши чувства повелевать нашими телами. Убийство высвобождает в нас темные затаенные чувства, которые становятся свидетелями нашего осквернения и погружения в великие оргии разрушения. Мертвые, которым отдают почести в мирное время, в военное время подвергаются глумлению. Они становятся элементами своеобразного перформанса. В Боснии трупы прибывали к косякам дверей амбаров, обезглавливали или вешали, как выброшенную одежду, на заборы. Их сваливали в реки, живых людей сжигали заживо в домах, загоняли как стадо в складские помещения, расстреливали и обезображивали, либо бросали убитых на обочинах. Дети, идя по улице, останавливались возле трюпов, глазели на них и шли дальше<sup>31</sup>.

Нам хочется объяснить такого рода вспышку варварства в том смысле, на какой указывает сам этот термин, – как возврат к более ранним, менее цивилизованным

<sup>30</sup> James Gilligan, *Violence* (New York: Vintage, 1996).

<sup>31</sup> Chris Hedges, *War Is a Force That Gives Us Meaning* (New York: Public Affairs, 2002), p. 89. Джонатан Гловер говорит о том же возбуждении силой, охватывающем некоторых людей в бою. По словам ветерана вьетнамской войны, «...для людей война в каком-то ужасном смысле сродни тому, что есть деторождение для женщины: некая инициация, открывающая силу жизни и смерти. Как если бы вы приподняли "крышку" вселенной и заглянули вовнутрь»; см. *Humanity* (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 56.

временам. Это, я убежден, опасная иллюзия. Но даже если бы это было верно, это не означало бы, что архаичное здесь необходимо объяснять в категориях биологии, а не культуры.

Мы могли бы испытывать искушение объяснить упомянутое возбуждение, буйство страсти тем, что эти скрытые побуждения строго обузываются и даже подавляются в цивилизации модерна, чем объясняется всплеск энергии внезапного высвобождения, когда нам представляется возможность дать волю этим побуждениям. И мы только укрепимся в этом мнении, заметив, что насилие, вырвавшееся на свободу, может также быть своеобразным афродизиак, освобождающим сексуальное желание и придающим преступникам эротическую ауру<sup>32</sup>.

Но даже если мы возвратимся к «варварским» временам, до введения строгих запретов современной цивилизации, мы обнаружим, что эти два побуждения были с самых ранних времен тесно связаны с метабиологическим смыслом. Как я упоминал выше, сексуальность была связана со священным посредством ритуалов, таких как священный брак или храмовая проституция. Безусловное насилие в форме войны уходит корнями в далекую историю человечества. Киган утверждает, что сначала оно также было в целом ритуализировано<sup>33</sup>. Это ограничивало наносившийся им ущерб. (Грустная ирония в том, что «прогресс» повлек за собой большие разрушения вследствие «рационального» действия.) Кроме того, есть богатая и многообразная история человеческих жертвоприношений.

Таким образом, не только наши попытки контролировать освобожденные сексуальное желание и насилие необходимо понимать в метабиологических категориях, сами эти «побуждения» следует истолковывать в связи с матрицами смысла, которые формируют их в нашей жизни. Кстати сказать, такой вывод мы могли бы легко сделать на основании кратко рассмотренной в разделе 5 тесной исторической связи религии и насилия.

## 7

Вполне очевидно, что христианство требует некоей метабиологической трактовки наших порывов к насилию. Смыслы поддаются различным толкованиям, а следовательно, подвержены изменениям, которым не подвержены генетически встроенные предрасположенности. Но это не означает, что такие трактовки непременно должны подкреплять христианское понятие преображения. Мы не должны забывать о том, что это спор с участием (по крайней мере) трех сторон. Есть трактовки смысла насилия, вдохновленные Ницше и относящиеся к имманентному Контрпросвещению в том смысле, что они имеют целью реабилитировать порывы к насилию, разрушению и оргиастической сексуальности.

<sup>32</sup> Хеджес также отмечает это в работе *War Is a Force*, pp. 98-105.

<sup>33</sup> John Keegan, *A History of Warfare* (London: Hutchinson, 1993).



Данный спор в целом виделся бы нами в несколько искаженной перспективе, если бы мы не принимали во внимание некоторые из этих трактовок. Я хотел бы вкратце упомянуть две из них, которые, хотя и несут на себе отпечаток влияния Ницше, имеют целью поддержание универалистского видения и не относят массу «слишком человеческого» к более низкой категории.

Автор первой трактовки – Жорж Батай. Его взгляды я излагаю, главным образом, на основании его работы «Теория религии»<sup>34</sup>.

Животные живут в безграничной и тесной связи со своим миром. Люди обладают способностью выделять объекты и идентифицировать их как «вещи» (*choses*) в батаевском смысле. В первую очередь, они идентифицируют инструментальные объекты. Таковые существуют наряду и во взаимодействии с другими, но не перетекают друг в друга в безграничной и тесной связи.

Человеческий мир слагается из таких устойчивых вещей, и действительно, наше инструментальное действие нацелено на то, чтобы сделать его долговечным. Наша собственная смерть не имеет надлежащего места в этом порядке, разве как нечто, что нужно оттягивать как можно дольше.

Но мы живые существа и ощущаем тесную связь с миром. В этой связи, которую мы делим с животными, смерть – часть жизни. Как живые существа мы страстно хотим жить в этой непрерывности, в том, что Батай называет «интимностью» (*l'intimité*). Она влечет нас. Но для людей в устойчивом порядке вещей эта непрерывность – угроза, окончательная угроза сбоем, а в худшей своей форме – смерть. По той же самой причине это – местопребывание священного в человеческой жизни, которое и очаровывает и привлекает, но также вызывает ужас: “*l'intimité est sainte, sacrée et nimbée d'angoisse*” (интимность свята, священна и исполнена беспокойством)<sup>35</sup>.

Столь же амбивалентно наше отношение к смерти: это и разрыв в нашем устойчивом мире, который мы всячески стремимся отсрочить, и прорыв из мира вещей в интимность непрерывности. Таким образом, она приносит печаль, но и своеобразную радость; наши слезы часто служат выражением нашей утраты, но “*dans d'autres cas les larmes répondent par contre au triomphe inespéré, à la chance dont nous exultons, mais toujours de façon insensée, bien au delà du souci d'un temps à venir*”<sup>36</sup> (с другой стороны, слезы в некоторых случаях являются реакцией на неожиданный триумф, наудачу, заставляющую нас ликовать, причем всегда неумеренно, совершенно не беспокоясь о будущем).

Однако это не полувлюбленность Кита в смерть, дарующую покой. В смерти мы приближаемся к прорыву из объективированного, вещного порядка, когда мы, совершая насилие, сеем смерть. Влечение к смерти – это также тяга к насилию, к

<sup>34</sup> Georges Bataille, *Théorie de la religion* (Paris: Gallimard, 1973).

<sup>35</sup> Ibid., p. 71.

<sup>36</sup> Ibid., p. 65.

разрушениям, к необузданной сексуальности, прямая противоположность и отрицание наших кропотливых практических усилий, призванных обеспечить долговечность вещного порядка. Это своеобразное отречение, мгновенное «потребление» (Батай говорит “consumation”, «растрата», а не “consommation”).

Этот отречение выводит нас из сферы, где все практически служит чему-то еще, и вводит в сферу деятельности, которая имеет цель в самой себе, “les dépenses dites improductives” (так называемые непроизводительные расходы):

Le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités qui . . . ont leur fin en elles-mêmes<sup>37</sup>.

(Роскошь, траур, войны, богослужения, постройка величественных памятников, игры, зрелища, искусства, извращенная сексуальность (то есть отклоняющаяся от половой функции) – все это представляет собой виды деятельности, которые ... имеют цель в себе самих)<sup>38</sup>.

Изначальной архаичной религиозной формой этого прорыва было жертвоприношение. Жертва может быть убита, но дело не в самом убийстве, а в оставлении и отдавании.

Ce qui importe c'est de passer d'un ordre durable, où toute consommation des ressources est subordonnée à la nécessité de durer, à la violence d'une consommation inconditionnelle<sup>39</sup>.

(Что важно – это переход от устойчивого порядка, в котором все потребление ресурсов подчинено необходимости продолжения, к насилию безусловного потребления)<sup>40</sup>.

Приносящий жертву, по сути, говорит следующее:

*Intimentement, j'appartiens, moi, au monde souverain des dieux et des mythes, au monde de la générosité violente et sans calcul, comme ma femme appartient à mes désirs*<sup>41</sup>.

(В интимном смысле я принадлежу высшему миру богов и мифов, миру буйной нерасчетливой щедрости, точно так же, как моя жена принадлежит моим желаниям)<sup>42</sup>.

Dans ses mythes étranges, dans ses rites cruels, l'homme est dès l'abord à la recherche de l'intimité perdue<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> Georges Bataille, *La Part Maudite* (Paris: Minuit, 1967), p. 33.

<sup>38</sup> Англ. пер.: “The Notion of Expenditure”, in *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*, ed. and trans. Allan Stoekl (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), p. 118.

<sup>39</sup> Bataille, *Théorie de la religion*, p. 66.

<sup>40</sup> Англ. пер.: Bataille, *Theory of Religion*, trans. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1988), p. 49.

<sup>41</sup> Ibid., p. 59.

<sup>42</sup> Ibid., p. 44.

<sup>43</sup> Bataille, *La Part Maudite*, pp. 113-115.

(В своих странных мифах, в своих жестоких обрядах человек от начала находится в поисках утраченной интимности)<sup>44</sup>.

Сам по себе этот импульс пожрал бы все, как огонь (который потому и является одним из символов и средств жертвоприношения). Таким образом, так или иначе жертва или любой религиозный праздник должны одновременно освобождать и ограничивать этот выход к интимности, опьянению, хаосу, сексуальным оргиям, разрушению; сообщество, чтобы не исчезнуть, должно также понимать, где в этом должна наступить остановка<sup>45</sup>.

В этом мы имеем фундаментальное противоречие ранней религиозной жизни, которое никогда не может быть преодолено, несмотря на то что стремление избежать его породило позднейшие, более высокие формы. Интимность означает бегство от порядка вещей, но праздник устроается сообществом, которое само хочет выжить как сверхвещь. Воинские сообщества могут пытаться избежать этого, направляя насилие вовне, ставя его на службу делу выживания собственного сообщества. Реакция против утилитарного сохранения принимает более возвышенные формы, подобные славе, которую ищет воин даже с риском для жизни, или роскоши и убранству, которыми он окружает себя; но все это в действительности не может сравниться с прямым погружением в стихию самоосвобождения.

Затем появляются более высокие формы религии, которые выносят интимность за рамки мира, в сверхчувственную сферу, полагая, что божественный или интеллигибельный мир в полной мере совместим с порядком пребывающих вещей; более того, божественное или порядок интеллигибельных идей поддерживает сохранение людей и учреждений. Свод правил, который выражает эту поддержку, мы считаем нравственностью. Он носит рациональный характер, потому что вы можете силой рассудка установить то, что требуется для сохранения устойчивого порядка. Насилие и тяга к насилию рассматриваются как зло, как нечто враждебное Богу и порядку. Изначальное священное, которое было глубоко амбивалентным, источником как пользы, так и вреда, теперь расколото на чисто божественное, обычно рассматриваемое как внемирное, и принцип зла, которое так или иначе относится к физическому миру.

Но при этом божественное, принцип интимности, оказывается вне мира, а, следовательно, дальше, чем когда-либо, от нас. Это не может удовлетворять людей. Более того, это божественное, как полагают, есть нечто такое, к чему мы можем приближаться с помощью различных действий – духовных дисциплин, добрых дел, – а это означает, что мы рассматриваем его так, как если бы это была иная действительность, которую мы можем создать практическим действием.

<sup>44</sup> Англ. пер.: *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, trans. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1991), p. 57.

<sup>45</sup> Bataille, *Théorie de la religion*, pp. 71-75.

Заключительный этап наступает, когда это последнее противоречие преодолевается в протестантском принципе *sola fide*: добрые дела никоим образом не могут принести спасение. Но это наконец освобождает сферу практического действия и производства от любой скрытой цели. Теперь у нас есть форма экономики, в которой производство существует ради самого себя, или скорее его излишек постоянно используется для того, чтобы сделать производство более эффективным и обильным. Мы достигли стадии современного капитализма. (Здесь явно просматривается влияние Вебера.)

Мы в полной мере вступили в “le règne des choses” (царство вещей), “la souveraineté de la servitude” (владычество рабства). “L’homme s’éloigne de lui-même” (человек отчуждается от самого себя)<sup>46</sup>. (Мы вспоминаем о «железной клетке» Вебера.) Основной принцип, который лежит в основе всего этого движения, таков:

ce que [la vie humaine] admet d’ordre et de réserve n’a-t-il de sens qu’à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujéties à rien dont il soit possible de rendre des comptes. C’est seulement par une telle insubordination, même misérable, que l’espèce humaine cesse d’être isolée dans la splendeur sans condition des choses matérielles<sup>47</sup>.

(то, что [человеческая жизнь] позволяет в плане порядка и сдержанности, имеет смысл только с того момента, когда упорядоченные и сдерживаемые силы освобождаются и теряются для целей, которые не могут быть подчинены ничему, что может быть объяснено [т.е. с точки зрения прибылей и убытков]. Сколь бы отталкивающе это ни выглядело, только путем такого неподчинения род человеческий перестает быть изолированным среди безусловного великолепия материальных вещей.)<sup>48</sup>

Это освобождение также есть то, что действительно объединяет людей. “Tout transparait, tout est ouvert et tout est infini, entre ceux qui consomment intensément”<sup>49</sup>. («Все проявляется, все открыто и бесконечно между теми, кто жадно потребляет».)<sup>50</sup>

Вместо дискредитированных вер прошлого мы должны найти новые формы созидательного разрушения, с тем чтобы удовлетворить глубокую потребность, которую стремилась восполнять религия. Интимность должна найти некое выражение.

Решение здесь не так очевидно, как сама проблема, которая блестяще обрисована. Мы можем увидеть основную интуицию: ощущение непосредственности и сопричастности, которое можно испытать в беспорядке, насилии, сексуальной оргии, является антропологической константой, глубокой и неискоренимой потребностью. Попытки отучить людей хотеть этого, отбросить это, посвятив

<sup>46</sup> Ibid., p. 123.

<sup>47</sup> Bataille, *La Part Maudite*, p. 53.

<sup>48</sup> Цит. по: “The Notion of Expenditure,” in *Visions of Excess*, ed./trans. Allan Stoekl, p. 128.

<sup>49</sup> Ibid., pp. 115-116.

<sup>50</sup> Взято из: *The Accursed Share*, trans. Robert Hurley, pp. 58 f.

себя дисциплине цивилизации не просто обречены на неуспех, но также являются отражением поврежденности человеческой жизни.

Опираясь на Марселя Мосса и Александра Кожёва, Батай мыслил в русле протеста против дисциплинированной, инструментальной, объективирующей позиции модерна. Его картина освобождения «интимности» являет собой абсолютный контраст по отношению к этому. Его теория открывает пути для рассуждений о месте насилия и жертвы в до-осевых религиях, как бы трудно ни было следовать ей как трактовке пост-осевого. Но от этого она может стать тем более ценной для понимания того, что пост-осевая эпоха подавила и утеряла.

Однако мы можем также реабилитировать импульс к насилию и разрушению совершенно по-иному. В структуре постшопенгауэровского видения вещей мы можем даже «утопить боль в красоте». То, что люди причиняют боль и страдания ближним, есть составляющая самого способа бытия вещей, того, как темное и жестокое во вселенной резонирует в нас. Видеть это означает интуитивно постигнуть трагедию, лежащую в основании человеческой жизни. В этом есть определенная красота, и в видении этого и примирении с этим – радость. Высшее существо может сказать этому «да», и в этом, по убеждению Ницше, его радость.

Эта идея примирения с насилием и страданием посредством красоты, рожденная необходимостью, вновь и вновь отчетливо проступает в современной культуре. Она звучит чаще в литературе, чем в философии, но присутствие ее тем не менее весьма ощутимо. Эта идея предощущается у Мелвилла, Конрада и Фолкнера, а также у Хемингуэя, где мужская самоутверждающая любовь к борьбе, противостоянию наперекор всему, решимости и отважному действию обретает глубину и знаменательность, будучи связана с чем-то глубоко укорененным в нас и в нашем мире, и, таким образом, преобразуется посредством необходимости.

Современный автор Кормак Маккарти потряс общественное воображение в ряде романов, в которых появляются такого рода видения, будучи иногда вложены уста второстепенных героев:

Затем сказал, что избирательность смерти многие считают непостижимой, но тут надо учесть, что каждое действие влечет за собой следующее действие – вроде как при ходьбе, когда одну ногу непременно ставишь впереди другой, – из чего следует, что в этом смысле человек сам является пособником собственной смерти, как и всех прочих пертурбаций своей судьбы. И даже более того: иначе-то и быть не может, ибо то, чем человек кончит, записано еще при его рождении, так что к своей смерти он будет идти вопреки всем препонам. Еще он сказал, что оба подхода, по сути, одно и то же, то есть, хотя люди подчас встречают смерть в странных и неожиданных местах, которых они вполне могли бы избежать, все равно правильнее сказать, что сколь бы ни был запутан и сокрыт их путь к гибели, каждый его непременно отыщет<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> A.O. Scott, "The Sun Also Sets", review of *Cities of the Plain, Vol. 3, The Border Trilogy*, by Cormac McCarthy, in *The New York Review of Books*, September 24, 1998. [Цит. по: Кормак Маккарти, *За чертой*, СПб.: Азбука-Аттикус, 2014.]

Еще более определенно о суровой красоте, скрывающейся за жестокостью во вселенной, говорит в своей поэзии Робинсон Джефферс.

Джефферс пришел к поэтическому призванию в Кармеле, что на калифорнийском побережье. Для него это знаменовало собой конец нашей цивилизации, не только в пространственном отношении, но и в плане ее движения на запад во времени. Конец: место, где заканчивается цикл и где может начаться новый. В этом месте можно ощутить корни человеческой жизни и цивилизации в необъятной вселенной, от которой мы исходим.

Поэзию Джефферса питает ощущение этой жизни, которая пульсирует во вселенной, и в нас, поскольку мы являемся частью вселенной. Здесь просматривается преемственная связь с Вордсвортом и романтиками, сознание того, что всю вселенную пронизывает великий поток. Но видение совершенно иное. Джефферс готов называть этот поток «Богом», говоря о некоем пантеистическом Боге, который *есть* вселенная, чувствует и видит ее в нас и других своих творениях. Охватить это целое, приобщиться к этому потоку жизни означает обладать видением невероятной красоты, но также – жертвы, страдания и своего рода бездушной жестокости. В этом есть нечто напоминающее о Ницше, который говорит о своих идеализированных воинах перед лицом «восстания рабов в морали» как о великих хищниках<sup>52</sup>.

Бог подобен ястребу, парящему средь звезд...

У него окровавленный клюв и острые когти,  
он устремляется вниз и разрывает добычу...

Одна жестокая жизнь. («Двойной топор»)

У него нет праведности,

Нет милости, нет любви. («Рождение века»)<sup>53</sup>

<sup>52</sup> "Sie sind nach Aussen hin, dort wo das Fremde, *die Fremde* beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubthiere. Sie geniessen da die Freiheit von allem socialen Zwang, sie halten sich in der Wildniss schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubthier-Gewissens zurück, also frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheusslicher Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermuthе und seelischen Gleichgewichte davongehen, wie als ob nur ein Studentenstrich vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange Etwas zu singen und zu rühmen haben." *Zur Genealogie der Moral*, Erste Abhandlung, 11; in *Nietzsches Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), Sechste Abteilung, Zweiter Band, S. 288-289. [...стало быть, там, где начинается чужое, чужбина, ведут себя немногим лучше выпущенных на волю хищных зверей. Здесь они смакуют свободу от всякого социального принуждения; в диких зарослях вознаграждают они себя за напряжение, вызванное долгим заключением и огороженностью в мирном сожительстве общины; они возвращаются к невинной совести хищного зверя как ликующие чудовища, которые, должно быть, с задором и душевным равновесием идут домой после ужасной череды убийств, поджогов, насилий, пыток, точно речь шла о студенческой проделке, убежденные в том, что поэтам надолго есть теперь что воспевать и восхвалять». Цит. по: Фридрих Ницше, «К генеалогии морали», в: *Сочинения в двух томах*, т. 2, М.: Мысль, с. 427-428.]

<sup>53</sup> Цит. в работе James Karman, *Robinson Jeffers* (San Francisco: Chronicle Books, 1987), p. 51.

Люди перед лицом этой вселенной – карлики. Мы могли бы и должны были бы обратиться и увидеть великолепную красоту этого целого и даже склониться перед ней в благоговении.

Я верю, что красота, и ничто иное, есть то, для чего устроены вещи. Безусловно, мир Не был создан ни для счастья, ни для любви, ни для мудрости. Нет, и не для боли, ненависти и безумия. У всего этого Есть свои времена; и в долгом году они уравнивают друг друга, они уничтожают друг друга. Но красота остается. («Вторжение», 583-584)<sup>54</sup>

Но людям свойствен непреодолимый нарциссизм; они обращаются вовнутрь, беспокоятся о себе и о своих делах, полагают, будто они действительно важны для космоса или для Бога. Джефферс презирает христианство как самую влиятельную форму этой проникнутой самомнением иллюзии.

Этот нарциссизм порождает самоустранение от мира и своеобразное удовольствие, находимое в жестокости, которое Джефферс считает извращенным, очень отличающимся от безразличного причинения боли, обычного явления жизни природы. В некоторых из стихотворениях Джефферса выражено принятие этого видения целого, спокойная причастность ему:

#### СКАЛА И ЯСТРЕБ

Что же, вот вам и символ, в котором  
Мысль высокой трагедией множит  
То, что доступно глазам.

Серый каменный столб высоко  
Над горю вознесся, где ветры,  
Дуя с моря, деревьям расти не дают –

Не подверженный землетрясениям,  
Разрисованный штормами камень,  
На вершине которого ястреб –

Вот эмблема, которой, пожалуй,  
Стоит небо украсить отныне –  
Вместо старых крестов и ковчегов.

Символ сверкающей мощи, темного мира,  
Осознания жестокости, соединенной  
С равнодушием к выбранной жертве.

Глаза ястреба – это жизнь  
И спокойствие смерти; это взгляд реалиста,

<sup>54</sup> Страницы указаны по изданию *The Collected Poetry of Robinson Jeffers*, ed. Tim Hunt (Stanford: Stanford University Press, 2001).

Это акт обручения с кручей,  
 С мистицизмом недвижной скалы,  
 Той, которую промах не может обрушить,  
 А успех не заставит гордиться\* (502).

Но в ряде его поэтических произведений, особенно в поэмах, мы прорываемся за рамки нашей поглощенности собой и вступаем в полноту общения жизни, от которой мы возникаем посредством драматического действия главного героя (почти всегда это женщина), при этом автор черпает вдохновение в греческой трагедии, а иногда даже переписывает ее, или пользуется образом древней Богини-Матери, символизирующей жизнь и смерть. Это полные драматизма истории об инцесте и смерти от огня, например, «Тамар», или об очищении насилием, например, «Женщины из Пойнт-Сур».

Приди, буря, добрая буря.  
 Лето и дни усталого золота  
 Мучительно синие и еще губительней  
 Прокаженная трава, больной лес,  
 Море как глаза блудницы,  
 И шум солнца,  
 Желтая собака, лающая на синем пастбище,  
 Бросающаяся из стороны в сторону..

Ты устал и порочен,

Ты подавлял в себе зверя, пока источник не стал отравленным,  
 Он источает зуд и распространяет зловоние, вытекая из решетчатого люка.  
 Война нарушителя обещания убила того, кого освободила,  
 И ни один из живущих не чище. Все же близится буря, львы охотятся  
 Ночью, оголенной молнией. Она придет: насыщайся миром,  
 Пока держится корка: каждому из вас наконец немного  
 Опустошения: щепотку вождения или каплю ужаса:  
 Тогда львы охотятся в мозге умирающих: буря добрая, буря добрая,  
 доброе творение,  
 Доброе насилие, трепещущее горло болит от жалости (149-150).

Как в случае с Кали или Дургой, эта женская шакти насилия посредством безумия, убийства, самоубийства очищает и делает чистым слишком человеческое. Мы вновь соединяемся с текущим где-то в глубинах потоком жизни и смерти в пылком призывании этой силы.

\* Перевод Артура Кальмейера, доступно на: <http://art-of-arts.livejournal.com/115468.html>



## 8

Но, является ли склонность к насилию биологической или метафизической, все равно остается загадка, которую должна объяснить любая христианская трактовка: как может человеческая натура, какой мы ее знаем, быть по образу Бога?

Вот гипотеза, рожденная христианской мыслью: люди рождаются от животного мира, дабы быть руководимы Богом; в том числе и мужчины (по крайней мере, мужчины) с сильным сексуальным влечением и склонностью к агрессии. Что касается этого дарования, то обычное эволюционное объяснение могло бы считаться правильным. Но быть руководимым Богом означает некоторое преобразование, этих склонностей некоторое преобразование, не просто их подавление или сдерживание, а некое реальное превращение их изнутри, обращение, – таким образом, теперь вся энергия действует в согласии с тем, что велит Бог, любовь одушевляет агале, агрессия превращается в энергию, теперь имеющую целью возвратить вещи Богу, энергию борьбы со злом.

Что есть зло? Не просто нулевая точка, т.е. еще не преображенное состояние. А другая реакция на эту нулевую точку, которая есть состояние бытия человеком как животным и этого призыва к преобразованию, началу обучения Богом. Теперь в жизни есть нечто высшее, измерение чего-то несравнимо более возвышенного, которое невозможно полностью отвергнуть, измерение томлений и борений, которым нельзя пренебречь.

Зло – воспринимать это как нечто меньшее Бога, отличное от него. Это чрезвычайно сильное искушение. В самой сущности человеческой жизни, какой мы ее знаем, есть то, что она познала это искушение и поддалась ему. Эта уступка искушению «обрастает» модусами жизни. Тот, кто не был преображен, обретает некую высшую, даже нуминозную силу. Так что само ощущение силы становится гордостью, честью, но также дикое безумие убийства или сексуальности может быть наделено качеством нуминозного.

Это – состояние падшести. Здесь есть два измерения. Бог медленно учит человечество, медленно обращая его, преобразовывая его изнутри. (Здесь мы во многом опираемся на Иринея.) Но в то же время эти наставления похищают, незаконно присваивают и ошибочно применяют; воспитание происходит в этой области сопротивления.

Сопротивление принимает определенные исторические формы. Определенные стороны нашей не подвергшейся преобразению жизни обретают нуминозную силу; эти формы утверждаются, а затем переходят к следующим поколениям. Частично такие культурные традиции продолжают существовать. Дети видят, как солдаты маршируют под барабанный бой и звуки труб, и очень хотят поскорее вырасти, чтобы стать солдатами, совершать подвиги. Но эти традиции также передаются и менее заметным, можно сказать, таинственным образом, словно входят в своеобразную человеческую среду, в которую погружены все мы, и влияют на нас

даже там, где нет никакого нормального «контакта». (Для объяснения в этой связи часто пользуются образом дьявола.)

Божье воспитание действует в этой области противостояния. В этой области оно может быть положительным шагом, возвращающим нас к Богу, если нуминозность некоей не подвергшейся преобразованию практики изменяют, приводят в некое отношение служения Богу, несмотря на то, что можно было бы предположить, что конечная цель должна была бы состоять в том, чтобы совсем отказаться от этой практики. Невозможно одним махом допрыгнуть до конца. Такова правда медленного воспитания.

Но, с другой стороны, также могут и должны быть прыжки. Иначе никаких существенных шагов вперед не будет сделано в ответ на призыв Бога. Иногда возникает необходимость полностью порвать с некоторыми историческими формами. В этом парадигматическом примере нам служит Авраам.

Во многих религиях мы находим человеческие жертвоприношения. Это необходимо рассматривать в двойной перспективе: с одной стороны, это путь сообщения нуминозной силы нашему желанию контролировать, убивать, причинять насилие. Жертвоприношение нуминозно концентрируется в жажду крови, удовольствие, получаемое от насилия, своеобразное опьянение; еще не преображенное желание концентрируется в самом себе, порождает собственную нуминозность, как я отмечал выше, вместо того чтобы открыть себя для преображающего действия Бога.

С другой стороны, при всем этом, направление этого в жертвоприношении оказывается способом возвращения к божественному. Так происходит некое движение, уступка на пути божественного воспитания.

Нечто подобное может быть сказано о священном браке или храмовой проституции.

Откровение Божье, данное Аврааму, знаменует собой разрыв с этим. И с откровением приходит дар силы. Мы совершенно отвергаем человеческие жертвоприношения, Бог ведет нас выше. Но нам все еще не удастся допрыгнуть до конца. Насилие все еще находит место в нашем мире, и теперь есть два места, где оно локализуется. Оно вовне, на тех языческих путях, которые были объявлены мерзостью, каковой, например, является принесение в жертву детей Ваалу. Но поскольку с этими путями надлежало бороться, теперь это также пребывает внутри, в нашей готовности воинствовать, бороться против этого язычества, защищая от него нашу границу. Как я говорил ранее, святое насилие все еще есть. Нуминозность больше не свойственна ему, больше нет освящения самой по себе жажды сражения, тем не менее оружие благословляется. И в этом кроется опасность: субъект действия может не отдавать себе отчет в том, что он эгоцентричен, и это может привести к злодеяниям, которые будут совершены во имя Бога. Не говорится ли о некоторых подобных деяниях в Ветхом Завете?<sup>55</sup>

<sup>55</sup> См. 1 Цар 15, где говорится, что Саул утратил царскую власть потому, что не истребил всех амалекитян.

Далее было новое откровение Христа и новый дар силы. Жертвенность Бога и перемена, которую она принесла с собой, преобразовывают отношение насилия и святости. Но в христианском мире произошел существенный откат назад, и, пожалуй, в полной мере предотвратить это было невозможно. Мы все еще видим благословенное насилие. Оно находит оправдание в представлении о том, что есть нечто внешнее по отношению к народу Божьему, есть некая граница, отделяющая его от внешнего. Насилие употребляется по отношению к людям, которые, в конечном счете, противятся Богу, которые являются его заклятыми врагами.

Но с самого начала и, пожалуй, особенно в начале христианство испытывает дискомфорт в связи с этим насилием. Позднее в христианском мире нашли выход из этого затруднительного положения обычным способом – путем дифференциации и комплементарности. Христианский воин благословен, нодуховные лица не могут проливать кровь.

Насилие есть также в самоуничижении, умерщвлении «я». Это – составляющая борьбы с нашим противлением Богу.

Вполне очевидно, что признание санкционированного, освященного насилия в большей степени согласуется с неуниверсализмом. Это дает прочную опору для насилия во вселенной. Все это обосновывается примерно такими соображениями: люди могут выбирать, им следует делать выбор в пользу Бога, но у них также должна быть возможность сделать выбор против. Сделать решительный противоположный выбор означает стать врагом Бога, действовать насильственно против него, а значит, также терпеть насилие с его стороны. Почему последнее? Потому что Бог не может объявить путь противления неправильным, не отвергая его; и он не может отвергать его, так или иначе не наказывая идущих этим путем. Он должен так поступать, ибо этого требует его слава. Он действует в соответствии со своеобразной логически-метафизической необходимостью наказывать отвергающих его. Это – важнейшая предпосылка юридически-карательного представления.

Таким образом, мы приходим к другому измерению насилия. Поскольку мы присвоили ему качество нуминозности и самоконцентрации, мы ощущаем его в человеческой среде. Оно влечет нас к себе как средство самоутверждения или придания нуминозной силы нашей жизни и одновременно пугает нас. Пугает потому, что с нами может произойти ужасное, но также потому, что другое в нас, «высшее», боится быть втянутым в это; мы боимся того искушения, которое оно несет с собой, подобно искушению необузданной сексуальности. (Заслуга Батая и Джефферса состоит в том, что они пытаются осмыслить эту амбивалентность, очарование и в то же время мучительность насилия.)

Таковы источники страха и внутренней борьбы, ощущаемые нами в связи с насилием и разрушением, о которых я упоминал выше. Мы могли бы попытаться объяснить определенную склонность к агрессии исходя из нашего эволюционного прошлого, но сознание значимости насилия и тот ужас, который оно вызывает у нас и заставляет институционализировать себя в нашей жизни, в религии, войне и

системе наказаний, – все это мы ощущаем только потому, что уже находимся в сфере воспитательного воздействия Бога. Только в этой сфере насилие изначально обладает нуминозным измерением.

Но, как мы видели ранее, эти страхи (дискомфорт) могут уменьшиться, если нам удастся истолковать это насилие как некую составляющую порядка вещей, который ведет к спасению или согласуется с ним: Шива, Кали, разрушение как левая рука Бога. Или – насилие как необходимый порыв божественной любви, сокрушительной для тех, кто в конечном итоге отвергает ее. Ад Данте был создан не только божественной силой и высшей Премудростью, но и исконной любовью<sup>56</sup>.

В этом последнем представлении есть доля истины, но оно не является несовместимым с универсализмом, потому что отказ действительно порождает насилие, обрекает нас на жизнь в насилии. А отношения насилия при любых обстоятельствах высвечивают жертв и притеснителей, овец и козлов, виновных в причинении вреда и тех, кто подвергается насилию. Так *должны* ли быть и осужденные, и спасенные? Вопрос в том, является ли это различие между причиняющими насилие и подвергающимися ему последним словом Бога, может ли преображающая сила пойти дальше, преследовать насилие, загнать в его последнее логово и победить его. Мы могли бы представить Бога в образе теннисиста-виртуоза, который отвечает на наши неудачные подачи способами их приема<sup>57</sup>.

В противоположность этому, если мы считаем насилие составляющей окончательного, свершившегося божественного замысла, как участь нечестивцев, то мы можем участвовать в насилии «собственной версии», – тогда мы радуемся наказанию этих злодеев или даже осуществляем его сами в качестве воинов Бога. Отсюда поддержка священной резни. Модерный универсализм, «упадок ада» выбили эту опору из-под наших ног, и, похоже, это привело к положительным результатам.

Предлагает ли эта христианская герменевтика насилия путь выхода из дилемм эксклюзивного гуманизма? В некотором смысле, пожалуй, можно сказать, что да, предлагает; в другом отношении – нет, не предлагает.

Давайте еще раз рассмотрим противоречия между различными гуманистическими позициями. Модерная идея порядка стремится полностью запретить насилие, а в некоторых ее версиях запрету подлежит и разнузданная сексуальность. В объективирующем представлении, восходящем к Просвещению, у насилия больше нет вообще никакого нуминозного обоснования, будь то свойство космоса или служение Богу. Или оно может сохранять нечто подобное нуминозной ауре, когда ставится на службу Революции или *la Patrie*, и его *telos* заключается в том, чтобы

<sup>56</sup> “Fecemi la divina Potestate, / La somma Sapienza e 'l Primo Amore”; *Inferno*, Canto III, ll. 5-6. [Рус. пер.: «Я Высшей Силой, полнотой Всезнания и Первою Любовью сотворен», Ад, Песня третья / Перевод М. Лозинского.]

<sup>57</sup> Этот образ взят из работы R.F. Capon, *An Offering of Uncles: The Priesthood of Adam and the Shape of the World* (New York: Sheed and Ward, 1967).

приблизить наступление заключительного этапа, когда оно собственно исчезнет. Я вернусь к этой секулярной версии священной резни ниже. Но, оставляя пока это в стороне, можно сказать, что, согласно общему представлению Просвещения, насилие и разнузданная сексуальность могут рассматриваться просто как проявления неотесанности и грубости, сладострастия, как нечто совершенно примитивное, что надлежит преодолеть, привлекательность чего свойственна только самой примитивной стадии развития человечества.

Однако, сводя насилие к патологии или примитивизму, мы занимаем внешнюю позицию по отношению к нашим самым сильным желаниям, рассекаем себя самих и отвергаем эти мощные побуждения. Метафизическое/нуминозное измерение сексуальности и насилия теряется.

В этом направлении нас заставляет двигаться ряд соображений. Мы испытываем влияние не только редуцирующих материалистических модусов объяснения. Это важное обстоятельство и оно имеет под собой целый ряд мотивов. Многих они привлекают не только по эпистемологическим или метафизическим соображениям, но и потому, что, скажем, чисто биологический подход мог бы указать некоторый способ изменить их, подавляя тенденции к насилию поведенческой терапией (как в «Заводном апельсине») или, глубже, посредством генной инженерии.

Но часто у нас также есть сильная практическая мотивация. Насилие нас отталкивает, и мы боимся его разрушительных последствий в нашей жизни. Стремясь бороться с ним, мы испытываем искушение всячески пренебрегать им и делать вид, что это не есть нечто важное, рассматривать его просто как проявление порочности (с точки зрения духовности) или патологии (с точки зрения эксклюзивного гуманизма). Вспоминая то, о чем говорилось в предыдущей главе, можно сказать, что, в дополнение к этическому подавлению насилия, мы испытываем искушение отстраненно редуцировать склонность к нему. Борясь с этой редуциацией, вы рискуете попасть в лагерь тех, кто прославляет насилие, и вас будут обвинять в перечеркивании дела безотлагательной важности – программы контроля, – которому, как предполагается, содействует презрительное, редуцированное отношение к побуждениям.

И если (как, вне всяких сомнений окажется) эта редуцированная трактовка не приведет к появлению никаких методов контроля или уменьшению тенденций к насилию, если насилие как укорененное в биологии или эволюции станет представляться не поддающейся редуциации константой, то сложится впечатление, что тем более нужно контролировать поведение, а следовательно, – избежать любого признания возможных смыслов его в человеческой жизни.

Но весь этот редуцирующий подход, как я утверждал выше, представляется совершенно несостоятельным. Он не только теоретически сомнителен, учитывая очевидную значимость метабиологических факторов, но он также может быть практически контрпродуктивным. Попытка контролировать поведение в атмосфере презрения и отвращения по отношению к побуждениям контролируемого

может только вызвать бунт и еще больше укрепить уверенность в том, что насилие – правильный путь.

И действительно, эта несостоятельность вызвала реакцию и протесты, которые звучат повсюду в современной культуре, как мы уже видели. В противовес просто клиническому, незаинтересованному, высушенному подходу, романтическая ось критики искала возможностей утвердить вновь то, что обладает силой и исходит из самых глубин нашего естества. То, что исходит из глубин, обладает своеобразной нуминозностью в эпоху романтизма и для тех, кто писал и творил под ее влиянием. Прimitивное обладает силой, которая нас питает или перед которой мы испытываем благоговейный трепет, даже если нам, возможно, придется ограничивать ее, противодействовать ей. Транспонируя романтические глубины в регистр воли, Шопенгауэр обозначил пространство неистовой беспорядочной борьбы, насилия и разнузданной сексуальности. Это глубины, о которых говорит Конрад в «Сердце тьмы», которые мы находим у раннего Стравинского, под знаком которых проходит вся эпоха примитивизма. Все это иллюстрирует огромную силу постромантического, шопенгауэровского влияния на искусство и мысль на рубеже XX века. Поиски были разные, но цель у них была одна: вернуть ощущение нуминозного в человеческих глубинах, включая сексуальность и агрессию, силу, к которой можно было бы подключиться посредством эстетического представления.

И появление все новых позиций продолжается. Фрейд попытался восстановить эти эстетические интуиции для «науки», истолковывая силу искусства с точки зрения своей интрапсихической динамики. У Достоевского, с другой стороны, мы находим новый христианский ответ, просвещенный романтизмом. «Jasagen» измерений необузданности Ницше, редуцированных гуманизмом, было подхвачено в XX веке, например, Мишелем Фуко, а также по-своему Батаем и Джефферсом, как мы видели.

Но здесь мы сталкиваемся с трудностью. Эти исследования глубины смысла насилия ведут либо к утверждению и даже прославлению его, либо указывают на то, что оно неискоренимо. Иными словами, мы могли бы сказать, что они в целом свидетельствуют о том, что тяга к насилию слишком глубоко укоренена в нашем естестве, чтобы быть искорененной, – радуются ли они этой перспективе (Ницше) или относятся к ней со смиренным пессимизмом (Фрейд).

Теоретически метабиологическая трактовка тяги к насилию в категориях ее смысла могла бы открыть путь к возможному переопределению или трансформации этого смысла, что могло бы вывести нас за его рамки. Батай, например, кажется хочет исследовать эту возможность. Как только мы избавляемся от всех богословских иллюзий, равно как и от конкретизации “le règne des choses” (господства вещей), мы можем принять новую форму непосредственности, которая не основана на разрушении<sup>58</sup>. В другом месте он говорит о мистицизме “sans forme et sans

<sup>58</sup> Bataille, *Théorie de la religion*, p. 132.

mode” [без формы и без образа]<sup>59</sup>. Но хотя его цель представляется здесь ясной, решение остается неопределенным.

Христианская метабиологическая трактовка, которую я охарактеризовал здесь, открывает такую перспективу трансформации. В этом смысле я мог бы ответить утвердительно на поставленный выше вопрос: выводит ли христианство нас из пространства дилемм, которых, судя по всему, не может избежать эксклюзивный гуманизм? Но ответ также мог бы быть и отрицательным. И не только потому, что для многих природа трансформации, предложенной здесь, может казаться столь же туманной, как батаевская. Дело также в том, что это представление превращает определенного рода дилемму в важнейшую часть нашего опыта.

Трансформация, о которой я здесь говорю, заключается не просто во внешних изменениях – вам всего лишь нужно переучить людей, и тогда они станут с удовольствием помогать старушкам переходить улицу. Это было бы кондовым локковским и просвещенческим «энвайронментализмом», против которого направлены упомянутые выше различные реакции. Трансформация эта носит намного более таинственный характер и включает в себя очерчивание другого духовного направления.

Но если вы допускаете эту возможность, тогда вы часто сталкиваетесь с затруднениями, касающимися того, что я называл измерениями необузданности в человеческой жизни, измерениями сексуальности и агрессии. Вы не можете просто отрицать нуминозное или метафизическое измерение этих явлений, потому что вы видите, что изначально они присутствовали в божественном воспитании. Различные формы, которые они принимали в человеческой жизни, отражают реакции на это воспитательное воздействие. В этих реакциях, в каждой по-своему, находит выражение сопротивление Богу, попытка захватить и исказить путь агапе, к которому он призывает нас, и превратить его в нечто, с чем нам легче было бы примириться.

Но это не означает, что все эти формы просто плохие. Они есть зло, когда искажены, но добро – как отклик на зов Бога. Мы должны признать фундаментальную амбивалентность человеческой действительности, которая совершенно не учитывается теми, кто совершает третью из упомянутых выше ошибок. Более того, эти формы вовсе не в равной мере являются плохими и хорошими. С некоторыми нужно бороться жестче, чем с другими. Кроме того, воспитательное воздействие Бога разворачивается в истории, так что некоторые формы, которые совершенно неприемлемы сегодня, были в большей степени допустимы ранее, – например, священная война или даже человеческие жертвоприношения.

Это означает, что мы должны дать ответ на то, что в нас откликается на насилие, на двух уровнях. Что касается непосредственного контекста, то мы должны

<sup>59</sup> “Cela revient en fait, comme dans l’expérience des mystiques, à une contemplation intellectuelle ‘sans forme et sans mode’” [«По сути, так происходит возвращение, как в опыте мистиков, к интеллектуальному созерцанию, “без формы и без образа”»]. *La Part Maudite*, pp. 271-273.

защищать невинных от нападков. Мы должны были бороться с нацистами, стремиться положить конец гражданским войнам, в которых одни ополченцы сражались с другими, наказывать преступления против личности, подавлять призывы к насилию и т.п. Все это, так сказать, естественные защитные мероприятия.

Что же касается другого уровня, то мы должны подумать о том, как мы можем содействовать Богу в воспитании человечества, способствовать тому, чтобы проявления насилия превращались в пути осуществления замысла Божьего. Мы, конечно, не можем делать этого, отрицая их нуминозный смысл, сводя их к патологии. Это может нарушить взаимодействие с теми, кого эти проявления волнуют, и подтолкнуть их к злобному сопротивлению. Но мы также не можем делать этого, радуясь этим проявлениям, как чему-то, что свойственно природе человека, какую бы форму они ни принимали. Не поможет делу и конкретизация их как генетической данности, как чего-то запечатленного в биологической основе нашей ДНК.

Если вы видите эти побуждения в таком преобразовательном ракурсе, вы не можете занять простую неамбивалентную позицию по отношению к ним, как поступают и пропагандирующие нормализацию, пользующиеся терапевтическим подходом гуманисты, и ницшеанцы, каждый по-своему. Первым будет казаться, что вы будете в союзе со вторыми, вторым, вероятно, наоборот. Таким образом, есть противоречие, возникающее вследствие вашего бивалентного взгляда на побуждения к сексу и насилию, но есть также и противоречие, которое может возникнуть между тем, что представляется программой ближайших и непосредственных требований, и программой, которая в большей мере связана с требованиями трансформации.

Сила нуминозного насилия пребывает среди нас, в футбольных бунтах, уличных бандитах, бандах байкеров и т.д. Его освобождающие действия могут воспеваться в теории модерна, на путях, открытых Ницше, а потом Батаем и Кайуа. Не говоря уже о Юнгере. Перед лицом этого мы испытываем искушение выдвигать редуцированные и объективирующие трактовки. Но христианское видение не позволяет нам так удобно дистанцироваться от всего этого. Действительно, возможно оно позволяет нам осознать, что такое дистанцирование, именно потому, что оно помогает нам успешнее подавлять эти вспышки и перевоспитывать виновных путем принуждения, также способствует пробуждению и узакониванию враждебности и агрессии в нас, так что мы становимся готовы более верить в собственную версию «святого» насилия и участвовать в нем, даже в секулярном, либеральном контексте.

Если все это верно, то и здесь при рассмотрении сексуальности и насилия, как и выше, в случае с проблемой самореализации и трансценденции, христианская вера сталкивается с противоречиями, затруднениями и даже дилеммами. И они имеют определенную параллель с теми противоречиями, затруднениями и дилеммами, которые возникают в контексте неверия.



Из нашего рассмотрения полемики между верой и неверием возникло нечто довольно неожиданное. Если мы возьмем две главных оси критики религии неверием, то увидим, что, вовсе не указывая на очевидный ответ, они скорее показывают, что оба противника сталкиваются с глубокими трудностями и дилеммами, в сущности, представляющими собой параллели.

Не ясно, сможет ли эксклюзивный гуманизм найти ответы на эти дилеммы или удовлетворить максимальному требованию. Когда это становится очевидным, в христианском лагере порой слышатся триумфалистские нотки ликования. Но ликование это беспочвенное. Да, христиане могут дать некоторые указания о том, как можно было бы выйти за рамки этих дилемм, но мало того, что эти указания относятся к сфере веры в смысле «предвосхищающей уверенности», которую я охарактеризовал ранее (глава 15), в силу своих особенностей они не могут быть переведены на язык общего кода или программы.

Хуже того: в контексте имманентной структуры, где очень многое зависит от кодов и структур, эта неспособность предложить решения оборачивается болезненным затруднением, которое оставляет чувство несостоятельности и неуместности в этой серьезной дискуссии. Так что христиане часто ощущают необходимость заявлять больше, чем должны, и начинают предлагать «ответы»; а поступая так, они впадают в такое же ослепление, которым поражен редуктивный гуманизм.

Таким образом, мы часто видим, что христианская жизнь отождествляется с определенной «нормальной» нравственностью, например, нравственностью труда, в котором трудящийся полагается на собственные силы, и «семейных ценностей», и/или эта нравственность рассматривается как в значительной степени реализующаяся в «христианском» устройении общества. Людей с отклонениями от нормы клеймят не как патологических, а как «злых». Это позволяет избежать упрощенчества терапевтического поворота, но все равно ведет к серьезному искажению и третьей из упомянутых выше ошибок, вследствие чего размывается амбивалентность во всех сферах нашей жизни, при этом отвергается очень много не только пагубного, но и полезного в жизни (пользуясь библейским образом, вместе с плевелами уничтожается пшеница).

Но не случайно «христиане» впадают в заблуждения, подобные тем, которые характерны для «секулярных гуманистов». Как я пытался показать в этой книге, мы появляемся вместе в результате того же самого долгого процесса Реформы в латинском христианском мире. По сути своей, мы единокровные братья.

Обе стороны очень нуждаются в смирении, т.е. реализме. Если встреча веры и гуманизма проходит в этом духе, нам становится ясно, что позиции обеих сторон становятся хрупкими, и вопрос приобретает новую форму: некто имеет в своем арсенале последний решающий аргумент – разрушает ли христианство человеческое процветание, принижает ли неверие человеческую жизнь? Скорее вопрос звучит так: кто может дать наиболее глубокий и убедительный ответ на те дилеммы, над которыми, в конечном счете, приходится биться и тем и другим.

Я хотел бы возвратиться к этому вопросу ниже, в контексте дальнейших рассуждений о природе современного насилия. Но до этого, нам нужно подробнее рассмотреть проблему смыслов насилия, метабиологических побуждений, провоцирующих его. Пока еще никто не выдвинул никаких тезисов, которые складывались бы в итоговую теорию в этой области, хотя было высказано много интересных идей. Чтобы в большей мере раскрыть природу наших побуждений, необходимо дополнить наши рассуждения рядом других понятий современной дискуссии.

# 18 Дилеммы 2

iv. По ту сторону мизантропии и насилия?

9

Я попытался описать противоречивую область дебатов между верой и неверием в западной культуре в настоящее время. Во-первых, я охарактеризовал это как сферу, в которой действуют противонаправленные влияния крайних позиций, представленных ортодоксальной религией, с одной стороны (т. е. изначально христианством и иудаизмом, но теперь все более активно исламом, индуизмом, буддизмом и другими вероисповеданиями), и радикальным материалистическим атеизмом, с другой. То, что в этой сфере действуют противонаправленные влияния, не означает, что все люди или даже большинство людей в этой культуре ощущают себя разрываемыми противоречиями; скорее это означает, что, по сути, все занимаемые позиции вынуждены определять себя, по крайней мере отчасти, в соотношении с этими крайностями.

Во-вторых, я утверждал, что целый ряд важных соображений в этой дискуссии, о которых я упоминаю ниже, касается наших представлений о нашем этическом затруднительном положении.

В-третьих, я утверждал, что эта дискуссия представляет собой не противоборство явно противоположных, внутренне самосогласованных позиций; при ближайшем рассмотрении, мы видим, что она выливается в борьбу между двумя конкурирующими тенденциями толкования и осмысления определенных общих дилемм: между стремлениями к трансценденции (в более широком смысле дискуссии Нуссбаум – в этой книге я, как правило, пользовался этим термином в более узком значении) и заботой об удовлетворении обычных человеческих желаний;

между требованием понять метабиологические корни человеческого насилия и считаться с ними, и императивным нравственным требованием положить ему конец.

Я также выделил два важных ориентира этой дискуссии нового времени на западе: нашу приверженность современному моральному порядку, всеобщим правам человека и благополучию, с одной стороны, и нашему стремлению к цельности и реабилитации тела и желания, с другой.

Все это свидетельствует о том, что жизнь в секулярный век (в смысле 3) характеризуется дискомфортом и противонаправленными влияниями, и не дает возможности беззаботно поживать. Это то, что мы видим из полемики, но это также становится явным, если мы рассматриваем спектр проблем, которые характерны для этой эпохи, тех, которые связаны с вопросом о смысле жизни.

Недавнее исследование Люка Ферри, посвященное этому вопросу, чрезвычайно любопытно<sup>1</sup>. То, что мы делаем, всегда имеет смысл; мы беремся за выполнение различных проектов, а в перерыве между ними продолжаем заниматься привычными делами, без которых немислима наша жизнь. Благодаря всему этому может появляться нечто новое: жизнь, наполненная любовью; дети, которые становятся взрослыми, а затем покидают родительский дом, чтобы жить самостоятельно; мы можем совершенствовать навыки выполнения той или иной важной и полезной деятельности. Но нас также может изумлять вопрос о том, к чему все это сводится, каков смысл всего этого? Или, поскольку все отдельные проекты и привычные повседневные дела имеют свою цель, данный вопрос может быть сформулирован как вопрос более высокого порядка: каков смысл всех этих конкретных целей? "Le 'sens du sens' – la signification ultime de toutes ces significations particulières – nous fait défaut"<sup>2</sup>. («Смысл смысла – высшее значение всех этих особых смыслов – отсутствует».)<sup>3</sup>

Здесь реакции имеют тенденцию разниться. Некоторые люди считают, что нельзя ставить этот метавопрос, что нужно научиться не чувствовать эту потребность. Это правда, что отказ задаваться этим вопросом мог бы быть составляющей духовного обучения, весьма ориентированного на внемирное, на том основании, что любой ответ, который мы даем, непременно будет искаженным и неполным и скроет от нас подлинный смысл вещей. Но как способ защиты эксклюзивного гуманизма этот шаг имеет серьезные недостатки. Многие люди не хотят ставить этот метавопрос, но если кто-либо столкнется с ним, их будет нелегко заставить забыть о нем, – разве что он будет являться частью некоей дисциплины, которая

<sup>1</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou Le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996).

<sup>2</sup> Ibid., p. 19.

<sup>3</sup> Взято из Luc Ferry, *Man Made God: The Meaning of Life*, trans. David Pellauer (Chicago and London: University of Chicago Press, 2002), p. 7.

собственно приведет их к ответу на него, как в случае с обучением, о котором я только что упомянул.

Дело в том, что это проистекает из осознания того, что есть цели, которые могли бы увлечь нас более полно и глубоко, нежели наши обычные стремления. Это то же осознание, о котором я говорил в первой главе, – что где-то есть полнота или глубина, превосходящая обыденное, которая теперь возвращается, но уже в форме вопроса, как нечто искомое. Это не так легко искоренить из человеческого сердца.

Намного более действенная реакция заключалась бы в том, чтобы попытаться дать ответ, который остался бы в границах естественно-человеческой области, либо показав, что одна из наших текущих целей собственно и характеризуется полнотой и глубиной, которую мы ищем, либо предложив нечто такое, что выходит за рамки обычной человеческой жизни, но остается имманентным. Нечто подобное последнему Люк Ферри и пытается предложить в своей книге. Он усматривает в оказании помощи человеку и содействии ему в достижении благ универсальную цель, которая в действительности выше обычных жизненных устремлений. И он ссылается на трогательное свидетельство о том, как служение в таких организациях, как «Врачи без границ», дало сильное чувство жизни многим молодым людям<sup>4</sup>. Это, как он утверждает, своеобразный выход за рамки (*transcendence*) нашего обычного существования, но, по сути, он носит характер «горизонтальный», а не «вертикальный»<sup>5</sup>. Он даже употребляет термин «священное» (в духе французской традиции, как мы видели), но это не выводит нас за границы сферы человеческого; напротив, в природе человеческой формы жизни – предлагать такие цели, которые превосходят обыденное. “C’est par la position des valeurs hors du monde que l’homme s’avère véritablement homme”<sup>6</sup>. («Именно полагая внемирные ценности, человек доказывает, что он подлинно человек».)<sup>7</sup>

Этот ответ отчасти почерпнут у Канта, а в более общем плане он восходит к модерному открытию/изобретению внутричеловеческих источников мотивации ко всеобщей благожелательности, о которой я говорил выше. Ответ Ферри на вопрос о смысле жизни находит у нас отклик, потому что эти источники стали частью нашего наследия. Это чрезвычайно убедительный ответ. Достаточно ли его нам, будет зависеть отчасти от того, ощущаем ли мы, что он в полной мере отражает силу воспринимаемого нами призыва помогать людям как людям; остается ли что-либо еще неучтенным из того, что выражено, например, в суждениях о человеке как образе Божьем.

<sup>4</sup> Ferry, *L’Homme-Dieu*, pp. 204-205.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 240-241.

<sup>7</sup> Взято из Ferry, *Man Made God*, trans. Pellauer, p. 139.

Я рассмотрел этот вопрос в другой работе<sup>8</sup>. Но здесь я хочу исследовать далее дискомфорт, о котором упомянул Ферри. Это важнейшая особенность нашего «секулярного», т. е. испытывающего противонаправленные влияния плюралистического мира, в котором привлекательность имманентности весьма сильна. Если бы мы могли получить более ясное представление о линиях действия силы, пересекающих этот мир, форме духовного опыта в нем, мы приблизились бы к тому, что я ишу здесь, в этой работе, – к пониманию того, что означает жить в эпоху секулярности 3.

Ферри начинает с постановки вопроса смысла, и это неплохое начало. Действительно, особенность нашей эпохи, в отличие от любых предшествующих эпох, состоит в том, что мы можем ощущать утрату смысла как реальную угрозу. Но не идти дальше означало бы оставить все на слишком абстрактном уровне. Это согласуется с определенным опирающимся на неверие представлением о нашем затруднительном положении, согласно которому люди остро нуждаются в обретении смысла, любого смысла, чего-либо, что служит отрицанием или путем бегства от бессмысленности, – тогда как в различных религиозных представлениях такая потребность или стремление всегда рассматривается в более определенных категориях: ради Бога, для достижения нирваны, чтобы преодолеть дуальность. На основании этого обобщенного, абстрактного определения того, что люди ищут в вере, были построены теории религии, которые приобрели впоследствии широкое влияние, – определения, которое, разумеется, совместимо с тем обстоятельством, что все ответы, предлагаемые в связи с этими поисками, являются иллюзиями. Как я отметил выше, Вебер в своем понимании религии, кажется, начинает с этой посылки, как и Гоше в своей чрезвычайно любопытной теории<sup>9</sup>.

Это представление недавно выразил также Ричард Левонтин, рассуждая о причинах, по которым некоторые христиане отвергают теорию эволюции:

Предмет спора здесь таков: может ли опыт семейной, социальной и трудовой жизни, со всеми присущими ему тревогами, страданиями, тяготами и неудачами, давать человеку смысл в условиях отсутствия веры в предназначенную высшую цель. История божественного творения человеческой жизни не перестает свидетельствовать о том, что она дает обольстительное освобождение тем, кому обычный опыт жизни его не дает, от того, что Эрик Фромм назвал Беспокойством Бессмысленного. Остальное – комментарий<sup>10</sup>.

Я не хочу сказать, что этот взгляд просто ошибочный; он действительно отражает некоторые важные явления. Но он неполный, потому что слишком абстрактный. Потребность человека в смысле также принимает более определенные,

<sup>8</sup> См. "A Catholic Modernity?", in James Heft, ed., *A Catholic Modernity?* (New York: Oxford University Press, 2001).

<sup>9</sup> Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985).

<sup>10</sup> Richard Lewontin, in the *New York Review of Books*, October 20, 2005, p. 53.

конкретные формы, и я убежден, что они могут быть увидены в нашем текущем затруднительном положении даже теми, кто не взял на себя обязательство веры, хотя такое обязательство, вероятно, помогает замечать их.

Действительно, есть нечто абсурдное в представлении, согласно которому в центре внимания нашей жизни мог бы быть смысл как таковой, а не некое определенное благо или ценность. Человек мог бы умереть ради Бога, или Революции, или бесклассового общества, но не ради какого-то смысла. Этот термин служит определением универсалии, имеющей целью выразить то, что влечет различных людей к соответствующим предметам выбора религиозно-метафизического и нравственного характера.

Иногда подразумеваемая универсалия такого рода может быть выдвинута как «более высокий» заменитель ряда более осязаемых благ. (Христианский, исламский или либеральный) миссионер говорит представителям различных племен: ваше представление о том, что жизнь того или иного круга людей нужно почитать, есть в реальности смутное ощущение универсалии, что человеческая жизнь как таковая должна охраняться. Призыв состоит в том, чтобы обратиться к более широким взглядам. Но такое немыслимо, когда речь идет о «смысле» как таковом.

Эта универсальная категория не принадлежит видению субъекта действия, а скорее является (в целом разочарованному) наблюдателю, который отмечает, что у разных народов средоточием жизни служат разные вещи, во многих (пожалуй, во всех) случаях – без объективного основания. Вывод, который может быть в этой связи сделан, состоит в том, что есть универсальная необходимость в некоем подобном средоточии, в чем бы оно ни заключалось, – конечно, если только в него можно верить.

Вполне очевидно, что в этом прочтении современного духовного опыта решаются важные общие вопросы. Подобно тому как моя трактовка возникновения современной секулярности играла против теории эпистемологического примата, служившей фундаментом для сценария «смерти Бога»; здесь картина наших насущных проблем и споров, которую я хочу нарисовать, будет контрастировать с определенными популярными общими теориями религии. Я имею в виду теории того, что люди ищут в религии.

Это не означает, что я предложу подобную общую теорию. Напротив, пожалуй, было бы лучше с самого начала честно сказать, что я очень сомневаюсь в том, что подобная общая теория возможна. Я имею в виду теорию, в которой все мощные порывы и стремления, проявлявшиеся людьми в духовной сфере, могли быть соотнесены с некоей единой совокупностью потребностей, целей или тенденций (идет ли речь о желании найти смысл или что-либо иное). Явления, о которых говорится здесь, слишком разные, и было бы непосильной задачей связать их воедино; и даже если бы они легче поддавались анализу, мы должны были бы находиться в конце истории, чтобы быть в состоянии сделать такие выводы.

Думаю, ситуация скорее такова, что мы сталкиваемся с различными духовными традициями, где новые формы иницируются в истории, формы, которые отражают привязанности людей и дают определенную форму выражения их духовной жажде. Эти формы передаются последующим поколениям и изменяются, так что новые их варианты в том же обществе (той же культуре) обычно имеют сильное сходство с тем, что предшествовало им. Я утверждал, что это касается эксклюзивного гуманизма в связи с христианской верой, что проявляется, например, в вопросе центрального значения благожелательности. Я даже утверждал, что эксклюзивный гуманизм не мог бы возникнуть без этого аналога агапе. Но из этого не следует, что все жизнеспособные духовные представления должны иметь аналоги агапе. Вполне очевидно, что это не так.

Никто из нас не в состоянии видеть универсальное. Наша привязанность к нашей вере не может происходить от всеобщего обозрения всех других вер, на основании которого мы приходим к заключению, что наша вера – правильная. Она может происходить только от нашего сознания ее внутренней духовной силы, очищенной в испытаниях, с которыми мы должны были столкнуться, соприкасаясь с другими верами.

Но я думаю, что кроме этого общего призыва к сдержанности перед лицом огромного разнообразия религиозных форм есть определенная причина осторожно относиться к общей теории религии, поскольку она мотивируется поисками смысла. И это потому, что, как я указал выше, она имеет явное отношение к видению наблюдателя. Всякий, кто действительно «предан» некоему благу или ценности, должен считать это особое благо ценным; именно этим он и движим. Как человек модерна он может также счесть определенную рефлексивную позицию неизбежной, иными словами, он видит, что это его «смысл», т. е. для него это есть то, чем совершенно другое благо является для его ближнего, что придает его жизни порядок и смысл. (То, как он связывает это со своим ощущением первого порядка обоснованности рассматриваемой ценности, – другой, более сложный вопрос.)

Легко понять, почему, после того как религиозные представления оказались поставлены под сомнение и даже превращены для многих людей в не имеющие права на существование, идея того, что было *утрачено*, может связываться с проблемой смысла. «Расколдованный» мир действительно представляется миром без смысла. Но это не означает, что во все эпохи религиозной жизни во всем ее разнообразии это было главенствующим фактором в учреждении и сохранении религиозных форм. Беспроblemное принятие этой теории религиозной мотивации опирается на ошибочный вывод. То обстоятельство, что это предстает перед нами в век секулярности как большая проблема, очень легко проецировать на все случаи и места. Но, в конечном итоге, в этом движении есть нечто непоследовательное. Разумеется, это никак не поможет нам понять, почему, например, определенные направления шаманства возникли в палеолитические времена или почему в XVI столетии Европа была расколота из-за вопроса спасения верой.



Сказав это, я хотел бы попытаться исследовать ряд причин духовной жажды и противоречий секулярной модерности, вырисовывающихся в свете истории ее происхождения, о которой я говорил.

1. Расчлняя жажду обретения смысла на более конкретные потребности, мы видим, что одна из них состоит в стремлении найти ответ на проблему страдания и зла. Я не говорю о теодицее; по определению, для неверующих она не имеет смысла. Я говорю о том, как человек может жить в мире, где есть зло и страдание.

Мы можем ужаснуться, узнав о всех страданиях, которые есть в мире, о человеческих утратах, изгнаниях, зле, слепоте, об искажении человеческой природы, ее разрушении и унижении, о серости, пустоте, поверхностности человеческого существования.

Таково в действительности состояние, которое возникает даже в расколдованном мире: мы не защищены, но теперь уже не от бесов и духов, а от страдания и зла, которые бушуют в мире. Бывают мгновения, когда мы, в силу открывшейся бреши в нашей защите, можем ощущать огромное бремя страдания, мы изнемогаем под этим бременем или впадаем в отчаяние. Столкнувшись с ужасами войны, или голода, или резни, или эпидемии, мы очень остро сознаем это.

А кроме страдания, есть еще зло, например, причинение страданий, жестокость, фанатизм, глумление над жертвами страданий. И наконец, худшее происходит, когда человек впадает в жестокость и, утратив чувствительность, творит грубое и преступное насилие. Это просто не поддается описанию. Человек хочет быть защищен, огражден от этого. Но оно может незаметно проникнуть в вашу «крепость» и напасть на вас, – даже в расколдованном мире.

Я не утверждаю, что все люди это ощущают. Но это, или, по крайней мере, его особые формы есть часть нашей цивилизации, и то обстоятельство, что мы сформировались под влиянием долгого прошлого, несущего на себе печать духовности агапе и этики благожелательности, имеет к этому непосредственное отношение. Это – потребность, которую ощущают многие, а точнее, проявление нашей уязвимости, то, каким образом мир может «добраться до нас».

Отрицательный, оборонительный ответ на это заключается в том, чтобы попытаться отгородиться от него: не смотрите вечерних новостей некоторое время, сосредоточьте внимание на чем-либо ином. Более агрессивный вариант ответа: на протяжении всей истории мы учились отгонять от себя ужас, убеждая себя в том, что ближние не похожи на нас; может быть, их так не пугает бедность и нищета, как нас; или, быть может, они плохие люди, они злые и заслуживают этого; или они навлекли на себя это из-за собственной лени и безответственности. Или мы рисуем более светлую картину, в которой нет места страданию; например, мы дистанцируемся благодаря внешнему, эстетизированному взгляду на «туземцев», считая, что в своей культуре они находят глубокий смысл и она непроницаема.

Все это способствует притуплению ощущения того, что мир «вывихнут» настолько, что размышлять о нем практически невозможно. Эти исключающие или

дистанцирующие реакции помогают нам не ужасаться и сохранять здравомыслие.

Но есть также положительный ответ на это: вы считаете возможным действовать, делать что-либо, чтобы исцелить мир; вы можете ощущать себя причастным к решению, а не только к проблеме. Мы можем испытывать это чувство благодаря даже, казалось бы, незначительным действиям, ощущая, что исполняем свой долг в своем непосредственном окружении, и потому вносим свою лепту в «тиккун олам», – воспользуемся этим содержательным еврейским выражением, которое мы могли бы перевести как «исцеление мира». Мы можем делать это, трудясь, например, на производстве, особенно если мы представители «помогающих» профессий. Когда человек ищет «осмысленную» работу, которая помогла бы ему ответить на вопрос о смысле жизни, это сознание того, что он причастен к решению проблемы, часто является важным фактором. В этом пункте оценки Ферри, кажется, совпадают с моими.

Важный вопрос в нашей жизни – это насколько нам помогают справиться с осознанием бедственного состояния мира различные защитные и исключаяющие шаги, а насколько – практики тиккун?

В некотором смысле стратегия дистанцирования присутствует в отстраненной позиции модерна. Вы видите проблему, но вы не даете ей возможность «добраться» до вас. Вы можете дать место некоему сочувствию, жалости, но вы не позволяете этим чувствам всецело поглотить вас. Речь идет об объективных фактах, касающихся того, в каком состоянии находятся сейчас люди. Что касается зла, то оно «добирается» до вас еще в меньшей степени. Ваше сострадание к этим закоренелым преступникам определяется ограничениями исправительной программы. Если их можно реабилитировать, то это нужно сделать. В противном случае их можно списать со счетов.

Таким образом, дистанцирование проявляется и в том, чтобы не давать себе быть поглощенным страданием, и в исключении, опирающемся на ограничения практического действия. Вы не можете переживать о том, что невозможно изменить.

Положительная сторона, то, что сохраняется благодаря этому дистанцированию, заключается в том, что вы сознаете себя отстраненным субъектом, движимым безличной благожелательностью; либеральное «я», благожелательное ко всему человечеству, но в рамках разумного и возможного, способно примириться с фактами неизбежного страдания и зла и списать их со счетов внутренне. Вы должны быть в состоянии смотреть в лицо фактам; отсюда ваша враждебность по отношению к нереальной христианской надежде. Удовлетворение может быть рождено возможностью упорядочить мир в той или иной степени, дать некое благо. Это сознание результативности усилий укрепляет идентичность благожелательного отстраненного субъекта и, показывая ее как нечто достойное, оправдывает исключение.

Другую форму, которую может принять это дистанцирование, мы видим, например, в большевистской позиции. Ее корни подобны истокам либерального,

благожелательного отстраненного сознания. Но для нее также характерно огромное сознание силы в осуществлении титанического контроля над историей. Вся благожелательность теперь «инвестируются» в это всеильное исправляющее действие; таким образом, то, что находится вне досягаемости его, может быть принесено в жертву или безжалостно отвергнуто. Это позволяет быть грубым, нарушать принципы всеобщего уважения к невинной человеческой жизни, причем так, как не может проявлять себя либерализм, для которого сознание наших ограничений приводит в действие соответствующие запреты: по крайней мере, человек должен воздерживаться от причинения страдания и убийства. Но пока сохраняется иллюзия того, что человек обладает огромной силой делать добро, сознание результативности благожелательного действия укрепляет отстраненно-благоклонную идентичность. Человек уверен в том, что он причастен к решению проблемы, и потому больше он не часть самой проблемы. Это особенно ярко проявляется в решающие моменты революции или тогда, когда человек вступает в ряды компартии.

Происходит двоякий процесс: с одной стороны, человек сознает, что он причастен к решению, он восполняет человеческую потребность, борясь со злом и страданием, применяя при этом соответствующие действенные средства, таким образом не давая себе быть поглощенным злом и страданием. С другой стороны, «отключение» исходящего из глубин естества сочувствия при столкновении со страданием и злом посредством отстранения и контролирующей позиции означает то, что мы больше не ощущаем себя вовлеченными в это. Они больше не наши люди. Это глупые, отсталые, причиняющие себе вред дикари, или жестокие убийцы, или слепые самовлюбленные буржуазные эксплуататоры и бесчеловечные озверевшие белогвардейцы; мы отрицаем родство с ними. Мы делаем это посредством критического отстранения и благодаря контролирующей позиции.

Оставляя позади позицию большевизма и двигаясь дальше, мы можем приблизиться к позиции, которая отвергает всеобщую благожелательность и нравственный порядок взаимной выгоды. Это ницшеанская позиция, отрицающая равенство и благожелательность, поскольку расценивает их как усреднение людей и потакание самому низкому в нас, желанию комфорта и безопасности. Предмет ее исканий – героизм. Определенные формы ее могут смыкаться с титаническим, как, например, в фазе *Der Arbeiter* Юнгера<sup>11</sup>. Или она может принимать более умеренную форму правления элиты *Übermenschen*<sup>\*</sup>, при которой все содействует их героизму и стремлению к совершенству.

Здесь первая положительная часть ответа – уже не благожелательность, а представление о том, что человеческое требует осуществления своего совершенства, но лишь немногие могут совершить это, поэтому они должны двигаться вперед.

<sup>11</sup> Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932).

\* Сверхлюди (нем.) – термин, использованный Ницше в «Так говорил Заратустра».

Остальные могут, пожалуй, получать некоторое удовлетворение зная, что содействуют этому, в противном же случае они должны быть принесены в жертву. Враг здесь не страдание, а нерадение, посредственность, бессмысленность. Второй процесс, знаменующий собой отстраненность, порождается элитизмом этого видения. Только совершенные что-либо значат.

Враждебность по отношению к либерализму (социализму), о которой здесь идет речь, ницшеанская: либералов обвиняют в том, что их главная цель состоит в помощи слабым, прекращении страданий, установлении равенства. Они подавляют потребность высших душ в достижении совершенства, самопреодоления, риске, героизме. Вы готовы подвергнуть опасности свою жизнь: “*Daransetzen*” Гегеля; вы всегда готовы «напасть на них»: “*Draufgängertum*” Юнгера<sup>12</sup>. Эти высшие существа спешат бросить вызов страданию в своем стремлении к высшей жизни и они готовы принять смерть. Они изменяют «полярность поля страха». Они придерживаются воинской этики. Именно по этой причине они должны бороться с искушением жалости. Они должны закалиться, чтобы не быть поглощенными ею, и взирать на мир хладнокровно отстранившись.

Таким образом, их ответ на проблему силы зла, по крайней мере, часть этой проблемы, побуждение к насилию, заключается в интернализации силы зла и «крещении» ее, если так можно выразиться, освящении ее для борьбы за совершенство, браке сверхчеловека, в котором сочетается примитивное и высшее. Это современный вариант той интернализации (концентрации) нуминозного в насилии, о которой я говорил в предыдущем разделе. Опять-таки, Юнгер двадцатых годов, похоже, совращается на этот путь. Это темная сторона его ницшеанства, которая была вульгаризирована в нацистском расизме.

Но есть также сценарий жертвы. Он может завладевать умами левых. Все зло спроецировано на других; они одни мучители, а мы – только жертва. Либеральное «я» чувствует себя относительно невинным, потому что (а) видит всю картину в целом ясно и потому что (b) оно – часть решения. Но это совместимо с признанием определенной степени собственной вины в беспорядке мира. Сценарий жертвы, с другой стороны, своего рода девиантное, секуляризированное христианство, достигает полной невинности за счет проецирования полноты зла на другого. Это может служить оправданием жестокости большевистского типа, равно как и титанического действия. Мы можем наблюдать, как это способствует обоим процессам, удаляющим нас от зла: мы причастны к решению и мы совсем не те, кто причиняет вред. Мы не имеем с ними ничего общего.

Таким образом, мы можем отметить, что различные формы современного неверия вдохновляются нашим категорическим неприятием страдания и зла. Нечто

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), S. 144; Ernst Jünger, *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stosstruppführers* [первое издание 1920] (Berlin: E.S. Mittler & Sohn, 1924).

заменяет собой духовный мир былого, даже для изолированного «я», которое изгнало его. Таким образом, все еще остается нечто, в защите от чего мы нуждаемся. Это не означает, что каждый должен серьезно вкладываться в одну из упомянутых выше стратегий. О таких огромных вложениях можно говорить в связи с действиями активных большевиков и тех, кто искренне считает себя жертвами, например. Но многие люди могут занимать эти позиции бездумно и в порядке эксперимента, многие колеблются между несколькими позициями и главным образом стараются защититься от опасности быть поглощенными жалостью, для этого они сужают поле зрения, погружаются в жизнь, ища паскалевского отвлечения. Погружение в жизнь не обязательно ведет к избавлению. Мы, люди модерна, менее способны к сужению поля зрения, потому что средства массовой информации и глобальные тематические пространства, которые мы населяем, часто заставляют нас обратить внимание на то, в каком бедственном положении находятся даже дальние другие.

Некоторые из этих стратегий включают в себя усвоение того, что, судя по всему, есть зло: освящение насилия, войны, принесение в жертву других, отрицание того, что они равные нам представители рода человеческого. В этом данные стратегии представляются противоположностью религии и христианства. Но, как я указал выше, во многих случаях историческое христианство успешно инкорпориовало эти элементы: стремление к установлению порядка любой ценой, воинственность, изгнание и уничтожение еретиков и т.п. Правда, христианская вера всегда сдерживалась определенными ограничениями, которые могли отвергнуть нацисты, но тем не менее освящение насилия было для нее характерно. Историческое христианство породило множество идейных комбинаций: практика тиккун в нем сочеталась с различными исключаящими шагами против осужденных, язычников, неверующих, еретиков, несправимо равнодушных.

Вера и неверие противостоят друг другу сегодня на почве этой общей потребности в контексте, в котором нас все меньше и меньше удовлетворяет арсенал этих исключаящих шагов. Рассматривая исключаящие методы, которые практиковало христианство на протяжении истории, некоторые люди приходят к убеждению, что гуманистический ответ позволит нам обеспечить превосходство исцеления над исключением. Но тогда может возникнуть вопрос, не подталкивает ли нас любое гуманистическое представление – только потому что оно вписано в картину потенциального величия людей – пренебрегать неудачниками, неуважаемыми, бесполезными, умирающими, изгоями, словом, теми, кто отвергает обещание. Пожалуй, только Бог и в некоторой степени те, кто связал себя с Богом, могут любить людей совершенно презренных. Труд Матери Терезы в Калькутте заставляет вспомнить об этом.

Дискуссию об этом вопросе можно вести далее. Я попытался раскрыть его подробнее в другой работе<sup>13</sup>. Но ясным должно быть то, насколько сложно прийти к

<sup>13</sup> См. "A Catholic Modernity?", in James Heft, ed. *A Catholic Modernity?*

окончательному выводу по этим вопросам, которые тем не менее возникают перед нами в связи с некоторыми из наших глубочайших интуиций о смысле жизни. Вопрос о том, должно ли это вывести нас за пределы сферы человеческого, остается открытым.

Но из этих рассуждений о страдании и зле несомненно вытекает осознание того, что обе стороны в споре призваны отделить свои практики, связанные с идеей «тиккун олам», от своих стратегий исключения. С одной стороны, это указывает на очищенную христианскую альтернативу, в которой человек мог бы стремиться пребывать в страдании и посреди зла (а не бежать от них), будучи уверен в том, что сила Божья способна преобразовать это. Человек причастен к решению, поскольку пребывает в мире и молится, пребывает в нем и утверждает благо, которое никогда не отсутствует. Вы видите благо глазами Бога.

Пребывания требуют также решения, продиктованные неверием, – человек призван утверждать благо и бороться с демоническим. Возможно, есть новая, пока еще не хоженная дорога от этих решений к Богу, позволяющая «прямыми сделать пути Господу».

С другой стороны, есть закаленный негативный либерализм, который выучил уроки излишества собственной демонической потенциальности. Поступай благопристойно, избегай страданий, борись с притеснением. Исайя Берлин был важным представителем этой школы, равно как и Джудит Шкляр, но в ином отношении. В этом есть определенная глубокая мудрость<sup>14</sup>.

## 10

В следующей главе я вернусь к этому вопросу духовного противоречия секулярной модерности, но пока хотел бы возвратиться к рассуждениям предыдущих разделов, во многом оставшихся без ответа: как быть с вопросом насилия и религии? Сегодня, во времена вдохновляемого богословием терроризма, этот вопрос весьма актуален. Конечно, мы также были свидетелями ужасного насилия, вдохновлявшегося атеистическими и/или антихристианскими идеологиями, такими как марксизм-ленинизм и нацизм. Но вопрос все равно остается нерешенным. Само

<sup>14</sup> В новой книге Джеффри Александера (*The Civil Sphere* [New York: Oxford University Press, 2006], особенно глава 4) проанализирован общественный дискурс, общее нормативное понимание, которое скрепляет либеральные демократические общества. Этот дискурс отражает и закрепляет кодексы, поддерживающие определенные побуждения, отношения и учреждения, и осуждающие другие как противоречащие этосу общества. Александер считает, что эти кодексы отражают понятия чистоты и осквернения, т. е. отрицательно кодифицированные особенности в действительности расцениваются как развращающие и чрезвычайно разрушительные для нашего общества. Александер хочет сказать, что, хотя трудно представить себе современную демократию, которая могла бы выжить без такого кодекса, он также неизбежно оказывается опасным источником социальной маргинализации, негуманных способов «очищения». Я полагаю, в этом прослеживается связь с моими рассуждениями о таком явлении, как поиски козла отпущения.

заключение, которое я попытался обосновать выше, а именно, что источники безоглядного насилия метафизические, а не биологические, кажется, заставляет заострить внимание на метафизических или религиозных представлениях, которые оправдывают или поощряют убийство.

Проблема, озвученная мною выше, – как жить в мире, где есть зло, но не быть им поглощенным, – позволяет нам продолжить начатый в разделе 5 выше разговор о религии и насилии, и детальнее осветить непрекращающуюся связь религии с насилием.

В до-осевых религиях убийству, как мы видели, могли давать место наряду с другими аспектами жизни. Было время войне и время миру; или были люди, чья задача (можно было бы сказать «дхарма») состояла в том, чтобы вести войну. Были боги войны и священное убийство в жертвоприношениях, равно как и боги и богини мирной деятельности. Но движение к осевым религиям в целом привело к примату мира над войной, несмотря на то что многие особенности до-осевого сохранились в «высших» религиях. Война или насилие во многих случаях стали рассматриваться как следствие зла. Конечно, это касается и христианства.

Так каким же образом сохраняется священное убийство? Как она может снова всплывать в «высших» религиях, казалось бы, вопреки их основополагающим принципам? Как христианская цивилизация может заново изобретать гонения, например, в форме антисемитизма? Как оно может проповедовать священную войну в форме крестовых походов?

У меня нет возможности рассматривать здесь сколько-нибудь подробно этот чрезвычайно важный вопрос<sup>15</sup>. Но вкратце на него можно ответить так: священное убийство вновь всплывает, потому что оно предлагает форму очищения. Чем острее мы ощущаем, что так или иначе причастны к злу, например, тем больше мы ощущаем себя поглощенными хаосом и злом мира, как я отмечал в предыдущем разделе, и тем сильнее мы желаем найти способ проецирования, благодаря которому зло концентрируется вне нас, в чем-то противоположном нам. Это превращает нас в чистых, тем более, если мы мужественно боремся с этими носителями нечистоты и беспорядка. Более того, поскольку Бог – источник чистоты, в этой борьбе мы отождествляем себя с ним; мы – на его стороне.

Это – сущность того, что мы могли бы назвать «механизмом козла отпущения»<sup>16</sup>. Пожалуй, мы можем понимать это как точку сближения двух формаций. Одна – наша реакция, имеющая целью гарантировать, что мы добрые/порядочные, пу-

<sup>15</sup> Я постарался подробнее осветить его в работе “Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern”, in James L. Heft, ed., *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, Islam* (New York: Fordham University Press, 2004), pp. 15-42.

<sup>16</sup> Читателю должно быть ясно, что во многом я опираюсь на чрезвычайно любопытные исследования Рене Жирара; см. *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972); *Le Bouc Émissaire* (Paris: Grasset, 1982), *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999). [Рус. пер.: Рене Жирар, *Я вижу Сатану, падающего, как молния*, М.: ББИ, 2015.]

тем выявления противоположности, от которой мы отделяем себя. Мы проводим разграничение между нами. Это может быть выражено в категориях чистоты/осквернения, самоутверждающего противопоставления. Вторая – крепость и духовная сила, которую мы обретаем благодаря отождествлению себя с нуминозным насилием, насилием богов; мы отождествляем себя деятельно, в той или иной форме священной резни. Мы можем провести самоутверждающее противопоставление и без священной резни; примером этого служит индийская кастовая система. Но их сочетание дает чрезвычайно мощный результат.

Это священное убийство, вдохновляемое противопоставлением, проявляется в двух главных формах, если попытаться с помощью этой довольно упрощенной схемы описать множество сложных явлений. Есть механизм козла отпущения как таковой (МКО), когда мы обвиняем, убиваем или изгоняем отщепенца (противопоставление), который пребывает среди нас и нарушил возведенную нами границу. Кроме того, есть крестовый поход, когда мы идем на войну с теми, кто является нашей противоположностью вне нас. В последнем случае, в дополнение к сопряжению нуминозного насилия с чистотой, имеет место другой мощный синтез: позиция воина как повелителя смерти в нем соединяется с высшей целью нуминозного насилия. Таким образом, в нем все это потенциально распадающееся насилие собирается в единство более высокого порядка, а самоутверждение воина обретает высший смысл и цель. Крестовые походы – парадигматический случай, «решение» мучительного конфликта между христианской верой и аристократически-воинским образом жизни правителей средневекового общества, исход бесконечной борьбы, которую церковь, несущая «мир Божий», вела с непокорной и агрессивной знатью.

Таким образом, нуминозное насилие может вновь всплывать даже в религиозных культурах, которые были основаны на отрицании более ранних форм священного убийства или человеческих жертвоприношений. Эти формы вновь всплывают потому, что, даже принимая новые определения чистоты и благодати, люди пользуются ими с целью утверждения и защиты собственного понимания чистоты, своего отделения от зла<sup>17</sup>. Эти люди противодействуют Князю Мира? Пойдем

<sup>17</sup> Об этой связи говорит Франц Фанон, но, что самое ужасное, не в критическом ключе, а в плане оправдания очищающего насилия. А вот как выражает это прославление антиколониальной войны Сартр:

Это человек, воссоздающий себя самого ... никакая мягкость не может стереть отметки насилия, лишь насилие само по себе может его разрушить. Туземец лечит себя от колониальных неврозов, высекая поселенца силой оружия. Когда его ярость перекипает, он вновь открывает свою потерянную невинность и узнает себя в том, что он сам создает свое «Я»... Однажды начавшись, война не дает никакой пощады. Ты можешь быть испуганным, а это означает сказать «оставь себя для разобщения и приторного существования», или захвати свое право единства, данное от рождения. Когда крестьянин берет ружье в свои руки, старые мифы делаются тусклыми и запреты один за одним забываются. Ружье бунтаря – это доказательство его гуманности. Поскольку в первые дни бунта ты должен убивать: застрелить Европейца означает убить двух зайцев одним выстрелом, разрушить угнетателя и человека, которого он угнетает, одновременно: остается один убитый человек, и один свободный



же и уничтожим их! Мы храним обретенную лично уверенность в том, что мы и есть самые верные последователи Князя, даже притом что нарушаем его учение.

Однако это не означает, что таким образом просто восстанавливается статус-кво до Осевой эпохи. До и после было отождествление с нуминозным насилием. Но содержание происходящего коренным образом изменилось. Нуминозное насилие не обязательно равнозначно отождествлению с благом. В до-осевой период были как благосклонные к людям, так и недоброжелательно к ним относившиеся боги; некоторые из них были, главным образом, благосклонными, некоторые, – в целом недоброжелательными, но большинство из них проявляли себя и так и иначе. Под словом «благосклонный» здесь следует понимать отношение к обычному человеческому процветанию – жизни, здоровью, преуспеванию, многодетности. Мы должны часто обманывать и умиловать этих высших существ (этим объясняется значение образа «хитреца»). Но Осевая Революция стремилась переместить божественное на сторону высшего блага, в то же время переопределяя его как нечто такое, что превосходит обычное человеческое процветание, назвав его Нирваной, Вечной Жизнью.

Некоторые формы осевой трансформации приближают Бога к концепции нравственности, некоего кодекса, который обосновывается и осмысливается с точки зрения этого высшего Блага, как у Платона. Мы также видим это у Пророков, призывавших Бога, который вновь и вновь повелевает нам забыть о жертвоприношении и помогать вдовам и сиротам.

Таким образом, насилие теперь имеет новое основание. Оно поставлено на службу Высшему. А это означает, что оно может быть тем более непримиримым, безжалостным и всеохватным. Тогда как в далеком прошлом война была ритуализована, а следовательно, была подчинена ограничениям, пост-осевое священное убийство станет все более рационализированным и ничем не ограниченным.

Этот «прогресс» продолжается, потому что священное убийство не только сохраняется или переосмысливается после Осевой Революции; это также происходит после современных секулярных революций, которые имели целью уничтожить «фанатизм», гонения за веру и крестовые походы, словом сказать, все вдохновленные религией, бессмысленные убийства прошлого. Мы можем наблюдать это на примере Французской революции, в которой, опять-таки, чистота республиканской «добродетели» должна была быть защищена путем устранения ее врагов. И, опять-таки, убийство теперь трактуется как нечто более рациональное (как направленное против тех, кто действительно заслуживает его), чистое, клиническое и технологическое (гильотина), призванное утвердить подлинное царство добра. Это будет царство мира: Робеспьер, голосуя за новую конституцию, объединился с теми, кто хотел запретить смертную казнь. Разрыв между конечными целями и священным убийством, которое имело целью преодолеть его, просто поразителен.

---

человек. Цит. по: Ronald Aronson, Camus & Sartre (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 222. [Цит. по: Жан-Поль Сартр, «Предисловие» к книге Франца Фанона *Весь мир голодных и рабов*, RSL, Минск, 2012.]

В двадцатом же веке революционное насилие подкреплялось рациональной технологией, которая затмевает ужасы всех предшествующих эпох<sup>18</sup>.

В определенном смысле модерный отстраненный рациональный и секулярный мир зашел еще дальше в этом направлении, чем религиозная цивилизация, которую он отверг. Последние ограничения отброшены. Нет никаких причин воздерживаться от карательных действий, если цель вмещает в себя только зло, скверну, негативное. Как выразился Сталин: «Кто вспомнит всю эту шуштуру через десять или двадцать лет?»<sup>19</sup>

Нравственность рационализирует. Т.е. кодекс базируется на некоем представлении о том, что есть добро или правда, связанном с человеческим благополучием. Это влечет за собой некое понятие об ответственности. Мы наказываем преступников. Мы уходим от аспектов амбивалентности ранней религии, когда священное несло с собой и благо, и опасность, когда мы могли поклоняться закланной жертве после жертвоприношения.

В христианском контексте отождествление с божественным насилием стало отождествлением с гневом Божьим (разумеется, праведным). Таким образом, мы преследуем еретиков. Также формально в эту логику вписываются ведьмовские процессы, поводами для которых часто служили убийственные измышления.

Модерный моральный порядок и расколдованный рационализированный мир должны положить конец всему этому. Нет никакого места гневу Божьему, и даже верующие говорят об «упадке ада».

Однако морализирование может усугубить положение, и тогда возникает вопрос, не рождаются ли у нас, в просвещенном, расколдованном мире, новые убийственные измышления. В какой мере можно считать чем-то «отжившим» это насилие, а точнее «излишества», с ним связанные?

Заметьте, как в современном мире изначальное приношение жертв, которые были одновременно освященными и опасными, источником бедствия и исцеления, распадается на части. Это дает (а) козла отпущения, который в полной мере есть неправда, зло (как при охоте на ведьм) и (б) чисто праведную жертву: отважные молодые люди, павшие в сражении, – идея, в конечном счете, заимствованная из христианства<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Пожалуй, это можно расценивать как отражение дальнейшего развития, определяемого Бальтазаром в терминах богословия: по его словам, после Голгофы «зло утрачивает всякую мыслимую "языческую невинность": ... зло совершают, и его даже прославляют ради него самого; зло очаровывает, подобно увитой змеями голове Медузы»; Aidan Nichols, *No Bloodless Myth: A Guide through Balthasar's Dramatics* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), pp. 208-209.

<sup>19</sup> Цитировано в работе Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 256.

<sup>20</sup> Именно в этом контексте я хотел бы понимать тезис о монотеизме и насилии Регины Шварц (Regina Schwartz), звучащий в интересном и содержательном исследовании *The Curse of Cain* (Chicago: University of Chicago Press, 1997). Я полагаю, данное явление, пожалуй, распространено шире, нежели считает автор.

Что все это говорит нам о связи насилия и религии? Действительно ли религия является главным вдохновителем безоглядного насилия? Конечно, складывается впечатление, что с самого появления человеческой культуры религия и насилие были тесно взаимосвязаны. И, конечно же, сегодня есть случаи, где эта связь сохраняется.

Но, с другой стороны, когда мы внимательнее рассматриваем примеры того, что могли бы охарактеризовать как религиозное применение насилия, в частности, его апеллирование к механизмам козла отпущения и утверждение нашей чистоты путем отождествления всякого зла с внешним врагом (или временно врагом внутренним, который по этой причине подлежит изгнанию), мы видим, что все это вполне может сохраняться после отказа от религии и вновь всплывает в идеологически-политических формах, решительно светских и даже атеистических. Более того, это повторяется в них со своеобразным ложным сознанием чистой совести, неведением о повторении старого отвратительного образца, только из-за простого предположения, что все это относилось к былым векам религии и потому не может происходить в наш просвещенный век.

Более того, хотя религия с самого начала была тесно связана с насилием, характер этой связи изменился. В архаичных до-осевых формах ритуал во время войны или жертвоприношения освящает насилие, он связывает насилие со священным и дает своеобразную нуминозную глубину убийству, а также возбуждению от убийства и опьянению им, как это происходит и в других ритуалах, в которых проявляется сексуальное желание и единение.

С пришествием «высших» пост-осевых религий такого рода нуминозное подкрепление постепенно сходит на нет. Мы движемся к пункту, где в некоторых религиях насилие или его аналоги вообще больше не находят места в освященной жизни, как я отметил выше в разделе 3.

И тем не менее, как мы видели, различные формы освященного и очищающего насилия дают о себе знать вновь и вновь. Мы имеем такое явление, как крестовые походы. Оно в корне противоречит духу христианства, о чем в той или иной мере знали раннесредневековые епископы, которые пытались обуздать воинственность знати, возвещая примирение Бога. И тем не менее они были вынуждены проповедовать крестовые походы, возвращаясь к старому испытанному механизму козла отпущения: неверного считали служителем тьмы, а потому он заслуживал крайне враждебного отношения во имя Князя Мира.

И тем не менее оставалась глубокая амбивалентность. Считалось, что эти святы кампании должны проводиться в более строгих рамках, нежели обычная война; сами представители духовенства не должны были братья за оружие. Но в принципе здесь перед нами форма, в которую впоследствии впишется Робеспьер. Противник смертной казни установления республики, он готов залить страну кровью, только чтобы утвердить республику во всей чистоте. Это иллюзия, что можно отделить «до» и «после», «внутри» и «вне». Чистота будет править внутри и во вре-

мя царства/республике, но дикость будет господствовать в наших отношениях с тем, что находится вне или до этой сферы мира.

Пост-осевые религии часто страдают глубокой недобросовестностью, даже лицемерием. Но в этом они не одиноки. За ними в этом последовали некоторые воинственные секулярные идеологии, равно как и гибридное явление нашего времени – конфессионально определяемые национализмы (хиндутва БДП\*, нация Джорджа Буша, несущая свободу миру, повинуюсь воле Бога о человечестве).

Но эти высшие религии и идеологии стремятся применять насилие с целью утверждения собственной чистоты, совершенно лишая его нуминозной глубины, которой наделяли его архаичные и более ранние формы. Насилие уродливо и дико, но тем не менее оно должно употребляться благородными и преданными воинами. Мы постоянно подавляем половину того, что в глубине души знаем о мире войны и насилия; и мы постоянно изумляемся, когда сталкиваемся с дикостью наших доблестных воинов, идет ли речь о Милай или Абу-Грейб.

Модерный мир, религиозный и секулярный, страдает от глубокого разлома в своем самопонимании, идеологической слепоты гигантских масштабов, того, что блестяще проанализировал Крис Хеджес в своей тяжелой книге<sup>21</sup>.

Следовательно, опять-таки, вера и светская мысль сталкиваются со сходной проблемой, которую им трудно постичь, не говоря уже об успешном разрешении. Я хотел бы возвратиться к этому вопросу ниже, предварительно высказав некоторые соображения в следующем разделе.

## 11

Подобно всем более ранним представлениям о нравственном основании общественного порядка, таким как представления о порядках иерархической дополнительности или о древнем законе, современная идея морального порядка в принципе рассматривается ее приверженцами как стабилизирующая. Иными словами, подчинение ей скрепляет общество, благодаря чему оно становится устойчивым.

В обществе модерна предполагается, что эта стабильность основана на основополагающим принципе современной идеи, а именно: должным образом упорядоченное общество объединяет отдельных лиц так, что их совместное действие способствует их взаимной выгоде. Это, как мы видели, трактовалось по-разному. Были выдвинуты взгляды, которые мы могли бы назвать минималистскими, – вначале это сделал Локк, позднее – представители господствующего направления просвещенческой мысли XVIII столетия. Я называю их минималистскими, поскольку они не требовали большого альтруизма или сильного чувства солидарности; при

\* Индуистский национализм Индийской народной партии (БДП).

<sup>21</sup> *War Is a Force Which Gives Us Meaning* (New York: Public Affairs, 2002).

условии создания надлежащих отношений и подчинения определенным правилам уважения прав ближнего действия каждого человека, ищущего собственного блага, должны были порождать взаимную выгоду. Согласно этому представлению, общество может обрести стабильность благодаря «гармонии интересов».

Впоследствии, как реакция на это, появляются версии, в которых подчеркивается значение объединения граждан, мощное отождествление общества с общей волей, и в которых особо акцентируется солидарность. Руссо и Маркс – важные представители этого направления мысли<sup>22</sup>. Кроме того, есть версии, требующие намного более высокой степени альтруизма, который очень часто воспринимается как всеобщий, превосходящий все границы. Кант, а также по-своему Маркс – ведущие представители этого течения, в то время как Гегель по-своему пытался соединить Руссо и Канта.

Во всех этих версиях упорядоченное общество рассматривается как самостабилизирующее. Это справедливо не только в отношении варианта «гармонии интересов». Современный мыслитель Джон Ролз, находящийся под глубоким влиянием Канта, мог также утверждать, что для «хорошо упорядоченного» общества характерно стремление завоевывать преданность принадлежащих к нему людей и благодаря этому поддерживать себя<sup>23</sup>. Универсалист Кант переносил данную идею на почву международных отношений: республиканские общества, управляемые буржуа-налогоплательщиками, которые, в отличие от тщеславных и безответственных князей, знали, каковы военные расходы, и ощущали всю их тяжесть, все более были склонны отказываться вести войны друг против друга. Человечество могло надеяться на пришествие эпохи Вечного Мира<sup>24</sup>.

Однако взгляды минималистского спектра едва ли вытеснены новыми. Действительно, они приобрели еще большее значение и распространение после коллапса коммунизма. По общему мнению, сегодня распространение свободных рынков, либеральных обществ и демократических форм правления непременно приведет к наступлению золотого века для человечества, обещающего всеобщий мир и умножение благосостояния для всех. Людей нужно учить дисциплинам и методам развития уверенности в собственных силах, навыкам предпринимательства, уважению к правам и демократическому управлению; но это то, чего они уже жаждут, и, приобретя эти навыки, они уже никогда их не потеряют.

<sup>22</sup> См. интересную книгу Хауке Брунхорста о чрезвычайном значении солидарности в современной мысли: *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 2002).

<sup>23</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

<sup>24</sup> См. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden, in Kants Werke, Akademie Textausgabe* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), Band VIII, S. 341-386; английский перевод: "Perpetual Peace", in H. Reiss, ed., *Kant's Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970). Пожалуй, это в большей степени определялось соображениями гармонии интересов, идеи, которую Кант все же принимал, хотя она уже не занимала центрального места в его этической теории.

Все наше понимание самих себя, основанное на современном понимании нравственности и упорядоченного, дисциплинированного общества взаимной выгоды, состоит в том, что мы начали движение (в некоторых благополучных странах) и все еще движемся (в других, менее благополучных) по направлению к цивилизации, которая укрепляет демократию и права человека. В чем же основание этого проникнутого уверенностью видения?

Ответ состоит в убежденности, что «обычно», когда устанавливаются такие режимы, мы ими вполне довольны. Отклонения всегда являются следствием ошибок, суеверий или плохих условий. Если это преодолено, нас в этой цивилизации все устраивает – по причинам, которые были впервые обозначены в эпоху Просвещения, в XVIII столетии: потому что мы движимы просвещенным личным интересом и, в конечном счете, видим гармонию интересов, которую обеспечивают современные демократические и рыночные общества, и/или в силу некоего сочувствия, глубоко запрограммированного в нашей природе.

Конечно, различные вещи могут нарушить эту гармонию: чрезмерный эгоизм, гордыня, жажда власти и славы в сочетании с агрессией по отношению к соперникам, а также различные «пороки»: похоть, пьянство, различные зависимости и т. д. Но часто считается, что все это можно сдерживать благодаря более сильным положительным стремлениям, о которых упоминалось выше. Так мы живем в стабильной демократии.

Таким образом, мы часто слышим, что глобализация и экономический рост превратят общества, которым свойственно насилие, в мирные демократии, потому что у людей будет больше возможностей для конструктивного выхода энергии (эта тема звучит во многих статьях Томаса Фридмана в «Нью-Йорк Таймс»). Похожее чувство в связи с преимуществами либеральных рыночных демократий находит отражение в декларации Фрэнсиса Фукуямы о конце истории (хотя и с определенной тревогой по поводу утраты более высоких человеческих целей).

Однако печальное свидетельство о непрекращающемся насилии омрачает это видение. Почему оно до сих пор с нами? Почему мы сами непрерывно поддерживаем его? Ни у кого еще нет в полной мере убедительных ответов на эти вопросы, с которыми все мы сталкиваемся, какие бы метафизические или религиозные убеждения мы ни исповедовали.

Часть ответа на эти вопросы, конечно, заключается в следующем: более минималистские правила, которые призваны гарантировать гармонию, по своей сущности нравственно неустойчивы. Кодекс честной свободной конкуренции, взаимоуважения прав и демократического управления призван усиливаться в применении тем, что в действительности людям он выгоден и они становятся более твердыми его приверженцами. На это ожидание опираются оптимистические перспективы неолиберальной глобализации. В этом очевидно есть доля истины в настоящее время, но есть и серьезные проблемы.

Дело не только в том, что функционирование самых свободных рынков чревато ужасными последствиями для некоторых людей, по крайней мере, в краткосрочной и среднесрочной перспективе. (В долгосрочной перспективе все это должно сгладиться, но мы знаем, что говорил Кейнс об этом предполагаемом утешении.) Дело также в том, что для того чтобы гарантировать выгоду для большинства даже при наилучших обстоятельствах, требуется определенная мера честности и преданности общим интересам, которую не гарантируют правила свободного рынка. Речь идет, например, о президентах компаний, которые обсчитывают сотрудников при начислении пенсий, и фирмах, которые ведут экологически безответственную политику, приближая планету к глобальной катастрофе, – список можно продолжить.

Мы, кажется, нуждаемся в более мощной этике, более тесном отождествлении с общественным благом, большей солидарности, если действительно хотим войти в землю обетованную самоподдерживающегося этического кодекса или даже просто отвечать основному условию современного морального порядка, – чтобы наши взаимодействия подлинно служили взаимной выгоде. Что же, нужно просто переписать кодекс, добавив в него чуть больше Руссо или Маркса?

Однако все мы сегодня по собственному горькому опыту знаем о тех проблемах, которыми это чревато. Слишком строгий контроль центра может душить процветание, которого все желают и может также угрожать свободе. Солидарность не есть то, чем можно просто управлять сверху, – люди должны действительно отождествлять себя с ней. Но современные примеры сильной общей идентичности, наиболее ярким из которых является национализм, также чреватые своими проблемами, часто характеризуются враждебностью по отношению к разнообразию или выступлением против чужих. Более того, они могут легко становиться почвой, где проявляются те или иные формы механизма козла отпущения, о котором я говорил в предыдущем разделе, т. е. способа, с помощью которого мы упрочиваем собственное сознание нравственной целостности, проецируя зло на кого-либо другого, и часто утверждаемся в убежденности в собственной чистоте и праведности, учиняя гонения на этого другого или ведя войну с ним.

Вся эта сфера социальной этики, которая может объединить общество, чревата всевозможными проблемами и является почвой возникновения множества дилемм. Конечно, недостаток сильного чувства общественной солидарности мог бы компенсироваться более высокой степенью общего альтруизма, который также, как можно надеяться, будет препятствовать исключаящим практикам, войне и гонениям даже там, где солидарность сильна.

Что касается последней надежды, то рассуждения, изложенные в предыдущем разделе, заставят нас усомниться в ее обоснованности, учитывая то, что механизм козла отпущения может снова возникать даже в формах современного универсалистского гуманизма. Яркими примерами в этой связи служат якобинство и большевизм, но отголоски подобной позиции можно легко услышать в риторике «войны

с террором» даже в современных либеральных обществах, – это касается тезиса об оправданности войны и даже пыток как средств полного устранения носителей зла. Кажется, что любая концепция чистоты может страдать от – поисков козла отпущения, когда наша собственная праведность гарантируется сражением с теми, на кого мы проецируем свои представления о зле; даже «чистоты», определяемой в категориях прав человека и демократии.

А что мы можем сказать о первой надежде – альтруизме как дополнении к узам солидарности, которые слишком слабы в самих обществах, более того, в мире в целом, где они явно неспособны служить опорой политике, ориентированной на общий интерес?

Ясно, что альтруизм в глобальном масштабе играет большую роль в нашу эпоху, чем когда-либо прежде, и не только в сфере частных интересов, в форме гуманитарной помощи и деятельности таких неправительственных организаций, как «Врачи без границ», но и на правительственном уровне. Достаточно вспомнить о недавней инициативе «Большой восьмерки» существенно увеличить размеры помощи, оказываемой Африке. Но здесь возникает проблема нравственных источников этих инициатив.

В главе 16 я поставил вопрос о том, можем ли мы осмыслить наше чувство долга перед всеми людьми в рамках различных трактовок, предлагаемых современными натуралистическими философиями. Я высказал некоторые сомнения относительно юмовской трактовки, что человеческое сочувствие постепенно распространяется и захватывает все более широкие круги. Может ли здесь онтология нравственного чувства соответствовать феноменологии? Я счел, что нет. Та трактовка представлялась несостоятельной, потому что она не могла объяснить наше понимание долга, понимание того, что мы отказываемся от прежнего, более узкого, менее удовлетворительного модуса солидарности.

Однако здесь мы задаем другой вопрос. Несмотря на то что трактовка того, что движет нами, несостоятельна, наши действия все равно могут диктоваться сильными побуждениями. Более того, люди договариваются о политике солидарности или о действии гуманитарного характера по целому ряду причин, причем один из участников соглашения может быть атеистически настроенным гуманистом, другой христианином, третий мусульманином и т. д. Это суть модерного управления, которое основано на «перекрывающемся консенсусе». Но в рамках этого, мы еще можем задаваться вопросом, что более подходит как основание, теперь уже не как трактовка того, как это могло возникнуть (это обсуждалось ранее), а скорее как то, что я назвал «нравственным источником». Я подразумеваю под этим соображения, которые побуждают нас принять эту нравственность, и отсылка к которой усиливает нашу приверженность ей<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> Я говорил об этом подробнее в работе *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), Part I.



Здесь вопрос заключается в том, что мы должны делать в связи с тем, чего требует от нас нравственность. Побуждает ли нас та причина, по которой мы принимаем нравственность, исполнять то, чего она требует, или быть может она решительно ослабляет нас перед лицом некоторых препятствий и отвлекающих факторов, с которыми мы сталкиваемся на нашем пути?

Весьма вероятно, что ответы на эти два вопроса тесно взаимосвязаны. Правильный ответ на наш первый вопрос, что может наилучшим образом объяснить наши нравственные стремления и действия, поможет установить подлинные мотивы, которыми определяется наше поведение, избавив нас от идеологически внушенных представлений о них, которые мы восприняли. Это мотивация, которой определяются наши высшие стремления, а также наш наилучший опыт, когда мы действительно соответствуем требованиям, которые предъявляем себе самим. Но тогда вполне возможно, что признание этой мотивации и более ясное и острое ее осознание укрепят нашу приверженность этой этике и нашу решимость действовать сообразно с ней. Выяснив, «почему мы делаем это», мы сможем помочь выявить и нейтрализовать другие посторонние мотивы – такие, как желание самооправдания, презрение и ненависть по отношению к нечестивцам и чувство цивилизационного превосходства, – которые могут осквернить наше действие и увести нас от наших целей. В принципе это также вдохновит нас и укрепит нас в решимости. Мотивацию, которая обладает такого рода потенциалом наполнять силой, я хотел бы называть «нравственным источником».

Я упомянул ранее о том, что предложенные в период Просвещения главные трактовки вопроса нашей готовности войти в это более широкое пространство всеобщей солидарности имели основанием только что упомянутое всеобщее сочувствие, с одной стороны, и, с другой, то обстоятельство, что, поднявшись над индивидуальным ко всеобщему видению, мы приблизились к своего рода всеобщей благожелательности. По этой причине уже само то, что мы занимаем позицию беспристрастного зрителя, не может не побуждать нас желать всеобщего блага.

Однако если мы не останавливаемся на объяснительной трактовке, а пытаемся выявить нравственные источники, мы должны пойти немного дальше. Почему, принимая общее видение, мы вынуждены действовать в интересах всеобщего блага? Вполне ясно, что не все так поступают. Чего не хватает тем деятелям, которые, как ни печально, не выполняют этого требования?

Ответ, который вытекает из юмовской трактовки, должен был бы заключаться в следующем: наше сочувствие слишком ограниченное. Наша способность ощущать солидарность имеет слишком узкий диапазон. По-видимому, мы могли бы помочь преодолеть этот недостаток, узнав больше о дальних других или посмотрев телевизионную программу, освещающую то или иное серьезное происшествие, которая воздействовала бы непосредственно на наши эмоции. Но это не совсем то же самое, чем является обращение к нравственному источнику. Здесь мы вспоминаем высказанные ранее соображения о юмовском сочувствии как объяснении со-

лидарности. Предполагаемое расширение масштабов сочувствия с развитием цивилизации и более широкими контактами – всего лишь факт, касающийся нас; но он не объясняет то, что мы сознаем, что есть нечто высшее, более благородное, в большей мере человеческое во всеобщем сочувствии. Именно это сознание всеобщей солидарности как высшего может функционировать в качестве нравственного источника, помогающего нам отвергать посторонние мотивы и побуждающего нас действовать.

Итак, какая трактовка высшего здесь может функционировать как такой источник? Один ответ апеллирует к чувству нашего достоинства как деятелей, способных к восприятию всеобщего видения, – или как рациональных субъектов действия, если пользоваться часто употребляемой терминологией. Для того чтобы в полной мере реализовать нашу способность, которой мы обладаем как существа, наделенные даром этого всеобщего видения, наши действия также должны носить всеобщий характер, как бы это ни истолковывалось. Это может быть наше стремление к общему счастью (утилитаризм) или это может быть наше действие в соответствии с универсальными принципами (Кант). Но в обоих случаях мы можем сказать, что именно наше достоинство есть то, чем вызываются эти действия, и именно в этом заключается нравственный источник. Таким образом, это то, к чему можно обращаться в себе самом или в другом, чтобы помочь себе и другим делать то, что мы должны делать.

Декарт, апеллируя к “*générosité*” как краеугольному камню других добродетелей, начал это современное укоренение нравственности в достоинстве. Конечно, как указывает изначальное значение термина, это представление было основанием для этического действия с давних времен и занимало центральное место в воинской этике и этике благородства и чести. Вы должны соответствовать своему статусу и не вести себя так, словно вы принадлежите к низшему порядку. Только начиная с Декарта это апеллирование интернализируется и делается универсальным. Более высокий порядок, к которому вы принадлежите, является отражением не внешнего общественного положения, а рационального действия, и в этом все люди (потенциально) участвуют. Просвещенческий универсализм следует по стопам Декарта<sup>26</sup>.

Время, которое связано с этим чувством достоинства, конечно, меньше там, где реальное сочувствие побуждает вас действовать во благо ближнего, а также там, где есть живое сознание общих интересов, подкрепляемое учением о гармонии интересов или некоей надеждой на достижение всеобщей гармонии – как во внутреннем мире человека, так и в отношениях между людьми. Но когда вера в эти прежние опоры слабеет (как собственно и происходит в эту постутопическую эпоху), апеллирование, главным образом, направлено уже к моему достоинству. Как рациональное существо я стыдился бы действовать руководствуясь мелкими

<sup>26</sup> Я рассмотрел этот вопрос далее в той же работе, гл. 8.

соображениями личной выгоды. Или, употребляя не столь затертые и более трезвые слова, можно сказать: как в полной мере «прозрачный» человек, видящий абсурдность вещей, я не могу не желать бороться с этим, действительно стремясь облегчать страдания людей в целом, как поступал доктор Риэ в «Чуме». Как выразил это Камю в упомянутой выше цитате: “Vigny a très bien vu que l’honneur est la seule morale possible pour l’homme sans Dieu”<sup>27</sup>. («Виньи очень хорошо видел, что честь – единственная возможная мораль для человека без Бога».)<sup>28</sup>

И чем больше мы приближаемся к «постмодернистской», «антигуманистической» позиции, тем больше страстная приверженность всеобщим правам утрачивает опору в природе вещей и остается без надежды на награду или самореализацию; тем более немотивированной в традиционном смысле будет эта приверженность, как у Деррида, например; значит, тем более она явственно вдохновляется чувством достоинства, сознанием требования, предъявленного нам самой нашей «прозрачностью».

Это представляется достойным восхищения и героическим. И в некотором смысле это несомненно так. Но возникает вопрос, является ли это адекватным источником, т. е. может ли это действительно побуждать нас осуществлять наше стремление ко всеобщему человеческому достоинству и благу.

Таким образом, мы подходим к вопросу, который я вкратце затронул в последней главе книги «Источники»<sup>29</sup>. Чем больше нас впечатляет это колоссальное развитие этики Евангелия во всеобщую солидарность, заботу о людях, обитающих на другой стороне земного шара, с которыми мы никогда не встретимся, которые не станут нашими друзьями или соотечественниками; или, поскольку это не самое трудное испытание, чем больше нас впечатляет то, что мы можем испытывать чувство справедливости по отношению к людям, с которыми мы контактируем, но которых склонны не любить или презирать, или то, что мы готовы помогать людям, которые часто, кажется, сами виноваты в собственных страданиях, – тем больше мы рассуждаем обо всем этом, тем больше нас может удивлять то, что находятся люди, в которых рождаются стремления участвовать в этих предприятиях солидарности, международной филантропии или современного государства всеобщего благосостояния. Или (пользуясь отрицательной формулировкой), тем меньше нас удивляет ситуация, когда стремление поддерживать эти инициативы ослабевает, свидетельством чего в настоящее время, например, является растущее недовольство по отношению к бедным и обездоленным во многих западных демократических государствах.

<sup>27</sup> См. главу 15, прим. 49.

<sup>28</sup> Взято из работы Olivier Todd, *Albert Camus: A Life*, trans. Benjamin Ivry (New York: Alfred A. Knopf, 1997), p. 252.

<sup>29</sup> *Sources of the Self*, chapter 25. Здесь я опираюсь на свои рассуждения, изложенные в работе “A Catholic Modernity?”, in *A Catholic Modernity*, ed. James Heft.

Мы могли бы выразить это следующим образом. Наша эпоха предъявляет сегодня более высокие требования солидарности и благожелательности к людям, чем когда-либо прежде. Никогда ранее от людей не требовалось идти на такие жертвы и так последовательно, так постоянно, так привычно, ради блага посторонних. Подобный тезис может быть высказан, если мы рассматриваем другое измерение утверждения обычной жизни – связанное с всеобщей справедливостью. Здесь также от нас требуется поддерживать стандарты равенства, которые охватывают все более и более широкие общности людей, нивелируют все новые и новые различия, посягают на все большие и большие пространства в нашей жизни. Как нам удастся это делать?

Или, быть может, мы не справляемся со всем этим, и можно было бы задаться интересным и важным вопросом: как мы могли бы с этим справляться? Чтобы приблизиться к ответу на этот вопрос, мы должны были бы спросить: как мы делаем то, что нам удается, – что, в конечном итоге, представляется в этих сферах солидарности и правосудия значительно лучшим, чем в предыдущие века?

1. Можно сказать, что действия, ориентирующиеся на упомянутые стандарты, стали частью того, что мы считаем достойной, цивилизованной человеческой жизнью. Мы стараемся выполнять, потому что мы стыдились бы себя, если бы так не делали. Они стали частью нашего образа самих себя, нашей самооценки. И наряду с этим мы испытываем чувство удовлетворения и сознание превосходства, когда думаем о других – наших предшественниках или представителях современных нелиберальных обществ, – которые не признавали или не признают этих норм. Это, в сущности, основной нравственный источник, который я обрисовал в общих чертах выше, тот, который является неотъемлемой составляющей просвещенческого эксклюзивного гуманизма.

Но мы сразу ощущаем, насколько хрупка такая мотивация. Наша филантропия становится уязвимой перед лицом изменчивой моды хватких средств массовой информации и различных видов навязчивой рекламы, взывающей к нашему желанию комфорта. Мы воодушевленно подхватываем объявленную инициативу месяца, собираем денежные средства в помощь голодающим, подписываем петицию о том, чтобы правительство вмешалось в эту ужасную гражданскую войну, а потом, в следующем месяце, когда CNN перестает говорить об этом, благополучно забываем обо всем этом. Солидарность, которая, в конечном счете, вдохновляется чувством нравственного превосходства того, кто жертвует, – вещь капризная и непостоянная. В действительности мы далеки от всеобщности и безусловности, которую предписывает наше нравственное видение.

Мы могли бы представить себе возможный выход за эти рамки при помощи более требовательной нравственной самооценки, такой, которая требовала бы большего постоянства, определенной независимости от моды, глубокого, информированного внимания к подлинным нуждам. Это, среди прочего, есть то, что должны чувствовать люди, работающие в полевых условиях в неправительственных

организациях, которые соответственно смотрят свысока на нас, людей, жертвующих под воздействием информации, получаемой через телевидение, – как собственно относимся и мы сами к «менее благородным», которые вообще не реагируют на такого рода призывы.

2. Но даже самое требовательное и возвышенное чувство, связанное с самооценкой, имеет свои ограничения. Я чувствую себя достойным, помогая людям, жертвуя без ограничений. Но что достойного в оказании помощи людям? Вполне очевидно, что, будучи людьми, они обладают определенным достоинством. Мои чувства, связанные с самооценкой, соединяются интеллектуально и эмоционально с моим сознанием значимости людей. Именно здесь модерный секулярный гуманизм испытывает искушение возгордиться. Заменяя низкое и оскорбительное представление о людях как о порочных, неисправимых грешниках, заявляя о том, что люди обладают потенциалом добродетели и величия, гуманизм не только дал нам смелость действовать во имя дела реформы, но он также объясняет, почему это филантропическое действие настолько ценно. Чем выше человеческий потенциал, тем больше предприятие, в ходе которого он реализуется, и тем более носители этого потенциала достойны нашей помощи в достижении этого.

Но филантропия и солидарность, вдохновляемые возвышенным гуманизмом, равно как и то, что часто вдохновлялось высокими религиозными идеалами, – вещи неоднозначные. С одной стороны, в абстракции человек испытывает вдохновение действовать. С другой, сталкиваясь с огромными разочарованиями, сопряженными с реальными результатами человеческой деятельности, с бесчисленными случаями, когда реальные конкретные люди не оправдывают, игнорируют, высмеивают и буквально предают этот славный потенциал, мы не можем не испытывать гнев и чувство беспомощности, которые все усиливаются. Действительно ли эти люди достойны всех этих усилий? Возможно, перед лицом всего этого глупого упорства не было бы предательством человеческой значимости или самооценки оставить их в покое. Или, возможно, лучшее, что можно было бы сделать для них, – это заставить их развиваться.

Перед лицом реальности человеческих недостатков филантропия – любовь к человеку – может постепенно наполняться негативным содержанием – презрением, ненавистью, агрессией. Действие прерывается или, что хуже, продолжается, но теперь совершается под влиянием этих новых чувств, и постепенно становится более принудительным и негуманным. История деспотического социализма, т. е. коммунизма XX века, изобилует примерами того, как происходит этот трагический поворот, блестяще предсказанный Достоевским более ста лет назад («Выходя из безграничной свободы, я заключаю безграничным деспотизмом»)<sup>30</sup>, а затем повторяется вновь и вновь с фатальной регулярностью в однопартийных режимах

<sup>30</sup> Слова Шигалева из романа «Бесы» [Ф.М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в 30 томах*, Т. 10, Л. 1972–1990, с. 311].

на макроуровне, а также «помогающих» учреждениях на микроуровне – от приютов до школ-интернатов для туземцев.

Окончательная остановка на этой линии была сделана в последнем записанном заявлении Елены Чаушеску перед тем, как ее расстреляли представители нового режима: румынский народ оказался недостойным огромных неустанных усилий, которые прилагал ради его блага ее муж.

Трагическая ирония состоит в том, что, чем выше сознание потенциала, тем ужаснее оказывается несоответствие ему реальных людей и тем более резкой будет смена отношения, вызванная разочарованием. Возвышенный гуманизм устанавливает высокие критерии самооценки и указывает славную цель, к которой надлежит стремиться. Он служит вдохновением для отважных предприятий. Но по той же причине он одобряет насилие, деспотизм, унижительную опеку, в конечном счете, презрение и определенную жестокость при формировании невосприимчивого человеческого материала. Как ни странно, речь идет о тех же ужасах, на которые просвещенческая критика указывала в обществах и учреждениях, находившихся под властью религии.

И по тем же самым причинам. Разница в вере здесь не так важна. Везде, где действие во имя высоких идеалов не сдерживается, не регулируется, в конечном счете, не поглощается безусловной любовью благодетелей, эта уродливая диалектика рискует повторяться. И, конечно, правильные религиозные верования не являются гарантией, что упомянутые условия будут соблюдены.

3. Третья модель мотивации, которую мы неоднократно наблюдали, находится в регистре справедливости, а не благожелательности: мы видели это на примере якобинцев, большевиков, а сегодня – политкорректных левых, равно как и так называемых «христианских правых». Мы боремся против несправедливости, жертвы которых взывают к небу об отмщении. Мы движимы пылающим негодованием против них: против расизма, угнетения, сексизма или левацких нападок на семью либо христианскую веру. Это негодование подпитывается ненавистью к тем, кто поддерживает эти несправедливости и потворствует им; и это, в свою очередь, укрепляет нас в сознании превосходства, что мы непохожи на эти орудия зла и соучастников злодеяний. Вскоре мы становимся слепы и будто бы не замечаем, какое опустошение произвели вокруг. В нашей картине мира все зло находится вовне и не имеет к нам никакого отношения. То, с какой энергией и ненавистью мы боремся со злом, указывает на его внешний по отношению к нам характер. Мы ни в коем случае не должны отступать, но, напротив, должны удвоить усилия, пытаться превзойти друг друга в негодовании и осуждении. Такова диалектика священного убийства, о котором я говорил в разделах 5 и 10.

Здесь проявляется другая трагическая ирония. Чем острее чувство несправедливости (часто правильно определяемой), тем прочнее эта модель может закрепиться. Мы становимся очагами ненависти, теми, кто порождает новые несправедливости в более широком масштабе, но начали мы с самого тонкого чувства

нарушенной справедливости, величайшего страстного желания утвердить справедливость, равенство и мир.

Мой знакомый-буддист из Таиланда нанес краткий визит немецким зеленым. Он признался, что встреча привела его в настоящее замешательство. Он думал, что понимал цели партии: мир между людьми, а также уважительное и поистине дружеское отношение людей к природе. Но его изумило то, что его собеседники позволяли себе резкие, осуждающие и полные ненависти высказывания в адрес официальных партий. Эти люди, казалось, не понимали, что, начиная двигаться к поставленной цели, нужно было прежде всего умерить свой гнев и агрессию. Он не мог понять, что у них на уме<sup>31</sup>.

Слепота характерна для современного эксклюзивного секулярного гуманизма. Этот современный гуманизм гордится тем, что высвободил энергию для филантропии и реформы; избавляя нас от «первородного греха», от смиренной и унижительной картины человеческого естества, он воодушевляет нас на великие свершения. Конечно, некоторая доля истины в этом есть. Но для него также характерна чрезвычайная предвзятость, ужасная наивность, потому что он никогда не пытался ответить на вопросы, которые я здесь поставил: что может служить вдохновением для этих больших усилий, направленных на осуществление филантропической реформы? Этот гуманизм оставляет нас с нашим высоким чувством собственного достоинства, не дающим нам отступать от наших убеждений, возвышенным представлением о ценности человека, вдохновляющим нас на дальнейшие действия, и пылающим негодованием, направленным против неправды и угнетения. Но он не может осознать, насколько все это чревато проблемами, как легко все это может вырождаться в нечто мелкое, уродливое или даже опасное и разрушительное.

Здесь у ницшеанского специалиста по генеалогии есть возможность повеселиться. Ничто не давало Ницше большей радости, чем возможность показать, что мораль или духовность в действительности вдохновляется тем, что является ее полной противоположностью; например, христианское стремление любить в действительности мотивируется ненавистью слабых к сильным. Как бы мы ни оценивали это суждение о христианстве, ясно то, что современный гуманизм имеет большой потенциал для таких дезориентирующих коренных поворотов: от преданного служения другим до эгоистических, продиктованных желанием комфорта реакций, от высокого сознания человеческого достоинства до желания контролировать, вдохновляемого презрением и ненавистью, от абсолютной свободы до абсолютного деспотизма, от горячего желания помогать угнетенным до пылающей ненависти ко всем, кто преграждает путь. И чем выше взлет, тем ниже возможное падение.

Может быть, безопаснее с самого начала ставить невысокие цели, не питать слишком больших ожиданий, проявлять несколько циничное отношение к чело-

<sup>31</sup> Беседа с Сулаком Шиварасой.

веческому потенциалу. Это несомненно так, но тогда мы также рискуем не иметь стимула браться за большие дела солидарности и бороться против больших несправедливостей. В итоге вопрос сводится к максимуму: как осуществлять филантропическое действие наивысшей степени с минимальной надеждой на человечество? Персонаж, подобный доктору Риэ, герою «Чумы» Камю, воплощает в себе возможное решение этой проблемы. Но герой этот – плод писательского вымысла. А что возможно в реальной жизни?

Рассуждения, изложенные в последних абзацах, показывают, что филантропия на практике может породить мизантропию. Но мы также видим мощное проявление мизантропии в современной культуре, совершенно независимое от всяких реальных попыток помогать людям или изменять условия жизни. Есть своеобразная мизантропия в принципе, так сказать, которая заявляет о бесполезности человеческой жизни; она сама считает, что занимает героическую позицию и наконец объявляет о том, что христиане и гуманисты пытаются скрыть от себя и от всех нас. В своей недавней книге<sup>32</sup> Нэнси Хьюстон исследует любопытное явление в литературе XX века: некоторые из самых популярных авторов были приверженцами в высшей степени мрачной и безоговорочной мизантропии, но их читали и ими восхищались многие люди, большинство из которых такое мировоззрение никогда не прельщало.

Она упоминает, например, Сэмюэла Беккета, Томаса Бернхарда, Эмиля Чорана, Имре Кертеса, Милана Кундера. Общим источником для многих из них был Шопенгауэр, великий пессимист, который взял на вооружение известную строчку из *La vida es sueño*\* Кальдерона: “*pues el delito mayor del hombre es haber nacido*” – величайшее преступление людей – быть рожденным. Но на самом деле Шопенгауэр считает преступлением не столько факт рождения – скорее это рассматривается как большое несчастье, – осуждаться скорее должно деторождение. Эта разновидность мизантропии совершенно отвергает и презирает человеческое деторождение, размножение, создание семей в целом и появление детей, каковая позиция часто несет с собой определенное женоненавистничество. Женщины – опасность для мужчин, потому что они завлекают их в процесс деторождения, которое Шопенгауэр рассматривал как непрестанное стремление Воли умножать своих носителей.

Озадачивающим здесь может казаться то, что этот крайний пессимизм продолжает привлекать к себе такое внимание, вызывать восхищение, давать повод награждать литературными премиями, притягивать внимание средств массовой информации. Нэнси Хьюстон выдвигает некоторые любопытные тезисы,

<sup>32</sup> Nancy Huston, *Professeurs de désespoir* (Paris: Actes Sud, 2004).

\* «Жизнь есть сон» (1635). Педро Кальдерон де ла Барка (1600–1681) – испанский поэт и драматург периода Золотого века.



объясняющие это явление. Она, конечно же, права, говоря, что в этой позиции есть нечто героическое (несмотря на то что можно было бы осудить ее по другим причинам) и что это вызывает восхищение. “Portant l’aureole de la douleur puissance x, ses adeptes sont nos Christs en croix, nos saints torturés, nos martyrs stoïques, magnifiques et magnifiés”, в расколдованном мире модерна<sup>33</sup>. («Окруженные ореолом страдания энной степени его последователи – наши Христы на кресте, наши мучимые святые, наши стоические мученики, возвеличенные и прославленные».) Я бы добавил еще одну причину. Многие из нас проявляют явно амбивалентное отношение к филантропической солидарности, которую мы исповедуем, и такое отношение объясняется множеством причин, включая рассмотренные выше. Амбивалентность усиливается потому, что нам не дает покоя совесть: мы не делаем всего, что должны делать в свете наших идеалов и стремлений. Есть определенное удовольствие наблюдать, как эти идеалы и стремления «выбрасывают на свалку», освобождая подавленное в нашей амбивалентности, давая возможность нам выразить негодование по поводу того, что все мы вынуждены лицемерить – этого требуют нормы политкорректности, – причем то, что мы получаем удовольствие от этого, еще нужно доказать, так как, в конце концов, мы ведь только «наслаждаемся литературой»<sup>34</sup>.

Но предположим, мы захотели избавиться от этого тайного увлечения мизантропией? Хьюстон высказывает соображения, которые должны помочь достигнуть этого. Она указывает нам на опыт заботы о детях, воспитания их. “J’ai vu la lente émergence du langage, de la personnalité, l’hallucinante construction d’un être, sa façon d’ingurgiter le monde, de le faire sien, d’entrer en relation avec lui: . . . j’ai vu que c’était passionnant”<sup>35</sup>. («Я видела медленное появление языка, индивидуальности, невероятное созидание существа, того, как оно впитывает в себя мир, осваивает его, вступает в отношения с ним: ... я видела, что это глубоко трогательно».)

Я считаю, что это так и что это действительно трогательно. Я уверен, что это описание опыта, известного многим. Но это заставляет нас возвратиться к поставленному ранее вопросу. Это ощущение благоговейного трепета, удивления, нежности, которое так нас волнует, когда появляется новый человек, обретает себя, – что оно отражает? Вполне понятно, что люди могут не желать видеть этого, как акушерка Арина Прохоровна, героиня «Бесов» Достоевского; когда Шатов, дивясь рождению младенца, восклицает: «Тайна появления нового существа, великая тайна и необъяснимая. ... Было двое, и вдруг третий человек, новый дух ...

<sup>33</sup> Ibid., p. 347.

<sup>34</sup> Но вполне очевидно, что для адекватной оценки этого явления необходимо было бы рассмотреть вопрос глубже, обратившись к нашему времени и заглянув в человеческое сердце; такой, более сочувственный подход можно проследить там, где Хьюстон пишет о Сэмюэле Беккете. См. например, замечания Чеслава Милоша о Гомбровиче в работе *The Land of Ulro* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1985), раздел 12.

<sup>35</sup> Ibid., p. 45; курсив в оригинале.

новая мысль и новая любовь ... даже страшно. ... И нет ничего выше на свете!», – Арина Прохоровна смеясь отвечает: «Эк напорол! Просто дальнейшее развитие организма, и ничего тут нет, никакой тайны. ... Этак всякая муха тайна. Но вот что: лишним людям не надо бы родиться»<sup>36</sup>.

Если вы не отмахиваетесь от этого прозрения, что вы видите? Какой способ его выражения действительно отражает суть этого прозрения? Что лучше всего служит выражению самого главного в нем? Что может дать ему оказывать на нас мощнейшее воздействие и управлять нашей жизнью? Наши два вопроса, поставленные выше, – по поводу объяснения наших нравственных реакций и выявления наших нравственных источников, – опять-таки, тесно взаимосвязаны.

Христианин мог бы сказать – то, что родитель видит в растущем ребенке, есть некая грань образа Божьего. Но не все считают очевидным, что необходимы метафизические или духовные основания, чтобы понять эту интуицию. Однако в равной мере не очевидно, что справедливо противоположное и что это реакция, которая может быть объяснена просто натуралистически. Мы должны воспринимать это как вопрос, требующий дальнейшего рассмотрения, разъяснения, исследования, более того, как важный вопрос. Связывая это с высказанными ранее соображениями об источниках всеобщей солидарности, мы могли бы сформулировать вопрос так: как трогательное прозрение, которое большинство из нас может легко отметить в связи с нашими детьми, может оказывать просвещающее и вдохновляющее влияние на нашу позицию по отношению к людям как таковым?

Вопреки этому вся проблема нашей глубинной мотивации к филантропии часто рассматривается как легко решаемая: либо через наши верования – для некоторых людей это вера в Бога, для других – в кантианскую нравственность или права человека, либо, с другой стороны, через наши «естественные» чувства, такие как сочувствие или (как в этом случае) удивление.

Но, как я сказал ранее, правильные убеждения вовсе не решают дилемм филантропической практики. И сочувствие может легко блокироваться идеологией, даже (хотя и редко) в тех случаях, когда речь идет о собственных детях, и, определенно, когда вопрос касается детей других людей. Более того, превращение высоких идеалов в практику насилия было неоднократно засвидетельствовано в христианском мире задолго до того, как возник модерный гуманизм. Так что же можно с этим поделать?

Как мы можем стать деятелями, над которыми не властна мизантропия, в которых она не вызывает молчаливого согласия? Конечно, христианство дает этому собственную трактовку, о чем я говорил выше. Это не может быть вопросом гарантии, это может быть только вопросом веры. Это можно описать двумя способами. Либо как любовь/сострадание, которые безусловны, т. е. не основана на том, во что вы, получатель, себя превратили; либо как нечто имеющее основание

<sup>36</sup> Ср. Ф.М. Достоевский, «Бесы», указ. соч., с. 452.

в том, кто вы есть в самой глубине своего естества, существо, носящее в себе образ Бога. Очевидно, и то и другое указывает на одну и ту же реальность. И в том и в другом случае любовь не обусловлена ценностью, осуществляемой в вас просто как в индивидууме или даже в том, что осуществимо в вас одном. Это потому, что сотворенность по образу Божьему как особенность каждого человека не является чем-то, что может быть охарактеризовано только в отношении одного этого существа. То, что мы носим в себе образ Бога, также указывает на наше положение среди других, пребывающих в потоке любви, которая является той гранью жизни Бога, которую мы пытаемся охватить (это получается у нас очень неудачно), говоря о Троице.

Здесь есть также другая проблема. Мы можем рассматривать христианскую агапе и, скажем, отстаивание Камю человеческого счастья перед лицом абсурдного, как два альтернативных способа обоснования того же рода филантропической деятельности, такой как гуманитарное действие или защита прав человека. Вот две позиции, которые обычно будут занимать различные люди в «перекрывающем консенсусе». Это было главным предметом вышеизложенных рассуждений. Но эти позиции отражают совсем разные этические взгляды, радикально разнящиеся концепции человеческой жизни.

Выше я говорил о героизме современной мизантропической позиции. Героизм заключается в том, что человек продолжает жить, сознавая бессмысленность и бесполезность жизни. Но связанная с этим позиция Камю, при которой реакцией на бессмысленность вселенной является непрекращающаяся филантропическая деятельность, представляется еще более героической. Действительно, она представляется еще более героической, чем, скажем, христианское мученичество, потому что самоотдача, осуществляющаяся в жизни ради других и даже больше в смерти за них, лишена даже надежды на обретение награды в восстановленной жизни воскресения, которую все же питает мученик. Это – абсолютный героизм.

Этим частично объясняется то, почему эта позиция считается столь достойной в наши дни; и если, как я утверждал, убеждающая сила современного атеизма заключается в большей мере в его этической позиции, нежели в эпистемологических соображениях, с этим нужно считаться.

Может показаться, что это заявление о превосходстве неопровержимое: даже распятие меркнет в свете еще более безвозмездной самоотдачи.

Но действительно ли это – высшая степень совершенства? Если мы мыслим об этической добродетели как о реализации единичных индивидов, может складываться впечатление, что это так. Но предположим, наивысшее благо состоит в общении, отдавании и получении, как в парадигме эсхатологического пира. В героизме безвозмездного даяния нет места взаимности. Если вы возвращаете что-либо мне, значит, мой дар не был в полной мере безвозмездным, а кроме того, в крайнем случае, я исчезаю со своим даром, и никакое общение между нами уже невозможно. Этот односторонний героизм самозамкнут. Он соприкасается с наи-

более удаленным пределом того, чего мы можем достигнуть, когда мы движимы чувством собственного достоинства. Но в этом ли состоит жизнь? Христианская вера предлагает совершенно иной взгляд на вещи<sup>37</sup>.

Давайте возвратимся к упомянутой выше интуиции Нэнси Хьюстон о нашем наблюдении за становлением ребенка как нового свободного существа. В действительности это лишь одна сторона чего-то большего. Ребенок ведом родителем по пути возрастания. Но это не только служение, совершаемое одним человеком ради другого. Оно увенчивается успехом только там, где все этим не ограничивается, где возникают узы любви. Это узы, где один есть дар для другого, где каждый отдает и получает и где границы между отдаванием и получением размыты. Здесь невозможно говорить об «альтруистической» односторонности.

Может ли быть, что нечто аналогичное, пусть и совсем в ином отношении, определяет чувство солидарности между равными, которое заставляет нас помогать людям, даже живущим на другом конце земли? Здесь мы должны были бы чувствовать, что так или иначе дарованы друг другу и что в идеале, в предельном случае, это направляет нас к отношениям, в которых отдавание и получение сливаются.

Опять-таки, у нас здесь двойная задача. С одной стороны, мы хотим выяснить, какая движущая сила здесь действует, чтобы правильно понять ее. С другой, мы ощущаем, что правильное понимание поможет усилить ее и освободить от описанных выше побуждений, которые так легко примешиваются к филантропии и превращают ее в нечто противоположное.

Можно было бы прийти к заключению, что такого рода реакция на образ Бога в других людях на самом деле не есть нечто возможное для нас, людей, и, возможно, человек не в состоянии воспринять это представление, что мы дарованы друг другу. Я думаю, что это может быть реальным для нас, но только в той мере, в какой мы откроемся для Бога, что, по сути, означает – переступим ряд ограничений, установленных в теории эксклюзивными гуманизмами. Если вы действительно верите в это, значит, вам есть что сказать современным временам, сказать нечто весьма важное, нечто такое, что касается хрупкости того, что все мы, и верующие и неверующие, больше всего ценим в эти времена.

В противном случае может сложиться убеждение, что внушающее благоговейный трепет стоическое мужество Камю или Деррида должно быть пределом наших устремлений. Без «скачка веры», предвосхищающей уверенности, так или иначе этот вопрос остается спорным. Но *если* деяние веры в Бога считать обоснованным, то нужно рассматривать это стоическое мужество в новом свете. Оно все равно достойно восхищения как человеческое самопреодоление в ницшеанском смысле, – как и близкородственная ей шопенгауэровская мизантропия, – но это

<sup>37</sup> См. рассуждения о Деррида и Левинасе в работе John Milbank, *Being Reconciled* (London: Routledge, 2003), chapter 8. См. также Robert Spaemann, *Glück und Wohltun* (Stuttgart: Klett Cotta, 1989).

достигается за счет ухода и, возможно, увода многих других с пути к намного более мощному и результативному исцеляющему действию в истории<sup>38</sup>.

## 12

В последних разделах мы подошли к пункту, когда необходимо было выйти за рамки вопроса о том, каким должен быть кодекс, минималистским или базирующимся в большей мере на солидарности или альтруизме, и поднять проблему более глубокой мотивации, которая необходима для воплощения кодекса в жизнь. Эта проблема обозначилась негативно в разделе 10, где возник вопрос: как мы можем бороться или победить искушение укрепиться в самооправдании с помощью механизма козла отпущения? Проблема приобрела более положительный оттенок в разделе 11, где мы искали соответствующие нравственные источники высоких современных требований альтруизма.

И в том и в другом случае мы вышли за границы большей части территории нравственной мысли, которая возникла из модерной концепции нравственного порядка. Предметом внимания этой мысли были кодексы – нравственные кодексы, с одной стороны, и системы установлений и правил, с другой. В изначальном минималистском варианте нравственного порядка как самоподдерживающегося гармонией интересов это затемнение проблемы нравственной мотивации было вполне объяснимым: основанием стабильности и общественного порядка служил просвещенный личный интерес. «Интерес» был основным неизменным мотивом, который необходимо было только устремлять в правильном направлении посредством привития хороших привычек и/или просвещенных взглядов.

Конечно, это затемнение проблемы мотивации, которое было бы непостижимым для древних, подверглось критике в позднейших и более требовательных версиях нравственного порядка, где подчеркивалась солидарность и/или альтруизм. У Руссо и Канта вопрос мотивации приобретает центральное значение: самоуважение в противоположность общей воле; воля, движимая склонностью, в противоположность воле, движимой разумом. Но современное мышление даже в неокантианских формах, похоже, вновь удалилось от этой интуиции.

<sup>38</sup> Можно было бы полагать, что «оптимистические» перспективы, которые сопряжены с надеждой на далеко идущие преобразования человеческой жизни, являются в большей мере эпистемически рискованными, чем «пессимистические» взгляды. Требовалось бы намного меньше предвосхищающей уверенности, чтобы воспринять последнее. Но если это означает, что вы менее подвержены трагической ошибке, будучи «пессимистом», то это неправильно. Одна опасность подстерегает того, кто пытается совершить преобразование, которое неосуществимо. Но есть утрата другого рода, – когда положительное изменение, которое достижимо, с самого начала отвергают из-за нежелания верить в это. Таким образом, может показаться более разумным или более безопасным никогда никому не верить, но определенного рода взаимно вдохновляющие отношения с другими людьми никогда не будут развиваться в атмосфере стойкого взаимного недоверия. Примеров этому множество – от любви до различных форм политической власти, о которой писала Ханна Арендт.

Таким образом, в современном либеральном обществе значительные усилия затрачиваются с целью определения и применения кодексов поведения. Во-первых, на высшем теоретическом уровне современная нравственная теория в целом полагает, что нравственность может быть определена в категориях кодекса обязательных и запрещенных действий, кодекса, который, более того, может быть выведен из единого источника или принципа. Отсюда то огромное значение, которое придается на наших факультетах философии битве между утилитаристами и (пост)кантианцами; они едины во мнении, что должен быть единый принцип, из которого можно вывести все обязательные действия и только таковые, но они энергично полемизируют о природе этого принципа. С одной стороны, есть те, кто делает выбор в пользу того или иного способа подсчета полезности (утилитаризм правления, утилитаризм действия, полезности как предпочтения и т.д.). С другой стороны, мы находим тех, для кого критерием служит некая форма всеобщности, будь то изначальная кантианская разновидность (действовать по универсальным принципам) или более сложные современные версии, например: та норма является правильной, которая согласована всеми, кого она касается (Хабермас), или то действие является правильным, которое вы могли бы оправдать перед теми, кого оно затронуло (Скэнлон). Константой здесь является отождествление нравственности с единым кодексом, выведенным из единого источника.

Если переместиться из научного мира в политическую сферу, то сталкиваешься с подобным (и связанным с этим) фиксированием кодексов. Оно переплетается с правовым обоснованием определенных основополагающих принципов нашего общества, самая яркая и заметная форма которого – конституционализация различных правовых хартий и недопущение дискриминации, что является главной особенностью нашего мира. Это ведет ко все более тщательно продуманному определению юридически обязывающих кодексов. Но этот подход простирается в духе за рамки политической сферы. Принимается как данность то, что путем к обретению определенных важных коллективных благ, таких как толерантность и взаимоуважение, служит кодекс поведения, например, «кодексы речи», которые были введены в некоторых университетских кампусах. Сигналы неуважения кодифицируются, с тем чтобы их можно было запретить и в случае необходимости подавить. Так наше общество стремится двигаться вперед.

Что в этом не так? Почему наша нравственная/этическая жизнь никогда не может быть адекватно отражена в кодексе? Вот некоторые из причин:

1. Аристотелевская причина: ситуации, события непредвиденно разнообразны; никакой набор формул никогда не будет служить отражением всех их. Любой предварительно зафиксированный кодекс должен будет корректироваться в зависимости от новых ситуаций. Именно поэтому добродетельный человек, обладающий фронезисом, подлинно действует глубоко понимая смысл благ, о которых

идет речь, а кроме того, проявляя гибкую способность проникновения в суть того, чего требует новая ситуация.

2. Множественность благ (также Аристотель): благо не одно; это не признавали Кант, Бентам и не признают все те, кто пытается вывести нравственность из единого исходного принципа. Эти блага могут вступать в противоречие друг с другом при определенных обстоятельствах: свобода и равенство, справедливость и милосердие, коммутативное правосудие и взаимное признание, эффективный успех и сострадательное понимание, достижение целей бюрократическим путем (что требует категорий, правил) и отношение к каждому человеку как к индивидуальности и т.д.

3. Особенность (2) усиливает (1). Это порождает дилеммы, и ситуации с дилеммами непредсказуемо различаются. Поэтому нам тем более нужен фронезис. Нам нужно понимать два блага, столкновение которых мы здесь наблюдаем, и значение каждого требования в связи с соответствующим ему требованием. Если одно действительно важное, а другое относительно незначительное, то мы знаем, к чему склониться.

Таким образом, различные примеры «одной и той же» дилеммы требуют различных решений. Но это еще не все. Для дилемм характерно то, что даже в конкретном случае они могут допускать несколько решений. Таким образом, «одна и та же» дилемма, определяемая благами, находящимися в противоречии между собой, и в этом конкретном случае может допускать более одного решения, подобно квадратным уравнениям с двумя неизвестными. Почему?

Потому что речь идет не только о благах (справедливость и милосердие, свобода и равенство), но и о требованиях определенных людей, определенных деятелей. То, какой выбор они сделали или как их могут побудить расценивать свои требования, может иметь роковые последствия. Некто в прошлом стал жертвой преступления; коммутативное правосудие требует возмещения ущерба. Но есть и другие соображения. То, что можно было бы считать полным возмещением, если мы будем рассматривать только сущность нарушения, будет иметь другие следствия, могущие причинять ущерб сторонам, которые либо невиновны, либо вина которых частична. Это то, что явно происходит в случаях возмещения в историческом плане (осуществляются компенсационные выплаты жертвам исторического преступления) или в случаях перехода от деспотического эксплуататорского режима к более открытому, демократическому, эгалитарному. В этом последнем случае мы должны также учитывать последствия полной компенсации, которые будут влиять на сосуществование при новом режиме потомков эксплуататоров и эксплуатируемых.

Далее, одно «правильное» решение могло бы быть наградой с учетом всех обстоятельств жертвам в контексте, в котором две стороны остаются в состоянии конфликта. Но если они смогут встретиться, смогут говорить друг с другом, пожелать найти некое прочное основание для дальнейшего сосуществования, тогда может появиться совершенно иная «награда», или иное решение. Здесь вспоми-

наются случаи правосудия переходного периода, имевшие место уже в наше время, – например, Комиссия правды и примирения в Южной Африке. Конечно, в связи с этим возникают большие вопросы: действительно ли с этим были согласны жертвы? Кем именно были жертвы? Не подталкивали ли их к этому, не заставляли ли согласиться с этим и отказаться от своих требований? И т.д. Но главная идея, на которой базировалась такая процедура, состояла в том, чтобы побудить бывших жертв принять тот факт, что они могли бы добиться максимума в одном (правда о том, что произошло) за счет отказа от многого другого, на что они могли бы вполне законно претендовать (наказание виновных, око за око). Цель состояла в том, чтобы найти «награду», которая также давала бы место примирению, а потому существованию на новых основаниях.

Важным здесь является следующее: одна из причин, по которым дилеммы допускают более одного решения, состоит в том, что часто это также конфликты между истцами, и они могут по-разному рассматриваться или интерпретироваться теми, кто вовлечен в конфликт. Направляя ход толкования определенным путем, мы можем разрешить ту же дилемму менее дорогостоящим способом для двух этих благ. Иными словами, одно решение может быть единственно правильным здесь, потому что стороны остаются явно враждебными и настроенными друг против друга, настаивая на полноте своих «прав»; в результате «награда» жертве, согласно одной трактовке, выше, а потому более болезненна для виновного; но проистекающая из этого враждебность также лишает жертв и их наследников благ взаимного признания и сотрудничества. В противоположность этому работа КПП может привести нас к новому пункту, где проблема не будет представляться игрой с нулевым исходом. Что касается первой ситуации полной враждебности, то эта работа может послужить основанием для движения, которое приведет к ситуации взаимного выигрыша.

4. Обобщая сказанное, мы видим, что некоторые дилеммы необходимо понимать в своеобразном двумерном пространстве. Горизонтальное пространство дает вам измерение, в котором вы должны найти пункт разрешения конфликта между двумя сторонами, справедливую «награду». Благодаря вертикальному пространству открывается возможность того, что, восходя выше, вы примете новое горизонтальное пространство, где решение будет менее болезненным/вредоносным для обеих сторон.

В современной политике можно найти множество примеров этого. «Справедливым» решением для Боснии после ужасных взаимных убийств стало это странное трехсоставное государство с отдельными кантонами и триединым президиумом и большой неопределенностью и неустойчивостью. Но предположим, со временем между сторонами удастся восстановить некоторое доверие, тогда можно будет говорить о возможности движения к более нормальной федеральной системе.

Именно поэтому великие благодетели в политике те, вдохновенные вмешательства которых помогают обществу двигаться вверх в этом пространстве; здесь, как указывает вышеупомянутый пример, вспоминаются Мандела и Туту.



Иными словами, мы можем сказать, что дилеммы такого рода также являются трилеммами или двойными дилеммами. Во-первых, мы должны рассудить между требованиями А и В, но затем нам также нужно будет решить, станем ли мы искать лучшей «награды» в столкновении А и В на том уровне, на котором мы сейчас находимся, или попытаемся побудить людей выйти на новый уровень. Великие лидеры проявляют здесь как пронизательность в оценках того, куда можно побудить людей двигаться, так и большую харизму, помогающую им привести их туда. Здесь снова вспоминается Мандела.

Вертикальное измерение, о котором я здесь говорил, характеризуется примирением и доверием. И это, кстати, одна из центральных тем христианского понимания этих дилемм. Вышеизложенные рассуждения действительно показывают, что христианскую веру невозможно «втиснуть» в фиксированный кодекс. Потому что она всегда помещает наши действия в два измерения, измерение правильного действия и эсхатологическое измерение. Это также измерение примирения и доверия, но оно направляет нас за рамки любого просто внутриисторического видения возможного примирения. Оно может послужить вдохновением для шагов в вертикальном направлении в истории, подобным тем, что предприняли Мандела и Туту. (Преданность Туту вере хорошо известна; я не знаю, во что собственно верил Нельсон Мандела, но его движение в целом было, безусловно, глубоко вдохновлено христианством, пусть даже речь идет об историческом христианстве; прощение – ключевая категория, как бы ни преуменьшалось значение этого термина здесь.)

В Новом Завете можно найти множество свидетельств подобного. Возьмем, например, притчу о владельце виноградника, который предложил работникам потрудиться в начале дня, а потом, до конца дня, через определенные промежутки времени, зазывал в виноградник других работников. Его предложение заплатить всем по одному динарию, конечно же, вызвало бы возмущение, если бы кто-либо взял его за основу политики в области оплаты труда в стабильном обществе; этим объясняются протесты тех, кто начал работать в начале дня. Но притча открывает нам эсхатологическое измерение Царства Божьего: на самом вершине вертикального пространства это – единственно правильное распределение наград. Бог действует в этом вертикальном измерении, равно как и пребывает с нами в горизонтальном плане в лице Христа<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> См. Мф 20:1-16. Подвергая глубокому исследованию другую притчу, о Добром самарянине, Поль Тибо отмечает, что поступок самарянина не следует трактовать просто как единократное действие. Он знаменует собой начало новых отношений. «Cette relation s'étend dans le temps, elle peut connaître des étapes comme le montre l'évocation de la convalescence à l'auberge, elle inaugure un temps meilleur, unissant les protagonistes dans la perspective d'un avenir commun. L'horizon qui s'offre n'est pas un horizon apocalyptique, comme dans nombre d'autres paraboles évangéliques, c'est un horizon historique, d'amélioration du monde.» [Эти отношения разворачиваются во времени, они могут знать этапы развития как на то указывает образ выздоровления в гостинице; они знаменуют собой начало лучшего времени, соединяющего главных участников драмы в видении общего будущего. Горизонт, который

Но это означает, что нет никаких формул христианского поведения в мире. Возьмем наилучший кодекс поведения, возможный в сегодняшних обстоятельствах, или то, что выдают за таковой. Но здесь всегда возникает вопрос: можно ли путем выхода за рамки кодекса (внесения в него изменений, реинтерпретации его) повести нас всех в вертикальном направлении? Христос вновь и вновь делает это в Евангелии. Именно поэтому есть нечто чрезвычайно тревожное в тенденции, наблюдаемой в некоторых христианских церквях сегодня, полнейшим образом отождествлять себя с определенными кодексами (особенно нормами сексуального поведения) и учреждениями (либеральное общество).

Но вернемся к главному нашему тезису: говоря о вертикальном измерении, мы в другом отношении возвращаемся к недостающему звену в современной нравственной философии, а именно – нравственной мотивации. Ибо для того чтобы переместиться выше, в измерение примирения и доверия, явно требуется своеобразное мотивационное обращение и способность отказываться от удовольствия возмездия или комфорта, который является результатом того, что мы, руководствуясь подозрительностью, держимся на расстоянии от ближнего. Это требует сближения людей по-новому, понимаем ли мы этот вертикальный путь, по которому мы идем, по-христиански или нет.

Таким образом, «кодексовый фетишизм», или номолатрия современного либерального общества – потенциально очень вредное явление. Оно ведет к тому, что мы забываем о том, что составляет основание всякого кодекса, – разнообразие благ, которое призвано осуществлять правила и нормы, – и оно может делать нас нечувствительными, даже ослеплять в отношении к вертикальному измерению. Оно также способствует подходу «под одну гребенку»: правило есть правило. Можно было бы даже сказать, что современная номолатрия отупляет нас нравственно и духовно.

## 13

Эти рассуждения, конечно же, имеют отношение к вопросу, который мы оставили без ответа в конце раздела 10, вопроса о насилии, движимом механизмом козла отпущения. Говорит ли нам все это что-нибудь о том, как уменьшить насилие или избавиться от него? Есть ли у нас надежда на то, что это возможно?

Давайте рассмотрим первую гипотезу Канта, о которой я упомянул выше, хотя он не был единственным, кто придерживался ее. Это представление о том, что упорядоченные демократические общества станут менее жестокими, не будут

---

открывается, не является апокалиптическим горизонтом, как в ряде других евангельских притчей, это горизонт исторический, горизонт улучшения мира.] См. Thibaud, "L'Autre et le Prochain", in *Esprit*, June 2003, pp. 13-24. Я мог бы добавить, и Тибо мог бы с согласиться с моим замечанием, что этот исторический горизонт обретает смысл для христиан в более глубоком, апокалиптическом измерении.

вести войн друг с другом и в них не будет гражданских войн. В этом представлении есть некая доля истины, как мы отмечали в разделе 11. Модерный дисциплинированный порядок оказывает на общество некоторое воздействие. Но, как мы видели в том же разделе, мир хрупок по множеству причин: отчасти потому, что есть определенные условия успеха экономического порядка, отчасти вследствие противоречий исключения и соперничества, которые не выливаются в насилие, но порождают враждебность. А кроме того, есть проблема в том, что некоторые общества с большими затруднениями принимают категорию упорядоченного демократического устройства.

Таким образом, любая программа преодоления насилия должна включать в себя по крайней мере две цели: (1) создавать такие упорядоченные демократические общества; (2) пытаться как можно шире распространять преимущества таких обществ, например, путем предотвращения формирования отчаявшихся маргинализованных групп, – особенно молодежи.

Но эта программа представляется совершенно неполной в свете того, что прежние формы поисков козла отпущения и священной войны сохраняются как пережиток до наших дней или несколько видоизменяются. Можем ли мы сделать что-либо, чтобы бороться с ними? Есть ли в нашей программе некий третий элемент?

На эти вопросы прежде всего можно было бы ответить так: давайте отметим метафизические/религиозные корни этого категорического очистительного насилия. Как же нам избавиться от него? Оно религиозное или, по крайней мере, метафизическое, и потому мы избавимся от него, только полностью преодолев религиозное измерение в нашем существовании. Проблема до сих пор состояла в том, что многие из главных создателей так называемой секулярной республики, ленины и робеспьеры, в действительности не избавились от этого инкуба, хотя думали, что избавились.

Таким образом, представляется ясным судя по рассмотренным выше явлениям, что цель не будет достигнута, если просто выдвинуть ту или иную нерелигиозную теорию, подобную современному гуманизму. Религиозные формы, похоже, воссоздадут себя заново. Таким образом, мы должны были бы бороться за реальное, глубинное расколдование, окончательное бегство от религии. Но как нам это делать? Действительно ли это возможно?

Это подсказывает другой ответ: все вышеизложенное показывает, что религиозное измерение неизбежно. Возможно, есть лишь выбор между хорошей и плохой религией. Существует хорошая религия, например, данная Жираном трактовка Ветхого и Нового Заветов как источника контр истории по отношению к нарративу, связанному с механизмом козла отпущения, которая показывает жертву невинной<sup>40</sup>. Мы можем сказать нечто аналогичное о Будде, например.

<sup>40</sup> См. выше прим. 16, особенно René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. [Рус. пер.: Рене Жирар, *Я вижу Сатану, падающего, как молния*, М.: ББИ, 2015.]

Таким образом, мы можем указать на евангельскую картину христианского противодействия насилию: преобразование энергии, которая обычно уходит на очищение через козла отпущения; преобразование, которое преодолевает страх насилия не путем властвования над ним, не путем направления его как уничтожающей силы против зла, но которое скорее имеет целью преодолеть страх путем предания себя ему, отвечая любовью и прощением, таким образом черпая от источника благодати и исцеления.

Но тезис, аналогичный тому, который был только что высказан в связи с гуманизмом, может быть высказан относительно этих религиозных позиций. Если просто принять какую-либо религию, даже в принципе «хорошую», это не приведет нас к цели. Христианство ответственно за *le souci de la victime*\* в мире модерна. Но мы знаем, что все это может стать территорией религии очищения через козла отпущения. Хотим ли мы возразить, сказав, что речь идет о секуляризированном варианте? Тогда что делать с долгой, мрачной и ужасной историей христианского антисемитизма? Если рассматривать ее в свете теории Жирана, то нужно будет признать, что это – явное отрицание Евангелия, так сказать, поворот на сто семьдесят градусов. Итак, одной верой в эти «хорошие» религии не преодолеть опасность.

Обе стороны заражены вирусом и должны бороться с ним.

Итак, к чему привели нас поиски меры третьего рода в нашей программе? Выше мы отметили, что в том, как происходят парадоксальные возвраты, наблюдается некоторая закономерность. Добро, которое наполняет нашу цель, или наше видение порядка как-то исчезают, когда дело доходит до того, чтобы бороться за осуществление. Республика Робеспьера без смертной казни почему-то приводит в действие программу массового уничтожения; подобное можно сказать и о гердеровском порядке сосуществования разных народов или о цели спасения всех жертв. Парадокс в том, что сама благодать цели определяет нас, ее строителей и защитников, как благих, а значит открывает путь к обоснованию нашей самоцелостности противопоставлением: тот, кто нам противостоит, должен быть столь же злым, сколь добродетельны мы. Чем выше нравственность, тем более злобна ненависть, а следовательно, и разрушение, которым мы можем, более того, должны дать выход. Когда крестовый поход входит в свою высшую фазу в морализаторстве современного мира, тогда исчезают даже последние остатки рыцарского уважения к врагу, как во дни Салах ад-Дина и Ричарда Львиное Сердце. Нет ничего, кроме беспробудной, неустанной борьбы против зла.

Нет никакого общего средства против этого проникнутого духом самооправдания возрождения безоглядного насилия, разграничения добра и зла, допускающего самые ужасные злодеяния. Но возможны шаги, всегда в рамках конкретного

---

\* Забота о жертве (*фр.*).

контекста, благодаря которым человек может отказаться от права, дарованного страданием, права невинного наказать виновного, права жертвы очистить от скверны мучителя. Этот шаг – полная противоположность инстинктивной защиты нашей праведности. Это шаг, который можно назвать прощением, но на более глубоком уровне он опирается на признание общего несовершенства человечества.

В «Бесах» Достоевского лозунг «научных» революционеров, которые хотят переделать мир, – «никого не винить». Это – лозунг отстраненной позиции по отношению к действительности, лозунг терапевтического видения. Но за этим лозунгом скрывается другая позиция, которая проецирует всю вину на врага, что дает нам власть действовать, власть, которая приходит от полноты праведности. Этому противостоит интуиция, за которую ратуют потенциально искупительные образы Достоевского: «все виноваты»<sup>41</sup>.

Именно это восстановление точек соприкосновения определяет тот шаг, о котором я говорю. Он помогает найти новое основание совместной ответственности с бывшим врагом.

Здесь снова вспоминается пример Нельсона Манделы, о котором я упомянул выше. В нем нам открывается большая политическая мудрость. Потому что следование логическому пути мести лишило бы возможности враждовавшие стороны строить новое демократическое общество. Именно это соображение заставляло многих руководителей после периодов гражданской войны в истории объявлять амнистию. Но этим все здесь не исчерпывается. Амнистии имеют тот недостаток, что обычно она сопряжена с подавлением правды или, по крайней мере, сознания ужасных совершенных преступлений, которые, подобно язвам, гноятся на теле государства. Ответом Манделы на это было создание Комиссии правды и примирения, призванной выявить ужасные злодеяния, но не обязательно в контексте возмездия. Кроме того, надлежало выявить злодеяния, которые были совершены не только представителями прежнего правящего режима. Вот – новое основание совместной ответственности, которую предложила эта комиссия.

Никто не знает, будет ли это, в конечном счете, функционировать. Шаг, подобный этому, идет вразрез с совершенно понятным желанием мести, которое испытывают пострадавшие, а также со всеми рефлексам самооправдания. Но без этого и (что еще важнее) без удивительной позиции, которую занял Мандела, первый раз выйдя из заключения, – то, что можно было бы назвать отказом от прав жертвы, – новая Южная Африка, возможно, так никогда и возникла бы, ее погубила бы опасность гражданской войны, которая в то время нависла над страной и до сих пор не вполне устранена<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Это мысль, к которой приходит Шатов, столкнувшись с великодушием Арины Прохоровны, вопреки всей узости ее взглядов на человеческую жизнь; см. «Бесы», часть III, глава 5, с. 446.

<sup>42</sup> Любопытные рассуждения о преимуществах и опасностях Комиссии правды подобного рода можно найти в работе Rajeev Bhargava, "Restoring Decency to Barbaric Societies", in Robert Rotberg and Dennis Thompson, eds., *Truth and Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2000), pp. 45-67.

Есть и другие примеры в этой всей области переходов от деспотических и часто кровавых режимов, которые неразрывно связаны с распространением демократии. Здесь вспоминается ситуация с Польшей и настоятельный совет таких людей, как Адам Михник, отказаться от удовольствия отомстить притеснителям во имя построения нового общества. Ответ Далай-ламы на китайский гнет в Тибете являет собой еще один подобный замечательный пример.

Именно в шагах такого рода мы должны искать третий элемент нашей программы. Они не являются отражением ни одной из линий, указанных выше, поскольку, хотя явственно и заимствуют многое из соответствующих религиозных традиций, необязательно являются плодами личной религиозной веры. Но какими бы мотивами они ни диктовались, их сила заключается не в подавлении безумия безоглядности насилия, а в преобразении его во имя общего мира нового качества.

# 19 Тревожные рубежи модерна

14

Сейчас я хотел бы возвратиться к метавопросу Ферри о *le sens du sens*, источниках более глубокого смысла нашей жизни. В начале предыдущей главы я начал рассматривать один такой источник и жажду, которую он утоляет. Я имею в виду наше стремление отделиться от зла и хаоса, и укорениться в добре. Мы видели, какие неоднозначные плоды могло породить это стремление — не только в ответах, которые мы могли бы считать религиозными, но и в различных имманентных вариантах гуманизма, а также антигуманизма. Сейчас я хотел бы упомянуть ряд других источников смысла или сфер жизни, в которых мы ищем такие источники. Это рассмотрение не может разрешить спор между верой и неверием, как не могли помочь его разрешить рассуждения предыдущих разделов. Но оно может четче высветить определенные точки, в которых ощущается дискомфорт в связи с закрытым взглядом на имманентную структуру.

2. Давайте рассмотрим другой подход, позволяющий ответить на вопрос Ферри: мы могли бы попытаться показать, насколько глубоки и сильны смыслы обычной жизни, наслаждений любви, труда, удовольствия от созерцания мира природы, богатства музыки, литературы, искусства. Это сознание ценности обычной жизни — один из фундаментальных элементов современной культуры, как я утверждал выше, говоря о трансцендентности. Оно было составляющей Просвещения, а затем было более углублено в романтический период. Романтическое искусство и чувствительность придали глубину отношениям сексуальной любви, рассматриваемой теперь как тесное общение, нашей связи с природой, которая говорит с нами как жизнь с жизнью, нашему чувству времени и прошлого.

Глубина и полнота обычной жизни находят выражение для нас в искусстве, которое, кажется, постоянно преступает границы естественно-человеческой сферы. Романтическое чувство природы, например, трудно отделить от образов большей силы или потока жизни, пронизывающего все вещи. Эти образы, занимающие центральное место, например, в поэзии Вордсворта, как в процитированном выше отрывке, нарушают строго очерченные границы изолированной идентичности, которые четко отделяют разум от природы.

Но ведь все это только образы, метафоры? Возможно. Но образы чего? Хочется сказать: то, что они описывают, – это наши глубокие *чувства*, касающиеся природы. Но это близко к интерпретации этих чувств как грубых ощущений, тогда как ощущения, о которых здесь идет речь, предъявляют себя в большей мере как эмоционально заряженное *восприятие* мира природы, который окружает нас. Характерна ли для натурализма редукция всех таких ощущений к животным чувствам? Если нет, то можем ли мы найти альтернативный язык, который позволял бы нам передать эти восприятия, но при этом не облакал их в категории изолированного «я»? Неясно, будет ли ответ на этот последний вопрос утвердительным.

Это связано с чрезвычайно важным фактом, касающимся нашей современной культуры, что многие произведения искусства, приводящие нас в волнение и говорящие нам нечто важное относительно нашей жизни, связаны с нашей религиозной традицией. Выше я отметил, что туристические маршруты проходят у соборов и храмов минувших эпох. Возможно, это просто потому, что люди очарованы прошлым, но единственное прошлое, которое у нас есть, – религиозное. Это также могло бы объяснить, почему сегодня нас трогают творения Баха или *Missa Solemnis*. Может быть, но я считаю такую трактовку неубедительной. Рассматривая этот предмет с другой точки зрения, можно было бы сказать, что это лишь одна из многих сфер, в которых старая религия не была полностью вытеснена в так называемую «секулярную» эпоху.

Опять-таки, моя цель состоит не в том, чтобы непременно вывести из этого заключение, а скорее в том, чтобы показать, насколько это непростой вопрос.

3. Выше я упомянул о нашем чувстве времени и прошлого. Жизнь в мире секулярного времени, т. е. в мире, в котором прежние сознание высших времен сошло на нет, дала возможность вырасти новым чувствам времени и памяти.

Пожалуй, лучше всего перемену в опыте восприятия времени можно понять в категориях изменений нашего понимания порядка. Наши предки жили в мире множественных времен, иерархически связанных между собой. Общественные порядки иерархической взаимозависимости, в которых они жили, имели смысл только в рамках этого многослойного времени. Такое учение, как учение о двух телах короля, становится причудливой бессмыслицей в единообразном секулярном времени модерна

В частности, понятие дополнительности или необходимого чередования элементов противоположной или, по крайней мере, неравной ценности предпола-



гает то, что общество учреждено в космосе, где властвуют такие взаимозависимости, управляемые временем, которое является не гомогенным вместилищем, безразличным к своему содержанию, но многообразным и кайротическим. Это мир такого рода, в котором мог иметь смысл карнавал, своеобразный перерыв, когда полностью менялся заведенный порядок вещей, «мир, перевернутый вверх дном». Сам порядок находится в комплементарном отношении к чему-то вне порядка, и это чередование служит признанием того, что «вне», и отдает ему должное. Виктор Тернер попытался выразить это отношение в категориях «структуры» и «антиструктуры»<sup>1</sup>.

Но следовавшие одна за другой волны современной реформы, во имя религии или «благовоспитанности» (*civility*), с помощью организующих усилий и дисциплины создали человеческий порядок, в котором потребность в добром делает только тактические и условные уступки потребности в плохом или менее добром. Дисциплины «благовоспитанности» (которые, что весьма примечательно, сегодня мы определяем словом «цивилизация», словом, обозначающим процесс) внесли решающий вклад в уничтожение дополнительности. Таким образом, они вывели нас из мира, в котором высшие времена имели повседневный смысл, и ввели нас в мир, в котором монополия секулярного времени на общественное пространство никем и ничем не оспаривается.

Мы можем рассмотреть тот же самый процесс под другим углом зрения, если вкратце остановимся на развитии важнейших составляющих современного общества – общественной сферы, экономики, демократического государства.

Модерные национальные государства являются «воображаемыми сообществами», если воспользоваться известным выражением Бенедикта Андерсона<sup>2</sup>. Мы могли бы сказать, что они обладают особого рода социальным воображаемым, т. е. общими в социальном отношении способами представления социальных пространств. Есть две важных особенности современного воображаемого, которые я могу лучше всего выразить, противопоставив их в каждом случае тому, что предшествовало им в европейской истории.

Во-первых, произошел переход от иерархических обществ опосредованного доступа к горизонтальным обществам прямого доступа. И, во-вторых, современное социальное воображаемое больше не считает крупные транслокальные единицы – народы, государства, церкви – укорененными в чем-либо ином, чем-то высшем, нежели общее действие в секулярное время. Это не было характерно для домодерного государства. Иерархический порядок царства рассматривался как имеющий основание в Великой Цепи Бытия. Считалось, что племя создается как таковое своим законом, который существовал «с незапамятных времен» или, возможно,

<sup>1</sup> Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969), и *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978).

<sup>2</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983; second edition, 1991).

с некоего основополагающего момента, имевшего статус «начала времен» в том смысле, в каком об этом говорит Элиаде.

В трактовке Андерсона весьма знаменательно то, что он связывает эти две особенности. Его исследование показывает, что появление обществ прямого доступа было связано с изменяющимися трактовками времени, а следовательно, с возможными способами представления социальных целых. Андерсон подчеркивает, что новое чувство принадлежности к нации было подготовлено новым способом понимания общества в рамках категории одновременности<sup>3</sup>: общество как целое, вмещающее одновременное протекание всего множества событий, под знаком которых проходит в этот момент жизнь его участников. Эти события – наполнители этого сегмента своеобразного гомогенного времени. Это чрезвычайно ясное, однозначное понятие одновременности относится к пониманию времени как исключительно секулярного, как я утверждал выше.

Чисто секулярное понимание времени позволяет нам вообразить общество «горизонтально» вне связи с какими бы то ни было «высшими точками», где обычная последовательность событий соприкасается с высшими временами, а потому позволяет не признавать привилегированных лиц или учреждений, таких как короли или священники, которые находятся и посредничают в таких высших точках. Эта радикальная горизонтальность как раз и есть то, что неявно присутствует в обществе прямого доступа, где каждый участник «непосредственно связан с целым».

Исходя из этого мы можем оценить, насколько неумолимо век модерна вынуждал нас все в большей степени понимать или представлять себя исключительно в секулярном времени. Это отчасти явилось следствием множества перемен, которые в совокупности мы называем «расколдованием». Оно было безмерно усилено наследием стремления к порядку, которое стало частью того, что мы понимаем под цивилизацией. Это заставило нас занять позицию по отношению ко времени как к инструменту или ресурсу, которым надлежит управлять, а следовательно, который необходимо измерять, делить, регулировать. Инструментальная позиция по самой своей природе гомогенизирует, она определяет сегменты для некоей дальнейшей цели, но не признает внутренних качественных различий. Эта позиция построила жесткую временную структуру, в которой мы все живем.

В добавок к этому, чисто секулярное время одновременности и последовательности – это средства различных форм современного социального воображаемого. В общественной и частной жизни нас окружает всепроникающее упорядочение времени, в котором нет места для высших времен прежних эпох.

Но это не просто «гомогенное пустое время». Вряд ли люди могли бы когда-либо жить исключительно в нем. Время для нас продолжает знаменовать циклами, благодаря которым мы ориентируемся. Даже те, кто посвятил всю свою жизнь работе, требующей максимальной самоотдачи, у кого время расписано буквально

<sup>3</sup> Ibid., p. 37.

по минутам, – возможно, именно они – могут оказаться совершенно дезориентированы, если привычное течение их жизни будет нарушено. Структура придает смысл их жизни, помогая отличать различные моменты друг от друга, наделяя каждый особым смыслом, создавая мини-*kairoi*, размеривающие течение времени. Это происходит так, словно мы, люди, испытываем потребность в собирании времени в той или иной форме.

Одним из способов удовлетворения этой потребности в нашу эпоху служит нарратив, наш более насыщенный рассказ об отдельных лицах и обществах. На первом уровне автобиография (жанр, родоначальником которого в некотором смысле можно считать Августина и который в течение четырнадцати столетий не разрабатывался, пока к нему не обратился Руссо) стала одной из самых значимых областей современного писательства.

На социальном уровне наш интерес к истории все более обостряется. Более того, на политическом уровне мы должны понять собственные национальные истории.

Движение к горизонтальному миру, миру прямого доступа, в сочетании с укorenением в секулярном времени, должно было принести с собой иное осознание нашей ситуации во времени и пространстве. В частности, оно несет с собой различные понимания истории и модусы повествования.

Я говорил о нарративности нации и о связанных с этим категориях революции и прогресса в главе 4. Они стали важными элементами нашего социального воображаемого в секулярном веке.

Ибо повествование является одним из способов собирания времени. Оно формирует течение времени, «дегомогенизирует» его и выделяет кайротические моменты, например, времена революции, освобождения, 1789 г., 1989 г.

Таким образом, мы можем также собирать память. Само памятование становится своеобразным кайротическим моментом в миниатюре, так как мы объединяемся, выходя из нашего рассеяния, чтобы вместе отмечать важнейшие события. Мы глубже сознаем единство нашей истории, потому что теперь разделяем ее.

Но есть и другие моменты, когда мы оказываемся вместе, без всякой программы, если так можно выразиться. Миллионам людей становится ясно, что они не одиноки, например, в своих переживаниях в связи со смертью принцессы Дианы. Они вместе участвуют в траурных мероприятиях, которые сливаются в единое мощное памятное действие, порождая новый кайротический момент, поворотный пункт в историях многих отдельных лиц и в понимании общества в целом. Эти моменты могут обладать огромной силой и даже представлять вследствие этого опасность.

Но, кажется, они отвечают глубокой потребности, которая ощущается в современном обществе. В главе 13 я говорил об этих новых формах «горизонтального» социального воображаемого, которые не поддерживают общие действия, а скорее служат организации пространств совместной демонстрации. Пространства

такого рода приобретают все большее значение в современном городском обществе просто потому, что очень многие люди вступают в общение, совершенно не зная друг друга. Мириады городских монад зависают на границе между одиночеством и общением, а поскольку они находятся на этой грани, они могут иногда включаться в общее действие, например, вливаться в ликующую толпу футбольных болельщиков или участников рок-фестиваля. В эти моменты слияния ощущается особый эмоциональный подъем, и эти моменты, похоже, отвечают определенной важной потребности, ощущаемой сегодняшней «толпой одиночек».

Некоторые моменты такого рода действительно являются ближайшими аналогами карнавала предшествующих столетий. Они могут производить глубокое впечатление и волновать, потому что свидетельствуют о рождении нового коллективного деятеля из его прежде рассредоточенного потенциала. Они могут характеризоваться безрассудством и сильным возбуждением. Но, в отличие от карнавала, они не обрамляются никаким устоявшимся, если об этом вообще может идти речь, общим пониманием структуры и контрструктуры. Часто они приковывают к себе внимание, но часто также характеризуются «дикостью», хаотичностью, подверженностью действию множества различных нравственных векторов – утопически-революционных, или ксенофобских, или бесконтрольно разрушительных; или они могут выкристаллизироваться в некое глубоко ощущаемое, дорогое сердцам многих благо, подобное звону связок ключей на Вацлавской площади или, как в случае с похоронами принцессы Дианы, прославлению в необычной жизни обычного, хрупкого стремлению к любви и счастью.

Памятуя историю XX века, ознаменованную Нюрнбергскими съездами и другими подобными ужасными событиями, мы имеем серьезную причину испытывать страх, равно как и надежду, перед лицом этих «диких» кайротических моментов. Но их потенциал и огромный интерес, который они вызывают, пожалуй, характерны для опыта современного секулярного времени. «Праздничное», как я охарактеризовал это выше, является фундаментальной особенностью жизни в эпоху модерна.

Выше мы определили два способа формирования времени в нашем мире. Первый – циклы, заведенный порядок, повторяющиеся в нашей жизни формы: повседневные заботы, недельный цикл, смена времен года, периоды напряженного труда, время отпусков.

Второй способ – повествования о переменах, росте, развитии, реализации потенциала. В них мы находим знаменательные моменты – основания, революции, освобождения. Помимо этих моментов, можно отметить «дикие», незапрограммированные, часто непредсказуемые схождения, когда совместная демонстрация превращается в общее действие. Эти события могут быть чрезвычайно значительны, потому что могут передавать чувство «революционного» момента, когда сначала обнаруживаются некоторые прежде скрытые точки соприкосновения, а затем,

возможно, полагается начало новому способу совместного бытия. Они ощущаются, по крайней мере в этот момент, как некие узловые пункты, и этим отчасти объясняется их порой непреодолимая притягательная сила.

Цикличное и знаменательное взаимосвязаны и взаимозависимы. Начнем с того, что с важнейшими узловыми пунктами – 4 июля, 14 июля, 3 мая – связаны празднества, повторяющиеся из года в год. Это празднование является важным для сохранения живости, релевантности, формативного значения нарратива. Кроме того, некоторые из «диких» узловых пунктов являются или становятся празднествами или из них возникают.

Но если знаменательное должно повторяться, чтобы оставаться живым, то справедливо также и то, что циклы зависят от знаменательного, черпая в нем смысл и силу. Можно было бы утверждать, что нечто подобное всегда было справедливо. Люди практически всегда выделяли те или иные временные циклы – дни, месяцы, годы и более длительные периоды, такие как «великие годы» стоиков, которые завершались вселенским пожаром. Но многие повторяющиеся временные сегменты связаны с единым неизменным порядком или трансцендентным принципом, и это то, что придает им смысл. Стоический «великий год» представляет собой развертывание, а затем возвращение к истоку единого принципа; множество случаев для Платона есть только то, чем они являются в связи с единой Идеей.

Практически во всех доиндустриальных мировоззрениях смысл повторяющихся циклов времени находили вне времени или в высшем времени либо вечности. Для современного мира характерно появление мировоззрения, в котором единая реальность, придающая смысл повторяющимся циклам, является нарративом человеческой самореализации, по-разному понимаемой, – как история прогресса, или разума и свободы, или цивилизации, или правил приличия, или прав человека, или взросления нации либо культуры. Заведенный порядок дисциплинированного труда на протяжении ряда лет, даже в течение всей жизни человека, подвиги изобретения, творения, поисков нового, государственного строительства приобретают более глубокий смысл благодаря занимаемому ими месту в более масштабной истории. Предположим, я врач, инженер, ученый, агроном по призванию. Моя жизнь всецело определяется заведенным порядком дисциплинированного труда. Но благодаря привычным действиям я помогаю строить и поддерживать цивилизацию, в которой служение человеческому благу будет совершаться так, как не совершалось никогда прежде в истории; и, возможно, маленькие открытия и инновации, которые мне удастся передать следующему поколению, помогут моим преемникам исполнять те же обязанности на несколько более высоком технологическом уровне. Смысл этих повседневных привычных действий, то, что делает их подлинно ценными, следует искать в этой более широкой картине, которая простирается не только в пространстве, но и во времени.

Важная особенность современного мира заключается в том, что эти нарративы подвергаются критике. Популярное направление «постмодернизма» заявляет, что

эпоха Великих Нарративов закончилась и мы не можем больше верить в них<sup>4</sup>. Но утверждение, будто их эпоха прошла, тем более представляется преувеличением, что сами авторы-постмодернисты пользуются тем же самым тропом, заявляя, что господство нарратива закончилось: НЕКОГДА нас волновали великие истории, но ТЕПЕРЬ мы осознали их пустоту и движемся вперед к новому этапу. Это знакомый рефрен.

Столь глубокий отпечаток нарратив человеческого прогресса оставил в нашем мире, что поистине страшен будет день, когда погибнет всякая вера в него. Влияние его засвидетельствовано множеством слов, употребляемых в повседневном общении: одни идеи мы характеризуем как «прогрессивные», другие – как «отжившие», одни взгляды считаем сегодняшними, другие – явно «средневековыми», одних мыслителей – «опередившими свое время», другие, по нашему мнению, мыслят категориями прошлого столетия и т. д.

Однако хотя речь не идет о полном крахе, все же следует отметить, что нарративы модерна подвергали сомнению, оспаривали, резко критиковали начиная с их появления в XVIII столетии. С самого начала критики говорили о том, что цель прогресса, обычное человеческое счастье, – идея плоская, приземленная, лишенная духовной силы. Для некоторых самого факта, что все трансцендентные представления были отвергнуты, было достаточно, чтобы признать эту цель неадекватной. Другие же, стойкие приверженцы неверия, заявляли, что она унижительна для человека, что она не оставляет места для исключительного, героического, невероятного. Прогресс означал равенство, наименьший общий знаменатель, конец величия, жертвенности, самопреодоления. Ницше был самым влиятельным выразителем этой критической линии в нашей культуре.

С другой стороны, дисциплины цивилизации рассматривались как нечто ограничивающее и отрицающее вдохновение, глубокое чувство, сильные эмоции, которые придают жизни смысл. Они олицетворяют собой темницу, из которой мы должны вырваться. Натиск с этого направления осуществлялся с романтического периода.

Над всеми этими нападками реет призрак бессмысленности, сознание того, что из-за отрицания трансцендентности, героизма, глубокого чувства, мы остаемся с видением человеческой жизни, которая пуста, не может вдохновлять нас на преданное служение, не предлагает ничего истинно ценного, не может отвечать глубокой потребности в целях, которым мы можем полностью посвятить себя. Человеческое счастье может вдохновлять нас только тогда, когда мы должны бороться с силами, которые разрушают его, но как только мы достигаем этой цели, она навеивает только тоску, вызывает космическую зевоту.

Эта тема действительно характерна именно для модерна, как я утверждал выше. В прежние годы казалось бы странным бояться отсутствия смысла. Когда

<sup>4</sup> См. особенно J.-F. Lyotard, *La Condition post-moderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

люди находились между спасением и осуждением, можно было говорить о несправедливости и жестокости мстительного Бога, но не о том, что ничего значимого не осталось.

Столь характерна эта тревога для модерна, что некоторые мыслители пришли к заключению, что сущность религии состоит в ответах, которые она дает на вопрос о смысле. Я убежден, как утверждаю выше, что авторы этих теорий серьезно заблуждаются. В этих теориях подразумевается, что основная цель религии заключается в том, чтобы ответить на потребность человека в обретении смысла. Занимая такую позицию, авторы этих теорий абсолютизируют современное затруднение, как если бы взгляд отсюда был окончательной истиной относительно вещей (а также позволял увидеть то, что не может быть в полной мере осмыслено единственным субъектом). Таким образом, в некотором смысле эти теории оказываются ответвлениями нарратива прогресса. Но интуиция, от которой они отталкиваются, неоспорима: проблема смысла – важнейший вопрос нашей эпохи, и опасность его утраты охрупчивает все нарративы модерна, по которым мы живем.

Однако независимо от этой врожденной хрупкости, в XIX и XX веках нарративы модерна сталкиваются с усиливающимися сомнениями и критикой. Отчасти это объясняется тем, что действительные достижения цивилизации – отходы промышленного производства, необузданный капитализм, массовое общество, экологические катастрофы – внушают все большие сомнения. И изначальная цель Просвещения также все более распадается на различные варианты. Иногда они возникают как ответы на предшествующую критику, такую как версии человеческого благополучия, которые включают экспрессивную самореализацию, либо они отвечают на сомнительную реализацию идеи цивилизации – так, с коммунистическим видением связывали надежду преодолеть хищнический капитализм.

Вдобавок ко всему этому некоторые ранние представления о порядке, которые все еще сохраняли значительное влияние в эпоху Просвещения (такие понятия, как Великая Цепь Бытия и богочеловеческая история спасения), в основном утрачивают свою силу. Поэзию и искусство романтического периода в целом можно понять только в свете этого схождения на нет прежних представлений. Прежние представления о порядке давали целый ряд ориентиров поэтическому языку, живописи – спектр предметов, обладавших понимаемой силой. Но художественные языки, которые опирались на эти ориентиры и силу, начинают слабеть. Поэзия ищет «утонченные языки», построенные независимо от принятого обществом видения вещей<sup>5</sup>; искусство ищет заново определенные предметы. Я описал этот процесс в главе 10.

<sup>5</sup> Это выражение принадлежит Шелли, но им весьма любопытно пользуется Эрл Вассерман. См. его книгу *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968). Подробнее это понятие «тонкий язык» рассмотрено в главе 10 выше, а также в моей работе *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), Part V.

Однако без поддержки со стороны правдоподобного нарратива или других ранних концепций порядка установившиеся практики повседневной жизни в цивилизации, характеризующиеся дисциплиной, становятся крайне проблематичными. С одной стороны, их могут начать считать своеобразной темницей, принуждающей нас к бессмысленному повторению, сокрушающей и умерщвляющей нас, – что бы ни являлось источником смысла. Это ощущение уже присутствовало в критике романтического периода, но оно дает о себе знать все более настойчиво по мере приближения к нашему времени.

В иных случаях сами эти практики могут оказываться бессильны дать нашей жизни цельность; это объясняется тем, что либо мы изгнаны из сферы их действия, либо нам не разрешается войти в нее, либо мы остаемся вне ее – из-за безработицы, вынужденной праздности или неспособности/нежелания заниматься дисциплиной. Но тогда сама форма повседневного времени, местная форма времени в настоящий момент, рискует быть утраченной. Время распадается, теряет всякую значимую связность, становится скованным или бесконечным.

Или, опять-таки, эти практики продолжают действовать от случая к случаю, но они не могут превратить нашу жизнь в единое целое. Они не могут дать единство всей протяженности жизни, не говоря уже о том, чтобы соединить нашу жизнь с жизнью наших предшественников и преемников. Но это всегда было важной составляющей смысла повторяющихся циклов. Они соединяют нас в непрерывности и, таким образом, сопрягают различные свои проявления в более широком едином стереотипе во времени.

Стереотипы поведения и циклы в моей жизни имеют смысл и значимость для меня отчасти потому, что это – стереотипы поведения моих предков. Эти стереотипы совпадают с их стереотипами в том смысле, что они качественно тождественны. Более того, они преемственно связаны с их стереотипами, они являются сегментами той же самой истории. И именно в силу того, что они руководствовались ими, они передали их мне, а я, опять-таки, в силу этих стереотипов храню их, действуя сообразно с ними, помню их, руководствуясь ими в своих поступках, и передаю их своим потомкам. Эти различные случаи воспроизведения стереотипов не разобщены между собой. Они соединяются в единое целое, они собираются в непрерывную историю.

То, что повторяющиеся циклы жизни соединяются во времени и образуют непрерывность, является существенным условием наполненности жизни смыслом. Именно этот вид связи гарантировали прежние способы собирания в вечном, как сегодня мощные современные нарративы человеческой самореализации также обеспечивают это. Но там, где убедительность и сила этих нарративов слабеет, единство оказывается под угрозой.

Далее, оглядываясь в прошлое, мы можем утверждать, что эта угроза разъединения и бессмысленности неявно присутствовала в изначальном движении к чисто секулярному времени, к жизни, не связанной с высшими временами, и на фоне



космического времени, которое, по крайней мере в том, что касается дел человеческих, может быть охарактеризовано как «гомогенное и пустое». Однако ясно, что в течение долгого времени остаточная сила более ранних представлений и сила мощных нарративов не давали этой угрозе приблизиться. А примерно в середине XIX века и, конечно, только в среде артистических и культурных элит начинает давать о себе знать некое понимание своеобразного кризиса сознания времени.

Мы можем наблюдать это в трех модусах, о которых я только что упомянул. Чувство заточения в рутинности находит выражение в известном веберовском образе железной клетки. Это своеобразное заточение в банальном, "alltäglich". (Слово «рутинизация» харизмы является переводом веберовского "Veralltäglicung".)<sup>6</sup>

Ощущение распада повседневного времени, его затвердевание в своеобразную скованную бесконечность, было трогательно выражено Бодлером. Это сущность того, что он называет «унынием», «скукой».

Прусту удастся ярче всего передать ощущения утраченной связи во времени, кроме того, он нашел новые имманентные по отношению к опыту способы восстановить ее. Жизнь в мире секулярного времени, т. е. в мире, в котором прежнее понимание высших времен отступило на задний план, позволила возрасти новым чувствам времени и памяти, более того, послужила их источником. Одно из самых поразительных из них создается на наших глазах в его *À la recherche* («В поисках утраченного времени»), где постепенно создается «утонченный язык», с помощью которого оно может быть выражено. Пруст дает нам ощущение высшего времени, возникшее из чувства современной жизни в потоке секулярного времени. Связи между отдаленными моментами не посредуются порядком бытия или священной историей; они вынуждены являться в будничном чувственном опыте восприятия таких вещей, как печенье «мадлен» и булыжники мостовой.

Ощущение утраты в этих трех измерениях раскрывает потребность найти время, в котором живут, под или над объективированным временным ресурсом дисциплинированного порядка цивилизации. Исходя из проживаемого опыта мы находим способ либо вырваться из Железной Клетки, либо преобразить мир скуки, либо заново соединить утраченное время.

Пока писатели размышляют над утратой и ощупью ищут путь к преобразованиям, философия начинает робко тематизировать проживаемое время – сначала это делает Бергсон, позже Хайдеггер.

## 15

4. То, о чем было сказано выше, – лишь некоторые из реакций нашего современного опыта восприятия времени на отступление высших времен. Чтобы указать

<sup>6</sup> См. чрезвычайно любопытное исследование, посвященное этой теме, о Вебере и других авторах, в работе Eyal Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).

их все, потребовалось бы намного более всестороннее исследование современной культуры и, в частности, наших отношений к смерти. Но совокупно они, пожалуй, дают нам основание говорить о “*désir d'éternité*”<sup>\*</sup> у людей, желании собрать рассеянные моменты смысла в некое целое<sup>7</sup>. И, возможно, это проявляется также другим образом, в лице смерти.

Одна из вещей, которая очень затрудняет поддержание сознания высшего смысла обычной жизни, в особенности наших отношений любви, – это смерть. Дело не только в том, что они много значат для нас, и потому в нашей жизни образуется огромная дыра, когда наш спутник жизни умирает. Дело также в том, что именно потому, что эти отношения столь значимы, они, кажется, требуют вечности. Глубокая любовь уже существует вопреки превратностям жизни, связывая воедино прошлое и настоящее, несмотря на срывы и разделения, вызываемые ссорами, отвлекающими факторами, недоразумениями, обидами. По самой своей природе она участвует в сжатом времени. Поэтому смерть может казаться поражением, окончательным рассредоточением, которое остается несобранным.

“*Alle Lust will Ewigkeit*”. Я понимаю это известное изречение Ницше не в смысле, что нам сейчас хорошо, не будем же останавливаться, а скорее: «Эта любовь по своей природе требует вечности».

Примечательно, что сегодня существенной особенностью смерти, главным переживанием, связанным с ней, является эта разлука любящих. Арьес показал, что это не всегда было так. В период позднего средневековья и раннего модерна умами всецело владел вопрос суда, на котором надлежало предстать вскоре умирающему. А до суда умершие в некотором смысле пребывали в своеобразном общении с живыми. Таким образом, Арьес различает следующие периоды: “*la mort de nous*”, “*la mort de moi*” и “*la mort de toi*”<sup>8</sup>.

Именно потому, что ад исчез, а отношения любви определяют смысл нашей жизни, величайшие мучения нам в жизни приносит *la mort de toi*.

Далее, в рассуждениях атеистов о христианских или вообще религиозных представлениях о вечной жизни явно прослеживается мысль, что это просто еще одна сторона незрелого восприятия мира, в котором желаемое выдается за действительное, а стать подлинно зрелым означает отказаться от этого. Со смертью все прекращается (это «вечный сон», по словам французского революционера, стремившегося искоренить христианство). С этого мы должны начать, чтобы устремить внимание к этому миру и делать его пригодным для людей.

Такое пренебрежительное отношение часто предполагает, что наше желание вечности объясняется просто тем, что мы хотим жить всегда, не хотим, чтобы наша жизнь заканчивалась. Именно такого рода желание призвано успокоить

\* «Желание вечности» (*фр.*). Название книги (1943) французского философа Фердинанда Алькие.

<sup>7</sup> Выражение, употребленное Шанталь Мийон-Дельсоль в: *Esprit*, no. 233, June 1997, p. 45.

<sup>8</sup> Наша смерть, моя смерть, твоя смерть (*фр.*). Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977).

известное эпикурейское рассуждение: пока вы беспокоитесь о проблеме, вы живы; когда вы умрете, она больше не будет вас волновать. Но есть нечто поверхностное в таком понимании неприемлемости смерти.

Если бы мы могли отделить счастье как нечто относящееся к конкретному моменту времени, от какого-либо смысла, мы могли бы наслаждаться удивительными моментами сейчас, а потом – другими не менее приятными мгновениями, подобно тому как мы наслаждаемся вкусной едой. Может быть, в былые времена кухня была другой. Нам немного жаль, что теперь так не готовят. Но и сегодня есть вкусные блюда, так что будем есть с удовольствием.

Но в этом-то все дело. Величайшее и полное счастье даже в определенный момент неразрывно связано с ощущением смысла. И этот смысл, кажется, исчезает при определенных завершениях вещей. Именно поэтому величайшее потрясение в связи со смертью происходит, когда умирает тот, кого мы любим.

*Alle Lust will Ewigkeit* не просто потому, что вы могли бы желать продолжения жизни до бесконечности, как в случае с любым приятным переживанием. Скорее дело в том, что всякая радость стремится к вечности, потому что утрачивает часть своего смысла, если не продолжается.

И когда вы оглядываетесь назад, вспоминая прожитую совместную жизнь, вы узнаете, что те счастливые мгновения, те путешествия, что совершались в солнечные дни, были овеяны сознанием других лет, других путешествий, которые, казалось, оживали в настоящем. Это – Великое Возвращение, подлинное “*ewige Wiederkehr*”; не только повторение чего-либо подобного, но возвращение того, что было бессмертным в тот момент. Это то, чего, кажется, достигает Пруст, а не просто воспоминание о том, что навсегда утрачено.

Но даже просто удержание в памяти родственно оживлению времени; и даже более, если вы способны написать об этом, запечатлеть это в искусстве. Искусство стремится к определенному рода вечности, стремится быть способным говорить с грядущими эпохами. Но есть также другие, менее масштабные модусы или заменители вечности. Можно вечным сделать клан, племя, общество, образ жизни. И ваша любовь, и дети, которые рождены ею, находят свое место в цепи; если вы сохранили, а точнее укрепили это племя или этот образ жизни, вы передали завещанное вам новому поколению. Таким образом смысл продолжает существовать.

Это просто показывает, как радость стремится к вечности, даже если все, что доступно, является меньшей формой ее, и даже если остается неучтенным нечто важное для нас, чрезвычайно индивидуализированных людей современности, по мере того, как конкретные вещи, которые значили больше всего для нас, постепенно теряются в общем влиянии, которое мы оказали на мир. И, конечно, эта вечность не может сохранить тех, о ком действительно забыли, или тех, кто не оставил своего следа в мире, или тех, кто был осужден, исключен. Нет никакого всеобщего воскресения в этой «вечности» благодарных потомков. Это то, что вол-

новало Вальтера Беньямина, неудовлетворенная потребность спасти тех, кто был растоптан в истории.

Однако все это не указывает на то, что видение веры правильное. Это всего лишь показывает, что тоска по вечности не является чем-то тривиальным и ребяческим, как это пытаются представить. Эпикурейский ответ помогает решить некоторые аспекты проблемы “la mort de moi”, но никак не – проблеме “la mort de toi” или смерти смысла.

И что же? Разве тот факт, что это – серьезное неутолимое стремление, просто не свидетельствует тем более определенно, что вам требуется мужество, чтобы быть трезвым атеистом? Возможно, – но это также показывает, что тоска по вечности отражает этическую интуицию в ницшеанской фразе, которая могла бы быть выражена отрицательно, – смерть уничтожает смысл. Теряется нечто важное, когда мы забываем об этом. В конце концов, здесь наблюдаются своеобразные противонаправленные влияния.

Эта связь смерти со смыслом находит отражение в двух часто обсуждаемых особенностях человеческой жизни, как мы понимаем ее сегодня. Первая состоит в том, что приближение смерти, сознание того, что жизнь скоро закончится, может заставить человека всерьез задуматься над тем, ради чего он жил. Что из этого вышло? Другими словами, в свете близкой смерти вопрос о смысле может прозвучать для человека как нельзя более остро. Это то, чем продиктовано заявление Хайдеггера о том, что подлинное существование требует от человека занятия позиции “Sein-zum-Tode”, бытия к смерти.

Вторая особенность состоит в том, что лишившийся близкого человек пытается удержать смысл, который они создали вместе с ушедшим, но при этом уже (неизбежно) без самого человека. Именно для этого всегда устраивали похоронные обряды, каким бы иным целям они ни служили. А поскольку при этом важно соединить ушедшего человека с чем-то вечным или, по меньшей мере, продолжающимся, то крушение сознания вечного влечет за собой пустоту, кризис. Это мы наблюдаем сегодня. То, что умерший призван к жизни вечной «в несомненном и верном чаянии Воскресения», либо отрицают, либо проявляют неуверенность те, кто был близок к нему. При этом продолжающаяся действительность может не быть значимой для ушедшего и тех, кто по нему скорбит. Продолжающееся существовать политическое общество, например, конечно же, значимо при смерти государственного деятеля; непрекращающаяся жизнь города – при уходе из жизни мэра. Но многие люди не были связаны таким образом с этими уровнями общественной жизни; они жили в них в относительной неизвестности и не ощущали себя тесно связанными с тем, что составляет их. Не ясно, с какой продолжающейся действительностью мы можем связать себя.

Здесь мы ощущаем пустоту и глубокое смущение. Но в то же время нам очень трудно найти способ как-то отметить это, найти связанную со смертью церемонию,

которая обращалась бы к самым сильным нашим чувствам. Ферри говорит о “*banalité du deuil*”<sup>9</sup> сегодня, мы очень часто чувствуем себя неловко на похоронах, мы не знаем, что сказать человеку, понесшему тяжелую утрату, часто мы хотим вообще не касаться этого. И в то же время даже те люди, которые обычно не соблюдают религиозных обрядов, когда умирает близкий им человек, провожают его в последний путь по обрядам определенной религиозной традиции; возможно, это потому, что в ней они, по крайней мере, находят язык, который отвечает потребности в обретенной вечности, даже если у вас нет уверенности в том, что вы во все это верите.

Сильветт Денефль в своем исследовании, посвященном жизни неверующих во Франции, указывает, что самый трудный пункт их «символа веры» – это мысль, что нет жизни после смерти. Половина из опрошенных ею не уверены в этом, четверть верят, что после смерти что-то продолжается и другая четверть балансируют между мнениями. Сложнее всего им всем смириться со смертью любимых людей<sup>10</sup>.

Мы не знаем, как быть со смертью, и потому пытаемся как можно меньше думать о ней, отгоняя от себя мысли о ней как можно дольше. Мы думаем только о жизни. Умиравшие не хотят быть обузой для людей, которых они любят, несмотря на то, что могут испытывать сильное, даже мучительное желание говорить о том, что это значит для них теперь, когда они столкнулись с этим. Доктора и другие опекающие пациента лица оказываются не в состоянии распознать это желание, потому что они проецируют собственное нежелание думать о смерти на пациента. Умиравший может попросить близких не переживать о нем, не устраивать церемонию, просто кремировать его тело и жить дальше, – так, словно он делает близким одолжение, разделяя их отвращение к смерти. Все это может быть продиктовано стремлением умирающего и его близких поскорее, как можно более спокойно и безболезненно пройти все это, – идеальный пример такого подхода (хотя не обо всем в нем можно судить однозначно) можно найти в фильме *Les Invasions Barbares*<sup>\*\*</sup>. Но достигается это ценой отрицания самой проблемы смысла, того, что в любом случае никогда не может быть полностью вытеснено.

Это избегание смерти, сопряженное с большим смущением и неудобством, тем не менее обнажает глубокую связь смерти и смысла.

Я возвращаюсь к другой связи смерти и смысла, упомянутой выше, представлению о том, что смерть, в особенности момент смерти, является особым временем, когда может быть постигнут смысл жизни. Смерть может стать тем пунктом, который позволит человеку трезво оценить жизнь, не принимая во внимание все ее неустройство и несогласованность.

\* Банальность скорби (фр.).

<sup>9</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou Le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996), p. 12.

<sup>10</sup> Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L'Harmattan, 1997), глава 7.

\*\* «Нашествие варваров» (фр.).

Потребность в обретении смысла, желание вечности может заставить нас приблизиться вплотную к границам сферы человеческого. Но в другом отношении смерть может дать нам возможность избежать заточения в этой сфере, дышать воздухом запредельного.

Мы можем понять это, если проследим, как мыслили и чувствовали в мире неверия в XIX веке. Эти мысли и чувства представляют собой в некотором смысле осуждение важнейших ценностей Просвещения, но осуждение, исходящее изнутри. Это то, что я назвал выше «имманентным восстанием».

Это бунт, возникший в среде неверия, если так можно выразиться, против примата жизни. Теперь не во имя чего-либо запредельного, а скорее из-за ощущения, что этот примат жизни сковывает, принижает достоинство человека.

И, как я сказал ранее, одной из важнейших тем этого бунта было открытие заново центрального места смерти в человеческой жизни.

Парадигматической фигурой этого перехода является Малларме. Как его предшественники-парнасцы, он отождествляет поиск Идеала, Красоты с отрешением от жизни:

Ainsi, pris du dégoût de l'homme à l'âme dure  
 Vautré dans le bonheur, où ses seuls appétits  
 Mangent. . . .  
 Je fuis et je m'accroche à toutes les croisées  
 D'où l'on tourne l'épaule à la vie, et béni,  
 Dans leur verre, lavé d'éternelles rosées,  
 Que dore le matin chaste de L'Infini.

Je me mire et me vois ange! et je meurs, et j'aime  
 — Que la vitre soit l'art, soit la mysticité —  
 A renaître, portant mon rêve en diadème,  
 Au ciel antérieur où fleurit la Beauté!  
 (“Les Fenêtres”, 21–32)

(Вот так и я презрел бездушных и беспечных,  
 Всех тех, чей аппетит, увы, неутолим...  
 И висну на любом оконном переплете,  
 К земному бытию повернутый спиной,  
 Крещенный вечною росой, весь в позолоте  
 Рассвета чистого из бездны голубой,  
 Подобный ангелу, люблю и гибну разом  
 В таинственном стекле, где вера разлита,  
 Рождаюсь вновь и вновь, мечту несу алмазом  
 К тем древним небесам, где светит красота.)<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Английский перевод: *Stéphane Mallarmé: Selected Poems*, trans. Henry Weinfield (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 12. [Русский перевод А. Ревича. Цит. по: Стефан Малларме, «Окна», в: *Поэзия Франции. Век XIX*, М.: Художественная литература, 1985, с. 339-340.]

В этом стихотворении, относящемся к раннему творчеству поэта, еще можно увидеть религиозные источники этой неудовлетворенности жизнью как таковой. Образ окна, в различных формах неоднократно появляющийся в тексте, делит вселенную на низшее и высшее. Низшее уподоблено больнице, жизнь – это своеобразное гниение, но выше и вовне – река, небо, и образы, которые вызывают это, все еще насыщены отголосками религиозной традиции: *Infini, ange, mysticité*.

Но позже, после пережитого кризиса, Малларме становится глашатаем идей, напоминающих материалистическое представление о вселенной. За всем, о чем он говорит, мы видим *le Rien, le Néant\**. Но свое призвание поэт тем не менее ощущает как нечто владычествующее над ним. Он будет даже говорить в терминах, заимствованных из романтической традиции изначального совершенного языка. (Поэзия занимается “l’explication orphique de la Terre”\*\*.)

Что касается убеждений, то Малларме стоял на стороне Просвещения, даже довольно крайней, материалистической версии его. Но что касается человеческого существования, то он был очень далек от Просвещения. Примат жизни он решительно отвергает, относится к нему с отвращением. Как следствие, он становится выразителем совершенно противоположной идеи – примата смерти.

Вполне ясно, что для Малларме осуществление поэтического призвания, обретение очищенного языка, по сути, требует чего-то подобного смерти поэта, несомненно, преодоления всех частных, однако этот процесс, судя по всему, завершается только в смерти как таковой: “Tel qu’en Lui-même enfin l’éternité le change”. («Так что в Себе вечность преображает его».)

Tout ce que, par contre coup, mon être a souffert, pendant cette longue agonie, est inénarrable, mais heureusement je suis parfaitement mort, et la région la plus impure où mon Esprit puisse s’aventurer est l’Éternité, mon Esprit, ce Solitaire habituel de sa propre Pureté, que n’obscurcit plus même le reflet du Temps<sup>12</sup>.

(Все, что мое существо претерпело во время той медленной смерти, невозможно передать словами, но, к счастью, я совершенно мертв, и наименее чистая область, куда может устремиться мой дух, – это Вечность, – а Дух мой – затворник, привыкший к обитанию в собственной Чистоте, которую больше не омрачит даже отражение Времени.)<sup>13</sup>

Малларме становится первым великим современным поэтом отсутствия (“*aboli belot d’inanité sonore*” [полая безделушка звучной тщетности]), за которым в этом следуют другие, включая Элиота и Целана, – отсутствия, конечно же, объекта: “*Sur les crédences, au salon vide: nul ptux*” (на полках в пустой комнате – никакого птикса),

\* Ничто, небытие (*фр.*).

\*\* Орфическим объяснением Земли (*фр.*).

<sup>12</sup> Письмо Анри Казалису (Henri Cazalis) от 14 мая 1867 г., воспроизведено в: *Correspondence Mallarmé 1862–1871* (Paris: Gallimard, 1959), p. 240.

<sup>13</sup> Взято из *Selected Letters of Stéphane Mallarmé*, ed. and trans. Rosemary Lloyd (Chicago and London: University of Chicago Press, 1988), p. 74.

но это может быть достигнуто только посредством отсутствия, в некотором смысле смерти субъекта (“*Car le Maître est allé puiser des pleurs au Styx / Avec ce seul objet dont le Néant s’honore*” [«Ибо Наставник ушел, чтобы начерпать слез из Стикса / Той единой вещью, которой гордится Небытие»])<sup>14</sup>. Возникает странная параллель с прежней религиозной традицией, но в контексте отрицаемой трансцендентности.

Смерть и момент смерти имеют неискоренимое место в религиозных традициях: смерть как отказ от всего, самого «я», в христианстве, поэтому час смерти воспринимается как важнейший момент («молись о нас ныне и в час нашей смерти»); статус, который имеет смерть также в большинстве буддистских традиций. С точки зрения христианства, локус смерти как место, где человек отдает все, есть место максимального единения с Богом и потому, как это ни парадоксально, источник преизобильнейшей жизни<sup>15</sup>.

В этом новом видении, появившемся после Малларме, локус смерти приобретает новый парадигматический статус. Христианский парадокс отпадает: смерть больше не является источником жизни. Но есть новый парадокс: судя по всему, появляется новое утверждение трансцендентности, чего-то, что превосходит процветание, в смысле указания на жизнь за рамками жизни. Но в то же время это отвергается, потому что это указание не имеет абсолютно никакой опоры в природе действительности. Искать это указание в действительности означает столкнуться только с *le Néant*.

Эта парадоксальная идея, которую мы могли бы охарактеризовать как имманентную трансцендентность, является одной из основных тем имманентного Контрпросвещения. В некотором смысле можно говорить о том, что смерть становится местом привилегированного видения, пунктом, в котором обретает цельность парадигма жизни. Эта идея дает о себе знать в нашей культуре вновь и вновь, и не обязательно как нечто восходящее к Малларме. Идея *Sein-zum-Tode* Хайдеггера, о которой я упомянул выше, представляет собой известный пример, но эта тема в самых разных отношениях разрабатывается у Сартра, Камю и Фуко, находит отголосок в несколько надуманном тезисе о «смерти человека» и т.д. А в том варианте, который говорил о «смерти субъекта», явственно проступали парадоксальные сходства с определенными религиозными мировоззрениями, – пожалуй, наиболее явственно с буддизмом.

Наряду с этим и в тесной с этим взаимосвязи происходит другого рода бунт против примата жизни, о котором я говорил выше (*поиски уточненного*) и самым влиятельным поборником которого, несомненно, был Ницше. Примечательно, что все самые видные представители антигуманистической мысли нашего времени, – например, Фуко, Деррида, а за ними Батай, – во многом отталкиваются от Ницше.

<sup>14</sup> Источник переводов: *Stéphane Mallarmé: Selected Poems*, trans. Henry Weinfield (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 69.

<sup>15</sup> См. рассуждения о Хопкинсе ниже, в главе 20.



## 16

Но я не хотел бы углубляться здесь в этот вопрос. Я рассмотрел его подробнее в другой работе<sup>16</sup>. Последние страницы я посвятил тому, чтобы показать, что в целом ряде отношений наша современная культура испытывает беспокойство на рубежах сферы человеческого. Я говорил о поисках смысла, углублении нашего жизненного чувства благодаря нашему соприкосновению с природой и искусством, о смерти как отрицании значения любви, но также о смерти как бегстве от уз жизни туда, где жизнь во всей силе и полноте являет свой смысл.

Выше я рассмотрел ряд дилемм и требований, с которыми сталкиваются как вера, так и эксклюзивный гуманизм. Среди этих требований: нахождение нравственных источников, которые могут помочь нам жить в согласии с нашей чрезвычайно строгой всеобщей приверженностью правам и благополучию человека; и попытки избежать поворота к насилию, как ни ужасно, прорывающемуся вновь и вновь, но часто остающемуся незамеченным в «высших» формах жизни, которые, как принято считать, окончательно отказались от него. Мы не утверждаем, что у одной стороны есть четкие ответы на эти вопросы, тогда как другая таких ответов дать не может, – скорее мы видим, что та и другая сталкивается с теми же проблемами, и каждая при этом испытывает некоторые затруднения.

Чем больше мы рассуждаем, тем больше возникает сомнений в простых определенностях того и другого «вектора», трансцендентального или имманентистского.

Я мог бы упомянуть множество других таких моментов, где ощущается давление на наши опорные позиции, но я надеюсь, что главная мысль представляется сейчас более обоснованной: нынешняя раздробленная экспрессивистская культура, с ее ширящимся постдюркгеймовским пониманием, представляется весьма недоброжелательной к вере. Наш мир идеологически фрагментирован, и спектр позиций расширяется, по мере того как эффект новой звезды усиливается благодаря экспрессивистскому индивидуализму. Есть серьезные причины оставаться в границах сферы человеческого или, по крайней мере, не пытаться понять, что находится за ними. Уровень понимания некоторых важнейших языков трансцендентности понижается; в этом отношении происходит серьезнейшая потеря знаний. Поиски личного счастья, как его определяет потребительская культура, продолжают отнимать большую часть нашего времени и энергии, угроза быть исключенным из этих поисков вследствие бедности, безработицы, нетрудоспособности оживляет все наши усилия.

Все это так, и все же нас не покидает ощущение, что есть нечто большее. Очень многие люди чувствуют это: в минуты размышления о своей жизни, в минуты отдыха на природе, в минуты тяжелых потрясений и утрат – причем осознание этого

<sup>16</sup> См. "The Immanent Counter-Enlightenment", in Ronald Beiner and Wayne Norman, eds., *Canadian Political Philosophy* (Don Mills, Ont./New York: Oxford University Press, 2001), pp. 386-400.

приходит совершенно неожиданно, подобно наитию. Наша эпоха не дает никакого основания успокаиваться в комфортной неверии. Хотя многие люди именно так и поступают, а поведение еще большего числа людей дает основание полагать, что они так поступают, беспокойство скрывать невозможно. Может ли быть иначе?

Секулярный век шизофренически противоречив, а точнее подвержен мощнейшим противонаправленным влияниям. Кажется, что люди находятся на безопасном расстоянии от религии, и все же они не остаются безразличными, когда узнают, что есть такие глубоко преданные Богу верующие, как Мать Тереза. Неверующий мир, не любивший Пия XII, был тронут Иоанном XXIII. Достаточно было папе изречь слова, достойные христианина, чтобы многие стены отчуждения рухнули. *Il fallait y penser*<sup>\*</sup>. Складывается впечатление, что многие люди, не желающие идти вослед Христу, тем не менее хотят услышать Христову весть, хотят, чтобы она провозглашалась. Этот парадокс был очевиден в том, как люди воспринимали покойного папу. Многих людей вдохновляла проповедь Иоанна Павла, с которой он обращался к многочисленным слушателям в самых разных уголках земли, – проповедь о любви, о мире во всем мире, о международной экономической справедливости. Людей приводит в восторг то, что об этом говорится. Но даже многие католики из числа его почитателей не считали, что должны следовать всем его нравственным наставлениям. И в экспрессивистском, постдюркгеймовском мире в этом нет противоречия. Это вполне объяснимо.

Таковы странные и сложные условия веры в нашу эпоху.

---

<sup>\*</sup> Нужно было об этом подумать (фр.).

# 20 Обращения

## 1

В предыдущей главе я попытался описать ведущуюся в наши дни дискуссию, в основном посредством анализа позиций, занимаемых неверующими, и их критических трактовок религии. Но здесь я хотел бы взглянуть на эту дискуссию с другой стороны, упомянув некоторых из тех, кто вырвался из имманентной структуры, людей, которые пережили своеобразное «обращение».

В ряде случаев люди пережили своеобразный самосвидетельствующий, можно было бы сказать, «эпифанический» опыт, например, Беда Гриффитс, которого я цитировал в первой главе. Другой пример такого опыта описывает Вацлав Гавел:

И вновь я вспоминаю тот далекий миг в [тюрьме в] Германице, когда в жаркий безоблачный летний день я сидел на груди ржавого железа и вглядывался в крону огромного дерева, которое устремлялось ввысь со спокойным сознанием собственного достоинства и возвышалось над всеми ограждениями, проводами, решетками и наблюдательными вышками, которые отделяли меня от него. Наблюдая за едва заметным трепетанием его листьев на фоне бесконечного неба, я проникся чувством, которое трудно описать: внезапно я словно вознесся над всеми координатами своего преходящего существования в мире и перешел в своеобразное состояние вне времени, в котором все прекрасное, что я когда-либо видел и воспринимал, существовало в совершенном «со-присутствующем»; я испытывал чувство примирения, более того, почти кроткого согласия с неизбежным ходом событий, каким он открывался мне, и оно соединялось с беззаботной решимостью принять то, чему надлежит быть. Глубокое чувство изумления владычеству Бытия перешло в головокружительное ощущение бесконечного падения в бездну его тайны; безграничная радость, что я живу, что мне дан шанс пережить все, что я пережил, и что все имеет глубокий и очевидный смысл, – эта радость непонятным образом слилась во мне со смутным ужасом непостижимости и недостижимости всего, к чему я был близок в тот момент, находясь на самом «краю бесконечного»; меня переполняло ощущение высшего счастья и гармонии с миром и с собой, с тем мгновением, со всеми мгновениями, кото-

рые я мог вспомнить, и со всем невидимым, что стоит за этим и имеет смысл. Я бы даже сказал, что был «сражен любовью», хотя точно не знаю, к кому или к чему<sup>1</sup>.

Само собой разумеется, что в жизни большинства людей, переживших обращение, возможно, никогда не было самосвидетельствующего опыта, подобного тому, который испытали Беда или Гавел; но они могут легко воспринять новое представление о религии от других – святых, пророков, наделенных особой харизмой лидеров, от которых исходит некий свет, свидетельствующий о непосредственном соприкосновении с подобными реалиями.

Это сознание того, что другие подошли к этим реалиям ближе, является основной составляющей доверия обычного человека к общему религиозному языку или способом, позволяющим выразить полноту. Это могут быть известные лица, идентифицируемые парадигмы, такие как Франциск Ассизский или св. Тереза, Джонатан Эдвардс или Джон Уэсли; либо они могут фигурировать как бесчисленное множество неизвестных святых или благочестивых людей. В обоих случаях (а часто мы видим их комбинацию), язык, которого придерживается человек, приобретает силу благодаря убежденности в том, что другие пережили это более полно, непосредственно и сильно. Вот отчасти то, что означает принадлежать к церкви.

Но мы должны расширить спектр наших примеров того, что может включать в себя это более непосредственное соприкосновение. Я начал со своеобразного опыта восприятия полноты, свидетельств Беды и Гавела. Пожалуй, нечто подобное этому, но более сильное – видения мистиков, таких как Тереза. Но мы не можем ограничиться такого рода близостью к месту полноты. Скорее, более важным в христианской традиции был контакт другого рода, который иллюстрирует жизнь св. Франциска: во Франциске поразительно то, что его переполняло ощущение всепобеждающей силы Божьей любви и испепеляющее желание стать проводником этой любви. Его история также включает в себя видения, например, – этой Божьей любви в Природе (брат-солнце и сестра-луна); но наиболее яркая и вдохновляющая особенность его жизни проявляется в истории его обращения, в том, как он испытал побуждение отказаться от всего в жизни ради любви Божьей. Мы могли бы сказать, что Франциска приводило в волнение не столько созерцание силы Божьей «где-то там», как в «эпифанические» мгновения Беды и Гавела, сколько умноженная сила самой любви, которую Бог явил ему. Преображение, которое нам сложно вообразить, было важнейшей составляющей того, чем он был охвачен; он воспринимал это не как возрастание его собственной силы (это предвещало бы опасность уклонения от пути истины), а как причастность к Божьей любви.

Здесь тот, кто находится в «промежуточном состоянии», также может обрести некое представление об этой любви, ощутить притяжение к ней и утвердиться в этом убеждении, скажем, читая жизнеописание Франциска.

<sup>1</sup> Vaclav Havel, *Letters to Olga* (New York: Knopf, [1984], 1988), pp. 331-332. Цит. по: Bellah, *Religious Evolution*, pp. 8-9.

Мы должны обогатить нашу палитру таких точек соприкосновения с полнотой, потому что в наше время мы очень склонны думать об этом контакте как об «опыте» и рассуждать об опыте как о чем-то субъективном, отличном от воспринимаемого объекта, как о чем-то имеющем отношение к нашим чувствам, отличном от изменений, затрагивающих наше бытие, – характера, склонностей, образа жизни и т.д. То есть «опыт» может иметь каузальное влияние на последние, но он определяется отдельно от них. Это представление об опыте как отличном и от объекта, и от непрерывной природы субъекта (носителя опыта), сугубо модерное и проистекает оно из современной философии сознания и познания, которую мы унаследовали от Декарта и других писателей XVII столетия. Влияние его мы видим в творчество Уильяма Джеймса.

Это представление об опыте уже искажается в случае событий, о которых рассказывают Беда и Гавел; потому что то, что они испытали (в обычном смысле этого слова), определялось для них в категориях, с одной стороны, более глубокой реальности, для которой они стали открыты, и, с другой, эта реальность, понималась как изменяющая жизнь. Сама природа этого опыта искажается, если мы пытаемся рассматривать ее как нечто, отличное от объекта или субъекта.

Но искушение так истолковывать это уменьшается, если мы посмотрим на обращение Франциска. Конечно, здесь также были «переживания» радости, освобождения; но ясно, что центром этого события была его природа, преображающая сердце, изменяющая жизнь. Нечто подобное можно проследить в жизни «второй» Терезы – Терезы из Лизье.

Таким образом, мы должны обогатить нашу палитру точек соприкосновения с полнотой. Есть среди них такие, которые включают в себя созерцательное восприятие этой полноты (Беда, Гавел, озарения Лойолы, Джонатана Эдвардса), равно как и видения негативного отсутствия полноты: опустошенность, пустота и т.п. А есть такие, которые заключаются в изменяющих жизнь моментах, когда человек оказывается «настигнут любовью». Это различие может быть, конечно, условным, т.е. одно и то же событие может переживаться и тем и другим двояким образом.

Этим ни в коем случае не исчерпывается спектр переживаний. В событиях двух типов, которые обсуждались до сих пор, участвуют отдельные лица. Но есть другой вид опыта, включающий в себя определенную трансформацию, который может иметь место тогда, когда проходит коллективный ритуал или празднование. Это то, что я называл ранее «праздничным» и о чем так много говорил Дюркгейм: это моменты «коллективного возбуждения», которое может связывать членов общества воедино, или вести их в новом направлении, или открывать их для восприятия полноты. Такого рода события, конечно же, восходят к самым истокам человеческой религии, но именно они и были маргинализированы в религии современного западного мира, в котором, как мы видели, центр тяжести религиозной жизни был перенесен совсем в иную плоскость.

Далее, как бы это ни происходило в наше время, совершается ли это внезапно или постепенно, есть определенные особенности таких обращений, которые отражают характер нашей эпохи. Одна определяется природой того, обращением от чего они являются. Многие яркие обращения, или говоря иначе, многие судьбоносные шаги в истории, которыми были ознаменованы новые духовные движения, включали в себя преобразование самой системы координат, в которой люди мыслили, чувствовали и жили прежде. Они заставляют обратить внимание на нечто такое, что выходит за рамки этой системы координат, но что в то же самое время изменяет смысл всех ее элементов. Вещи приобретают совершенно новый смысл. Мы можем вспомнить, как изменил Иисус существовавшее ранее в своем обществе понятие Мессии, как Будда преобразовал представление о том, что значит освободиться от цепи перерождений; говоря о христианстве, мы можем упомянуть о том, как жизнь и учение Франциска заставили верующих переосмыслить то, что означает отклик на Божью любовь, мы можем вспомнить о новой мистической традиции, начало которой было положено св. Терезой, и т.д. Все это лишало опоры привычные способы мышления, действия и благочестия. Это аналогично «смене парадигм» в науке, – только здесь речь идет о важнейших вопросах нашей жизни.

Современные обращения часто характеризуются этой особенностью даже тогда, когда перемены затрагивают только того, кто обратился. Но они включают то же смещение парадигм. Вспомним о переходе от имманентного терапевтического видения к духовному, о котором я говорил выше, когда в результате Бог, добро и зло рассматриваются как серьезные реалии. Внутренняя организация имманентной теории, скажем фрейдистской, в которой различные значимые силы считаются чисто интрапсихическими и имеющими корни в желаниях и страхах пациента, теперь разрушена. Происхождение вины, отчуждения, внутреннего разлада теперь усматривают, по крайней мере, отчасти в стремлении к чему-то трансцендентному. Так, обращение Уокера Перси в католичество отчасти было вызвано антропологическим сдвигом. Католичество «считает, что человек-деятель отчасти является ангелом, отчасти зверем». Это представление о глубоко разделенном существе, «творении, зависающем между двумя бесконечностями», вытеснило ортодоксальное научное представление о человеке как просто «организме в окружающей среде»<sup>2</sup>.

Опять-таки, возьмем перемену в нравственном видении, которую помог осуществить Достоевский и на которую я в целом ориентировался в предыдущих главах. Достоевский поднял вопрос о глубинных побуждениях политических реформаторов своего времени и их отношении к добру и злу. Они были убеждены, что всячески стремятся облегчить участь человечества и что они движимы благожела-

<sup>2</sup> Paul Elie, *The Life You Save May Be Your Own* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 2003), p. 160. Здесь я цитирую в основном Эли, хотя выражение «организм в окружающей среде» принадлежит Перси.

тельностью или (в случае с более радикальными революционерами) научной отстраненностью, которая сама по себе несет беспристрастность и приверженность общему благу. Достоевский полностью вышел за рамки их дискурса, их онтологии возможных побуждений, усматривая корни их нравственного воодушевления, непоколебимой решимости, готовности применять насилие на совершенно другом уровне, – чего они никогда не смогли бы подтвердить. Там, где Шатов, герой «Бесов», усматривает чудо нового творения в рождении ребенка, акушерка видит «просто дальнейшее развитие организма».

Франциск Ассизский также разрушил привычные стереотипы своего времени, но они касались того, что люди понимали как то, чего хочет Бог. Система, которую он разрушил, была намного более проницаемой и воспринимала его мысли. Тогда как люди модерна прорываются за рамки систем, которые для их противников служат воплощением полноты в новом смысле; это системы имманентного порядка, которые сами себя могут объяснять и обосновывать. Именно таков смысл современной идеи «естественного» в противоположность «сверхъестественному». Есть возможность и даже соблазн в связи с этим заявить, что вообще не нужно выходить за эти рамки, чтобы понять наш мир. А поскольку в некоторых чрезвычайно известных и важных случаях (например, когда речь идет о системах, наблюдаемых естественными науками) верующие и неверующие в равной мере убеждены, что все можно объяснить естественными причинами, легко заключить, что вся полнота смыслотворения находит выражение в теоретических категориях, господствующих в настоящее время.

Попытка произвести более масштабную смену парадигм (в сравнении со сдвигом парадигм в естествознании) означала бы в некотором смысле разрушение рамок общепринятого языка. Условия, на которых может быть осуществлено изменение парадигмы, вызывают сомнения и их сложно обосновать; либо их относят к взглядам, которые можно дискредитировать, назвав «домодерными» (например, Бог, зло, агапе), либо становится необходимым обратиться к новому «утонченному языку», категории которого сами по себе не имеют общепризнанных референтов, но которые могут направлять нас вовне, за рамки обычных, «имманентных» реалий. Более того, вероятно, здесь придется поставить под сомнение само деление «природа – сверхприродное».

Вот почему очень многие выдающиеся люди прошлых двух столетий, пережившие обращение, были писателями и художниками. Литература – одна из главных областей выражения этих новонайденных интуиций; новонайденных – потому что люди приходят к ним из имманентного порядка: или из убежденности в том, что этот порядок – все, что есть, или, по крайней мере, из сильного чувства давления, которое этот порядок оказывает на всех нас. Фланнери О'Коннор, не признававшая своего обращения, но остро ощущавшая это давление, говорила о «конflikте между притяжением к Святому и неверием в него, которое мы вдыхаем с воздухом нашего времени». Она также говорила, что в ее реализме, который она ино-

гда характеризовала как «гротескный», автор пользуется «утрированным образом, чтобы соединить пример из повседневной жизни с “чем-то, невидимым невооруженным глазом, но в которое он твердо верит, для него столь же реальное, как то, что видят все”». Это «что-то невидимое», является чем-то вне замкнутой системы повседневного объяснения, то, в связи с чем изменяются все наши обычные смыслы, стержень смещения парадигмы. Художник выводит нас «за рамки психологии и социологии и приводит “к порогу тайны”»<sup>3</sup>.

Интуиции этой обращенной прорываются за рамки господствующих версий имманентного порядка – либо в том, что касается общепризнанных теорий, либо в том, что касается нравственной и политической практики (и вам необходимо выйти за рамки того и другого, чтобы поставить вопросы о корнях насилия, о которых я говорил в предыдущей главе). А это может потребовать создания нового языка или разработки нового литературного стиля. Она прорывается из имманентного порядка к большему, более широкому, который включает его, при этом разрушая его.

Однако здесь возникает еще один серьезный вопрос. Более широкий порядок (скажем, порядок Бога и Его церкви) разрушает существующий порядок. Но есть ли другое идеальное отношение между этим более широким порядком и устоявшимися политическими, культурными, интеллектуальными порядками общества? Является ли идеальное отношение таковым, в котором нет несогласованности, в котором то и другое вполне сочетается? Мысль об этом идеале преследовала в последние столетия многих обращенных. Они оглядываются назад и видят славное прошлое христианского мира, – идет ли речь о европейском Средневековье, или о раннем периоде модерна, или о времени перед Французской революцией, или периоде перед Реформацией (или речь может идти о периоде, отделенном от нас всего лишь несколькими десятилетиями, как в случае с американскими «христианскими правами», которые хотели бы вернуть это благословенное, по их убеждению, время). Их недовольство устоявшимся порядком (или “*le désordre établi*” \*, пользуясь любимым выражением Моррасса и *Action Française*) заключается в том, что он «вывихнут», находится в разладе с собой и с более высоким порядком; более того, то и другое связано между собой, потому что этот порядок может подлинно возвратиться к состоянию согласия с собой, только восстановив контакт с этим высшим, более масштабным порядком<sup>4</sup>.

Очень многие обращенные ощущали это, по крайней мере, как искушение, даже в тех случаях, когда это не было главной причиной их обращения. Этот фактор

<sup>3</sup> Опять-таки, я опираюсь на тезисы глубокого исследования Elie, *The Life You Save*, pp. 155, 312. Во внешние кавычки взят текст Эли, во внутренние – текст О’Коннор.

\* Устоявшийся беспорядок (*фр.*).

<sup>4</sup> Это обращение к прошлому, которое Норман Кантор называл «ретро-средневековым» мировоззрением, привлекло к себе множество авторов, и не только обращенных в католицизм, – это относится, например, к Гепри Адамсу. См. Elie, *The Life You Save*, pp. 6-7 and 97.



явно давал о себе знать в жизни приверженцев *Action Française*, но мы можем также упомянуть в данной связи, например, Кристофера Доусона, Хилэра Беллока, с оговорками – Г.К. Честертон, хотя в случае с ним о ностальгии говорить не приходится, и Т.С. Элиота (который неслучайно восхищался Моррасом).

В этом можно усмотреть схождение нескольких направлений мысли. Некоторые, например, Доусон и Элиот, считали самоочевидным, что глубочайшие истоки европейской культуры следует искать в христианстве и что эта культура утратит силу и глубину в той мере, в какой люди модерна отступят от этих истоков<sup>5</sup>. Другое направление усматривало главную ошибку модерна в субъективизме, т.е. в развитии философий, которые придавали большое значение способности свободного индивидуального субъекта созидать свой научный и культурный мир. Элиот также развивал эту тему, но самая известная артикуляция этого критического отношения вышла из-под пера Жака Маритена. В частности, в своей работе *Trois Réformateurs* он сделал объектами критики Лютера, Декарта и Руссо, трех чрезвычайно влиятельных мыслителей, которые (каждый в свою очередь) способствовали апофеозу субъекта модерна<sup>6</sup>. Мощным и необходимым средством против него суждено было стать обновленной томистской философии, которая вновь послужит признанию объективной действительности. Эта философия может освобождать, потому что она побуждает нас «воспрянуть духом», рассматривать «объект как иное» (“l’objet en tant qu’autre”); она заставляет меня подчиниться «существо, независимому от меня»<sup>7</sup>.

Для Маритена эта философская точка зрения отождествлялась с «интеллектом», и мы можем усмотреть здесь одну из причин его союза с Моррасом на протяжении 1910-х и 1920-х годов. Ибо понятие “l’intelligence” было одним из главных лозунгов партии Морраса и оно определялось как нечто подобное отказу от модерна субъективизма, но точнее истолковывалось как нечто требующее непримиримой враждебности к либерализму и «идолу» демократии, равно как и утверждения примата католицизма и возрождения власти государства посредством восстановленной монархии<sup>8</sup>. Это был тот ядовитый плод, от которого Маритен всеми силами старался избавиться.

<sup>5</sup> «Я говорю об общей традиции христианства, которая сформировала Европу в нынешнем ее виде, я говорю об общих началах культуры, которые принесло с собой это разделяемое нами всеми христианство. ... Именно в христианстве получили свое развитие все наши искусства, именно в христианстве – по крайней мере до недавнего времени – заложены корни европейских законов. Именно на фоне христианства приобрела свое значение наша философия». T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (London, Faber & Faber, 1962), p. 122; цит. по: Joseph Pearce, *Literary Converts* (London: Harper-Collins, 1999), p. 264. [Цит. по: Т.С. Элиот, «Заметки к определению понятия “культура”», в *Избрание: Религия, культура, литература*, М.: РОССПЭН, 2004.]

<sup>6</sup> Jacques Maritain, *Trois Réformateurs* (Paris: Plon, 1925).

<sup>7</sup> Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain* (Paris: Stock, 1997), p. 256.

<sup>8</sup> Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain* (Paris: Cerf, 1999), p. 91.

Но идеи Моррасса были не единственным путем разработки этого понятия «интеллекта». Тесная связь между рациональной мыслью и антисубъективизмом также прослеживалась в работах других известных обращенных XX века, которые не связывали эту позицию с ультраправой политикой, – например, таких мыслителей, как Честертон или Рональд Нокс в Англии<sup>9</sup>.

Третье течение мысли, вплетенное в этот комплекс, часто было самым роковым в плане политических последствий; это была идея, что христианство необходимо для самого порядка. Мир модерна, вследствие субъективизма и отрицания собственных нравственных корней, скатывался ко все большему беспорядку. Вот как выразил это в статье, написанной в 1930 г., Ивлин Во:

Мне кажется, что на современном этапе европейской истории существенным является спор не между католицизмом и протестантизмом, а между христианством и хаосом. ... Цивилизация – а под этим я подразумеваю не кинотеатры и консервированную еду, и даже не хирургию и гигиену, но в целом нравственную и эстетическую организацию Европы – не имеет в себе сил для выживания. Она возникла благодаря христианству и без него не имеет смысла и силы. ... Более невозможно ... принимать блага цивилизации и в то же время отрицать сверхъестественную основу, на которой она стоит<sup>10</sup>.

Христианская религия или, в некоторых случаях, католицизм как единственный бастион в борьбе против угрожающего распада и беспорядка – эта тема переплелась с темами глубоких корней европейской культуры и опасности потока своего прихотям субъективизма. Потом эти три темы объединились в критике поверхностности современной цивилизации, являющейся свидетелем «окончательного триумфа Полых людей\*, которые, зная цену всему и не видя ценности ни в чем\*\*, утратили всякую способность глубоко *чувствовать* или *мыслить*».

Это была очень сильная связь. Она сковывала интуицию, что имманентная структура была ограничивающей и даже удушающей, и исключала нечто жизненно важное, оглядываясь назад в поисках глубоких корней культуры и порядка. В этом сочетании было нечто чрезвычайно соблазнительное, но также нечто весьма тревожное. Последний фактор появился со временем и побудил некоторых видных обращенных разорвать эту связь. Так, судя по всему, было в случае с Томасом Мертоном, например<sup>11</sup>. И, конечно же, именно это произошло с Маритеном.

Я возвращусь к последнему ниже, а пока хотел бы отметить, что в отношении к этой связи западный обращенный (можно было бы сказать «заново обращенный»)

<sup>9</sup> См. Joseph Pearce, *Literary Converts*, chapter 15.

<sup>10</sup> Ibid., pp. 166-167 [цит. по: Джозеф Пирс, *Родственные души: западные братья Солженицына по перу*, М.: Новое литературное обозрение, 2010, N 3, с. 205-216]. См. также Ian Ker, *The Catholic Revival in English Literature, 1845-1961* (South Bend: University of Notre Dame Press, 2003), p. 191.

\* Стихотворение Т.С. Эллиота (1925).

\*\* Оскар Уайльд – определение циника.

<sup>11</sup> См. Paul Elie, *The Life You Save*.

в христианство находится в уникальной ситуации. Трудно представить себе, что новообращенный христианин в Африке или Азии мог бы мыслить в таких категориях. Власть некогда христианского мира над нашим воображением огромна, и в некотором смысле можно утверждать, что в этом нет ничего неправильного. Таким образом, может легко возникнуть ощущение, что задача бегства от доминирующих имманентистских порядков сегодня уже определяется моделью христианского мира. Конечно, остается открытым вопрос о том, в какой мере мы действительно можем возвратиться назад, но эта более ранняя цивилизация дает нам и наш парадигматический язык, который мы ищем, и, пожалуй, также и модель общества и культуры, которая не находится в противоречии с Верой, но в полной мере отражает ее.

Разумеется, взгляд в прошлое здесь может ввести в заблуждение. Насколько точно жизнь в реальном обществе, – идет ли речь о Средневековье, или *le Grand Siècle* во Франции XVII века, или Америке XIX века, – отражает «христианские ценности»? То обстоятельство, что общество внешне почитало их, в отличие от того, что мы видим сегодня, не являлось никакой гарантией того, что оно подлинно жило в соответствии с ними. Но спустившись на более глубокий уровень, мы должны задаться вопросом, в чем это соответствие должно было бы состоять. Собственно в средневековый период бытовало мнение, что все требования христианской жизни в полной мере никогда не смогут быть выполнены в истории, не считая изолированных островков святости, – это свершится только в парусию, в конце времен. Считалось, что наше существование здесь характеризуется структурными особенностями (имеется в виду, например, существование государств и частной собственности), которые неразрывно связаны с нашим падшим состоянием; они были необходимы для того, чтобы смягчать некоторые катастрофические последствия грехопадения, но именно по этой причине их невозможно просцировать в будущее, на эсхатон.

Это означало, что два порядка, в которых жил христианин, Град Божий и земной град, по выражению Августина, никогда не смогут быть в полной мере согласованы между собой. Были определенные противоречия. И это находило отражение в различных правилах действия, которые сегодня могут казаться нам лицемерными или непоследовательными. Так, при определенных обстоятельствах, позволялось вести войну, но представители духовенства не должны были принимать участие в босвых действиях. Сама церковь не могла применять силу в борьбе с ересями, – это было уделом «мирской власти». И эти меры действительно легко становились уловками, призванными создать видимость невинности и непричастности церкви к насилию. Но в контексте тогдашнего господствующего мировоззрения не было никакого в полной мере комфортного способа согласования требований этих двух порядков.

В предыдущих главах я прежде всего ставил целью показать, как стремление к проведению Реформы вело к сближению этих требований. Реформа была при-

звана создать такую церковь, где все смогут в равной мере проявлять личное участие и преданность, которые прежде характеризовали позицию освященной элиты. Это должна была бы быть церковь, все истинные члены которой (исключая осужденных) стремились бы единодушно исполнять Евангелие. Для того чтобы осуществить эту Реформу, требовалось описать образ жизни, доступный для каждого, который отвечал бы такому единодушному исполнению; и это не могло не приблизить определение требований христианской веры к тому, что достижимо в этом мире, тому, что может быть осуществлено в истории. Расстояние между высшим Градом Божиим и земным, соответственно согласованным с христианством, должно быть уменьшено.

Если довести это сближение двух порядков до предела, то мы придем к своеобразному деизму, в котором вочеловечение теряет свое значение, Иисус становится великим учителем, истолковывающим требования Бога, а суть этих требований сводится к морали, которая позволяет нам жить здесь в мире и гармонии, другими словами, версии современного морального порядка. Весь смысл истинной религии состоит в провозглашении этой морали; как следствие, обозначаются пределы преобразования, к которому мы призваны. «Мир грядущий» теперь имеет другую функцию – не помочь завершить *theiosis*, начатый здесь, а обеспечить награды и наказания, которые отвечают требованиям правосудия, в зависимости от наших действий в истории. Противоречие между этими двумя порядками почти полностью исчезает.

В предыдущих главах я утверждал, что, хотя немногие приходили к этому логическому заключению и ортодоксальное христианство проводило различие между двумя несовпадающими порядками, в целом христианство на Западе подверглось глубокому влиянию этой тенденции к сближению двух порядков, – особенно это касается протестантских обществ, но, разумеется, не только их. И разрыв между порядками в некоторых отношениях сузился еще больше в XIX и XX веках, когда ощущение цивилизационного превосходства, усилившееся вместе с укреплением колониального могущества Запада, соединилось с сознанием того, что христианский мир является носителем этой цивилизации. Миссионеры несли христианство в страны, не относившиеся к Западу, часто с мыслью о том, что они также несли этим народам основы будущего процветания, прогресса, порядка и (иногда также) демократии и свободы. Многим стало трудно отвечать на вопрос, в чем суть христианской веры. В спасении человечества, или прогрессе, порождаемом капитализмом, технологией, демократией? То и другое часто смешивалось. Еще сложнее стало различать спасение и утверждение хорошего морального порядка.

Американский методистский епископ «в 1870 г. во время выступления сказал, что он предвидит, что в недалеком будущем в Америке не будет “прелюбодеев, злоречивых, нарушителей Дня Господня, неблагодарных, изменников, вероотступников и клеветников; не будет множества семей, в которых беспутные дети, постоянные ссоры, распри и горькие слезы”. ... Тридцать лет спустя глава зарубежного

отдела Американского совета по миссионерству заявил: “Христианство – это религия господствующих наций земли. Потому не будет неразумным пророчески возвестить, что в назначенное время оно станет единственной религией на земле”. ... Один баптистский лидер “написал в 1909 г., что из трех ‘великих реалий’, каковыми являются христианство, государство и демократия, христианство – самая мощная сила в нашей современной цивилизации”<sup>12</sup>. В главе 12 я цитировал герцога Девонширского, который в речи, произнесенной по случаю сбора средств Лондонским церковным фондом, обратился к аудитории с вопросом: «Можете ли вы на миг представить, чем была бы Англия сегодня без этих церквей и без всего того, что они означают? ... Разумеется, было бы небезопасно ходить по улицам. Больше не осталось бы уважения, приличия, всего того, что стремилось бы к созданию современной цивилизации».

Иными словами, идеал христианского мира претерпевал эволюцию, начиная с эпохи Данте. Тогда остро ощущался разрыв и неизбежное противоречие между высшим порядком парусии, которая близится, с одной стороны, и установившимся порядком цивилизации, в котором мы живем, с другой. Во многих христианских сообществах в период модерна этот разрыв сократился, а противоречие отошло на задний план.

## 2

Действительно ли это потеря? Можно утверждать, что да. Во-первых, потому что, отождествляя христианскую жизнь с жизнью в согласии с нормами нашей цивилизации, мы упускаем из вида более глубокое, более масштабное преобразование, которое предлагает христианская вера, – возвышение человеческой жизни к божественному (*theiosis*). Во-вторых, как настоятельно подчеркивал Иван Иллич, нечто теряется, когда образ общинного жития, к которому призывает нас Евангелие, мы превращаем в свод правил, насаждаемых организациями, учрежденными с этой целью. Я хотел бы подробнее рассмотреть доводы Иллича, потому что, как станет очевидным, его история достаточно близка к той, которую я пытался изложить на страницах этой книги. Более того, я многому научился у него<sup>13</sup>.

Эта трактовка имеет основанием христианскую веру. В свое время Иллич был священником, однако сложил с себя сан, оставшись при этом христианином-католиком, ортодоксальным в богословии, но чрезвычайно оригинальным мыслителем, резко критиковавшим традиционное понимание роли церкви в истории.

<sup>12</sup> Richard Neuhaus, “The Public Square”, in *First Things*, March 2005, p. 60. Методистский епископ изрекает речи, являющие собой ярчайший образец (ныне вышедших из моды) «премилленаристских» взглядов, но мы также находим множество примеров такого слияния христианской веры и представлений о демократической цивилизации у сегодняшних «постмилленаристов».

<sup>13</sup> *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, as told to David Cayley (Toronto: Anansi, 2005). Ссылки на страницы и главы в тексте относятся к этой работе.

Он считал собственно развитие христианских церквей и христианской цивилизации (того, что мы обычно называем «христианским миром») «разложением» христианства.

Ученые едины во мнении о том, что христианская церковь, которая возникла в древнем мире, была религиозной ассоциацией нового рода, что она создавала вокруг себя новые «служебные» учреждения, такие как больницы и приюты для нуждающихся. Она принимала самое живое участие в делах практического милосердия. Такая деятельность оставалась важной на протяжении долгих столетий существования христианского мира, до тех пор пока в эпоху модерна эти учреждения не были взяты под контроль светскими организациями, часто правительствами. В контексте истории западной цивилизации современное государство всеобщего благоденствия может рассматриваться как отдаленный наследник раннехристианской церкви.

Далее, большинство людей, христиане они или нет, расценивали бы это как заслугу христианства, как «прогрессивное» движение в истории, которому способствовала церковь. Не отрицая, что это имело свои добрые плоды, Иллич видит также темную сторону этого явления. В частности, он усматривает здесь нечто, что привело к серьезному отступлению от евангельской вести.

Сразу в первой главе Иллич начинает с попытки объяснить это, пользуясь, пожалуй, самой известной историей из Нового Завета, притчей о Добром самарянине. Она возникает в ходе обсуждения смысла заповеди из Декалога: возлюби ближнего своего, как самого себя. Книжник спрашивает Иисуса: «А кто мой ближний?», Иисус же, отвечая, рассказывает историю. Путешественника ограбили, избили и бросили на обочине дороги. Священник и левит – т.е. важные представители иудейского сообщества – прошли «мимо». Наконец самарянин – т.е. презираемый чужак – приходит и поднимает этого человека, перевязывает его раны и относит его в соседнюю гостиницу, чтобы там его вылечили.

Каким же образом эта история служит ответом на изначальный вопрос? Мы, люди модерна, склонны полагать, что все предельно ясно. Наши ближние – люди, которым мы должны помогать, когда они оказываются в подобных сложных ситуациях, – и это не только те, кто принадлежит нашей социальной группе, нашему клану, нашему народу; наш ближний – это любой человек, независимо от его принадлежности к той или иной группе людей. Мы можем обобщить это, сказав, что все люди, без различия, вправе рассчитывать на нашу помощь, которую мы призваны оказывать великодушно, следуя примеру самарянина. Эта история может рассматриваться как один из краеугольных камней, положенных в основание нашего современного универсалистского нравственного сознания.

Таким образом, мы воспринимаем преподанный урок, но помещаем его в определенный регистр, регистр нравственных правил, определяющих то, как мы должны вести себя. Более высокие нравственные правила – всеобщие, те, которые имеют отношение ко всем представителям рода человеческого. Мы заостряем внимание

на движении от местного общинного к всеобщему. Но, по убеждению Иллича, именно здесь мы не улавливаем нечто важное. История открывает нам не ряд всеобщих правил, которые применяются везде и всюду, а другой способ бытия. Это включает в себя, с одной стороны, новые побуждения, а с другой, нового рода сообщество.

Данная Илличем трактовка притчи может быть раскрыта таким образом: есть более ранние формы религиозной и общественной жизни, которые (а) основаны на сильном чувстве «мы», более глубоком, чем чувство «я», – отсюда деление «свой – чужой», и (b) для которых характерно сознание демонического, существования сил тьмы, окружающих нас, и духов, защищающих нас от них.

Для этих домодерных образов жизни также (с) характерно острое чувство ответственности, соразмерности. Это означает (i), что вещи в мире обладают своей соответствующей формой, которую они должны воплощать, или которой они должны соответствовать (платоновско-аристотелевское понятие форм является одним из отражений этого представления), и (ii) они размещены в космосе, где одни части целого соответствуют другим и на разных уровнях: небо и земля, вверх и низ, мужчина и женщина и т.д. (глава 9).

Евангелие открывает новый путь, на котором эти ограничения преодолеваются. Притча о самарянине иллюстрирует это. До сих пор Иллич не высказывает суждений, которые расходились бы с традиционными представлениями. Самарянин испытывает жалость к раненому человеку, он действует и в этом полагает основание (потенциально) новым отношениям дружбы (любви, милосердия) с этим человеком. Но это нарушает границы разрешенного «мы» в его мире. Это – свободное деяние его «я». Слова Иллича о свободе здесь могут ввести в заблуждение человека модерна. Это не есть нечто такое, что он просто «производит» из себя; это его реакция на страдания, которые претерпевает этот человек. Он ощущает, что призван прореагировать, но его призывает сделать это не какой-то принцип «долженствования», а сам этот раненый человек. И так, откликаясь на призыв, он освобождает себя от границ «мы». Кроме того, это действие выводит его за границы заботливо взлелеянного сознания священного, знания о демонических силах тьмы и различных способах предотвращения их вторжений, которые были разработаны в «наших» культуре, обществе, религии (часто это находило выражение в представлениях о чужаках как о «нечистых»).

Вследствие этого происходит коренная перестройка космоса и соразмерностей, которые установлены в нем в «нашем» обществе, но соразмерность как таковая не сходит на нет. Возникает нового рода согласие, новая сопричастность самарянина и раненого иудея. Они сочетаются друг с другом в несимметричной соразмерности (глава 17, с. 197), исходящей от Бога, которая есть соразмерность агапе и которая стала возможной, потому что Бог стал плотью. Воплощение Бога простирается вовне посредством таких новых отношений, какие самарянин устанавливает с иудеем, и превращается в сеть отношений, которую мы называем церковью. Но это сеть, а не группировка с жесткой структурой, т.е. это переплете-

ние нитей отношений, которые связывают определенных, конкретных плотских людей друг с другом, а не группировка людей, объединенных тем, что им принадлежит некая важная собственность (как в случае с современными нациями: мы все канадцы, американцы, французы, или – в универсальном контексте – мы все имеем определенные права и т.д.). В данном отношении это напоминает более ранние родовые связи. (В племени важно не то, что нам всем принадлежит нечто, а то, что я связан с тем или иным человеком как отцом, дядей, двоюродным братом и т.д. Вот почему антропологи, к своему удивлению, обнаруживают, что в «примитивных» обществах в Амазонии, например, употреблялись слова, обозначающие различные роли, функции, кланы и т.д., но не было обозначения для группы в целом.)<sup>14</sup>. Однако это отличается от племенных родственных групп в том, что это не ограничено установленным «мы», поскольку создаются связи, преодолевающие границы, в силу взаимной сочетаемости, имеющей основанием не родственные связи, а любовь, которую Бог являет нам и которую мы называем агапе.

Разложение этой новой сети отношений происходит тогда, когда она возвращается к чему-то более «нормальному», говоря по-мирски. Иногда церковная община превращается в племя (или сменяет существующее племенное общество) и относится к чужакам так, как иудеи относились к самарянам (Белфаст). Но действительно ужасное разложение происходит тогда, когда церковь развивается в нечто беспрецедентное. Сеть агапе требует своеобразной преданности новым отношениям, а поскольку мы очень легко можем отпасть от этих отношений (какое отпадение мы называем «грехом»), мы склонны укреплять эти отношения; мы институционализируем их, вводим правила, распределяем обязанности. Таким образом, мы кормим голодных, даем приют бездомным, одеваем нагих; но теперь это живая карикатура, а не подлинная жизнь сети отношений. Мы отчасти лишились общения, *conspiratio*, которое составляет самую суть евхаристии (глава 20). Дух угашен.

Из всего этого появляется нечто новое: современные бюрократии, основанные на рациональности и правилах. Правила предписывают то или иное отношение к определенным категориям людей, так что чрезвычайно важная особенность нашей жизни состоит в том, что мы стремимся вписаться в ту или иную категорию; наши права, возможности, ограничения и т.д. зависят от них. Они формируют нашу жизнь, заставляют нас рассматривать себя в новом контексте, где огромное значение приобретает принадлежность к той или иной категории, и личностно воплощенный человек становится менее релевантным (мы не говорим о том, как эта воплощенная личность преуспевает на поприще отношений дружбы). Иллич находит нечто чудовищное, отчуждающее в этом образе жизни. Чудовищное происходит от разложения высшего, сети отношений агапе. Разложившееся христианство дает начало модерну.

<sup>14</sup> См. Greg Urban, *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect* (Austin: University of Texas Press, 1996), chapter 2, pp. 28-65.



Видение Иллича простирается далее этого понимания бюрократического окостенения церкви, которое произошло относительно рано и затронуло большинство ветвей церкви, даже восточных. Он считает, что в латинском христианском мире процесс зашел намного дальше. Мы видим это в криминализации, или юридикализации греха и его отпущения (глава 5). Правила, нравственные императивы и наказания обретают все большую значимость. Но он также усматривает это в ряде событий, которые, по всеобщему убеждению, играют важнейшую роль в западной модерности, но которые трудно концептуализировать: такие явления, как усиление объективирующего взгляда на все, включая человеческую жизнь, который постепенно становится господствующим.

Мы видим это в том, что он называет медиализацией тела. Медицинское знание тела, отслеживающее функционирование наших органов, различные химические процессы, которые определяют эти функции, и т.д., требует того, чтобы мы заняли позицию, внешнюю по отношению к себе самим. Оно обесценивает и отвергает тело, в котором протекает жизнь человека, и его опыт. Это не является источником подлинных, научных знаний, и мы должны отказаться от него, если хотим действительно понять то, что происходит в нас. Мы учимся смотреть на себя извне, если так можно выразиться, как на предмет изучения. Но это ведет не только к вытеснению опыта реальной жизни, это также ведет к искажению его. Ощущение дисбаланса, состояние не *dans mon assiette* [не в своей тарелке], например, больше не рассматривается как изначальное состояние, но трактуется как симптом некоего нарушения, и ему не придают такого большого значения, как прежде. Вместо этого я все больше обращаю внимание на то, что научен считать важными симптомами опасного для жизни нарушения функционирования.

Таким образом, медиализация изменяет нашу феноменологию жизненного опыта, подавляя определенные аспекты этого опыта, представляя несущественными другие и заостряя внимание на третьих. Но она также замечает за собой следы; мы не понимаем, что нас заставляют смотреть на себя (ощущать себя) по-иному, мы просто наивно полагаем, что это собственно и есть наш опыт, мы воображаем, что люди всегда воспринимали себя таким образом. И нас смущают свидетельства более ранних эпох.

Иллич исследует развитие этого внешнего взгляда, для которого характерно смещение центра внимания, опираясь на целый ряд поразительных примеров: развитие способности концентрировать взгляд, притягательность наших собственных образов, запечатленных в СМИ, на рентгеновских снимках, в различных вариантах визуального представления скрытых процессов, в диаграммах, например, и т.д. («визиотипы»; с. 158-160). Мы находимся в процессе, отчужденном от нашей укорененности в мире и в реальной плотской действительности; и к ней мы можем вновь обрести доступ только посредством живого тела, свидетельство которого формируется под искажающим воздействием «виртуальной» реальности или даже отрицается ею.

Также и в его описании нашего представления о самих себе как о тех, кто пользуется орудиями, как об отделяемых инструментах, и далее – нашего осознания себя как частей систем (глава 13). Мы все больше удаляемся от живого тела. Это процесс, о котором я говорил выше, пользуясь термином «развоплощение».

Так мы все более удаляемся от сети отношений агапе. Она может созидаться только в воплощении. Агапе идет вовне, из самых глубин нашего существа; новозаветное слово *splangnizesthai* («сострадать») является производным от «внутренность». Мы утрачиваем способность понимать это, чем больше мы принимаем эти отчуждающие представления о себе самих. Воскресение обретает смысл, только если мы серьезно относимся к вопросу воплощения (с. 214), т.е. преодолеваем развоплощение.

Но отчуждающее представление также отчасти является порождением христианства. Здесь находит выражение жажда власти, конечно, но также стремление помогать, исцелять, делать жизнь лучше. (Бэкон связывает новую науку с «улучшением условий жизни человечества».) Это еще одно чудовищное творение (разложившегося) христианства. Падение доброго – самое злое падение (*Corruptio optimi pessima*).

В тексте Иллича здесь мы также находим чрезвычайно глубокую интуицию, надо сказать, еще зачаточную, которая помогает нам понять нашу боязнь тьмы и сил зла. В самых ранних формах религиозной жизни мы держали их на почтительном расстоянии, отчасти благодаря тому, что умилоствляли их, а отчасти благодаря тому, что обращались за помощью и защитой к добрым духам, а в конечном счете, к самому Богу. Новый путь Евангелия призывает нас выйти из-под старых защит, установленных прежним «мы», с уверенностью в том, что эти силы не могут причинить нам вреда. Но эта уверенность в том, что они нам не могут навредить, является оборотной стороной нашей преданности сети отношений агапе; и если мы отворачиваемся от нее, пытаюсь управлять сетью, мы отпадаем от нее и прежние страхи возвращаются. Но теперь, в новом регистре, мы сталкиваемся с ними все чаще один на один, без «ограждения» прежних коллективных защит (глава 6).

Это подталкивает нас двигаться все дальше в направлении объективации (расколдования). Наука просто отрицает, отрицает в целом это измерение, где действуют темные силы. Теперь мы успокоены, наши страхи улеглись. Но сознание того, что они есть, остается, причем проявляется это двояко: во-первых, нас впечатляет представление о существовании таких сил и противодействующих им добрых сил; они фигурируют во множестве популярных историй, фильмов, произведений искусства («Звездный путь», «Властелин колец», «Матрица», Пулман, Гарри Поттер). Мы позволяем себе трепетать, держа при этом действительность на почтительном от себя расстоянии. Во-вторых, эти силы вновь и вновь находят выход в проявлениях дьявольского зла, в которое мы оказываемся втянуты (Холокост, геноциды, Гулаги, «поля смерти» и т.д.).

Из этого явствует, что история Иллича относится не только к христианству, но и к модерной цивилизации. Последняя в некотором смысле является историческим порождением «разложившегося» христианства. Во многих отношениях это созвучно истории, которую я пытался здесь рассказать: о том, как современный секулярный мир возник из все в более и более подчиняющейся правилам и управляемой нормами Реформы латинского христианского мира.

Эта цивилизация довела до крайности движение, которое Иллич характеризует как разложение христианства: т.е. в ответ на несостоятельность и неуспех мотивации, основанной на чувстве взаимной принадлежности, она создает систему. Это включает в себя (а) кодекс или свод правил, (b) ряд дисциплин, которые заставляют нас усвоить эти правила и (c) систему рационально устроенных организаций (бюрократические институты в частной и общественной жизни, университеты, школы) с целью обеспечения того, чтобы мы выполняли то, чего требуют правила. Все это становится нашей второй натурой, включая смещение центра нашего жизненного опыта, которое мы призваны осуществить, чтобы стать дисциплинированными, рациональными, отстраненными субъектами. В рамках этого видения история о добром самарянине, естественно, трактуется традиционно как определенный этап на пути ко всеобщей нравственности правил.

Модерная этика служит иллюстрацией этого фетишизма правил и норм. Не только закон, но и этика рассматриваются в категориях правил (Кант). Дух закона важен там, где он есть, потому что он также выражает некий общий принцип. Для Канта принцип состоит в том, что мы прежде всего должны устанавливать правила силой разума или рациональной гуманности. В противоположность этому, как мы видели, сеть отношений агапе на первое место ставит реакцию на конкретного человека, исходящую из глубин нашего существа. Это невозможно свести к общему правилу. Поскольку мы не можем жить в согласии с этим, нам нужны правила. «По жестокосердию вашему». Дело не в том, что мы могли бы просто отменить их, а в том, что модерная либеральная цивилизация превращает их в фетиш. Мы считаем, что должны найти ПРАВИЛЬНУЮ систему правил, норм, а затем неуклонно следовать им. Мы больше не сознаем, что эти правила совершенно не соответствуют нашему миру людей из плоти и крови, мы не в состоянии замечать дилеммы, которые за ними скрываются: например, справедливость против милосердия или справедливость против восстановления отношений – дилеммы, с которыми столкнулась Южная Африка после падения режима апартеида и которые была призвана решать Комиссия правды и примирения в стремлении выйти за рамки существовавших кодексов возмездия. Здесь мы возвращаемся к рассуждениям, изложенным в главе 18, разделе 12<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Я также раскрыл этот вопрос подробнее в работе "The Perils of Moralism", in *Dilemmas and Connections* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011).

Рассматривая вещи под таким углом, мы утрачиваем нечто важное из притчи о самарянинах. Мир, упорядоченный этой системой правил, дисциплин, организаций, может рассматривать непредвиденные обстоятельства только как препятствия, даже как нечто враждебное и угрожающее. В идеале требовалось бы подчинить их нашей воле, расширить сеть контроля над ними так, чтобы все непредвиденное было сведено к минимуму. В противоположность этому, непредвиденные обстоятельства представляют собой существенную особенность рассматриваемой истории как ответ на вопрос, из которого она возникла. Кто мой ближний? Тот, с кем ты сталкиваешься в мире, с кем тебя сводят обстоятельства, тот, кто был ранен и оставлен на обочине. Чисто случайное происшествие также влияет на формирование пропорциональной, соответствующей реакции. Оно говорит нам нечто важное, отвечая на глубочайшие наши вопросы: *это* – твой ближний. Но для того чтобы услышать это, мы должны бежать от монотонального видения, в котором непредвиденные обстоятельства могут рассматриваться только как нечто враждебное, требующее контроля. Иллич глубоко разрабатывает эту тему в главах 3 и 4.

\* \* \*

Что же Иллич говорит нам? Что мы должны разрушить наш управляемый кодексом, дисциплинированный, объективированный мир? Иллич был настоящим радикалом, и я не хочу смягчать остроту его заявлений. Я не могу утверждать, что абсолютно точно передаю его идеи, но вот что я вынес из его работы. Мы не можем жить без кодексов, юридических, на которых зиждется верховенство права, нравственных, которые мы должны внушать каждому новому поколению. Но даже если мы не можем в полной мере уйти от номократического-юридизированного-объективированного мира, чрезвычайно важно понимать, что им все сущее не исчерпывается, что во многих отношениях он является дегуманизирующим, отчуждающим; что он часто порождает дилеммы, которые сам не способен видеть, и, двигаясь вперед, действует с большой безжалостностью и жестокостью. Различные проявления политкорректности, как левого, так и правого толка, иллюстрируют это каждый день.

То же касается и непрекращающегося стремления к насилию в нашем мире. Кодексы, даже самые лучшие кодексы, не настолько безвредны, как кажется. Они укореняются в нас в ответ на некоторые глубочайшие наши метафизические потребности, например, потребности в обретении смысла или необходимости в осознании себя добрыми. Кодекс может легко становиться основанием для нашего чувства нравственного превосходства. Это, конечно, еще одна важная тема Нового Завета, о чем свидетельствует притча о фарисее и мытаре.

Еще хуже, это нравственное превосходство питается доказательством от противного, подкрепляемым злыми, порочными, бездушными людьми. Мы даже даем собственной доброте важнейшее доказательство, когда ведем войну со злом. Мы

будем сражаться против осей зла и сетей террора, а потом обнаружим, к собственному удивлению и ужасу, что мы порождаем зло, которому себя решительно противопоставили.

Кодексы, даже лучшие кодексы, могут стать идолопоклонническими ловушками, которые склоняют нас к соучастию в насилии. Иллич напоминает нам о том, что мы не должны всецело посвящать себя кодексу, даже наилучшему кодексу миролюбивого эгалитарного либерализма. Мы должны найти центр своей духовной жизни вне кодекса, глубже кодекса, в сетях, близких к реальной жизни забот, которые не должны приноситься в жертву кодексу, которые должны даже время от времени ниспровергать этот кодекс. Эта мысль является логическим продолжением определенного богословия, но ее с пользой для себя могут слушать все.

Я утверждал, отчасти следуя доводам Иллича, что на Западе с давних пор существовала тенденция к отождествлению христианской веры и цивилизационного порядка. Вследствие этого мы теряем из виду всю полноту преобразования, которое христиане призваны воплотить в своей жизни, более того, при этом теряется чрезвычайно важная дистанция, отделяющая нас от порядка, который мы определяем как христианский мир, – идет ли речь о порядке в настоящее время или о некоем более раннем порядке, который мы стремимся восстановить.

Иллич считает, что это поглощение христианства порядком, который отрицает его дух, является *сугубой* тайной зла (*mysterium inequitatis*, с. 169-170). Даже если вы не настолько категоричны в своих оценках, вы вполне можете осознать опасности, которые таит в себе это явление. Убежденность в том, что Бог на нашей стороне, что Он благословляет *наш* порядок, является одним из самых мощных источников шовинизма. Она может послужить богатой почвой для насилия. Ибо наши враги непременно должны быть его врагами, и в борьбе с ними, конечно же, нужно использовать всякое доступное нам средство. Это та опасность, которую, в конечном счете, осознала католическая церковь, что привело в 1926 г. к папскому осуждению *Action Française*. И это несмотря на то, что особый цивилизационный порядок, за который боролось это движение (восстановленная католическая монархия), был весьма привлекателен для многих духовных лиц. Моррас убеждал своих последователей-католиков лозунгом “*Politique, d’abord*”\*, подразумевая то, что политический союз – явление временное и не включает в себе указание цели, но в действительности происходило своеобразное слияние веры и политической программы, подпитывавшее конфликт, который постоянно грозил вылиться в насилие, на фоне призывов Морраса к убийству республиканских политиков.

Папское осуждение послужило поводом для разрыва Маритена с Моррасом и переходу его на совершенно иные позиции: реконструкцию христианской цивилизации теперь он видел в новом свете – не как возвращение к христианскому

\* Политика – прежде всего (*фр.*).

миру, т.е. к единой цивилизации, гомогенно и всецело христианской, но ограниченной одной областью. Скорее, он искал единства христианской культуры в глобальном масштабе, но в сети рассредоточенных христианских мирянских интитут-тов и центров интеллектуальной и духовной жизни. “Au lieu d’un château fort dressé au milieu des terres, il faudrait penser à l’armée des étoiles jetées dans le ciel”<sup>16</sup>. («Мы должны думать не об укрепленном замке, который возведен посреди земли, а о воинстве звезд, рассеянных на небесах».) Главная особенность этой новой культуры будет заключаться в “l’avènement spirituel, non pas de l’ego centré sur lui-même, mais de la subjectivité créatrice” («духовном пришествии не эгоцентричного «я», а творческой субъективности»)<sup>17</sup>. Это новое понимание философии и современных условий человеческого бытия обрело наиболее полное выражение в работе *Humanisme Intégral* Маритена<sup>18</sup>.

### 3

Если мы возвратимся к вопросу обращений (или повторных обращений) в христианство, которые происходили в последние два столетия, то в свете этих рассуждений сможем выявить две тенденции. Они часто сопровождаются острым сознанием того, что существующие имманентные порядки психологического или нравственного самопонимания чрезвычайно ущербны, и пониманием того, что только всеобъемлющий порядок может для нас обладать смыслом. Более масштабный порядок и существующий порядок не согласуются между собой. Но смысл этого, в конечном счете, может трактоваться двояко. С одной стороны, эта несогласованность может рассматриваться просто как факт существующего порядка, как нечто такое, что могло бы быть преодолено путем установления другого порядка, подлинного христианского мира, парадигму которого обычно находят в нашем прошлом. Или, с другой стороны, мы могли бы рассматривать этот разрыв как нечто присущее самому историческому состоянию, в котором пребывает человечество. Согласно этому представлению, всегда должен быть этот разрыв и несогласованность между требованиями христианской веры и нормами цивилизации, даже самой лучшей из цивилизаций.

Эта проблема не всегда однозначно воспринималась и истолковывалась теми, кто пережил обращение. Как мы отмечали выше, некоторые, например, Томас Мертон и Жак Маритен, отказались от одних взглядов и приняли другие. Другие склонялись к тому, чтобы принимать оба пути в различные моменты и на различных этапах развития их мысли. В целом, чем более человек отчужден от эпохи

<sup>16</sup> Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain*, p. 396.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 398.

<sup>18</sup> Paris: Éditions Montaigne, 1936. [Рус. пер.: Ж. Маритен, «Интегральный гуманизм», в: *Философ в мире*, М., 1994.]

модерна, тем более резко он осуждает его, тем более вероятно то, что он станет приверженцем первого взгляда и будет жаждать установления подлинно христианского порядка. Другие же, полагающие, что есть нечто исключительно ценное и важное в цивилизации демократии и прав человека (если они полностью не утратили сознание дистанции, как некоторые мыслители XIX века и начала XX века, которых я цитировал выше), – изберут второй путь. Они станут «лояльной оппозицией» современной цивилизации.

Эта чрезвычайно важная удаленность от того, что мы могли бы оценить как «наименее плохую цивилизацию из существовавших», может также заставить их занять иное место в истории. Те, кто в полной мере отождествляет себя с нашим временем, могут легко принять линейную теорию прогресса. Нам нечему учиться у прошедших эпох; поскольку они отличаются от нашего времени, мы можем отвергнуть их как нерелевантные. Полярной противоположностью этих «сторонников прогресса» являются те, кто хочет возвратиться к некоей парадигме прошлого: *они* (Средневековье, или XVII век, или Америка до шестидесятых) жили правильно, и мы должны отвергнуть то, что в наше время отклоняется от этой нормы. С точки зрения христианства, легко считать «веком веры» одну из этих более ранних эпох и идеализировать ее, точно так же, как протестантские священнослужители, которых я цитировал выше, разыгрывали «прогрессивную» карту в контексте христианства и считали новую цивилизацию триумфом христианства.

Но те, кто держится на почтительном критическом расстоянии от цивилизации, которую, тем не менее, защищают, могут видеть вещи в ином свете. Быть может, нет никакого «золотого века» христианства. Возможно, все различные фазы истории и общества, где существовала христианская вера, – “*unmittelbar zu Gott*”\*, по известному выражению, которое Ранке применял к историческим эпохам. Они отличаются друг от друга, потому что каждый модус христианской жизни должен был подняться от собственной укорененности в своем времени (в *saeculum*, можно было бы сказать) и удалиться от него на определенную дистанцию. Именно это отличие, не допуская возможности выстраивать эти модусы по ранжиру, позволяет им давать нечто друг другу.

Эти различные подходы, берущие исток в различных укорененностях, мы можем называть «путями» Веры. Возможно, я смогу четче выразить то, что имею в виду здесь под новыми путями и проблемами, которые могут возникать в связи с ними, рассмотрев конкретный пример. Шарль Пегги – парадигматический пример человека модерна, который нашел собственный путь, новый путь.

Мы можем видеть это прежде всего в том, что он отталкивается от проблемы, которая весьма характерна для модерна; можно было бы сказать, что он как человек модерна протестует против специфически современного явления.

\* Близи Богу, букв.: непосредственно у Бога (нем.).

Это явление состоит в том, что мы называли «развоплощением», в частности, возвышением отстраненного разума как самого царского пути к познанию, даже в делах человеческих. Надлежащий путь к познанию – объективация, даже в истории; это, по мнению Пеги, глубоко укоренившееся предубеждение мыслителей его времени. Под «объективацией» я подразумеваю отношение к изучаемому предмету как чему-то вполне независимому от нас, когда нам не нужно постигать его через призму нашей причастности к нему или тех смыслов, которые он имеет в нашей жизни. Таким образом, прошлое – это другая «страна», и наше «объективное» понимание его могло бы быть пониманием всякого, происходит ли это лицо из этого прошлого или нет. Мы должны понимать в рамках «взгляда из ниоткуда».

Это понятие о том, что такое знание, предпочитает (но необязательно порождает) представление о человечестве, «объективированном» в ином смысле, т.е. рассматриваемом как нечто подобное другим вещам мира сего, понимаемом в механистических категориях и в детерминистской системе координат.

Весь этот подход в целом Пеги решительно отвергал. Он находился под сильнейшим влиянием Бергсона, который выдвинул, возможно, главное философское опровержение этого представления в то время во Франции. Один из главных ударов Бергсона был нанесен в направлении сознания времени, которое играло важнейшую роль в объективирующем представлении. Вместо того чтобы мыслить о времени как о том, что аналогично пространству, в котором моменты соположены друг другу, мы должны рассматривать время *durée*, которое мы проживаем и в котором мы связываем различные (объективно различимые) моменты и соединяем их в единый поток, подобно тому как мы переживаем нечто в процессе совершения тех или иных действий или прослушивания мелодии. Механистическое видение не в состоянии понять настоящее; оно рассматривает его как моментальную фазу непрерывного процесса; тогда как, согласно бергсоновскому представлению, “le présent a une épaisseur qui est exactement celle de la liberté dans le monde”, как выражает эту мысль Эммануэль Мунье<sup>19</sup>. («Настоящее обладает глубиной, которая и есть мера свободы в мире».)

Такого рода связь между прошлым, настоящим и будущим, которую мы ощущаем в действии (это учение по-своему предвосхищает известную трактовку трех *ekstaseis* Хайдеггера)<sup>20</sup>, мы также ощущаем и по-другому, что Бергсон называет «памятью».

Пеги, опираясь на тезисы Бергсона, различает историю (объективирующего рода) и память: “L’histoire consiste essentiellement à passer au long de l’événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l’événement, avant tout à n’en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans”<sup>21</sup> («История, по сути состоит в том, чтобы

<sup>19</sup> Emmanuel Mounier, *La Pensée de Charles Péguy* (Paris: Plon, 1931), p. 144.

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), Second Division, chapter 3, section 65.

<sup>21</sup> *Clio, dialogue de l’histoire et de l’âme païenne*, VIII, 285–286, quoted in Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 82.



идти вдоль события. Память, находясь внутри события, по сути состоит в том, чтобы, главное, не выходить из него, оставаться в нем, в него углубляться».)

Такого рода понимание, через «память», имело первостепенную важность для Пеги, поскольку он считал себя рожденным тысячелетней культурой Франции, более того, культурой ее народа, а не элит, образом жизни крестьян и ремесленников. Чтобы осознать это, он должен был погрузиться в эту культуру, вспомнить, как именно он приобщился к ней, вновь и вновь совершая ритуалы созидания, сеяния, жатвы, молитвы. Вопрос о том, как надлежало это понимать, был важен для Пеги, поскольку, как первый из своего непосредственного окружения, который имел счастье получить образование, он ощущал потребность, более того, вверенное ему призвание, дать выражение этому образу жизни<sup>22</sup>. Подходить к этому «исторически» означало бы разрушать естественные свойства этого явления. Становление народа и его культуры на протяжении веков было долгим процессом передачи наследия новым поколениям, в ходе которого формировались его важнейшие обычаи, следовательно, правильнее всего его понимать по аналогии с действием, а значит при понимании времени, соответствовавшем действию, и для него это было памятью в смысле, который он унаследовал от Бергсона.

Более того, вопрос заключался не просто в том, как изучать прошлое, – этот вопрос имел большое практическое значение. Речь шла не только о том, как познавать прошлое, но и о том, как относиться к нему. Важным для Пеги было различие между жизнью под властью неизменных привычек и жизнью, в которой человек может творчески обновляться, даже вопреки силе устоявшихся и застывших форм. Жизнь, всецело подчиненная привычкам, в действительности определяется прошлым; в ней повторяются устоявшиеся формы, которые в свое время запечатлелись в сознании человека. Творческое обновление возможно только в действии, которое по самой своей природе должно обладать определенной временной глубиной. Такого рода действие должно опираться на формы, которые создались в более глубоком прошлом, но не путем простого механического воспроизведения, как в случае с «привычкой», а скорее путем творческого, нового восприятия духа традиции.

<sup>22</sup> Альбер Беген отмечает, что как первый в роду, научившийся читать, “il se retourne vers les ancêtres taciturnes, et mesure son privilege de venir premier manifester par la parole ce qui s’était conservé intact dans la succession de ceux qui ne s’exprimaient que par les gestes et les grands actes solennels de la vie” [он обращается к молчаливым предкам и вымеряет свое почетное право первым явить в словах то, что оставалось нетронутым в последовательности тех, кто заявлял о себе только подвигами и великими, славными деяниями жизни]; Albert Béguin, *La Prière de Péguy*, 4th ed. (Paris: Seuil, 1948), p. 19. Беген описывает отрывок из работы Пеги *Note Conjointe sur Monsieur Descartes*. Мунье цитирует из той же работы: “L’homme se replonge dans le silence de sa race et de remontée en remontée il y trouve le dernier prolongement que nous puissions saisir du silence éternel de la création première” [Человек вновь и вновь погружается в безмолвие своего рода и от подъема до подъема он находит там последнее продолжение вечного безмолвия первотворения, которое мы способны уловить]; *Note Conjointe*, IV, 92-96; Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 91.

Мы понимаем, что Пеги приводил в смущение своих современников, и что было почти невозможно связать его с той или иной группой. Этот левый социалист-дрейфусар, веривший в революцию и республику, горячо отстаивал необходимость опираться в действиях на тысячелетнее прошлое Франции, включая ее католическую историю. Что же, он реакционер? Но он также резко осуждал клерикальную партию антидрейфусаров именно за ее желание навязать всем старые, отжившие формы – монархию, господство клерикализма, без учета того, что традиция развивалась и менялась.

Для Пеги тысячелетняя традиция Франции включала в себя Революцию. Это представляется менее парадоксальным, если мы принимаем во внимание то, что это была традиция французского *народа*, а не элитных учреждений. В политической сфере, где левые верили в (объективирующие) науку и прогресс, которые обрекали прошлое на забвение, а правые силились вернуться к учреждениям *ancien régime*, голос Пеги был одиноким, а его мысль постоянно искажали как враги, так и друзья.

Важным понятием для Пеги было *fidélité*, верность традиции, которая как раз исключала простое возвращение в прошлое. Возвращение было предательством, потому что оно заменяло собой творческое продолжение прошлого механическим воспроизведением его. Так мы поступаем, когда действуем по привычке, и нет никакого смысла пытаться заменять сегодняшние привычки вчерашними. Более того, сама попытка моделировать такое изменение означает рассматривать общество как инертный объект, который необходимо сформировать, – но именно такую позицию Пеги отвергал. В конечном итоге, он пришел к убеждению, что левые и правые страдали одним и тем же недугом: и те и другие хотели моделировать действительность, – вписывая ее в новые проекты «разума» или прежние испытанные схемы «традиции». Они не могли апеллировать к творческому действию людей.

Быть вдохновляемым реальной живой традицией такого рода означало быть движимым «мистикой». Это слово с самого начала вызывало большие споры. Можно было бы полагать, что он мог бы использовать термин «идеал». Но, как утверждает Мунье, он избегал этого последнего термина как раз потому, что здесь был риск “*de faire oublier que le spirituel est seul éminemment réel*” («заставить нас забыть о том, что духовное – единственная значимая действительность») <sup>23</sup>. Иными словами, все действительные идеалы уже укоренены в глубокой традиции, в жизненных укладах, которые давно существуют. Они не могут войти в историю как недавно разработанный план, который отменяет действительность или формирует ее свыше. Законно новое есть воссоздание традиции. Именно поэтому он мог считать Республику, а позднее социализм новым выражением французской народной традиции, теснейшим образом связанным с ней.

<sup>23</sup> Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 106.

Однако инициатива, возникшая под влиянием этого вдохновения, может утратить изначальные качества, может быть перехвачена стороной, которая ищет власти, или нового порядка, или закостенелых норм и привычек. Тогда «мистика» вырождается в то, что Пеги называл “une politique”, – это слово он употребляет в презрительном значении. Дело Дрейфуса было делом свободы и справедливости, но впоследствии оно стало политической программой, основанием новых ограничивающих правил (например, решительное отделение церкви от государства), отвечающих государственным соображениям и интересам партийного протекционизма.

В конце концов Пеги приходит к убежденности в том, что этот упадок неизбежен. Отсюда его известная фраза: “Tout commence en mystique et finit en politique”: все начинается в мистике и заканчивается в политике<sup>24</sup>. Это стало составляющей более общего мнения о том, что человеческая жизнь характеризуется тенденцией, при которой творческое вырождается в механическое и привычное, ибо наши духовные артерии со временем отвердевают. Сам модерн, оказывающий предпочтение отстраненному и объективирующему разуму, является примером этого отвердения. “Ce qui était pour nous, pour nos pères, un instinct, une race, des pensées, est devenu pour eux [politiciens] des propositions, ... ce qui était pour nous organique est devenu pour eux logique”<sup>25</sup>. («То, что для нас, для наших отцов было инстинктом, расой, мыслями, для них [политиков] превратилось в *теоремы*, и то, что для нас было органикой, для них стало логикой».)

Возвращение Пеги к вере отчасти явилось ответом на это весьма печальное прозрение. Но прежде чем говорить об этом возвращении, мы должны рассмотреть ряд других аспектов его мысли.

Мы уже видели, что, несмотря на апеллирование к традиции, несмотря на употребление таких терминов, как «раса», Пеги не относился к правым, не был союзником Барреса, например. Он был до мозга костей республиканцем и социалистом. И верно также то, что, вопреки апеллированию к тысячелетней традиции французского католицизма, он не принадлежал к клерикальной партии и его нелегко отнести к числу приверженцев господствовавшего тридентского католицизма, с его акцентированием правил, повиновением власти, не говоря уже о его позорительном отношении к плоти и людям.

Таким образом, подлинное действие, которое связывает нас с нашим прошлым и служит его продолжением, Пеги считает свободой. Это высочайшая свобода – быть движимым собственной мистикой, а не быть организованным, мобилизованным и ограниченным политической властью, требующей следовать правилам; даже тогда, когда эти правила утверждают, что призваны осуществлять мистику, мы оказываемся вовлеченными в политику.

<sup>24</sup> *Notre jeunesse*, IV, 59 [цит. по: Шарль Пеги, *Наша юность*, СПб: Наука, 2001, с. 73].

<sup>25</sup> *Ibid.*, IV, 51 [там же, с. 79].

Второе, есть множество разновидностей мистики, которая вдохновляла людей. Сам Пеги увлекался несколькими ее направлениями. Мунье говорит о четырех в его случае: “l’antique [его любовь к греческой мысли и культуре], la juive [его восхищение иудеями и иудаизмом]<sup>26</sup>, la socialiste, la chrétienne”<sup>27</sup>. Несколько таких оживляющих, уже воплощенных идеалов могут сочетаться в жизни одного человека. И у различных людей и народов есть свои призвания в отношении ко всеобщему; чтобы верно следовать собственным путем. Как говорит Мунье: “pour chaque homme, pour chaque peuple, suivre sa mystique ce sera découvrir en lui son *genium*, sa vocation, puis leur garder une fidélité sans défauts, non parce qu’ils sont siens, mais parce qu’ils sont un appel vers une plus haute destinée”<sup>28</sup> («для каждого человека, для каждого народа следовать своей мистике означает обнаружить в себе свой *genium* и свое призвание, а затем держаться их с неизменной верностью, и не потому, что они его собственность, а потому, что они его зов к высшему предназначению»).

Конечно, это не означает, что все такие идеалы совместимы. Но здесь мы подходим к третьему пункту, идеалу “ *cité harmonieuse*” Пеги, который он воспринимал как социалист и от которого никогда не отказывался как от высшего предназначения, к которому надлежит стремиться; этот идеал включает в себе цель преданного сотрудничества приверженцев таких идеалов, не скрывающих своих разногласий, но никогда не прибегающих к силе или изгнанию инакомыслящих<sup>29</sup>. Именно так строил свою жизнь Пеги, окруженный друзьями, которые были людьми самого разного склада.

Четвертое, как уже можно было предположить исходя из предыдущего тезиса, в богословии Пеги не находится места для ада. Он универсалист в вопросе спасения. По словам Мунье: “Aucun vivant, dans la cité harmonieuse, n’était étranger, ni les sages, ni les saints, des cultures périmées, ni mêmes les animaux. ... Il ne fallait pas qu’il y eût un absent au salut éternel”<sup>30</sup>. («В гармоничном городе никакое живое существо не было чужим, ни мудрецы, ни святые отживших культур, ни даже животные. ... Никто не должен быть отлучен от вечного спасения».)

<sup>26</sup> Что это означало для Пеги, исчерпывающе рассмотрено в работе Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain* (Paris: Gallimard, 1991), pp. 40 ff.

<sup>27</sup> Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 107.

<sup>28</sup> Ibid. Здесь мы видим идею, находящую параллель в гердеровском представлении о том, что каждый человек и каждый народа “hat sein eigenes Maass”, что составляет сердцевину современного идеала подлинности. Это еще одна грань мировоззрения Пеги, характеризующая его как типичного мыслителя модерна.

<sup>29</sup> Как говорит об этом Мунье, “La cité harmonieuse, qui oublie toutes les luttes passées, ne connaît pas d’exclusions, et reçoit tous les hommes de toutes les cultures, de toutes les vies intérieures, de toutes les religions, de toutes les philosophies.” [Гармоничный город, который забывает все борения прошлого, не знает исключений и принимает всех людей всех культур, всякого внутреннего склада, всех религий, всех философий.] *La Pensée de Charles Péguy*, p. 46.

<sup>30</sup> Ibid., pp. 182-183.

В свете этих различий нам легко понять, что Пеги решительно не принимал авторитарный стиль правления католической церкви его времени. Конечно, он был возмущен, когда узнал, что работы Бергсона попали в список запрещенных книг, но его реакция также свидетельствует о том, что сам этот список он считал чем-то аномальным и абсурдным<sup>31</sup>.

Нам также ясно, как далеко он был от всех законоположений церкви с их сложным перечнем незначительных и тяжких грехов: “Ce qu’on nomme la morale est un enduit qui rend l’homme impermeable à la grace” («То, что называют моралью, – покров, который делает человека непроницаемым для благодати»); “Rien n’est plus contraire à ce qu’on nomme (d’un nom un peu honteux) la religion comme ce qu’on nomme la morale. ... Et rien est aussi sot (puisque rien n’est aussi Louis-Philippe et aussi Monsieur Thiers) que de mettre comme ça ensemble la morale et la religion” («Ничто так не противоречит тому, что называют [несколько стыдливо] религией, как то, что называют моралью. ... И нет большей глупости [потому что никто в этом так не преуспел, как Луи-Филипп и как месье Тьер], чем такое соединение морали и религии»). И еще более лапидарно: “La morale a été inventée par les malingres. Et la vie chrétienne a été inventée par Jésus-Christ”<sup>32</sup>. («Мораль была придумана нездоровыми людьми. Христианская жизнь была придумана Иисусом Христом».)

И не удивительно, что он предлагает лучшую трактовку амбивалентной взаимосвязи добра и зла в истории: “Ce qu’il y a de redoutable dans la réalité de la vie, ce n’est pas la juxtaposition du bien et du mal: c’est leur interpénétration, c’est leur mutuelle incorporation, leur nourriture mutuelle, et parfois leur étrange, leur mystérieuse parenté”<sup>33</sup>. («Потрясающим в действительности жизни является не противопоставление добра и зла, а скорее их глубокое взаимное проникновение, их переплетение, их взаимозависимость, а иногда странное и таинственное родство».)

В свете всего этого неудивительно, что в жизни Пеги, вопреки тому, что у него были глубокие корни в католицизме, был период отчуждения от церкви; и этот период продолжался и после его повторного обращения отчасти из-за его чувства солидарности с женой, которая не обратилась. (То, что для него эта солидарность была важнее обязательства исполнять религиозные обязанности, было еще одним обстоятельством, не очень согласовавшимся с тридентским духом, но этот шаг не был легкомысленным и он многого стоил Пеги.)

И все же не было ничего удивительного в том, что Пеги, этот *mauvais sujet*, возвратился к католицизму. В некотором смысле он никогда и не оставлял его. Пеги

<sup>31</sup> *Note Conjointe*, цитировано и рассмотрено в работе Alexander Dru, *Péguy* (London: Harvill, 1956), pp. 98-103.

<sup>32</sup> *Note Conjointe*, IX, 104-106; *l’argent, suite*, XIV-9, 135; цитировано в работе Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, pp. 132-133.

<sup>33</sup> *Les récentes oeuvres de Zola*, II, 130, цит. по: Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, pp. 204-205.

жаждал времени творческого действия, связывающего воедино различные периоды, но он остро сознавал, что этого невозможно достичь человеческими ресурсами; перед лицом, казалось бы, непреодолимого сползания в механическое и привычное, моментальное настоящее определяется прошлым, но больше не находится в живой связи с ним. Все это заставляло вспомнить о христианской идее вечности. Не о платоновском или платиновском понятии вечности вне времени, а о перспективе искупленного, или сжатого времени, в котором все моменты воссоединяются в едином движении. Чего, пожалуй, недоставало до (повторного) обращения, так это надежды, и неудивительно, что впоследствии он возносит надежду превыше всех добродетелей<sup>34</sup>.

Также глубоко католическим было его представление о том, как мы вступаем в эту вечность, – посредством общения, с Богом, но и через церковь. Подобно галереям многих средневековых соборов, незримые связи соединяют верных с почитаемыми в их местности святыми, далее с Марией, Христом и Богом.

Nul n'est aussi compétent que le pécheur en matière de chrétienté. Nul si ce n'est le saint. Et en principe, c'est le même homme. ... Le pécheur tend la main au saint, puisque le saint donne la main au pécheur, Et tous ensemble, l'un par l'autre, l'un tirant l'autre, ils font une chaîne qui monte jusqu'à Jésus, une chaîne de doigts indéliables. ... Celui qui n'est pas chrétien, c'est celui qui ne donne pas la main.

(Никто больше так не сведущ по части христианства, как грешник. Никто, кроме святого. И в принципе, это все тот же человек. ... Грешник протягивает руку святому, так как святой подает руку, чтобы помочь ему. И вместе этот и тот, увлекая за собой друг друга, составляют цепочку, которая восходит к Христу, цепочку из накрепко переплетенных пальцев. ... Нехристианин – тот, кто не протягивает руку.)

И далее:

On n'est pas chrétien parce qu'on est à un certain niveau moral, intellectuel, spirituel même. On est chrétien parce qu'on est d'une race *remontante*, d'une certain race mystique, d'une certaine race spirituelle et charnelle, temporelle et éternelle, d'un certain *sang*<sup>35</sup>.

(Человек является христианином не оттого, что он достиг какого-то морального, интеллектуального и, может быть, духовного уровня. Человек является христианским оттого, что принадлежит к некой *восходящей* расе, к некой мистической расе, духовной и телесной расе, временной и вечной, к некой *крови*.)

Здесь фигурируют слова *race* и *sang*, что впоследствии стало причиной больших недоразумений, особенно если вспомнить о том, что произошло вскоре в евро-

<sup>34</sup> См.: *Le Porche de la deuxième Vertu*, in Charles Péguy, *Oeuvres poétiques complètes* (Paris: Gallimard, Éditions Pléiade, 1975), pp. 527-670. См. рассуждения об этом в работе Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, pp. 192 ff.

<sup>35</sup> *Un nouveau théologien*, цитируется в работе Albert Béguin, *La Prière de Péguy*, p. 42. Также Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 189 (приписывается *nouveau théologien*, XIII, 257-258).

пейской истории<sup>36</sup>. Но здесь важно подчеркнуть плотское, представление о том, что духовное всегда является воплощенным, притом в цепях, которые протягиваются сквозь время. Это свидетельствует о том, что для Пеги его христианская вера одушевляется решительным неприятием современного развоплощения. Это, если так можно выразиться, путь, на котором он воссоединяется с верой Воплощения.

И важное понятие, фигурирующее здесь, – общение, «смыкание рук», иными словами, общение святых, с которым все мы связаны.

#### 4

Нетрудно проследить у Пеги некоторые из тем, которые приобрели центральное значение для реформ II Ватиканского собора, среди прочего, – реабилитация свободы, церковь как народ Божий, открытость по отношению к другим верам. И действительно, здесь наблюдается определенная линия влияния. Многие важные богословские труды, которые послужили интеллектуальным основанием Собора, были написаны во Франции. Я говорю об Иве Конгаре, Жане Даниэлу, Анри де Любаке. Их главными интеллектуальными источниками были отцы церкви, но как ученые они сформировались в контексте католической мысли и духовности, отмеченном влиянием Пеги<sup>37</sup>.

Таким образом, возникает вопрос, как мы должны понимать вызов, брошенный Пеги официальной католической традиции, в данном случае той, которая была определена на Тридентском соборе, подверглась изменениям вследствие трагических событий Революции, Реставрации и XIX века. Это, в конечном счете, тот же вопрос, что и: как нам расценивать реформу II Ватиканского собора?

Есть два четких подхода к этому вопросу. С одной стороны, мы можем постулировать, что здесь решается вопрос совершенно и полностью правильного понимания католического христианства. Тогда возникает вопрос, кто прав – Ватикан II или Тридент – и в каком отношении? В этом случае рассуждения, которые я вел здесь (я пытался ясно очертить путь Пеги к вере, показать, откуда он вышел, через что прошел, нарисовать в деталях, если так можно выразиться, ту скалу, с которой он сделал прыжок), имеют значение только в связи с объяснением того, в чем он был прав или в чем ошибался.

<sup>36</sup> Конечно, это не единственное затруднение, возникающее в связи с тем, что Пеги говорит о «расе» как о нации. Безусловно, расизмом его никак не назовешь, но можно не соглашаться с его национализмом и особенно с тем, что он одобрял Войну, в которой погиб. Вполне очевидно, что его критические рассуждения о современной беспочвенности также по-своему опасны.

<sup>37</sup> Фон Бальгазар, трудившийся уже после этих богословов, также придает Пеги как мыслителю большое значение; см. его работу *Herlichkeit*, Volume 2 (Einsiedeln: Joannes Verlag, 1962), pp. 769-880. [Рус. пер.: Ганс Урс фон Бальгазар, *Слава Господа: богословская эстетика. II. Исследование богословских стилей*, М.: ББИ (готовится к печати).]

Мы могли бы рассматривать все, что связано с его жизненным путем, подобно тому, как рассматриваются биографии многих деятелей светской истории. Например, речь идет об утверждениях верующих в прогресс, что невозможно было бы ожидать от более ранних эпох понимания определенных истин, которые очевидны для нас, потому что им недоставало определенных знаний или свободы от предубеждений и т.п.; или, с другой стороны, приверженцы традиционных подходов могут утверждать, что в современном состоянии нравственного разложения, когда осуждению подвергаются самые базовые правила благопристойности, мы не можем ожидать от молодежи понимания ценности утраченного. Иными словами, мы характеризуем обстоятельства и мировоззрения как эпистемически привилегированные или обделенные, как выгодные или невыгодные пункты, позволяющие понять некоторую единичную истину.

Вторая система координат, в рамках которой мы можем понимать такого рода исследование, постулирует, что на карту поставлены интуиции, дополняющие друг друга. Никто однозначно не прав или неправ в оценках определенного вопроса, но каждая сторона несет с собой новый взгляд, который углубляет и обогащает наше понимание. Важно понять, как эти различные интуиции согласуются, и в этом отношении исторический фон, социальный, интеллектуальный, духовный контекст, порождающий интуицию, может оказаться весьма ценным.

Нам ясно, что данная проблема тесно связана с той, которую мы обсуждали в предыдущем разделе, признаем ли мы понятие «золотого века» христианства, относящегося к недавнему или более отдаленному прошлому (для некоторых церквей такой «золотой век» был в XIX веке или даже имеет место в настоящем), с одной стороны, или рассматриваем эпохи как различающиеся между собой, взаимно дополняющие, но не как явно ранжируемые, с другой.

Какой постулат необходимо выдвинуть? Я не думаю, что здесь мы можем поступать просто по собственному усмотрению. Действительность более сложная, но, очевидно, отчасти права та и другая сторона. Несомненно, есть вопросы, по которым представления Пеги явно противоречат ранее утвержденным убеждениям, и Ватикан II изменяет господствующие идеи, связанные с Ватиканом I: например, значимость свободы, ценность демократии, центральное значение прав человека, суждения о других традициях веры и т.д. Но этим не исчерпывается вопрос о том, как мыслить о соотношении двух этих исторических форм католической веры.

Пий IX явно ошибался, полагая, что демократия и права человека несовместимы с христианством или даже худшие социальные условия – с процветанием веры. Но это не означает, что католики XIX века, подозрительно относившиеся к демократии, не могли видеть некоторые из ее опасностей и слабостей яснее, чем видим их мы, дети XX века, которые должны были защищать демократию от различных ужасных форм тирании.

Мы справедливо осуждаем как путаные и опасные такие общие принципы, как «заблуждение не имеет никаких прав», и отвергаем методы цензуры, которые они



оправдали, но это не означает, что духовная дисциплина послушания не может иметь большой ценности в определенных условиях.

Или возьмем вопрос, не имеющий прямого отношения к догматике: то, как определенные способы воздержания, такие как пост, отказ от мяса по пятницам и т.д. вошли в кодекс поведения и навязывались как нечто обязательное, – это вело к угашению духа и требовало корректировки; но это не означает, что мы не лишились чего-то важного с исчезновением из жизни церкви этих коллективных деяний воздержания, как подчеркивал Имон Даффи<sup>38</sup>.

Мы должны рассматривать эти исторические различия бифокально; с одной стороны, мы имеем дело с вопросами истинно / ложно, в которых каждое изменение оборачивается приобретением или утратой истины; с другой, речь идет о различных подходах к вере, опирающихся на совершенно разные понимания и уклады жизни. Полностью заостряя внимание на первом, мы можем стать совершенно не восприимчивы ко второму. И это было бы большой потерей. Это отчасти потому, что понимание другого подхода может избавить нас от слепоты, которая связана с нашей укорененностью в собственном подходе.

Сегодня христианам, например, приходится «выбираться» из эпохи, в которой такие реалии, как ад и гнев Божий, представляются чем-то туманным, если вообще можно говорить о том, что люди понимают, что имеется в виду. Но они живут в мире, где господствуют объективация и развоплощение, где смерть рушит смысл и т.д. Мы должны стремиться возвратить Воплощению его смысл. Но Джонатан Эдвардс, например, три столетия назад жил в том мире, где гнев Божий ощущался как мощное присутствие и где трудность заключалась в том, чтобы правильно постигнуть смысл всеобщей любви Бога. Можно отреагировать на это различие полемически и заключить, что одни совершенно правы, другие же явно ошибаются. Мы осуждаем Эдвардса за старомодность или себя самих за то, что наша вера ослабла.

Но мы можем также видеть это в другом свете. Никто из нас не способен охватить всей картины. Никто из нас сам по себе никогда не смог бы охватить всего, что включает в себя понятие нашего отчуждения от Бога и его действия, посредством которого он возвращает нас к себе. Но в истории довольно часто появлялись люди, которым было дано глубоко осознавать тот или иной аспект этой драмы. Вместе мы можем жить в сознании этого более полно, чем мог бы сам по себе любой из нас. Вместо того чтобы хвататься за оружие полемики, мы могли бы прислушаться к голосу, который сами никогда, возможно, не расслышали бы, интонации которого, возможно, мы так и не узнали бы, если бы не потрудились понять его. Мы поймем, что должны будем оказать эту любезность даже тем людям, которые никогда бы не оказали ее нам (например, Джонатан Эдвардс), – в этом отношении, пожалуй, мы за последние несколько столетий добились некоторых

<sup>38</sup> Eamon Duffy, *Faith of our Fathers* (London: Continuum, 2004).

скромных успехов на пути к истине, хотя, конечно, можем найти прецеденты во всей истории христианства. Наша вера не знаменует собой расцвет христианства, но и не является неким патологическим отклонением от истины; скорее она должна быть открыта для общения, которое длится вот уже целых двадцать столетий (а в некотором смысле можно даже говорить, что оно началось раньше).

Конечно, это оставляет нас один на один с огромным множеством запутанных герменевтических вопросов: как соотносятся друг с другом различные подходы; как все они вместе соотносятся с вопросами всеобъемлющей истины. Эти вопросы будут сопровождать нас всегда; убежденность в том, что, в конечном итоге, нам удастся каким-то образом их обойти, обезопасив себя авторитетом кого-либо или чего-либо, Библией или свидетельством папы римского, является опасной и губительной иллюзией<sup>39</sup>.

Этот порой фрагментарный непростой разговор отсылает нас к общению святых. Под этим я понимаю не просто общение достигших совершенства людей, которые оставили все свои недостатки где-то в прошлом, а скорее общение жизненных путей к Богу. Такой путь во всей полноте есть то, о чем мы постоянно вспоминаем, пересказывая жизнеописания святых. Он включает в себя даже моменты предательства, как сообщает евангельская история, повествуя об отречении Петра от Христа. Это событие не изглаживается вследствие дальнейших деяний Петра. Но Бог устроил так, что глубокая скорбь, которую он ощутил, когда пропел петух,

<sup>39</sup> Предыстория II Ватиканского собора показывает, как эта способность устанавливать связь с христианской верой другой эпохи может помочь нам связывать наше бытие с верой нашего времени. Негибкое представление о церкви, ее власти, философских источниках, к которым она может обращаться, нашло выражение в решительном осуждении «модернизма». Все это сужало пространство разрешенной интеллектуальной жизни Католической церкви и вело ко все большему разрыву между нею и миром. Выход из этого тупика был найден в возвращении к святоотеческим источникам, особенно греческим отцам, в работах Анри де Любака, Ива Конгара и других ученых. Эти источники не только послужили основанием для новых определений церкви и сверхъестественного, но также позволяли восстановить связи между богословием и мистической жизнью и между тем и другим и опытом жизни нашей эпохи. Говоря об этих источниках, недавний автор отмечает: "Théologie en actes, qui sourd de l'expérience des premières communautés chrétiennes, et théologie mystique, où les symboles jouent un rôle capital, elle comble l'appétit du vécu et du mystère des contemporains que décourage le brochet rationalisant, sinon rationaliste, de l'enseignement délivré sous l'étiquette thomiste, enseignement qui soumet la prolifération de la vie à un carcan thomiste. Théologie de l'histoire du salut et théologie sensible aux tribulations de l'histoire de l'Église, elle confère à l'histoire un sens qu'ils [sc. les nouveaux théologiens] cherchent à tâtons, et dont l'anhistorisme de la scolastique tardive est bien incapable." [Богословие действия, которое возникает из опыта первых христианских общин, и мистическое богословие, в котором главную роль играют символы, утоляет жажду переживаний и познания тайны, испытываемую современниками, жажду, которую пытаются залить рационализирующей, если не рационалистической баландой наставлений, преподаваемых под вывеской томизма, наставлений, которые налагают оковы томизма на живую и возрастающую жизнь. Богословие истории спасения и богословие, отражающее непростые моменты в истории церкви, сообщает истории смысл, который они [т.е. начинающие богословы] ищут на ощупь и который совершенно не доступен отжившей свое схоластике, с ее неосведомленностью в истории.] Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté* (Paris: Desclée de Brouwer, 1998), p. 185.

стала шагом к его апостольской жизни после Пятидесятницы. Бог сделал даже это прискорбное событие первым шагом к святости, и в этом смысле оно в полной мере принадлежит к его жизни в святости.

Пути слагаются не только из грехов. Принципиально то, что мой путь включает в себя мое существование, укорененное в историческом порядке, с его добром и злом, в котором и из которого я должен двигаться к порядку Бога. В эсхатоне должны сойтись все эти пути, проходящие по чрезвычайно разным местностям и сопряженные с несходными опасностями.

И здесь необходимо назвать вторую причину, по которой вопрос окончательной истины не должен становиться препятствием для принятия ситуации, где мыслимыми становятся различные пути. Дело в том, что церковь как общение различных народов и эпох, проникнутое взаимопониманием и служащее взаимному обогащению, страдает, ограничивается и разрушается вследствие необоснованной полнейшей убежденности в собственной истине, что скорее следовало бы называть ересью.

Я охарактеризовал два различных смысла, которые мы можем связывать с ситуацией, когда современный обращенный ощущает, что должен выйти за рамки уставленного порядка. Один из них заставляет нас искать полностью соответствующий исторический порядок; другой призывает нас к общению, которое может вывести нас за рамки любого такого порядка. Цель в этом случае состоит не в том, чтобы возвратиться к более ранней формуле, сколь бы вдохновляющими многие из них ни были; всегда будет в этом некий элемент подражания более ранним моделям, но неизбежно и с полным на то правом христианская жизнь сегодня будет искать и находить новые способы движения за рамки существующих порядков к Богу. Можно было бы сказать, что мы ищем новые и нехоженые пути. Понимать наше время в христианских категориях означает, среди прочего, распознавать эти новые пути, выявляемые первооткрывателями, которые пробираются сквозь запутанные лабиринты нашего мира, все его дебри и бездорожные пустоши, к Богу.

## 5

Пеги был моим главным примером, но в действительности открывателей новых путей в западном модерне – великое множество; есть те, кто проложил пути в литературе, от Достоевского, до тех, о которых мы говорили в этой главе, равно как и других, каковых так много, что всех не перечислить. Но мне хотелось бы в данной связи упомянуть еще об одной важной фигуре, Джерарде Мэнли Хопкинсе.

Надо сказать, Хопкинс являет собой поразительный пример неожиданного нового пути. Как и Пеги, он начинает с затруднения, характерного именно для модерна, а точнее для периода постромантизма. Он остро ощущал угрозу сужения и редукции человеческой жизни в культуре, где все вращалось вокруг дисципли-

нированного практического разума. Мы теряем контакт с миром природы, окружающим нас, и в то же время – с тем, что относится к более высокому измерению нашей жизни. В этом отношении его идеи и образы были созвучны с духовными устремлениями и чувствованиями видных деятелей его времени; как и Джон Рёскин, он сознавал, что современная эпоха утратила способность воспринимать красоту в окружающем нас мире, и это тесно связано с системой экономической эксплуатации. Как и Патер, он стремился вернуть современной жизни эстетическое измерение.

Далее, он разделял представление постромантизма, что искусство, и в особенности поэзия, является главным орудием этого восстановления. Значение поэзии помогала осознать, среди прочего, теория языка, которую начали разрабатывать мыслители поколения романтизма в Германии, – например, братья Шлегели и Новалис, опиравшиеся на исследования Гаманна и Гердера.

Их поэтика порождена сознанием конститутивной силы языка. Она начинается с представления Гаманна – Гердера, согласно которому слова не просто приобретают значение посредством обозначения вещей, которые мы уже воспринимаем. Напротив, речь, словесное выражение, заставляет вещи существовать для нас в новом модусе, модусе осознания или рефлексии (“*Besonnenheit*”, если пользоваться термином Гердера).

Эта идея затем перерабатывается авторами 1790-х годов, которые формулируют новое понимание поэтики. В обычной речи кажется, что в целом слова действительно функционируют согласно прежнему, «обозначающему» представлению. Забыв о всеобщем отношении к миру, воплощением которого и является сам язык, мы вполне можем заключить, что такие слова, как, например, «рука», «палка», «вода», просто обозначают уже известные нам вещи. Но в случае с более возвышенными предметами, относящимися к «бесконечному», «незримому», мы, безусловно, сталкиваемся с вопросами иного рода.

Это проявляется, пожалуй, наиболее ярко в их учении о «символе». Важным в «символе» было то, что благодаря одному этому понятию была открыта целая область; мы могли бы сказать: благодаря ему одному определенные смыслы начинают существовать для нас. Самые возвышенные предметы, вещи, имеющие отношение к бесконечному, Богу, нашим глубочайшим чувствам, могут стать предметами мысли и рассуждения для нас только посредством выражения в символах. Как бесконечное может быть выведено на поверхность, проявиться (*Erscheinung*)? – вопрошает А.В. Шлегель. “*Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen*” (только символически, в картинах и знаках), – отвечает он. Это осуществляет Поэзия: “*Dichten ... ist nichts anderes als ein ewiges Symbolisieren: wir suchen entweder für etwas Geistiges eine äussere Hülle oder wir beziehen ein Äusseres auf ein unsichtbares Innere.*”<sup>40</sup> («Поэзия ...

<sup>40</sup> *Die Kunstlehre*, 81-82; Я выбрал термин «символ» в качестве ключевого слова, хотя это не единственный термин, который употреблялся в данной связи, и, надо сказать, как в рамках творчества отдельных авторов, так и в научной литературе того времени в целом, данная идея облекалась в различные

есть не что иное, как вечное символизирование: мы либо ищем внешнего покрова чему-то духовному, либо связываем нечто внешнее с незримым внутренним».)

Мы сможем лучше понять, что подразумевалось под этими возвышенными, «незримыми» вещами, если вспомним, не входя в подробности, о вещах, которые не могли бы фигурировать в нашем опыте вообще, если бы мы не были существами, владеющими даром речи. Возьмем «дух» (*Ruach, Pneuma*). Даже если бы мы остались животными, не наделенными даром речи, в нашем мире все равно был бы ветер; время от времени нам нужно было бы прятаться от него. Мы бы дышали, – ведь наше дыхание учащается, когда мы бежим.

Но дух? Нет, не тот дар, тот стремительный порыв, то сошествие силы, помогающей достигнуть чего-то высшего, чего-то более полного. Это сознание силы чего-то несравнимо высшего формируется для нас только в именовании. Дух входит в наш мир посредством языка; его манифестация зависит от речи. Термин «дух» является символом в шлегелевском смысле. И случаи использования языка, в которых эти слова входят в обращение, определяются в приведенной выше цитате как “Dichten”, созидание поэзии.

Согласно этому представлению, в поэзии есть нечто перформативное; создавая символы, она утверждает новые смыслы. Поэзия потенциально является миротворящей силой; таково понимание поэтики, которое мы унаследовали от 1790-х годов.

Такое понимание поэтики вызывает смену регистра, благодаря которой открывается новая гамма возможностей. Подумайте вновь о «Духе»: он входит в наш мир через Библию и связанные с ней тексты и речения; реальность его зафиксирована в нарративе и учении. Новая поэтика включает в себя рефлексивное движение, которое указывает на то, что сама Библия не есть простое повествование о событиях, которые уже произошли, скажем, к благу народа Израиля, прежде чем о них было записано. Это указывает на то, как сами эти события были возвещены и облечены в словесную форму. Этот рефлексивный поворот, столь характерный для модерна, приводит к осознанию условий осознания, к деланию «незримого» явным.

Здесь открывается целая гамма возможностей. Рефлексивное осознание может вызвать субъективизм и крах трансцендентности, но так не обязательно происходит. При одной, субъективистской, крайности языковые проявления могут рассматриваться просто как действия языка. Усилия поэта, ищущего нужное слово, не рассматриваются как попытка точно отразить реальность вне рамок языка. Для другой точки спектра характерно понимание этого языка как попытки опреде-

---

понятия и не всегда находила единообразное выражение. Иногда для обозначения того же понятия употреблялось слово «аллегория»; это вызывало всяческие недоразумения, поскольку «символ» в данном контексте противопоставляли «аллегории» (это понятие наполняли иным смыслом). Недоразумения, кроме того, могут возникать вследствие того, что этот термин также используется в самых различных значениях другими авторами (в выражении «символическая логика» он фигурирует в значении, диаметрально противоположном тому, в котором им пользовались романтики). Но в нашей дискуссии нам нужен термин, и пусть это будет «символ».

лить нечто такое, что выходит за пределы языка, но остается в рамках мира. Поэт раскрывает сущность человеческой природы или условий человеческого существования. При другой крайности сохраняется полное изначальное понимание: наш язык стремится выразить божественное или нечто такое, что выходит за пределы человеческого.

Слишком часто принимается просто как данность то, что рефлексивный поворот современной поэтики влечет за собой первую, субъективистскую позицию или неизбежно ведет к ней. Но в этом нет никакой неизбежности. Для новых, «утонченных» языков постромантической поэтики, как я утверждал в одной из предыдущих глав, характерно то, что они допускают своеобразное «зависание», или неопределенность онтологических приверженностей. Место поэта в вышеупомянутом спектре может оставаться не вполне определенным. Иными словами, самой природе этой современной поэтики, где создается семантика ее языка, так сказать, в самом поэтической произведении, свойственно оставлять место для онтологической неопределенности. Язык *может* восприниматься в целом ряде смыслов, спектр которых простирается от самой полной онтологической приверженности трансцендентному до самого субъективного, человеческого, даже сосредоточенного на самом языке. Мы можем наблюдать это в рецепции поэзии Вордсворта в XIX веке<sup>41</sup>.

Эта неопределенность допускается, но не требуется. Новый поэтический язык может служить нахождению пути возвращения к Богу Авраама. И именно это можно видеть у Хопкинса (и позже, например, у Элиота). В таком случае поэзия имеет двойной источник, как указал Шеймас Хини<sup>42</sup>. С одной стороны, поэтические образы стремятся выразить опыт, фактически можно было бы сказать – избавиться от «острого дискомфорта», связанного с сильным, но смутным чувством, как сказал Элиот; с другой, они стремятся наполнить смыслом, сделать вновь действительным в опыте вмешательство Бога, которое уже было выражено богословским языком, отточенной традицией. Высшая интуиция, запечатленная в поэтическом произведении, является сплавом того и другого, преобразующим то и другое; т.е. опыт приобретает более глубокий смысл и дело Бога обретает укорененную в опыте действительность нового рода.

Иногда два модуса доступа у Хопкинса находят отражение в различных частях стихотворения; в некоторых из его сонетов в октаве преломляется опыт, в то время как в секстете предпринимается попытка сплавить это с учением. Там, где сплав оказывается не совсем прочным, стихотворение оказывается не вполне цельным; это производит удивительное впечатление там, где образы октавы перетекают в подвижную стихию богословской интуиции, как в случае со стихотворением “Windhover” («Сокол»), например.

<sup>41</sup> См. Stephen Gill, *Wordsworth and the Victorians* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

<sup>42</sup> См. Seamus Heaney, “The Fire i’ the Flint”, in *Preoccupations* (London: Faber & Faber, 1980), pp. 79-97.

Возвращаясь к разговору о языке в этом постромантическом контексте, мы часто слышим утверждение, что язык, которым мы обычно пользуемся, стал более плоским, лишился содержания. Иными словами, в наше время обычно языком пользуются так, как если бы его единственная функция была инструментальной функцией обозначения уже известных вещей. Конститутивная, творческая сила языка полностью выведена из игры и проигнорирована или даже отвергнута. Такое понимание языкового использования соотносится с позицией, занимая которую мы оцениваем вещи и даже друг друга в чисто инструментальных категориях.

Об этом часто говорят как об уплощении, или обеднении *языка*, а не просто как о неадекватном понимании языка (части) тех, кто им пользуется. Это также следует из того понимания языка, которое я описываю здесь. Посредством языка в его конститутивном использовании (назовем это поэзией) мы вступаем в соприкосновение с чем-то высшим или более глубоким (будь это Бог, или глубины человеческого естества, желание, воля к власти, или что-либо иное). Поэзия может рассматриваться как событие, обладающее перформативной силой, слова, которые приводят в соприкосновение, заставляют что-либо явить себя впервые. Но что это за событие?

Вне большинства субъективистских трактовок, которые я рассмотрел выше, оно имеет объективную сторону: нечто выходящее за рамки языка проявляется, освобождается. Но оно также неизбежно имеет и субъективный аспект. Эта действительность становится явной нам, говорящим на этом языке, обладающим способностью так чувствовать, подготовленных ранее звучавшей речью или предыдущим опытом. Таким образом, это новое слово звучит для нас (находит в нас отклик); то, что слово открывает, является ТАКЖЕ фактом, касающимся нас, несмотря на то что это нечто большее. В принципе оно *могло бы*, в конечном счете, звучать для всех, – но только если таковые будут посвящены в язык и человеческие смыслы, в контексте которых оно может звучать. Таково значение выражения Шелли «утонченный язык», с помощью которого он характеризует средство современной поэзии. В отличие от референций более ранних поэтических произведений, которые обеспечивались смыслами, принятыми в обществе (Цепь Бытия, божественная история и т.п.), современная поэзия уже не полагается на признанные структуры. Она торит новые пути, «освобождает» новые реалии, но только для тех, в ком находит отклик<sup>43</sup>.

Именно этим объясняется хрупкость такого «поэтического» языка. То, что открывается в отклике, может перестать открываться. Язык может омертветь, стать плоским, упрощенным, удобным инструментом референции, банальности, как мертвая метафора, которую мы употребляем не задумываясь. Мы видим, конечно, что это происходит с традиционным религиозным языком, равно как и с его проти-

<sup>43</sup> Подробнее я раскрыл эту мысль в работе *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 21.

воположностью. Противоположная, неизменная, постоянно обновляющаяся сила языка может поддерживаться в живой религиозной традиции. «Приди, о Дух Святой, сердца наши вдохнови», – поют поколения верных, обновляясь вновь и вновь в сознании полноты смысла этих слов. Но те же самые молитвы могут стать мертвыми, привычными; люди читают / поют их автоматически, или они успокаивают себя тем, что родились в христианской семье, что у них много друзей-верующих и в их жизни было немало знаменательных событий, связанных с религией, – но все это не имеет особого отношения к изначальной силе откровения, заложенной в них.

В свете этого нового понимания языка, эта мертвенность, рутина, которую прежде считали недостатком молящегося, теперь может переселиться в наш язык, рассматриваемый сегодня уже не как идеальный кодекс, но как средство, которым мы пользуемся то здесь, то там в нашем обществе. Само требование подлинности – существенно современное, – похоже, ведет нас к новым языкам, которые *могут* найти в нас отклик.

Что касается самой поэтической традиции, то здесь дает о себе знать опасность того, что поэтический язык утратит свою силу, как все те библейские или шекспировские метафоры, которые настолько глубоко погребены в обыденной речи, что становятся стертыми; иными словами, различие между обычной, обыденной, каждодневной описательной и расчетливо-функциональной речью, с одной стороны, и поэтическим творчеством, с другой, утрачивается; второе поглощается первым. Что касается литературного канона, то идея здесь состоит в том, что великая поэзия, дабы звучать в полную силу вновь, требует нового контекста; иначе говоря, она нуждается в диапазоне современных голосов, которые могут быть ее собеседниками, с которыми она может переключаться. Иначе возникает опасность того, что ее сила будет утрачена.

Этот страх омертвления языка, того, что он утратит свою звучность, находит отражение в современной культуре, и не только в связи с литературой. Мы наблюдаем это у Хайдеггера, например, в проводимом им противопоставлении между пустым конформистским *Gerede* («болтовней») и подлинной речью. Это существенно современная тревога, потому что она питается современным сознанием потенциала языка как поэзии (*Dichtung*) и следующего из этого разграничения между творческой и обычной речью. Только в связи с этим высоким призванием поэтического языка может возникать этот страх падения. Это страх утраты перформативной силы. И он ровесник современной поэтики. Он был выражен крупнейшими мыслителями 1790-х годов и с тех пор проявлялся вновь и вновь, наряду с надеждой на то, что новое поэтическое творчество сможет обратить падение вспять. Такова была причина преклонения Малларме перед Эдгаром Алланом По – ибо он принял призывание “donner un sens plus pur aux mots de la tribu”<sup>44</sup>. Опасение того, что язык

\* Придать чистейший смысл тому, что молвит род (*φρ.*).

<sup>44</sup> “Le Tombeau d'Edgar Poe”, line 6.



всегда может пасть, загрязниться, стать неподлинным, оживает вновь и вновь. Оно по-разному проявляется в начале XIX века – мы видим это в творчестве Карла Крауса и Джорджа Оруэлла. В сфере искусства было придумано особое слово, указывающее на это вырождение подлинного и превращение его в банальность и пустые показные чувства, – китч.

Но есть ряд особенностей этой хрупкости языка, которые получили особую разработку в XX веке и которые имели первостепенную значимость для Хопкинса. Изначальная идея романтиков – поэт как творец и провидец – могла подсказывать монологическое видение. Подлинно важно лишь то, что находит отклик в душе или бытии поэта. Но со временем оно все более уступает место диалогическому пониманию языка (неявно присутствующему в исходных теориях Гаманна, Гердера и Гумбольдта), и становится ясно, что подлинно важные отклики – те, которые связывают оратора и слушателя, писателя и читателей и, в конечном счете (возможно), целые сообщества. Поэтов могут и не услышать, но цель написанного – достичь других и произвести объединение в явленном в откровении бытии или освободить<sup>45</sup>.

Параллельно с изоляцией «я» внимание заостряется на единственном поэтическом слове. Подобно тому как есть определенная доля истины в понятии монологазма (один поэт творит), сосредоточенность на отдельном слове имеет некоторое основание. Прорыв к обновленной перформативной силе может осуществиться в знаменательный момент, даже в одном слове. Некий неологизм или новый оборот речи, похоже, концентрирует в себе силу нового языка; мы можем вспомнить в этой связи о слове *inscape* (внутренняя суть вещей) Хопкинса, например.

Но частность этого представления выявляется, когда мы сознаем, что этот сконцентрированный прорыв в одном слове становится возможным только посредством множества других слов, отсылок, призываний, вопрошаний, в контексте которых перформативная сила может действовать в этом слове. Подобно тому, как отклик происходит не в самом поэте, а между ним и «Ты», сила отклика в нас создается благодаря целому созвездию слов, прежде чем прорваться (как это действительно может происходить) в отдельном слове или фразе. Подобно этому стихотворное произведение в целом может вызвать у нас отклик, – но только благодаря интертекстуальному контексту в целом, – такому, который мы постоянно пытаемся созидать вновь и вновь, дабы наши классики продолжали жить для нас.

Смысл в цепи смыслов: здесь есть нечто намного большее, чем общеизвестное сосюрвовское наблюдение: смысл каждого термина зависит от переплетения различий, в которое он помещен. “Dans la langue, il n’y a que des différences et pas de termes positifs.”<sup>46</sup> («В языке имеются только различия и нет положительных тер-

<sup>45</sup> Это представление о значимости адресата, не просто наших современников, а сверхадресата, также разрабатывал Михаил Бахтин.

<sup>46</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale* (Paris: Payot, 1978), pp. 155-156.

минов».) «Красный» означало бы нечто иное, не будь в языке понятий «алый» или «малиновый». Здесь мы говорим о том, как слово может способствовать открытию нового пространства, выявлению новой действительности, соприкосновению со скрытым или потерянным. И эта сила проявляется только в связи с целым комплексом дополнительных значений, который сам по себе изменяется вследствие введения нового слова.

Можно и по-иному сформулировать этот вопрос восстановления языка в постромантической традиции, который также должен истолковываться в свете этой идеи целостности смысла. Это вдохновенная каббалой тема Имени. В изначальном языке Адама слова отражали природу действительности, которую они определяли. К этой теме в XX веке обращаются, например, Адорно и Беньямин.

Это может восприниматься так, словно все выродившееся и неадекватное в современном языке представляет собой всего лишь сосюрговскую характеристику: слова «не имеют под собой основания», т.е. нет больше причины называть это животное «собакой», а не *chien* или *Hund*. Но было бы абсурдно полагать, что поэзия могла бы заново находить отдельные слова, каковые в этом смысле «отражали» бы действительность, о которой они помогают нам говорить. Если же мы видим, что речь идет о поэтическом образе в целом, тогда перед нами вырисовывается нечто важное. Хопкинс в "Windhover" запечатлел пустельгу в полете, причем не в отдельном слове, а в способе выражения мысли, ритме и словах своего стихотворения; а кроме того, он выразил в своем тексте нечто из действия Бога.

Таким образом, есть три проблемы или, пожалуй, три способа формулирования одной и той же проблемы, неразрывно связанные с этим пониманием языка и поэзии: (1) наш язык утратил и должен вернуть себе свою конститутивную силу; (2) то, что эта сила утрачена, означает, что мы действительно можем обращаться инструментально с окружающими нас реалиями, но их более глубокое значение, фон, в котором они существуют, высшая действительность, которая находит в них выражение, остается проигнорированной и невидимой; иными словами, (3) это означает, что наш язык утратил силу Называть вещи в их укорененности в этой более глубокой (высшей) реальности.

И конечно, (4) эта несостоятельность языка является важным аспектом несостоятельности бытия, наша жизнь редуцирована, уплощена. «Все избито бытом, засалено, стерто трудом...»<sup>47</sup>

Это тот контекст, в котором я хотел бы рассматривать Хопкинса. Он остро чувствовал уродство, «убогость вещей»<sup>48</sup> в городском индустриальном мире, который появился в Англии. Более того, он чувствовал это, пожалуй, слишком остро: его

<sup>47</sup> "God's Grandeur" [Перевод Т. Стамовой: <http://www.stihi.ru/2011/10/11/2105>]; см. *Gerard Manley Hopkins: Selected Poetry*, ed. Catherine Philips (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 114.

<sup>48</sup> Это выражение цитируется Норманом Уайтом (Norman White) в работе *Hopkins: A Literary Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 125.

суждения об этом мире были слишком всеохватывающи и размыты, а его обращение к нетронутой природе как к целебному источнику иногда напоминало паническое бегство. Как бы то ни было, он действительно считал пристальное внимание к формам природы существенным противоядием от отвратительной и искажающей среды индустриальной Британии, постоянного расширения которой он (справедливо) боялся.

Влажь с целизной, наш вечный покров,  
 Влажь с целизной – во веки веков,  
 Во все дни да пребудут всецельны они,  
 На многая лета их сохрани!<sup>49</sup>

Внимание к естественным формам может помочь приоткрыть более глубокую реальность, по отношению к которой мы становимся все более и более невосприимчивы в этой цивилизации. На первом уровне эта реальность составляет то, что отражают ключевые термины Хопкинса *instress* и *inscape*. Основная идея здесь отчасти связана с мыслью Фомы Аквинского в том смысле, что существование окружающих нас вещей истолковывается не просто как инертный факт, а скорее как своеобразное действие. У каждой вещи есть внутреннее напряжение (*instress*), посредством которого она осуществляет и поддерживает свою надлежащую форму (*inscape*). Разумеется, здесь слышится отголосок платоновско-аристотелевской идеи, согласно которой все сущее обладает надлежащей формой. Однако Хопкинс черпал вдохновение у Дунса Скота и на этом не останавливался. Та или иная вещь (например, дерево или птица) приобщена не только к форме своего рода; у нее также есть свой особый *inscape*, своя *haecceitas*, своя «этость», – если пользоваться терминологией Скота. Хопкинс говорит о «единстве» вещи. Говоря о дереве, он указывает на «внутреннюю суть этой вещи (*inscape*), определенно скрепляющую ее простейшее и прекраснейшее единство от самих корней». В этом контексте он будет также говорить о «самости»: «самость – это внутренне присущее вещи единство»<sup>50</sup>.

Можно сказать, что большая часть поэзии Хопкинса называет *inscape* вещей. Ее конститутивная сила заставляет эту действительность являться; в этом открывает-

<sup>49</sup> “Inversnaid”, *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 138. [Рус. пер.: <http://simankov.livejournal.com/30139.html>.]

<sup>50</sup> Von Balthasar, *The Glory of the Lord*, p. 357. Скотизм Хопкинса, похоже, хоть это и жутковато сознавать, предвосхищает «бедную религию», которую Михаил Эпштейн находит в постатеистической России. Не приемля тезис о заботе о «дальнем» атеистического коммунизма, она прежде всего ставит перед нами задачу созидания отношений с нашими ближними, реальными людьми. По Эпштейну, за этим кроется определенная богословская позиция. «Минималистское богословие ... избегает пантеистических установок. Бог не во всем, а в каждой вещи, в *каждости* всякой вещи». «Подлинный предмет богословия – мир сингулярностей, уникальность всех вещей, созданных по образу единого Творца». «Каждая вещь неповторима только в силу того обстоятельства, что неповторим Бог». См. Mikhail Epstein, “Minimal Religion”, in Mikhail Epstein, Alexander Genis, and Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in Post-Soviet Culture* (New York/Oxford: Berghahn Books, 1999), pp. 167-169.

ся и воспевается сила особых существей, как, например, в его знаменитом стихотворении “Windhover”:

Я видел нынче утром фаворита  
 Зари, дофина света, пестрой реки героя —  
 Сокола, седлавшего ветер. Пространство края  
 Крылом — как ходил на корде крыла! Как бита  
 Была высота! Как он скользил в ней — открыто —  
 Как конькобежец, шага длину утра  
 На повороте. — Ветер! — Дух мой, от непокоя  
 Укрытый, взвился. — О мощь! О зоркость зенита!<sup>51</sup>

Но Хопкинс указывает на нечто большее. За гранью мощного восприятия *inscape*, отраженного в его тексте, нам открывается нечто более хрупкое — глубинное видение действия Бога и нашего окончательного искупления. Отдельное бытие каждой вещи есть то, что она получает от Бога:

Слава Господу за пятнистый мир —  
 За свободу разбредшихся по небу стад...

.....

Все чудное, необщее, всякий крен;  
 Все, в чем, перемежаясь, поют и пестрят  
 Горечь, сладь; нега, скорость; сияние, мрак;  
 Он творит — всех прекрасней и вне перемен —  
 И да будет так<sup>52</sup>.

И вещь может обладать отдельным бытием только в связи с Богом. В отношении нас самих как личностных существ это означает, что мы можем быть самими собой только в общении с Богом, а это означает, что мы распознаем отдельность, которую Бог выбрал для нас, и утверждаем ее, выбираем ее в свою очередь. Самость издает «вдох удовлетворения». Альтернатива — замкнуться в себе;

Я квасит тесто косное. Я знаю:  
 Тем, кто в геенне, таково же: бич им,  
 Как я себе, — их я в поту; но горше<sup>53</sup>.

Для того чтобы нам быть самими собой, требуется самоотречение, отказ от привязанностей, жертва. Миг, в который Христос входит наиболее полно в нашу жизнь (если мы позволяем это), — это момент нашей смерти. Так, монахиня на

<sup>51</sup> *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 117. [Перевод Т. Стамовой: <http://www.stihi.ru/2011/09/22/2193>.]

<sup>52</sup> “Pied Beauty”, *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 117. [Перевод Т. Стамовой: <http://www.stihi.ru/2011/09/22/2180>.]

<sup>53</sup> “I wake and feel”, *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 151. [Перевод Г. Дашевского: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/73/da22.html>.] См. рассуждения в работе von Balthasar, *The Glory of the Lord*, pp. 379-380, 383-384.

палубе тонущей *Deutschland* зывала: «О, Христос, Христос, приди же скорей!»<sup>54</sup> Смерть и Воскресение неразрывно связаны между собой. Самое страшное разрушение может также видиться как нежная весна.

Море, земля и река обрушили шквал,  
Ты лишь один, Орион, как светоч, сияешь с вершин,  
Добродетель их взвесив, на своих ладонях держал,  
Мучеников ты властелин,  
Смерч под взглядом твоим лепестки раскрывал, вихрь из лилий падал с высот<sup>55</sup>.

Мы никогда не сможем познать Бога. Тот, кто стоит за Творением, никогда не может быть познан непосредственно. Его «безмолвье избранное»<sup>56</sup> оставляет нас без несомненного знания.

И для незримого Царя  
Кроим лоскутный мы балахон  
Из праздных домислов; тень творя,  
Ее на Твой водружаем трон<sup>57</sup>;

Но мы можем ощутить его в его творении – не только во внутренней сущности (*inscapes*) отдельных вещей, но и в космосе и в силе, которой он обладает. Хопкинс, как и Клодель, остро ощущает силу Божью в великолепии вселенной:

Блеск, огонь Господень во всем живут.  
Так пустой лист фольги полыхнет, загремев, как гром<sup>58</sup>;

Но эта интуиция, этот более глубокий взгляд на вещи, проникающий за пределы их внутренней сущности (*inscape*), есть нечто хрупкое. Он может подвести нас, и Хопкинс вынужден был вести борьбу с унынием, которое, судя по всему, переносил особенно тяжело в последние пять лет жизни, проведенные в Ирландии.

Проснусь – не день, оскомины от мрака.  
Что за ночь прожито часов, да черных!  
Исхожено-то, видено-то сердцем!  
Но крохи, как исчислишь срок до света

<sup>54</sup> “The Wreck of the Deutschland”, stanza 24, line 191; *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 104. [Перевод Я. Пробштейна: <http://www.stihi.ru/2011/06/29/6476>.]

<sup>55</sup> *Ibid.*, stanza 21, lines 164–169; *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 103. См. von Balthasar, *The Glory of the Lord*, p. 387.

<sup>56</sup> “The Habit of Perfection”, *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 79. [Перевод А. Парина. «Склонность к совершенству», в *Два века английской поэзии*, М.: Московский рабочий, 1988, с. 345.]

<sup>57</sup> “Nondum”, *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 80. [Перевод Д. Манина: [http://www.vekperevoda.com/1950/manin\\_d.htm](http://www.vekperevoda.com/1950/manin_d.htm).]

<sup>58</sup> “God’s Grandeur”, *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 114 [Перевод Т. Стамовой: <http://www.stihi.ru/2011/10/11/2105>]; см. также “The Starlight Night”, *ibid.*; и особенно “That Nature is a Heraclitean Fire”, *ibid.*, p. 163.]

.....

Я желчь, изжога. Мой, по высшей воле,  
Удел – горчить; мной стала горечь. Клятву  
Стыкует кость, сплетает плоть, кровь клеит<sup>59</sup>.

В это бедное впечатлениями и духовными переживаниями время Хопкинс отказывался поддаться отчаянию: «Я не буду, отчаянье, падаль, кормиться тобой». С полной решимостью он продолжал молиться: «Бог Жизни! Ниспошли же ливень свой моим корням средь засух многодневных!»<sup>60</sup>

Хопкинс, как и Пеги, начинает с характерного для модерна затруднения, и так же приходит в неизученную местность. Это не значит, что в своих взглядах он в том или ином отношении отстает от христианской ортодоксии. Напротив, он решительно выступает против сползания к религии безличного порядка, которую XIX век унаследовал от деизма XVIII столетия и которую многие из видных мыслителей, такие как знаменитые Арнольд и Эмерсон, приспособили для своего времени. Более того, желание восстановить связь с ортодоксальной традицией было главным стремлением Хопкинса, которое сначала подвигло его на то, чтобы сблизиться со сторонниками Высокой церкви и трактарианского движения, а впоследствии послужило причиной его обращения в католичество.

Отвергая всякий богословский компромисс с духом своего времени, Хопкинс решительно возвращается к важнейшей христианской истине об общении как цели Божьего действия в Творении. Бог создал нас не только для того, чтобы мы жили согласно законам его творения, но и для того, чтобы мы были причастниками его любви. Поразительно то, как Хопкинс вновь высвечивает глубокую связь между этим *telos'*ом общения и признанием частного во всей его ограниченности. Эта связь уже ощущалась в духовности св. Франциска Ассизского, и, конечно же, о ней громко заявил великий францисканский мыслитель Дунс Скот, у которого черпал вдохновение Хопкинс. Но поэт-иезуит обновляет ее в совершенно ином контексте XIX века, когда вселенная, необъятная во времени и пространстве, уже вырвалась из привычных рамок, равно как и из платоновско-аристотелевской

<sup>59</sup> "I wake and feel", Selected Poetry, ed. Philips, p. 151. [Перевод Г. Дашевского: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/73/da22.html>.] Три строки, следующие после последних процитированных, были приведены выше – начиная со слов «Я квасит тесто косное...», прим. 53.

<sup>60</sup> "Carrion Comfort" [Перевод Г. Кружкова: <http://magazines.russ.ru/inostran/2006/12/ho5.html>], Selected Poetry, ed. Philips, p. 153; и "Justus quidem tu es, Domine" [Перевод Д. Щедровицкого, в *Английский сонет XVI–XIX веков*, М.: Радуга, 1990], *ibid.*, p. 165. Уолтер Онг убедительно доказывает, что уныние, в которое время от времени погружался Хопкинс, нельзя приравнивать к утрате веры. «Все, что Хопкинс говорит, и все в окружавшей его аскетической обстановке указывает на то, что решительное погружение Хопкинса в стихию страдающей самости, вовсе не представлявшее угрозы христианской вере, вследствие которой Бог как бы "исчезает", в действительности способствовало более глубокому постижению того, что влечет за собой вера, и принятию всех последствий веры с такой мерой понимания, какая была немыслима прежде». Walter J. Ong, *Hopkins, the Self and God* (Toronto: University of Toronto Press, 1986), p. 152.

системы координат средневекового космоса. Таким образом, хопкинсовское видение Бога в действии во внутренней сущности (*inscape*) отдельных вещей, равно как и во всепобеждающем и часто разрушительном действии безмерной вселенной, можно сказать, было беспрецедентным<sup>61</sup>. Это могло произойти только в наше время, но, разумеется, это не обязательно должно было произойти. Нет ничего неизбежного в этом восприятии вселенной, как мы теперь понимаем это. Хопкинс был наделен редким даром пронизательности. Он измерил путь, который во многих отношениях можно считать новаторским.

Столь одиноким было странствие его и как поэта, и как христианина, столь мало одобряемым в его время, что порой он чувствовал себя неспособным достичь конца.

И между птиц, средь их трудов напевных —  
Лишь я не строю! Ни одной живой  
Я вещи не родил — бессильный внуч!<sup>62</sup>

Но в иной миг уныния, когда он сетует на то, что ощущает себя чужаком не только в Ирландии, но и в своей родной стране, которая не понимала его, его стих звучит в несколько иной тональности.

Какое только слово  
Премудрое, растопит неба клети странный хлад  
Иль ада зов утишит. Одинок я снова,  
Храня не слышу, слыша не внимаю — шаг назад<sup>63</sup>.

Сегодня мы понимаем, как важно было «сохранить» то неслышанное слово. Сам Хопкинс сознавал это и порой был готов ждать.

## 6

В этой главе я много говорил о деятелях литературы, но в действительности новые пути не ограничены этой сферой, их намного больше. Есть также те, кто нашел новые пути молитвы или действия, — среди них Шарль де Фуко, Джон Мейн, Жан Ванье, Мать Тереза и Тереза из Лизье<sup>64</sup>. И многие из них остаются и

<sup>61</sup> См. вновь “That Nature is a Heraclitean Fire”, чтобы понять, насколько вселенная Хопкинса не вписывалась в круг господствовавших в Средневековье и в эпоху раннего Нового времени представлений о космосе; *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 163. См. также рассуждения в работе Ong, Hopkins, pp. 156-159.

<sup>62</sup> “Justus quidem tu es, Domine...”, *Selected Poetry*, ed. Philips. [Перевод Д. Щедровицкого, в *Английский сонет XVI-XIX веков*, М.: Радуга, 1990.]

<sup>63</sup> “To seem the stranger”, *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 151. [Перевод Э. Ермакова: <http://www.stihi.ru/2006/05/01-2265>.]

<sup>64</sup> Путь Терезы начинается также с тех условий жизни, в которых находимся сегодня мы. Наше время не похоже на прежнее, где есть «грешники», жизнь которых характеризуется лишь слабым представлением о Боге и Христе и отсутствием подлинного общения с ним, но при этом «каждый», т.е.

останутся неизвестными широкой публике. По сути, я лишь коснулся здесь этого предмета.

Вопрос в том, как это трактовать. На самом деле, все люди, о которых я говорил в этой главе, были в определенном отношении стойкими ортодоксальными католиками. Таким образом, вполне законно говорить о преемственности с их предшественниками. Здесь можно было бы сказать, что действительно важным фактором является преемственность, а не новые проложенные пути. Важным является вклад, который эти люди внесли в дело восстановления ранее установленного, но впоследствии серьезно критикуемого церковного порядка; их личные отклонения не очень важны.

Но «прогрессисты» могли бы полагать, что некоторые из этих так предполагаемых «отклонений» фактически, в конечном итоге, помогли вере вернуться на путь истинный, и мы можем низвести более ранние «традиционные» версии до частично ошибочного предвестника истинного.

Любая из этих позиций имеет в основании своем первую структуру, которую я описал в разделе 4 выше, ту, которая постулирует одну единую парадигму христианского порядка, находя его в некоей минувшей эпохе («традиционалисты») или в настоящее время («прогрессисты»).

Надеюсь, мне удалось показать, как много теряется при таком подходе, – речь идет о богатстве многообразия путей к Богу, которое этот подход отрицает или на которое бросает тень. Но полнота этого многообразия может выявиться только, если мы принимаем другую структуру и видим единство церкви как нечто прости-

---

все общество, верят. Напротив, мы живем в мире, где отрицание Бога – реальная возможность, которую выбирают миллионы. См. Fernand Ouellette, *Je serai l'Amour* (Montreal: Fidès, 1996):

“Thérèse est pénétrée depuis longtemps de ‘tristesse métaphysique’. C’est bien sur ce terrain-là que se joue son drame intime. La tristesse est liée à la conscience qu’elle a, depuis son enfance, de la souffrance du Christ et du rejet de son amour par les hommes. ... Marcel Moret conclut que ‘c’est cette tristesse proprement métaphysique des temps modernes que Thérèse, par un dessein mystérieux de la Providence, a eu entre autres pour vocation d’assumer sous les apparences de la joie et de la consolation” [Тереза с давних пор испытывает «метафизическую печаль». Именно на этой почве разыгрывается ее внутренняя драма. Печаль эта связана с испытываемым ею с детских лет сознанием страданий Христа и отвержением его любви людьми. ... Марсель Море приходит к заключению о том, что «именно эту собственно метафизическую печаль времени модерна Терезе, по действию дивного замысла Провидения, надлежало, среди прочего, воспринять под видом радости и утешения»] (323). Осознание ею этого недостатка веры как пустоты не вынуждает ее стремиться отгородиться от этого; скорее она стремится жить в этом, все равно желая верить и пребывать с Богом. Это ее «малый путь» (336). “[On] ne peut travailler efficacement au salut des âmes qu’en endurent les souffrances même des pécheurs, et en partageant avec eux le ‘pain de l’épreuve” [Действенно трудиться к спасению душ можно, лишь перенося страдания, которые претерпевают сами грешники, и разделяя с ними «хлеб испытания»] (337).

Как говорит Мишель де Серто, “l’itinéraire de Thérèse de Lisieux commence avec un vouloir absolu (‘je choisis tout’) et s’achève dans la ‘nuit’ qui marque la fin de sa vie avec un foi réduite à ‘ce que JE VEUX CROIRE” [Путь Терезы из Лизье начинается с абсолютной воли («я выбираю все») и заканчивается в «ночи», что увенчивает окончание ее жизни верой, которая сводится к «тому, чему Я ХОЧУ ВЕРИТЬ»]; *La Fable Mystique* (Paris: Gallimard, 1982), p. 236n55.



рающееся в вечность через все время, так, что парадигматические пути, которые оно собирает в себе, не могут быть отождествлены с таковыми ни одной отдельной эпохи<sup>65</sup>.

В конечном счете, вопрос сводится к тому, даем ли мы явное предпочтение одному исторически укорененному порядку христианской жизни, будь это прошлое или настоящее, или же отказываем в парадигматическом статусе любому.

К сожалению, как мы можем легко понять в свете истории, которую я рассказывал, вопрос, касающийся двух этих способов трактовки исторически укорененных порядков, вряд ли будет разрешен мирно и в духе взаимоуважения. Выше мы говорили о значении модусов веры сегодня, которые связаны с политическими идентичностями и / или представлениями о цивилизационно-нравственном порядке. Люди, которых привлекают эти формы, могут иногда склоняться к первому отклику – искать исторический порядок, который может расцениваться как во всех отношениях благословенный, и настаивать на том, что необходимо восстановить его. Это ни в коем случае не является неизбежным. Многие люди, например, для которых обращение принесло с собой некоторую упорядоченность жизни, конец хаоса или возможность избежать его, для которых сознание того, что «не все позволено», явилось освобождающей силой, все же не испытывают искушения всецело сосредоточиться на новой модели христианского мира. В некоторых обстоятельствах, например, когда речь идет о пятидесятниках в современной Бразилии или Африке, это даже не имеет особого смысла.

Но там, где сильное отождествление с порядком настоящего или прошлого консолидировано, вера может очень легко трактоваться в категориях определенных кодексов и привязанностей (или эти кодексы и привязанности получают подкрепление вследствие их освящения религией), а те, кто оказывается вне рамок их, рискуют предстать скорее в качестве отступников, чем собратьев-христиан, у которых можно чему-то научиться.

Таким образом, у нас есть современная *Kulturkampf*, особенно в США, где некоторые церкви считают своим долгом бросать вызов «секулярному миру» по тем или иным вопросам сексуальной этики, во многих случаях узко определяемым; а это приводит к осуждению других христиан, которые отказываются участвовать в этом крестовом походе, а значит, к своего рода гражданской войне в церкви. Этот конфликт становится сложнее разрешить еще и потому, что христианские церкви теперь существуют во всех уголках мира, – это уже не западные организации, – и многие проблемы преломляются совсем по-разному на других континентах.

Это один большой источник разделений. Есть и другой, который связан с ним. Я упоминал выше о реакции на развоплощение, ощущаемой необходимости реабилитировать тело. Это вызвало реакцию одного рода в западной культуре, вос-

<sup>65</sup> См. критическое замечание Роузны Уильямса в связи с исканиями христианского золотого века: «Представление об эпохе, имеющей *привилегированный* статус в отношении бытия христианином, в целом странное»; в работе *Why Study the Past?* (London: Darton, Longman, Todd, 2005), p. 105.

певание чувственного желания. Но это может устранить лишь один аспект развоплощения, этическое подавление сексуального / чувственного, – это не может затронуть расколдовывающей редукции. Это может легко сочетаться со снятием всех преград на пути чувственности, более того, в некотором смысле способствовать этому.

Устранить редукцию означало бы вновь открыть путь, на котором жизнь в нашей естественной среде, равно как и телесное чувство, телесное действие и телесное выражение могут быть источниками соприкосновения с полнотой. Более ранняя религиозная жизнь изобиловала такими телесными модусами и ритуалами. Но именно они выводились из игры вместе с продвижением Реформы, как следствие утверждения более рассудочных форм христианской веры и ритуала, а затем – появления дисциплинированного, отстраненного секулярного мира. Но само стремление здесь не отрицается, и не удивительно, что пятидесятничество, наиболее быстро развивающаяся форма христианства, в очень многих случаях отводит важное место телесным ритуалам, особенно ритуалам исцеления. Но это противоречит тому, что многие западные христиане считают большим достижением религиозной Реформы в период модерна. В этом заключается еще один важный потенциальный источник конфликта<sup>66</sup>.

Две эти области конфликта связаны между собой, поскольку борьба за кодексы ведется прежде всего в области сексуальной этики, а сексуальность – одно из важнейших измерений нашего телесного существования. Богословское осмысление этого, опять-таки, несомненно, потребует нового взгляда на определенные вопросы сексуальной этики, таких как контрацепция в случае католицизма и гомосексуализм. Но это требует намного большего. Мы должны вернуть сознание связи между эротическим желанием и любовью Божьей, которая глубоко запечатлена в библейских традициях, как иудейской, так и христианской, и найти новые способы выражения этой связи. А поскольку вследствие современной сексуальной революции, как я упоминал выше (глава 13), вопросы сексуальной идентичности приобрели центральное значение, это повторное открытие или реартикуляция должно стать поводом для исследования вопроса о половых идентичностях, мужской и женской, и о том, как они фигурируют в отношениях между Богом и человеком. Есть два способа, позволяющие уклониться от этого исследования: первый – рассматривать различия половой идентичности как нечто малозначимое, или довольно пластичное, или свободно определяемое отдельными людьми; второй – зафиксировать одно, якобы вечное и неизменное, определение этого различия, что, например, кажется, и сделал фон Бальгазар.

Две эти крайние позиции отражают полярные упрощенческие подходы, которые демонизируют спор природа / воспитание (*Nature / Nurture debate*), одна сторо-

<sup>66</sup> Этот вопрос получает любопытную трактовку в работе Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (New York: Doubleday, 2004), chapter 8.

на которого считает, что все определяется влияниями окружения, другая же – что все определяется наследственностью. Сейчас должно быть очевидно, что человеческая культура так не функционирует: она всегда включает некое истолкование и переопределение, но на фоне человеческих констант. Поскольку таковые всегда проявляются в новом облике – это зависит от конкретного общества и от конкретной эпохи, – их легче идентифицировать, нежели охарактеризовать. Но сексуальная жизнь, включающая в себя в той или иной форме и различия, и притяжения, несомненно является одной из них. Здесь, как и в других узловых пунктах человеческой культуры, мы нуждаемся в сознании и непрерывного фона, и изменяющихся форм.

И сегодня необходимо то и другое, чтобы исследовать вновь глубокое взаимодействие эроса и духовной жизни. Эта чрезвычайно сложная область в западном христианском мире, где сексуальное встречается с духовным, безотлагательно требует открытия новых путей к Богу<sup>67</sup>.

## 7

Мудро отметив несколько раз в этой книге невозможность предсказания, я тем не менее не могу воспрепятствовать себе строить предположения. Точнее было бы сказать, что я хочу изложить два альтернативных видения будущего, которые зависят от двух основополагающих положений о месте духовного в человеческой жизни, – тезиса, лежащего в основе господствующей теории, и тезиса, который является основанием моего нарратива.

Я пытался сказать нечто о секулярности 3, т.е. об условиях веры в нашу эпоху. Я рассказал длинную историю, потому что, по моему убеждению, понять это можно только, если подходить к этому исторически. Нельзя утверждать, будто тот или иной взгляд просто следует из этой истории; скорее, как я пытался объяснить в главе 12, чья-то история обретает смысл только в свете определенного понимания места духовного в нашей жизни. Рассуждая, мы движемся в том или другом направлении. Чье-то понимание духовной жизни человека подскажет определенные способы изложения нашей истории; но, с другой стороны, убедительность или неубедительность этой истории либо подкрепит, либо опровергнет это представление о духовном. Я всегда настаивал, что представление, на котором зиждется господствующая теория, ее «подвал» (если пользоваться терминологией главы 12), оказывается менее убедительным в свете действительного порядка событий и процессов в западном обществе, который мы обычно называем «секуляризацией».

Так что у меня есть чем оправдывать свои рассуждения. Разговор о двух видениях будущего поможет проиллюстрировать и разъяснить глубинные основания двух взглядов.

<sup>67</sup> См. любопытные рассуждения об этом в работе Rupert Short, *God's Advocates* (London: Darton, Longman and Todd, 2005), интервью с Джанет Мартин Соскис (Janet Martin Soskice, pp. 24-42) и Сарой Кокли (Sarah Coakley, pp. 67-85).

Одно будущее, вытекающее из магистральной теории секуляризации, видит религию все более и более утрачивающей свои позиции. Конечно, никто не ожидает, что она исчезнет полностью, уступив место науке, как полагало старшее поколение рационалистически настроенных атеистов (см. цитаты из Ренана и Конта в главе 15). Сегодня большинство атеистов признает, что всегда будет оставаться определенная степень «иррациональности», или, по крайней мере, невнимание к науке, и самые невероятные идеи всегда будут иметь своих приверженцев. Но мы придем к тому состоянию, как об этом говорит Стив Брюс, когда число людей, являющихся приверженцами той или иной формы религиозной веры, будет таким, какое можно было бы ожидать, если все начиналось бы на пустом месте и каждый придумывал бы собственное объяснение вещей.

Здесь за основу взято предположение, что религиозные, трансцендентные представления ошибочны или, по крайней мере, не имеют никакого убедительного основания. Как только мы вырастем из наследия прошлого, они смогут снова войти в наш мир только через более примитивные, более эксцентричные изобретения меньшинств.

Я предвижу другое будущее, основанное на другом предположении. Это противоположность господствующего представления. В нашей религиозной жизни мы реагируем на трансцендентную действительность. Все мы так или иначе воспринимаем ее, и это сознание появляется тогда, когда мы выявляем, распознаем некий модус того, что я назвал полнотой, и стремимся достигнуть этого. Модусы полноты, которые признают приверженцы вариантов эксклюзивного гуманизма и другие, остающиеся в пределах имманентной структуры, таким образом, отвечают трансцендентной действительности, но узнают ее. Они затемняют ее фундаментальные свойства. Таким образом, структурная особенность религиозных (повторных) обращений, описанных мной выше, когда человек ощущает, что вырывается из более узкой структуры и врывается в более широкую область, где все видится по-иному, соответствует действительности<sup>68</sup>. Легко может произойти так, прежде восприятие полноты теперь обретет новый и более глубокий смысл, как это было в случае с Бедой Гриффитсом, который сначала истолковал свою эпифанию на школьном поле в свете вордсвортовского романтизма, а затем переосмыслил ее в христианских категориях.

В том, что мы вытесняем нечто важное из жизни, тем не менее, нет ничего странного. Обращение, выводящее нас в более широкую область, обычно дает нам возможность осознать, как много мы всегда не допускаем в свою жизнь. Тем,

<sup>68</sup> Этим объясняется ощущение заблокированности, замкнутости в современном секулярном мире, которое мы находим у многих авторов, являющихся приверженцами веры. Йозеф Пипер говорит о «куполе (die Kuppel) обыденного мира», который может превращать нашу жизнь в тюремное заключение. Софисты, псевдофилософы, еще более плотно «завинчивали» эту «крышку» над нами. Мы должны вырваться из этого заключения. См. *The Philosophical Act, in Leisure the Basis of Culture*, trans. Alexander Dru (Indianapolis: The Liberty Fund, 1999), pp. 69-71; *Was Heisst Philosophieren?* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 2003), pp. 19-21.

кто верует в Бога Авраама, нужно обычно напоминать о том, как мало они знают его, каким неполным является их понимание его. Им предстоит проделать очень долгий путь. (Конечно, фанатики среди них забывают об этом и возвращаются к жизни в другом «пузыре», испытывая ложную уверенность в непоколебимости собственных истин.)

И все эти попытки вытеснить нечто из жизни, предпринимаемые как атеистами, так и верующими, могут иметь мощную мотивацию. «Люди не могут вынести слишком много реальности» (Элиот). Все мы были бы потрясены, выведены из равновесия, приведены в смятение, увидев Бога лицом к лицу, внезапно, теперь. Нам нельзя совсем подпускать его к себе – ради поддержания минимального равновесия. Все дело в том, где оказывается эта точка равновесия для нас. Если я прав том, что наше сознание полноты – отражение трансцендентной действительности (которая для меня есть Бог Авраама) и что всем людям свойственно сознание полноты, значит, нет никакой абсолютной нулевой точки. Но есть критическая точка, где многие в нашей цивилизации успокаиваются, которая определяется нежеланием увидеть в трансцендентности смысл этой полноты. Эксклюзивный гуманизм находит основание и контуры полноты в имманентной сфере, в некоем состоянии человеческой жизни, или чувстве, или достижении. Путь к дальнейшим исканиям прегражден.

Но с преградами на пути к исканиям сталкиваются не только атеисты. Многие верующие (фанатики, но не только) успокаивают себя тем, что они правильно понимают то, что относится к Богу (в отличие от всех тех еретиков и язычников во тьме внешней). Они держатся за идола, – если пользоваться термином, известным в традициях, связанным с Богом Авраама.

«Слишком много реальности» не только выводит из равновесия, это еще может быть и опасно. Может доходить до того, что мы пытаемся преодолеть дезориентацию, вызванную ложной уверенностью закрытости, а затем пытаемся укрепиться в этой уверенности, проецируя хаос и зло, которые ощущаем в себе, на некоего врага, как я описал это в главе 18. Мы убеждаем себя в том, что по природе мы добры, агрессивно противодействуя злу. Я борюсь с осквернением, поэтому я чист.

Таким образом, религиозная вера может быть опасной. Открытость к трансцендентности чревата опасностью. Но это тем более так, если мы реагируем на эти опасности преждевременно закрываясь, проводя четкую границу между чистым и нечистым посредством поляризации конфликта, даже войны. О том, что приверженцы религий, верующие, способны на такое, достаточно свидетельств в истории. Но атеисты тоже могут действовать таким образом, как только открывают себя для высоких идеалов, таких как республика равных, мировой порядок вечного мира или коммунизм. Мы находим ту же самую самоуверенность чистоты, обретаемую посредством агрессивного наступления на «оси зла», как у верующих, так и у атеистов. Идолопоклонство порождает насилие.

Итак, опираясь на эти предположения, что можно сказать о будущем? Конечно, его невозможно предсказать в подробностях, более того, можно практически

не сомневаться в том, что в одном обществе ситуация сложится не так, как в другом. Но общая его структура, вероятно, будет такова: какова бы ни была эта точка равновесия, которая доминирует в любой среде, равновесие всегда будет хрупким. Некоторые будут стремиться двигаться еще дальше «вовнутрь», к большему имманентизму, по всем причинам, указанным ранее в этой книге; а некоторые сочтут, что наличествующее равновесие ограничивает и даже подавляет свободу, и будут желать двигаться вовне.

В обществах, где точка общего равновесия определенно находится в сфере имманентности, где многим людям даже трудно себе представить, как нормальный человек может верить в Бога, господствующий нарратив секуляризации, в котором многие беды нашего мира объясняются нашим религиозным прошлым, со временем станет менее убедительным. Это произойдет отчасти потому, что в других обществах, как выяснится, ситуация иная, а следовательно, этот магистральный нарратив не касается человечества в целом, а также потому, что многие беды, в которых обвиняли «религию», не исчезают. Конечно, убедительность нарратива может поддерживаться за счет клеймения религиозных обществ как враждебных по отношению к ценностям модерна, – такие оценки многие европейцы склонны давать Соединенным Штатам и еще больше – «исламу». Но если мы дойдем до настоящего «столкновения цивилизаций», этот способ придания убедительности нарративу секуляризации рано или поздно уйдет в прошлое.

В то же время это нагнетание напряженности в атмосфере имманентности обострит у последующих поколений сознание того, что они живут в «пустой земле», и многие молодые люди вновь начнут поиски запредельного. Куда это приведет, никто не может предсказать, хотя, возможно, интуиции Михаила Эпштейна, о которых я говорил в конце главы 14, могут оказаться пророческими.

Есть также еще одна особенность «будущего религиозного прошлого»<sup>69</sup>, на которую указывает рассказанная мной история. Она состоит в том, что во многое из нашего прошлого, которое, согласно нашим современным нарративам, вне всякого сомнения, осталось позади, невозможно просто так отвергнуть. И магистральный христианский, и секуляристский нарративы рады «сдать в архив» определенные особенности человеческого религиозного прошлого. Оба рассматривают Осевые революции как однозначно положительные события, так что «политеизм», или «язычество» (пользуясь иудео-христианской терминологией) оказываются реалиями давно исчезнувшего мира. К этому протестанты (а также до определенной степени некоторые католики) добавляют Реформацию (или ее католический вариант), которая якобы послужила завершением Осевого поворота и которая избавила нас от пережитков язычества и идолопоклонства. Пока два главных

<sup>69</sup> См. мою статью, озаглавленную так, в работе Hent de Vries, ed., *Religion: Beyond a Concept* (Fordham University Press, 2008).

нарратива ни в чем не расходятся. Далее в секуляристской истории происходит отступление и добавляется новый шаг вперед, в котором религия как таковая утрачивается, как старая кожа, и мы вступаем в свет разума.

В более пессимистических вариантах этих повествований учитывается тот факт, что любые ошибки и недостатки, характерные для более ранних этапов, до сих пор могут давать о себе знать в человеческой жизни. Идолопоклонство может оставаться искушением для человеческого сердца; или иррациональность, а следовательно, религиозная вера может быть тем, без чего большинству людей трудно обходиться. Поэтому о полном «списывании в архив» говорить было бы некорректно. Но при большом старании мы можем обойтись без этих пережитков.

История, которую я излагаю в этой книге, отличается от этих повествований, даже в их пессимистических версиях. Мы не можем просто отвернуться от многого в нашем глубинном прошлом, – и не только по причине нашей «слабости», но и потому, что в нем есть нечто подлинно важное и ценное. Признание этого факта в нашей современной культуре обычно означает, что мы настроены против христианства, принимаем те или иные ценности «язычества», или «политеизма». Питер Гэй в своей знаменитой книге о Просвещении<sup>70</sup> говорил об этом как о «модерном язычестве». Это, возможно, не отражает всей сути данного явления, но он, несомненно, нащупал важную его составляющую. Это то, что побудило Джона Стюарта Милля превозносить «языческое самоутверждение» над «христианским самоотречением» или (возьмем совсем другой пример) подвигло Ницше противопоставить «Диониса» «Распятому»<sup>71</sup>. Эта полемическая позиция обычно вызывает твердую ответную реакцию у христиан, которые считают, что их атакуют.

Но это простое противопоставление не отражает фактов в полной мере; по крайней мере, на это указывает история, которую я пытался рассказать. Это не значит, что я хочу уравнивать эти две противоположные позиции; что мне, например, было бы также все равно, если бы прорыв к еврейскому монотеизму никогда не произошел. Скорее я хочу подчеркнуть, что этот и позднейшие прорывы – подобно долгому процессу Реформы в латинском христианском мире, который я рассматривал здесь, – осуществлялся таким образом (и, пожалуй, иначе этого не могло произойти), что они уничтожили или ограничили важные аспекты духовной жизни, которые процветали в более ранних формах «язычества», какие бы недостатки ни были им присущи.

Подавление и маргинализация одного такого аспекта – процесс, о котором я говорил здесь как о «развоплощении», постоянном отделении духовной жизни от плоти, так, что она все в меньшей степени протекает в глубоко значимых телесных формах и все больше становится «рассудочной». Я не пытаюсь сказать, что

<sup>70</sup> Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Knopf, 1966).

<sup>71</sup> John Stuart Mill, *On Liberty*, in Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 77. Friedrich Nietzsche: “– Hat man mich verstanden? – Dionysos gegen den Gekreuzigten.” См. “Ecce Homo”, in *Nietzsches Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969), Sechste Abteilung, Dritter Band, S. 372.

христианство, например, уступает язычеству в том смысле, что независимо от всех своих достоинств, ему недостает полноты смысла телесности более ранних форм, которые оно вытеснило. Скорее я хочу сказать, что христианство как вера в воплощенного Бога отрицает нечто чрезвычайно важное для себя, пока остается сопряженным с формами, ведущими к развоплощению.

Развоплощение также связано со страхом, а потому подавлением сексуальности, следовательно, избеганием вопросов сексуальной идентичности или слишком робким подходом к ним, как я утверждал в предыдущем разделе.

Другой отрицательной особенностью осевых прорывов и Реформы была тенденция к гомогенизации. Стремление реформировать часто заключалось в намерении подчинить всю жизнь власти единого принципа или требования: поклонение единому Богу, или исповедание того, что спасение достигается только верой, или что спасение можно обрести только в церкви. И эта Реформа часто осуществлялась путем сглаживания или ограничения всего, что в человеческой жизни могло представляться не вполне согласующимся с этим единым требованием. Интуиция, которую люди пытаются выразить сегодня, говоря о превосходстве «политеизма», заключается как раз в этом, что эти более ранние культуры допускали целостность различных аспектов жизни и их требований, что уже не характерно для современных религиозных или нравственных мировоззрений. Различные боги – Артемида, Афродита, Марс, Афина – заставляют нас почитать целостность различных состояний жизни – целибата, сексуального союза, войны, искусств мира, – которую жизнь по единственному принципу часто, в конечном счете, отрицает.

Опять-таки, речь идет не о возвращении к более ранней форме – поклонению Марсу, например, – но об осознании того, как легко прокрустовы методы могут прижиться в движении за Реформу. За всем этим скрывается прото-тоталитарное искушение. Лютер и Кальвин были, конечно же, правы, осуждая идеологию духовного превосходства, которая отравляла жизнь позднесредневекового монашества, но, в конечном итоге, они пришли к тому, что признали неприемлемыми призвания, связанные с целибатом, как таковые, существенно обеднив тем самым христианскую жизнь. И их Реформация, через другую стадию «реформы», способствовала появлению сегодняшнего секулярного мира, где самоотречение не просто рассматривается как нечто вызывающее подозрения (в известной степени это всегда здраво и необходимо), но в целом представляется чем-то далеким от реальной жизни как всего лишь форма помешательства или членовредительства. Из-за всего этого мы оказываемся в более узком, более гомогенном мире соответствия гедонистическому принципу.

Опять-таки, дело не только в том, что нам нужно «подквасить» христианство язычеством, а в том, что наша христианская жизнь подверглась такому искажению, что сама навязывает эту гомогенизацию. Церковь изначально была предназначена к тому, чтобы быть местом единения самых разных людей, идущих по жизни несходными путями; и в этом отношении мы, очевидно, не достигаем цели.



Из этого можно извлечь следующий урок: эти моменты восхождения, когда то, что я называл в предыдущих главах «божественным воспитанием», побуждает нас подниматься выше, часто (а возможно, всегда) в своей «реально существующей» исторической форме очень неоднозначны и влекут за собой серьезные утраты, а не только бесценные приобретения. Незаменимый шаг вперед может в своей конкретной форме требовать неприемлемых жертв. Вот почему стоит с осторожностью относиться к этим магистральным нарративам о простом, безжертвенном переходе, рассказывают ли их христиане или протагонисты Просвещения<sup>72</sup>.

Фактически, именно эти заявления о том, что проблемное прошлое полностью изжито, ослепляют нас и не дают осознать, как мы, теперь уже в новых обстоятельствах, повторяем некоторые ужасные ошибки этого прошлого, – как мы отмечали в одной из предыдущих глав, говоря о насилии, связанном с поисками козла отпущения и дающем о себе знать как в христианском мире, так и в секулярном мире модерна.

Предлагаемая мной здесь трактовка несовместима с представлением о беспроblemных разрывах с прошлым, которое просто осталось где-то позади. В этом, как я полагаю, я опираюсь на интуицию Роберта Беллы, которую он подробно излагает в книге о религиозном развитии человечества и которую он формулирует в лозунге: «ничто никогда не теряется»<sup>73</sup>.

В этом также проявляется неразрывная связь истории о том, как мы достигли состояния, в котором находимся сегодня, с нашей трактовкой этого состояния, – что собственно и было принципом структурирования этой работы повсюду.

<sup>72</sup> Само собой разумеется, это касается также заявлений христианства о том, что оно «заменило» собой иудаизм. Поскольку такого рода заявление делается от имени христианской веры, постольку вера затемняется, даже искажается. Более того, я также надеюсь, что читателям будет ясно, в чем мое (конечно, не совсем удачное) понятие «божественного воспитания» отличается от понятий, которыми оперировал, например, Лессинг (см. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*). Дело не только в том, что «курс» не заканчивается вдохновленным деизмом морализированием, – важнее то, что, поскольку воспитание зиждется на углублении нашего понимания тайн греха и искупления, оно никогда собственно и не «заканчивается»: нет никакой эпохи довольных собой выпускников, которые могут смотреть свысока на своих предшественников, не столь преуспевших в постижении этих истин. См. обсуждение версии деистического типа в работе Nicholas Boyle, *Sacred and Secular Scriptures* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), chapters 1 and 2.

<sup>73</sup> Robert Bellah, "What Is Axial about the Axial Age?", in *Archives Européennes de Sociologie*, 46, no. 1, pp. 69-89; цитата на с. 72. Этот тезис в целом подробно раскрыт в работе Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* (Harvard University Press, 2011). [Рус. пер.: Роберт Белла, *Религия в эволюции человека: от палеолита до осевого времени*, М.: ББИ (готовится к печати).]

## Эпилог: Множество историй

Я хотел бы соотнести свою историю западной «секуляризации» с другими историческими трактовками, где прослеживаются изменения в философском или богословском видении или теории, приведшие к тому затруднительному положению, в котором мы находимся сегодня. Кажется, что они, на определенном уровне, весьма отличаются от моей трактовки, но я не думаю, что между ними есть подлинное противоречие.

Сегодня есть одно такое течение мысли, которому я очень симпатизирую. Я имею в виду школу, которая связывает критику средневекового «реализма» (как у Фомы Аквинского) и появление номинализма, POSSИБИЛИЗМА и в большей степени волюнтаристского богословия у Скота, Оккама и других с тяготением к секулярному миру.

Была проведена связь между номинализмом и возникновением механистической науки, равно как и растущей силой новой инструментальной позиции человеческой деятельности<sup>1</sup>. И, конечно, номинализм способствовал выработке четкого разграничения между природой и сверхприродным, имманентным порядком и трансцендентной действительностью, которое, как мы видели, было важной интеллектуальной основой современной секулярности. Инструментальная позиция, в свою очередь, способствует новому повороту вовнутрь как основание торжествующего овладения миром – интеллектуально и практически.

Все это способствует появлению мощного современного онтического дуализма: разум в противовес механистической, лишенной смысла вселенной, без внутренних целей, которые имел прежний космос<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. Francis Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science", *Church History* 30 (1961), pp. 433-457.

<sup>2</sup> Эти связи были очень глубоко исследованы в работе Джона Милбанка и Кэтрин Пиксток, о которых часто говорят о как о приверженцах «радикальной ортодоксии». См., например, John Milbank, *The*

Все это вместе – наука, механицизм, инструментальная позиция – способствует расколдованию. Механизация картины мира родственна *Entzauberung*<sup>\*</sup>, в том смысле, в каком я пользовался здесь этим термином, – упадок и отмирание верований и практик, связанных с призыванием духов и нравственных сил.

Легко понять, что в этом контексте возникает секулярность. Здесь есть прямая причинная связь с *Entzauberung*, которое является одной составляющей данной истории. И вполне понятно, что к этому причастна Реформа, которая способствовала усилению *Entzauberung* и помогла разрушить средневеково-христианский космос. Действительно, антиреализм, который помог освободить этот космос от идей и форм, явно имел под собой богословские основания.

Здесь уместно упомянуть историю Реми Брага о *la sagesse du monde*<sup>\*</sup> и ее упадке<sup>3</sup>.

Вслед за механизацией картины мира и притуплением чувства Бога как связанного с исполненным смысла космосом отпадает сознание иерархии бытия, и мы утрачиваем контекст философии аналогии, а следовательно, и определенного понимания нашего (ограниченного) доступа к познанию Бога. Действительно, вслед за Джоном Милбанком мы могли бы расценить это новое «однозначное» понимание бытия, относимое равным образом к Богу и творениям, как важный сдвиг, от которого проистекают другие изменения<sup>4</sup>.

Как только совершается это движение, нам становится легче мыслить о Боге как об очень большом и могущественном Существо, по сути, как о великом «Механике», а о его Провидении рассуждать скорее в связи с его удивительным общим Замыслом. Наш доступ к воле Бога через его Замысел чрезвычайно важен для истории современного морального порядка и для новых неодюркгеймовских представлений о присутствии Бога среди нас.

Легко понять, как была подготовлена почва для остальных элементов нашей истории и особенно – возникновения гегемонического в культурном отношении понятия закрытого имманентного порядка.

Давайте назовем это историей интеллектуального отклонения (ИО). Мы можем отметить, что в некотором отношении она согласуется с моей, но в ней разрабатываются те моменты, которые я лишь бегло упомянул, а также не учитываются вещи, на которых я особо заострил внимание. Я считаю, что эта история объясняет некоторые весьма важные истины и высвечивает некоторые важные связи. Но я не думаю, что этого достаточно для того, чтобы считать ее основной историей

---

*ology and Social Theory*, 2nd edition (Oxford: Blackwell, 2005); Catherine Pickstock, *After Writing* (Oxford: Blackwell, 1998); John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001); John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy* (London: Routledge, 1999).

\* Расколдование, утрата иллюзий (нем.).

\*\* Житейская мудрость (фр.).

<sup>3</sup> Rémi Brague, *La Sagesse du Monde* (Paris: Fayard, 1999).

<sup>4</sup> См. John Milbank, in Rupert Shortt, *God's Advocates* (London: Darton, Longman & Todd), p. 108.

секулярности. Есть еще одна важная составляющая, которая касается усилия довершить Осевую революцию; я имею в виду Реформу, которая прекратит постосевое равновесие, т.е. равновесие и дополненность между до- и пост-осевыми элементами во всех высших цивилизациях. Именно это – процесс, на котором я заострил внимание, процесс, осуществляющийся в латинском христианском мире путем различных социальных и культурных изменений, производимых на этом пути. Будем говорить об этом как о магистральном нарративе реформы (МНР).

Подытожим сказанное: Реформа требовала, чтобы каждый был *настоящим, стопроцентным* христианином. Реформа не только расколдовывает от чар, но и дисциплинирует и переупорядочивает жизнь и общество. Наряду с благовоспитанностью, это утверждает понятие морального порядка, который придает новый смысл христианству и требованиям веры. Так уничтожается дистанция между верой и христианским миром. Это вызывает антропоцентрический сдвиг, а следовательно, избавление от монополии христианской веры.

Я подчеркиваю не только то, что МНР очень важен и, очевидно, послужил основой для прорыва XVIII столетия; но и то, что ИО самого по себе было недостаточно:

- (a) ИО имеет отношение к изменениям в теоретическом понимании, главным образом, в среде ученых и связанных с ученостью элит. Здесь недостает истории о том, как секулярность (1, 2 или 3) появляется как явление массовое. Конечно, это могло происходить путем (i) постоянного просачивания или (ii) потрясений от больших перемен, связанных с миграцией, индустриализацией, урбанизацией и т.д. Но вполне очевидно, что (i) в значительной мере «просачивание» происходит посредством распространения социального воображаемого, и (ii) мы уже показали, что эффективность институциональных изменений зависит от того, как они воплощаются в жизнь (как их понимают); наша история современного социального воображаемого помогает объяснить, как их понимали.
- (b) ИО фактически изначально было движением в рамках христианского учения, оно находило христианские причины изменений, которые мы описали, более того, изначально оно было вдохновлено этими причинами; но в отличие от МНР, оно не порождало мотивов восставать в гнев на христианство (хотя Блюменберг так не считает?).
- (c) Наука и особенно механистический материализм порождают такие причины, но только намного позднее – после Дарвина, когда обоснованность всей картины вселенной как благожелательного, управляемого Провидением творения подвергается сомнению. Библейская хронология опровергнута, телеологический аргумент рушится, теодицея получает отрицательные результаты. Затем, позднее, механистический материализм ставит под сомнение всю религию; намеки на это впервые обнаруживаются в XVIII столетии,

но это становится намного более ощутимым в XIX. Ранее представление о глубоко поврежденной вселенной, где есть страдание и разрушение, от которых Бог хочет искупить нас, не было столь очевидной мишенью для аргументов антитеодицеи. Беспорядок может рассматриваться как гнев Божий, а не как прямое карающее вмешательство.

- (d) Конечно, движение к христианству благого механистического Замысла может трактоваться как искажение, как потеря критической глубины. Приверженцы радикальной ортодоксии правы в том, что мы нуждаемся в некоем понимании платоновского типа того, для чего мы созданы. Но простое упрощенчество в вопросах веры не обязательно приводит к секулярности, иначе осталось бы мало веры. Однако, когда происходит прорыв, все это упрощенчество способствует возникновению ощущения неизбежности имманентной структуры. Усиливающаяся интеллектуальная гегемония безличных порядков – показательный пример.

Я бы рассматривал две наши истории, ИО и МНР, как взаимодополняющие, исследующие различные стороны одной и той же горы или вьющейся реки истории. ИО помогает понять некоторые важнейшие интеллектуальные и богословские связи. Но нам нужен МНР, чтобы разрушить однолинейную историю, показать игру дестабилизации и переустройства. Чтобы объяснить это, важно понимать социальные воображаемые.

Можно было бы возразить: это может быть верно в отношении диахронической истории, но теперь мы достигли конечного пункта, к которому нас привели ИО и МНР; не можем ли мы просто зафиксировать современную ситуацию в терминах отклонений, идентифицируемых в ИО? Но историю невозможно отделить от ситуации, которую она вызвала. Мы должны понимать сегодняшнюю религиозную/духовную жизнь с учетом всех ее различных главных вопросов, сопротивлений и реакций, например, тенденций к дисциплинированию, гомогенизации. Таким образом, чтобы объяснять сегодняшнюю религию, нам необходимо и ИО, и МНР.

## УКАЗАТЕЛЬ

- Аболуционизм 338, 396, 467, 494  
Аборты 591-594, 606; и «культурные войны» в США 651-653  
Авангардная политика 265, 266, 566; *см. также* большевизм; коммунизм; яacobинство; ленинизм; марсизм-ленинизм  
Августин, св. 73, 74, 101, 432, 644, 876, 900  
Августинианство 134, 239, 298, 312, 337, 406, 516, 633, 741, 769, 799-803  
Авраам 139, 300, 349, 693, 795, 819; Бог Авраама 2, 34, 234, 482, 927, 942  
Абу-Грейб 845  
Агапе 23, 26, 27, 36, 105, 148, 151, 203, 315, 317, 323, 327, 356, 358, 361, 397, 466, 468, 535, 743, 757, 758, 770, 775, 790, 818, 824, 833, 896, 905-908  
Агульон, Морис 576  
Аддисон, Джозеф 427  
Адольф, Густав 153  
Адорно, Теодор В. 935  
Аквинский Фома, св. 117, 118, 126, 236, 376, 669, 800, 932  
Алеви, Даниэль 295  
Альберти, Леон Батиста 186  
Американская «гражданская религия» 555, 558, 563, 647-649, 653  
Американская Декларация независимости 554  
Американская революция 559  
Анабаписты 558  
Анаксимандр 211  
Анархизм 136, 405, 477, 478, 542  
Анатта 22, 751, *см.* буддизм  
Андерсон, Бенедикт 71, 72, 205, 252, 268, 269, 874  
Аннан, Ноэль 498, 506, 507; *Наша эпоха* 512  
Ансельм, св. 101, 102, 374  
Антигуманизм 14, 470, 471, 782-784, 804  
Антоний, св. 426  
Антропоцентрический сдвиг 285-287, 308, 311, 314, 334, 335, 339, 341, 346, 370-372, 383, 395, 409, 472, 495, 520, 795, 798, 800, 949  
Апологеты; *см.* христианские апологеты  
Арендт, Ханна 862  
Арианство 148, 357, 372  
Аристотель 21, 22, 36, 72, 78, 116, 145, 161, 171, 219, 236, 316, 355, 356, 361, 412, 417, 420, 440, 448, 457, 619, 669, 724, 741, 779, 785, 786, 863, 864  
Арминианство 109  
Арно, Антуан 293  
Арнольд, Метью 63, 386, 474, 477-483, 485, 487, 488, 497, 498, 502, 536, 609, 704, 727, 734, 776, 935  
Арнольд, Томас 498  
Артемиды 752, 945  
Атараксия 36, 462  
Атеизм 6, 34, 336, 338, 346, 368, 375, 391, 404, 456, 514, 540, 608, 660, 674, 684, 686, 698, 727, 736, 828, 860  
Ауэрбах, Эрих 72  
Афанасий Александрийский, св. 357  
Афина 752, 945  
Афины 247, 499

- Афродита 47, 752, 945  
 Ашер, Джеймс (архиепископ) 412, 418  
*Action Française* 522, 897, 898, 910  
*Ancien régime* (идеальный тип) 166, 269, 305, 514, 528, 544-554, 557, 562, 569, 571, 574, 583, 602, 625, 642, 649, 654, 657, 915  
 AR-форма; см. *Ancien régime*
- Байрон, Джордж Гордон 480  
 Бакли, Майкл 290, 375-377, 404, 417  
 Бакстер, Ричард 137  
 Бальтазар, Ган Урс фон 453, 843, 920, 933, 939  
 Баптисты 351, 559, 564, 626, 661, 902  
 Барнет, Томас 421-425, 429, 432  
 Баррел, Дэвид 377  
*Басня о пчелах* (Мандевиль) 295  
 Баррес, Морис 916  
 Барри, Джеймс Мэтью, *Питер Пен* 697  
 Бароко 124, 185, 229, 448  
 Барочная идея порядка 166, 514, 549, 557, 564, 569, 602; см. *Ancien régime* и палеодюркгеймовские социальные формы  
 Батай, Жорж 469, 640, 712, 738, 753, 810, 811, 814, 820, 823, 825, 889  
 Батлер, Джозеф 289, 290  
 Бах, Йоган Себастьян 324, 747, 748, 873  
 Бахтин, Михаил Михайлович 61, 930  
 Беген, Альбер 914  
 Беда, Гриффитс 7, 19, 324, 443, 508, 632, 746, 892, 941  
 Безличный порядок 285, 347-378, 457, 458, 474, 475, 482, 484, 485, 489, 490, 670, 684, 733, 737, 935; атака на изолированное «я» и безличный порядок 391-408  
 Бекария, Чезаре 334  
 Беккет, Сэмюэл 408, 775, 857, 858  
 Беккет, Фома, св. 51  
 Белла, Роберт 188, 190, 191, 195, 197, 556  
 Беллок, Хиллэр 898  
 Бенжамен, Констан 68, 408  
 Бенишу, Поль 540, 706  
 бен Ладен, Осам 676  
 Бентам, Джереми 315, 334, 410, 476, 667, 750, 864  
 Беньямин, Вальтер и «гомогенное, пустое время» 71, 76, 98, 167, 252; и эстетизация политики 521; и парижские пассажи 597; и вечность 885; и язык 931  
 Бергер, Питер 7, 686, 687
- Бергсон, Анри 882; и Пеги 913, 914, 918  
 Берджес, Энтони 777, 779  
 Бердяев, Николай 661  
 Берк, Питер 114, 141  
 Берк, Эдмунд 244, 257, 427, 428  
 Берлин, Исайя 68, 717, 718, 725, 780, 839;  
*Две концепции свободы* 717  
 Берлиоз, Луи Гектор 488  
 Бернанос, Жорж 522  
 Бернар, Жак 373  
 Бернард, Уильямс 780  
 Бернхард, Томас 857  
 Берюль, Пьер де 331  
*Бесплодная земля* (Элиот) 510  
 Беспристрастный наблюдатель 262, 299, 322, 326, 335, 458, 474, 670, 734, 850  
*Бесы* (Достоевский) 854, 858, 859, 870, 896  
 Бетховен, Людвиг ван 449  
 Библейская критика 348, 456  
 Бисмарк, Отто фон 578  
 Благотворительность 112, 286, 291, 583, 638, 755  
 Блейк, Уильям 730  
 Блумсбери 502, 505-508, 512, 513, 609  
 Блюменберг, Ганс 148, 949  
*Богатство народов* (Смит) 227  
*Боги Греции* (Шиллер) 402  
 Богоотсутствие / безбожие 344, 472, 626, 680, 681, 685, 698, 700; см. также смерть Бога  
 «Богословие освобождения», в Латинской Америке 622  
*Богословско-политический трактат* (Спиноза) 349  
 Боден, Жан 55  
 Бодлер, Шарль 8, 387, 407, 445, 595, 882  
 Божественное воспитание 818-821, 824, 946  
 Бойль, Роберт 290, 417, 418, 442  
 Большевик 85, 266, 590, 711, 783, 835-838, 855;  
 см. коммунизм; якобинство; ленинизм  
 Бонавентура, св. 121  
 Бональд, Луи Габриэль де 465  
 Бондоне, Джотто ди 116, 121, 185  
 Бонифаций, св. 548, 673  
 Боромео, Карло 112, 133, 140  
 Босси, Джон 90, 613  
 Боссюе, Жак-Бенинь 165, 230, 293, 297, 514, 632, 633  
 Босх, Иероним 9, 15, 16, 50, 113  
 Боусма, Уильям 53  
 Браг, Реми 162, 948  
 Брандейс, Луис Дембиц 599

- Брант, Себастьян, *Корабль дураков* 113  
*Братья Карамазовы* (Достоевский) 204, 487  
 Браун, Кэлэм 544, 560, 611  
 Браун, Питер 354, 751, 775  
 Брейгель, Питер 113  
 Бремон, Анри 293, 631  
 Брук, Руперт 511, 518  
 Брукс, Дэвид 590, 591  
 Бруно, Джордано 147, 414, 426  
 Бруда, Стив 529, 531, 534-540, 569, 646, 728, 941  
 Будда 22, 23, 327, 712, 748, 868, 895  
 Буддизм 9, 22-24, 87, 193-196, 198, 635, 744, 752, 765, 828, 889  
 Бутри, Филипп 546, 573-575, 577, 579, 642  
 Буш, Джодж 362, 845  
 Бхаратия джаната парти (Индия) 637  
*Бытие и время* (Хайдеггер) 74, 690  
 Бэконовская наука 146  
 Буффон, Жорж-Луи 414, 415, 421
- Баал 96, 795, 802, 819; *см. также* Молох  
 Вагнер, Рихард 449, 488  
 Валадьё, Поль 659  
 Вальденсы 94  
 Вальдо, Петр 120, 121  
 Ванье, Жан 936  
 Вассерман, Эрл 445, 450, 453  
 Ватиканский собор I 921  
 Ватиканский собор II 577, 603, 621, 622, 634, 635, 920-923  
 Вашингтон, Джордж 360  
 Вебер, Макс 3, 78, 113, 129, 153, 198, 200, 201, 230, 231, 272, 341, 392, 406, 511, 529, 541, 544, 546, 554, 609, 615, 678, 679, 682, 813, 831, 882  
 Вебер, Юджин, *Как из крестьян сделали французов* 216, 272  
 Вежливость 114, 128, 222, 277, 565, 611  
 Век мобилизации (идеальный тип) 525-584  
 Век подлинности 585-623  
 Великая Цепь Бытия 167, 251, 267, 445, 447, 451, 718, 874, 880  
 Великое Возвращение 884  
 Великое Высвобождение 187-189, 202-204;  
*см. также* Осевая революция  
 Великое Пробуждение 558, 650; *см. также* второе Великое Пробуждение  
 Вендовер, Роджер (*Роберт Элмер*) 483, 484  
 Вергилий 429, 430, 441; *Георгики* 429; *Эклоги* 429
- Вероника, св. 42  
 Вечность 57, 71-75, 90, 124, 170, 251, 268, 339, 354, 355, 412, 415, 438, 718, 723, 730, 878, 883-888, 937; божественная вечность 57, 75-77, 339, 416, 433, 554, 919; платоновская вечность 72, 73, 75, 79, 124, 554, 919  
 Вианней, Жан (кюре из Арса), св. 546, 574, 576, 583, 614  
 Вико, Джамбаттиста 422-424, 433, 434  
 Винникот, Дональд Вудс 762  
 Винок, Мишель 600  
 Витгенштейн, Людвиг 17, 222, 677, 688, 710  
*Властелин колец* (Толкин) 907  
 Во, Ивлин 899  
 «Война с террором» 848, 849  
 Война Роз 129, 276  
 Вольтер (Франсуа-Мари Аруэ) 56, 179, 304, 305, 311, 333, 343, 347, 433, 674, 769; *Кандид* 347  
 Вольфе, Джон 642, 644  
 Воля к власти 469, 507, 738, 779, 782, 928  
*Воля к власти* (Ницше) 314, 315, 723, 724  
 Воплощение (Христа) 73, 121, 185, 317, 357, 373, 457, 459, 484, 785, 802, 904, 922  
 Вордсворт, Уильям 324, 385, 435, 446, 450, 451, 484, 496, 497, 501, 503-505, 746, 815, 873, 927;  
*Прелюдия* 446; *Тинтернское аббатство* 451  
*В поисках утраченного времени* (Пруст) 882  
 Воскресение (Христа) 124, 483, 907, 934; всеобщее 789, 884, 885  
*Воскресение* (Тинторетто) 124  
 Время; *см.* вечность; сжатое время; высшее время; гомогенное время; кайротическое время; секулярное время  
 «Время начал» 75, 251, 254, 267, 554, 875  
 Вселенная 34, 35, 37, 39, 42, 43, 48, 73, 78-80, 119, 126, 146, 162, 167, 170, 175, 214, 232, 288, 299, 300, 328, 330, 355, 359, 371, 376, 382, 390, 410-427, 433, 438-442, 476, 488, 499, 555, 619, 639, 698, 702, 709, 716-720, 725, 729, 733, 751, 793, 814-816, 820, 860, 888, 934-936, 947-950; и Бог как архитектор 346, 347, 352; и деизм 151; расширяющаяся вселенная неверия 444-472  
 Всемирный день молодежи 638-640  
 Всемирный потоп 415  
 Всемирный торговый центр (США) 565;  
*см. также* 11 сентября 2001 г.  
*Вторжение* (Джефферс) 816



- Второе Великое Пробуждение 360, 410, 558, 650, 672
- Вулф, Вирджиния 505, 506 588
- Вутнов, Роберт, «пробывание» и «искание» 633, 659
- Высшая религия 81, 87, 100, 111, 193, 198, 462, 753, 806, 840, 844, 845; *см.* пост-осевая религия
- Высшее время 71-78, 80, 124, 185, 186, 192, 250-252, 268, 269, 339, 347, 382, 416, 433, 471, 554, 668, 873, 875, 878, 881, 882
- Вьетнамская война 626, 651, 808
- Windhover* (Хопкинс) 931, 933
- Гавел, Вацлав 892-894
- Гадамер, Ганс-Георг 365
- Галиеевская наука 116, 147
- Гаманн, Иоганн Георг 434, 925, 930
- Гамильтон, Уильям 745, 746
- Гамлет (*Гамлет*) 76, 77
- Гамлет* (Шекспир) 76, 77
- Гаутама, Сидхартха; *см.* Будда
- Гаррис, Тадеуш Мейсон 430, 431
- Гегель, Г.В.Ф. 155, 167, 219, 237, 402, 469, 482, 519, 667, 774, 846
- Гей, Питер 753
- Гейл, Мэтью сэр 425
- Геллер, Эрих 730
- Гельвеций, Клод Адриан 325, 326, 330, 408, 410, 750, 753, 787, 790
- Гельдерлин, Фридрих 399, 401, 402, 435, 446, 450; *Рейн* 446; *Возвращение* 446
- Гениалогия морали* (Ницше) 405
- Геннеп, Арнольд ван 63
- Генрих II 531
- Генрих IV 531
- Генрих V* (Шекспир) 511
- Генрих VIII 531
- Георгики* (Вергилий) 429
- Гераклит 211
- Гердер, Иоганн Готфрид 348, 434-436, 925
- Геремек, Бронислав 140
- Гермес 45, 768
- Геродот 347
- Гесиод 212
- Гете, Иоганн Вольфганг фон 398, 399, 443, 450, 457, 475, 477, 480, 488, 497, 715, 730, 750
- Гиббон, Эдвард 296, 309-311, 318, 338, 343, 349-351, 366, 368, 384, 483, 674
- Гибсон, Ральф 526, 529, 543, 580, 617
- Гиллиган, Джеймс 808
- Гильдебранд (Григорий VII), папа 111, 203, 312, 340, 775
- Гиперавгустинианство 135, 293, 336, 406, 799-803; *см. также* августинианство
- Гитлер, Адольф 510, 521, 677
- Глубинная психология 464, 562, 761
- Гоббс, Томас 174, 217, 348, 434
- Годвин, Уильям 650
- Гольбах, Поль-Анри Тири (барон) 410, 750
- Гольбейн, Ганс 702
- Гомогенное время 71, 76, 147, 160, 167, 252, 268, 347-349, 875, 876, 882
- Гонорий Августодунский 119
- Гонтар, Сюзетта 399, 435
- Горски, Филип 143
- Госсе, Эдмунд 519
- Гоше, Марсель 285, 313, 406, 439-441, 529, 602, 831
- Григорий Нисский, св. 102
- Грин, Томас Хилл 482, 485
- Гроций, Гуго 163-165, 200, 205, 206, 209-211, 236, 361, 725; Гроциево-локовая теория морального порядка 205, 211, 218, 219, 221, 227, 241
- Гуго Сен-Викторский, св. 119
- Гулаг 783, 907
- Гумбольдт, Вильгельм фон 497, 599, 667, 930
- Гуситы 94
- Гуссерль, Эдмунд 690
- Гюго, Виктор 386, 488, 536, 676
- Гюйсманс, Жорис-Карл 504
- да Винчи, Леонардо 127, 145, 147, Далай-лама 871
- Даниэлю, Жан (кардинал) 920
- Данте, Алигьери 715, 746, 821, 902
- Даоизм 24, 327
- Дарвин, Чарльз 6, 12, 35, 359, 377, 413, 415, 475, 486, 695, 733, 949; *Происхождение видов* 415
- Даффи, Имон 91
- Две концепции свободы* (Берлин) 717
- Двойной топор* (Джефферс) 815
- Дворкин, Рональд 68
- Девонширский, герцог 583, 902
- Дездемона (*Отелло*), новое эпистемическое затруднение 701, 702
- Декарт, Рене 144, 146, 168-173, 319-321, 330, 364,

- 377, 416, 420, 440, 441, 605, 666, 690, 755, 756, 851, 894, 898; *см. также* картезианство
- Декларация независимости (США) 254, 255, 555, 599
- Декаларация прав человека и гражданина 515
- Дело Дрейфуса 916
- Дело Каласа 333, 372, 389
- Делюмо, Жан 85, 88, 113, 114, 614, 617
- де Ман, Поль 468
- де Местр, Жозеф 407, 465, 515, 566, 758
- Деннетт, Дэниель 694
- Денефель, Сильветт 886
- Деноминационизм 542, 557, 558, 563, 601, 605, 626, 634, 647, 652-654, 661; *см. также* неоджоркгеймовские социальные формы
- Деррида, Жак 469, 470, 723, 738, 852, 861, 890
- де Сен-Пьер, аббат 286
- де Соссюр, Фердинанд 930
- де Фуко, Шарль 936
- Джеймс, Уильям 638, 654, 677, 679, 727, 729, 768, 770, 894; и открытое пространство 677, 679, 729
- Джефферс, Робинсон 815, 816, 820, 823; *Двойной топор* 815; *Рождение века* 815; *Вторжение* 816; *Скала и ястреб* 816, 817; *Тамар* 817
- Джефферсон, Томас 336, 360, 650
- Джордан, Роберт (*По ком звонит колокол*) 748
- Джотто, Бондоне ди 116, 121, 185,
- Ди, Джон 147
- Диалоги о естественной религии* (Юм) 343
- Диана, принцесса Уэльская 65, 595, 639, 644, 876
- Диас, Порфирио 488
- Дидро, Дени 320, 415
- Диккенс, Чарльз 608
- Дионисий Ареопагит 412
- Дионисийский мир 315, 723; трансгрессивная чувствительность 620, 621, 738; и Ницше 753; и имманентное Контрпросвещение 738, 753
- Дисциплина 108, 111, 112, 116-144, 152-161, 174-182, 279, 293, 300, 328-330, 334, 493-499, 608-611, 665-669, 878-882; и общество 116-144, 279; *см. также* реформы
- Диффузное христианство 641-644
- Добрый самарянин 712, 866, 903
- Докинз, Ричард 694, 700, 745, 746
- Домбровский, Ярослав 568
- Доминик, св. 120
- Доминиканцы 89
- До-осевая религия 192, 394, 545, 754, 789, 806, 814, 840, 844
- Достоевский, Ф.М. 204, 467, 487, 702, 730, 765, 823, 854, 858, 859, 870, 895, 924
- Доусон, Кристофер 898
- Дуврский берег* (Арнольд) 704
- Дуинские элегии* (Рильке) 445
- Дунс Скот, Джон 121, 377, 932, 936
- Дункан 211; *см. Макбет* (Шекспир)
- Дурга 817
- Духовный путь 633, 661, 912, 923-927, 936-939, 945; Пеги 912-923; Гопкинса 924-936
- Дьявол 104, 109, 115, 137, 426, 819; *см. также* Люцифер; Сатана
- Дэви, Грейс 635, 643-645, 658; и «Христианский номинализм» 643
- дю Вэр, Гийом 151, 168, 172
- Дюмон, Луи, «индивид вне мира» 199, 714
- Дюпре, Луи 121, 185
- Джоркгеймовские социальные формы 550, 563, 601, 603, 607, 635; *см. палео-, пост- и неоджоркгеймовские социальные формы*
- Евангелизм 338, 385, 483, 494, 495, 499, 527, 561, 562, 564, 569, 576, 578, 583, 608-612, 618, 633, 642, 697; и аболиционизм 396, 467; и пиетизм начала XIX в. 409, 487, 493
- Европейский Союз 652, 655
- Екатерина, св. 97
- Екатерина II, Великая 305
- Естественный закон 163-166, 200, 205-212, 228, 236, 254, 260, 371, 555; и командно-иерархическая концепция порядка 164, 165
- État policé* 384
- Женщины из Пойнт-Сур* (Джефферс) 817
- Жермен, Элизабет 615
- Жертва: контраст между Сократом и Христом 23, 791; и христианство 791-804, 819, 839-844; как божественное насилие 793-804; и распятие 797, 860; и до-осевая религия 814, 840, 844; и пост-осевая религия 844; *см. также* насилие
- Жид, Андре 588
- Жижек, Славой 687
- Жизнь есть сон (*La vida es sueño*, Кальдерон) 857
- Жирар, Рене 203, 784, 794, 840, 868, 869

- Заводной апельсин* (Берджес) 777
- Заколдованный мир 34, 35, 37, 39, 41-46, 48-56, 82, 93, 95, 96, 100, 104, 114, 119, 184, 187, 190, 192, 199, 301, 302, 371, 383, 402, 411, 416, 471, 486, 532, 539, 548-551, 554, 555, 570, 573, 656, 666, 668, 669, 682, 690, 751
- Закрытые мировые структуры (ЗМС) 680-727, 731
- Записки из подполья* (Достоевский) 467
- Звездный путь* (фильм) 907
- Зонтаг, Сьюзен 52, 618
- Иаков, библ. 482
- Ибн Рушд 457
- Ибсен, Генрик 609
- Игнатий Лойола, св. 92, 293; *Духовные упражнения* 632
- Идиот* (Достоевский) 702
- Иезекииль, пророк 354; *см. также* Писание
- Иезуиты 85, 144, 161, 168, 184, 631, 632, 935
- Иерархическая комплементарность (взаимодополнительность) 59, 106, 211, 213, 215-218, 230, 382, 544, 549, 633, 820, 874
- Иероним, св. 86, 426
- Изолированная идентичность;  
*см. изолированное «я»*
- Изолированное «я» 36, 43, 49-54, 169, 173, 175, 182, 187, 200, 220, 262, 294, 299, 307, 308, 335, 338, 339, 365, 382, 383, 387-391, 396-399, 402, 427-429, 450-455, 458, 461, 462, 476, 477, 480, 488, 488, 494, 512, 513, 604, 606, 665, 669, 670, 673, 695, 749, 838, 873
- Израиль (древний) 155, 158, 349, 352, 426; аналогия с ранней Американской республикой 556
- Иисус Христос 2, 23, 58, 67, 72, 73, 76, 83, 84, 91, 92, 95, 101-105, 110, 120-122, 124, 139, 148, 185, 251, 264, 290, 298, 307, 310, 317, 336, 354-357, 361, 362, 372, 373, 426, 459, 482, 483, 546, 568, 583, 614, 619, 642, 667, 672, 702, 712, 730, 748, 756, 785, 790, 791, 796, 797, 799, 801-804, 820, 866, 867, 891, 895, 901, 903, 918, 919, 923, 933-937; и человечество 84, 120-122, 185, 795, 802; Вседержитель (Пантократор) 120; и агапe 317; и францисканцы 121; и сорок дней в пустыне 426; и страсти 148, 356; притча о Добром самарянине 712, 866, 903; и тело 790; и жертва 790-797; *см. также* распятие; воплощение; воскресение
- Илия, пророк 96
- Иллич, Иван 203, 902-910
- Имманентная структура 669-688, 699, 703, 727, 731, 826, 899, 941; *см. также* закрытые мировые структуры
- Имманентное 12, 110, 314, 317, 325, 327, 328, 330-332, 337, 342, 392, 394, 396, 440, 453, 465, 468, 472, 495, 507, 536, 539, 629, 640, 656, 702, 715, 725, 746, 764, 770, 776, 783, 804, 830, 872, 882, 892, 895, 943; восстание 785, 798, 887; Контрпросвещение 468-470, 517, 659, 738, 782, 784, 788, 809, 889; имманентный порядок 20, 21, 26, 369, 371, 372, 389-391, 395, 398, 489, 627, 670-673, 676, 698, 726, 896, 897, 900, 911, 948; и трансцендентное 18, 20, 21, 183-186, 890
- Индуизм 413, 752, 828
- Инквизиция 783
- Иоанн, евангелист 203, 361; *см. также* Писание
- Иоанн XXIII, папа 645, 891
- Иоанн Павел II, папа 645, 891
- Иосиф II 305
- Ириней Лионский, св. 818
- Исаак, библ. 72, 482
- Исайя 657
- Искажение 218, 353, 377, 406, 466, 496, 533, 541, 678, 713, 744, 775, 799, 804, 834, 906, 950
- Искушение 17, 102, 336, 373, 412, 457, 459, 483, 796, 797, 799-802, 804, 933, 946
- Ислам 1, 4, 26, 27, 131, 314, 362, 522, 535, 561, 672, 687, 711, 712, 828, 832, 943; *см. также* Нация ислама
- Исповедь* (Августин) 73
- История Великобритании* (Юм) 304
- Источники «я»* (Тейлор) 28, 852
- История интеллектуального отклонения (ИО) 947-950
- Истории вычитания 29, 34-38, 116, 202, 315, 351, 376, 656, 657, 691, 706-708, 710, 713, 726, 732
- И снова Оберман* (Арнольд) 478
- Иудаизм 96, 227, 353, 529, 532, 795, 828, 917, 946
- Йоас, Ханс 666
- Йога, практика 754
- Казанова, Хосе xii, 529, 603, 641, 647, 649, 658

- Кайротическое время 71, 160, 874, 876, 877; и карнавал 71, 160
- Кайуа, Роже 825
- Кали, богиня 406, 794, 796, 817, 821
- Калипсо 768
- Кальвин, Жан 98, 100-105, 107, 112, 133-135, 137, 153, 297, 298, 314, 336, 622, 683, 767, 800, 945
- Кальвинизм 100, 110, 135, 153, 157-161, 336, 373, 528, 559, 615, 658,
- Кальдерон де ла Барка, Педро 857; *La vida es sueño* 857
- Камю, Альбер 12, 408, 675, 718-723, 725, 739, 852; *Брачный пир* 674; *Чума* 12, 719, 739, 852, 857
- Кандид* (Вольтер) 404
- Кант, Иммануил 11, 12, 226, 232, 243, 289, 315, 323, 330, 362, 366, 368, 397, 399, 427-429, 437, 452, 482, 495, 496, 556, 573, 709, 716, 727, 734, 737, 747, 753, 787, 830, 846, 851, 862, 864, 867, 908
- Кантианство 323, 324, 361, 398, 458, 573, 619, 684, 726, 737, 753, 859, 862, 863; проект Вечного мира 774
- Канторович, Эрнст 554
- Каппадокийцы, отцы 357
- Карл I 216
- Карл V 531
- Карл X 515
- Карлейль, Томас 386, 401, 474-479, 481, 485-489
- Карло, св. 133
- Кармель (гора) 96
- Карнавал 59-71, 112-114, 129, 133, 138, 141, 159, 160, 167, 174, 341, 382, 575, 580, 596, 712, 807, 874, 877
- Карпентер, Эдвард 619
- Картезианство 39, 40, 292, 351, 421, 440; *см. также* Декарт, Рене
- Картина мира 126, 147, 229, 269, 299, 300, 358, 363, 364, 377, 412, 445, 456, 461, 610, 640, 798, 855, 948
- Каруна, аналогия с агапе 23; *см. также* махакаруна
- Кастильоне, Бальдассаре 141, 277; *Придворный* 141
- Касторп, Ганс 518
- Кауфман, Вальтер 470
- Каэтан, Фома, кард. 377
- Квакеры 308, 341, 373
- Кейнс, Джон Мейнард 506, 848
- Кембриджские платоники 288, 290-292
- Кемпийский, Фома, св., *Подражание Христу* 92
- Кеннеди, Джон Фицджеральд 556
- Кеносис 795
- Кеплер, Иоганн 426
- Керр, Фергус 377
- Кертес, Имре 857
- Кесслер, Гарри 521
- Киган, Джон 809
- Кингсли, Чарльз 496
- Китс, Джон 324, 810
- Кларк, Сэмюел 290
- Климент Александрийский, св. 353
- Клиффорд, Уильям Кингдон 695
- Клодель, Поль 19, 522, 934
- Клятва Горацией, секулярная икона 444
- Книга Бытия 419; *см. также* Писание
- Кодексовый фетишизм 867; *см. номолатрия*
- Кожева, Александр 814
- Кокс, Джеффри 545, 583
- Колет, Джон 84
- Колли, Линда 563
- Кольридж, Сэмюел Тейлор 435
- Командно-иерархическая идея порядка; *см. барочная идея порядка*
- Коммунизм 3, 68, 115, 219, 266, 514, 522, 584, 590, 602, 626, 660, 718, 722, 758, 854, 932, 942; и фашизм 342, 509, 510, 521; *см. также* марксизм
- Конгар, Ив 920
- Кондильяк (Этьен Бонно) де 347, 421, 434
- Конец истории 720, 787, 832
- Конноли, Ренди 442
- Конноли, Уильям 738
- Конрад, Джозеф 437, 814, 823
- Констан, Бенджамен 68, 155
- Констанцкий собор 138
- Консюмеризм 394, 586, 587, 597, 606-608, 890; *см. также* век подлинности
- Конт, Огюст 410, 487, 488, 516, 708, 941
- Контрпросвещение 673, 738; *см. имманентное*
- Контрпросвещение
- Контрреформация 110, 111, 184, 467, 527, 549, 576
- Конфуцианство 201, 751
- Коперник, Николай 12, 733
- Корабль дураков* (Брант) 113
- Королева-мать 643

- Космическое воображаемое 409-443, 450, 456-464, 471, 497; и время 76, 882
- Космос 33-35, 39, 48, 54, 62, 66, 79, 119, 122, 146-149, 163, 299; и вселенная 382, 409-443, 455, 461-463, 554, 555, 656
- Кошен, Огюст 266
- Коэн, Г.А. 274
- Краус, Карл 930
- Крестовый поход 89, 553, 687, 753, 840-842, 844, 869, 938
- Кромвель, Оливер 152, 549
- Кроу, Джим 626
- Крэнмер, Томас 549
- Ктаадн (гора) 431, 436
- Культурные войны: в Германии XIX в. 568, 578; в США 591, 651, 653, 687, 776; *см. также* Франко-французская война
- Кундера, Милан 857
- Лавджой, Артур, принцип полноты 363, 411
- Лазарь, библия 139
- Ламартин, Альфонс де 386
- Ламбер, Ив 606, 607
- Ламетри, Жюльен Офрэ де, *Человек-машина* 374
- Ламмене, Фелисите Робер де 515, 572
- Латеранский, IV собор (1215) 52, 84, 89, 312, 340
- ле Бра, Габриэль 571
- Левонтин, Ричард 692, 696
- Легенда о Великом инквизиторе* (Достоевский) 204, 487
- Лейбниц, Готфрид Вильгельм 385, 734
- Леклерк, Жан 286
- Ленин, В.И. 590, 868
- Ленинизм 266; *см. также* большевизм; марксизм-ленинизм; яacobинство
- Леонардо; *см. да Винчи*, Леонардо
- Лессинг, Готхольд Эфраим 457
- Лига наций 509, 567
- Лигуори, Альфонсо де 552
- Ликург 249, 250
- Линдберг, Чарльз 463
- Линкольн, Авраам 556
- Линхардт, Готфрид 190
- Липсий, Юст 130, 148-155, 160, 163, 168, 200, 323, 384, 385
- Лиссабонское землетрясение (1755) 390, 802; как вызов идее Провидения 404, 433
- Лойола; *см. Игнатий Лойола*, св.
- Локк, Джон 56, 163, 164, 166, 205-207, 209-211, 215, 219, 221, 227, 236, 241, 260, 262, 287, 290, 295, 330, 348, 351, 358, 361, 400, 434, 555, 598, 618, 667, 690, 714, 725, 797, 845
- Лонский, Ян 136
- Лоу, Уильям 292
- Лоуренс, Дэвид Герберт 177, 398, 401, 437, 502, 507
- Лукрецианство 318, 342, 737; и эпикурейство 316, 416
- Любак, Анри де 920, 923
- Людвик XIV 166, 228-230, 304, 305, 310, 333
- Лютер, Мартин 52, 57, 95, 97-99, 135, 386, 898, 945
- Лютеранство 99, 111, 150, 153, 559, 568, 570
- Люцифер 761; *см. также* Сатана
- Ля Салетт 580
- Магистральный нарратив реформы (МНР) 947-950
- Магомед 327; *см. также* ислам
- Мадам де Сталь (Анн-Луиз Жермена) 386, 408
- Майер, Бригит 15
- Маймонид 457
- Макбет* (Шекспир) 211, 280, 444
- Макинтайр, Аласдер 377
- Маккарти, Кормак 814
- Маккартизм 115
- Маккиавели, Николо 136, 234, 235
- Маклюэн, Маршал 645
- Маколей, Томас Бэбингтон, лорд 494, 503, 685
- Максимальное требование 785-789; и имманентное Контрпросвещение 788; и эксклюзивный гуманизм 678, 826; и христианство 786-788
- Максимилиан Баварский 142
- Малларме, Стефан 408, 449, 887-889, 929
- Мандевиль, Бернард, *Басня о пчелах* 295
- Мандела, Нельсон 645, 865, 866, 879
- Мане, Эдуард 595
- Манн, Томас 437
- Марат, Жан-Поль 602
- Мариво, Пьер де 320
- Маритен, Жак 522, 898, 899, 910; *Humanisme Intégral* 911
- Мария, Дева 59, 83, 84, 90, 94, 185, 580, 614, 919
- Мария I, королева 549
- Маркиз де Шатле 179
- Маркс, Карл 209, 219, 237, 238, 330, 402, 464, 471,

- 488, 540, 555, 667, 673, 723, 787, 788, 795, 846, 848
- Марксизм 230, 274, 345, 488, 539, 542, 660, 733, 744, 758; *см. также* большевизм; коммунизм; ленинизм
- Марксизм-ленинизм 839
- Маркузе, Герберт 588, 589
- Марс, бог 752, 945
- Мартин, Дэвид 360, 530, 564, 571, 609, 611, 649, 652, 760
- Мартин Турский, св. 83
- Марцелл (*Гамлет*) 77
- Масси, Анри 518; *Современная молодежь* 518
- Массовое убийство в школе в Эрфурте 644
- Материализм 36, 41, 273, 274, 311, 328, 347, 358, 386, 442, 443, 454-463, 470, 472, 485, 486, 489, 500-502, 508, 514, 536, 538, 540, 552, 643, 674, 676, 683, 692, 694, 699, 702, 709, 715, 727, 730-736, 744, 753, 828, 888, 949
- Матрица* (фильм) 907
- Матфей, апостол 139, 793, 867; *см. также* Писание
- Мать Тереза 184, 839, 891, 936
- Махакаруна 535; *см. также* каруна
- Международная амнистия 467
- Мейн, Джон 936
- Мейстер, Эрхарт 92
- Меланхолия 8, 48, 49, 387, 480, 761, 762
- Мелвилл, Герберт 814
- Мерло-Понти, Морис 689
- Мерсени, Марэн 146
- Мерсье, Луи Себастьян 243
- Мертон, Томас 62, 899, 911
- Мессиян, Оливье 453
- Метатопическое пространство 241, 244, 250-253, 595-597, 838
- Методизм 331, 338, 400, 542, 557-559, 564, 604, 609, 658, 681, 756, 901
- Механизм козла отпущения 565, 753, 754, 839, 841, 843, 844, 848, 849, 862, 862, 867-869, 946
- Микеланджело, Лодовико Буанарроти ди 147
- Милбанк, Джон 377, 947, 948
- Миллер, Джеймс 470
- Миль, Джон Стюарт 194, 330, 410, 455, 459, 471, 474, 483, 495-498, 502, 598, 599, 609, 944; *см. также* утилитаризм
- Милон-Дельсоль, Шанталь 656
- Милош, Чеслав 730, 858
- Милошевич, Слободан 637
- Миф о Сизифе* (Камю) 12, 720, 722
- Михник, Адам 871
- Мицкевич, Адам 715
- Мобилизация 467, 553, 567-570, 572, 574, 577-581, 650; и век мобилизации 570
- Модерное социальное воображаемое 71, 212-220, 269, 458, 578, 875, 949
- Модерный моральный порядок (ММП) 205-220, 237, 238, 285, 294, 305, 458, 516, 535, 555, 598, 618, 627, 656-659, 667, 672, 674, 676, 714; *см. также* модерное социальное воображаемое
- Моисей, библ. 300, 349
- Мокретъен, Антуан де 230
- Мокша 755; *см. также* нирвана
- Молодежная культура 587, 594, 711; *см. также* век подлинности
- Молодежные движения 489, 584; *Jugendbewegung* 518
- Молох 795
- Монтень, Мишель 88, 130, 666
- Монтескье, Шарль Лу 238, 263, 320, 321; *О духе законов* 232, 263
- Мопертюи, Пьер-Луи Моро де 343
- Морализм 291, 299, 398-400, 499-508, 622, 630, 869; *см. также* номолатрия
- Моральное большинство 603
- Моральные источники 315, 320, 323, 324, 327, 330, 332, 334, 395, 397, 613, 674, 849-853, 859, 862, 890
- Мориц Оранский (принц) 152
- Моррас, Шарль 407, 517, 897-899, 909
- Мосс, Марсель 275, 814
- Моцарт, Вольфганг Амадей, соль-минорный квинтет 448
- Музиль, Роберт 7
- Мультикультурализм 271, 635
- Мунье, Эммануэль 913-915, 917
- Мур, Джордж Эдвард 505
- Муссолини, Бенито 521
- Missa Solemnis* (Бетховен) 873
- Morales du grand siècle* (Бенишу) 706
- Нантский эдикт, его отмена Людовиком XIV 289, 304, 306, 333, 372, 601
- Наполеон, Бонапарт 549
- Наполеоновские войны 473
- Наполеоновский конкордат 575

- Нарративы секуляризации 691-726; *см. также* теория секуляризации
- Насилие: и религия 793-809; и христианство 795-804, 818-827, 909; и распятие 797, 798; и юридически-карательная система 796-800; и неоницшеанство 810-817, 820-823; и трансформация 823-827; механизм козла отпущения 843-845, 848
- Нацизм 521, 736, 825, 837-839; Освенцим 467; Холокост 487, 907; Нюрнбергские съезды 877; *см. также* фашизм
- «Нация ислама» 314
- «Невидимая рука» 227, 233, 235, 236, 259, 260, 295
- Неодарвинизм 80; идеологический 419
- Неодюркгеймовские социальные формы 564-566, 568, 570, 572, 601-603, 605-607, 625, 627, 631, 634, 637, 643, 645, 649-655, 657, 672, 741, 743, 948; *см. также* век мобилизации (идеальный тип); Американская «гражданская религия»; деноминационизм
- Неокантианство 458, 573, 619, 737, 862
- Неоницшеанство 470, 471, 738, 782; и насилие (Батай) 810-814, 820-823; и примирение посредством красоты 814; Джефферс 815, 816, 820, 823; *см. также* антигуманизм; имманентное Контрпросвещение
- Неоплатонизм 212, 353, 412, 435,
- Неостоицизм 138, 143, 145, 148, 149, 153-158, 160, 164, 168, 170, 200, 295, 301, 315, 316, 320, 342, 358, 384; и Липсий 160, 168; и кальвинизм 158, 161; и современный гуманизм 322
- Николай Кузанский, св. 80, 127, 145
- Николь, Пьер 293, 295
- Нирвана 22, 196, 546, 755, 831, 842; *см. также* буддизм
- Ницше, Фридрих 25, 238, 298, 314, 315, 317, 320, 321, 329, 332, 381, 398, 405-407, 437, 452, 464, 465, 468-470, 476, 500, 517, 609, 691, 692, 703, 704, 723-725, 734, 737-740, 753, 769, 770, 774, 779-782, 786-788, 805, 809, 810, 814, 815, 823, 825, 836, 856, 879, 883, 889, 890, 944; *Гениалогия морали* 405, 815; *Воля к власти* 315, 723; *Веселая наука* 692, 703; *Так говорил Заратустра* 836
- Ницшеанство 25, 344, 470, 471, 726, 738, 780, 782, 785, 793, 825, 836, 837, 856, 861, 885; *см. также* имманентное Контрпросвещение; неоницшеанство
- Новалис (Фридрих фон Гарденберг) 401, 925
- Ноддингс, Нэл 775
- Ной, библ. 422
- Нокс, Рональд 899
- Номолатрия 867
- Нонконформизм 112, 579, 581, 588, 609, 650,
- Нуминозное насилие 752, 794-797, 801, 818, 825, 837, 841, 842, 844; *см. также* насилие
- Нуссбаум, Марта 767, 770-773, 775, 786, 792, 795, 805, 828; *Знание любви* 769; *Хрупкость добра* 768
- Ньютон, Исаак 76, 252, 419-421, 442, 555, 670, 701
- Ньютонова наука 76, 116, 360, 421, 433, 555; *см. также* бэконинская наука; галилеевская наука
- Нью-Эдж 605, 629, 630, 635; *см. также* век подлинности
- Нэш, Родерик 431, 442
- Нюрнбергские съезды 877; *см. также* нацизм
- Обелькевич, Джеймс 545, 575
- Обособление 447, 448; *см. также* Великое Высвобождение
- Обращение (религиозное) 133-136, 202, 253, 279, 324, 336, 339, 355, 388, 390, 447, 459-461, 484, 500, 559, 562, 578, 606, 627, 633, 667, 668, 672, 682, 695-697, 702, 741, 761, 779, 818, 867, 892-900, 911, 918, 919, 926, 938, 941; Клоделя 19; св. Игнатия Лойолы 632; св. Франциска 894; св. Терезы 894; Перси 895
- Общество прямого доступа 267-272; *см. также* модерное социальное воображаемое
- Объективация 146, 182, 199, 234, 252, 363, 364, 375, 542, 619, 621, 628, 640, 670, 691, 745, 806, 810, 814, 821, 835, 907, 913-916, 922
- Обычная жизнь 77, 106, 124, 159, 185, 189, 199, 231, 340, 465-469, 679, 740, 761, 770-772, 786, 790, 793, 830, 853, 872, 873, 883
- Обычное человеческое желание 325-327, 399, 400, 456, 506, 510, 720, 750, 752, 757, 759, 763, 766, 769, 785, 793, 828
- Обычное человеческое процветание 22-24, 57, 58, 106, 193, 202, 298, 618, 721, 739, 786, 842, 879
- Одисей 768, 770
- Одновременность: в высшем времени 72, 74; модерное понимание 252, 463, 875; секулярная

- структура 226-233, 238-263, 595, 875; *см. также* современное социальное воображаемое
- Однополые браки 652, 682
- Озанам, Антуан Фредерик 572
- Окли, Фрэнсис 195, 312
- Оканизм 94, 364
- О'Коннор, Фланери 896, 897
- Оливье, Лоуренс, Генрих V (фильм) 511
- Олимпийские игры 595, 598
- Ольшлегер, Мак 431
- Онг, Уолтер 935
- Ораторий св. Иосифа 579
- Ориген 80, 353
- Оруэлл, Джордж 930
- Османская империя 713
- Освенцим 467
- Осевая религия 194, 714, 751; *см. пост-осевая религия; до-осевая религия*
- Освое время 194, 195
- Остин, Джейн 772
- Отелло* (Шекспир) 701; и современное эпистемическое затруднение 701
- Отречение / самоотречение 23, 81, 100, 106, 194, 337, 456, 475, 484, 536, 537, 590, 609, 621, 698, 707, 739, 740, 771, 775, 791, 795, 803, 811, 923, 933, 945
- Отстранение 16, 49, 50, 54, 168, 170, 173, 176-178, 182, 220, 262, 293, 299, 300, 310, 320, 322, 326, 330, 331, 335, 342, 363-369, 375, 376, 382-385, 389, 396, 398, 427, 435, 438, 458, 484, 496, 625, 640, 684, 686, 689-691, 698-702, 725, 733-735, 744, 749, 755, 769, 790, 806, 822, 835-837, 843, 870, 908, 913, 916, 939
- Павел, апостол, св. 94, 712; *Послание к Римлянам и Послание к Галатам* 106; *см. также* Писание
- Палеодюркгеймовские социальные формы 564, 569, 601-603, 605, 639, 649, 657; *см. также* Ancien régime; барочная идея порядка
- Паломничество 52, 67, 76, 92, 124, 268, 547, 550, 553, 573, 575, 579, 580, 638-640, 673, 683
- Палестина: древняя 15, 354; современная 808
- Пан 426, 429
- Папино, Луи-Жозеф, мятеж (1837) 568
- Парусия 61, 71, 159, 312, 758, 900, 902
- Паскаль, Блез 80, 426, 439, 462, 470, 623, 657, 745, 746
- Патер, Уолтер 501, 504, 505, 925
- Патристическое богословие 353, 357, 371
- Паунд, Эзра 509, 510; *Хью Селвин Моберли* 509
- Пеги, Шарль 516, 522, 912-921, 924, 935
- Пейли, Уильям 338
- Пейн, Том 650
- Перекрывающийся консенсус 658, 850, 860
- Перкинс, Уильям 140
- Петефи, Шандор 715
- Петр, апостол, св. 355, 923
- Петти, Уильям 234
- Пиетизм 153, 331, 604
- Пий VI, папа 515
- Пий IX, папа 464, 515, 544, 576, 703, 714, 921
- Пий X, папа 373
- Пий XII, папа 891
- Пико делла Мирандола, Джованни 147
- Пиксток, Кэтрин 377
- Пипер, Йозеф 941
- Пир* (Платон) 399, 769
- Питер Пэн* (Барри) 697
- Писание: Быт 1 2, 196, 197, 419; Мф 13:24-30 793; Мф 20:1-16 866; Мф 25 139; Ин 3:16 203; Ин 15 361; Иез 36:26 354; Рим 1:28-31 106; Гал 5:19-23 106
- Платон 20, 72, 73, 145, 161, 171, 174, 195, 211, 251, 316, 353, 355, 363, 411, 417, 496, 734, 741, 760, 773, 779, 842, 878; *Законы* 432; *Государство* 162, 225, 785, 790; *Пир* 399, 769
- Платонизм 24, 36, 127, 353, 786, 789-793; и христианское учение 288-292; и аскетизм 759
- Платонова вечность 75, 79, 251
- Плотин 73, 354-356, 919
- По, Эдгар Аллан 929
- Полани, Майкл 17, 222
- Полибий 155
- Политеизм 194, 393, 943, 944; *см. также* ранняя религия; до-осевая религия; язычество
- Политика* (Аристотель) 785
- Политическая корректность 66, 113, 777, 855, 858, 909
- Политическое августинианство 312; *см. также* августинианство
- Полицейское государство 80, 112-114, 142, 384; *см. также* état policé; Polizeistaat
- Полнота 7-15, 18-25, 34, 35, 734, 735, 738-749, 757, 893-896, 910, 941
- Пол Пот 677, 687
- Помпей* (Корнелий) 319



- По ком звонит колокол (Хемингуэй) 748  
 Последние люди: у Ницше 407; у Фукуямы 787  
 Пористое «я» 36, 49-54, 109, 175, 383, 665  
 Постбэкономская наука 669  
 Постгалилеевская наука 21, 45, 347, 669, 733  
 Постдюркгеймовские социальные формы 564, 569, 601-603, 605, 639, 649, 657  
 Посткантианство 361, 398, 863  
 Постмодернизм 13, 329, 358, 471, 532, 698, 780, 852, 878, 879, 902  
 Постньютоновская наука 555  
 Пост-осевая религия 194-197, 202, 203, 545, 546, 751-753, 814, 840, 845  
 Постструктурализм 25; *см. также* постмодернизм  
*Похороны Бога* (Харди) 485, 729, 730  
*Похороны Бога* (Уилсон) 485  
*Поэтика* (Аристотель) 448  
 Права человека 255, 514-516, 522, 588, 591, 592, 598, 658, 727, 736, 742, 747, 770, 807, 829, 843, 846, 847, 849, 859, 870, 878, 890, 912, 921; и оппозиция Пия IX 703, 714; и Ницше 769, 770  
*Прелюдия* (Водсворт) 446  
 Провиденциальный деизм 25, 285, 300, 311, 334, 337, 359, 375, 404, 428, 432, 442, 457, 486, 516, 797, 799; *см. также* антропоцентрический сдвиг  
 Прогресс 413, 424, 434, 462, 488, 493, 503, 516, 543, 556, 618, 676, 704, 718, 809, 842, 876, 879, 901, 912, 915, 921  
 Пространство моды 587, 594; *см. также* век подлинности  
*Прошлое и настоящее* (Карлейль) 401  
 Пруст, Марсель 511, 882-884  
 Псевдо-Дионисий 126, 162  
 Психотерапия 762-764; психоанализ 763, 778; *см. также* глубинная психология; Фрейд  
 Публичная сфера 172, 223, 226, 227, 238-253, 270, 330, 463, 490, 491, 525, 594, 603, 657, 658  
 Публичное мнение 239-244, 305, 334, 916  
 Пулман, Филип 907  
 Пуританство 105, 108, 136, 137, 140, 156, 231, 253, 549, 581, 584, 608, 610, 618, 668  
 Пуфендорф, Самюэль фон 163, 165, 209  
 Пушкин, А.С. 715  
*Politicorum sive civilis doctrinae, libri sex* (Липсий) 152  
*Polizeistaat* 142  
 Радикальное Просвещение 191, 750, 757, 790  
 Развоплощение 369, 374, 683, 753-757, 907, 913, 920, 922, 938, 944, 945; *см. также* Великое Высвобождение; реформы  
 Рамон, Луи Франсуа Элизабет (барон де Карбоньер) 430, 438  
 Ранке, Леопольд фон 912  
 Ранняя религия; *см. до-осевая религия*  
 Расколдование 34, 35, 37, 39, 45, 48, 54, 77-79, 96, 100, 102, 104, 113, 115, 127, 175, 184, 186, 190, 200, 292, 301, 302, 307, 313, 319, 341, 344, 347, 383, 385, 420, 426, 450, 458, 471, 665, 667, 668, 678, 682, 753, 755, 757, 868, 875, 948  
 Распятие 72, 76, 84, 91, 453, 797, 860  
 Рассел, Бертран 182, 322, 323, 327-330; *Сущность религии* 322  
*Рассуждения о причинах и основаниях неравенства между людьми* (Руссо) 326  
 Расширяющаяся вселенная неверия 444-472  
 Реабилитация тела 620, 630, 759, 771, 791, 809, 829  
 Революция 35, 66, 70, 81, 155, 202, 206, 209, 216, 217, 224, 225, 254-259, 262-272, 334, 522, 720, 743, 748, 758, 822, 832, 915, 920  
 Рей, Джон 425  
 Рейгано-тэтчеровская революция 590  
*Рейн* (Гельдерлин) 446  
 Рейналь, Гийом Тома (аббат) 308, 309  
 Рембрандт, Харменс ван Рейн 735  
 Ренан, Эрнест 410, 540, 675, 708, 728, 941  
 Рено, Ален 724  
 Рёскин, Джон 505, 925  
 Реставрация, эпоха 289, 291, 386, 409, 515, 549, 562, 572, 577, 614, 683, 743, 920  
 Реформы ix, 82-114, 149, 278, 382, 493, 548, 551, 574-576, 584, 600, 613-617, 621-623, 636, 661, 667, 673, 682-684, 752, 754-757, 787, 826, 854, 866, 874, 900, 901, 908, 920, 939, 944-949; *см. также* магистральный нарратив реформы  
 Рикар, Франсуа 590  
 Рильке, Райнер Мария 445, 772; *Друинские элгии* 772  
 Ритуал 158, 174, 180, 188, 190, 191, 197, 200, 223, 240, 251, 327, 382, 425, 454, 488, 544-548, 564, 573, 575, 753-755  
 Ричард Львиное Сердце 869  
*Роберт Элмер* (Уорд) 481-484

- Робертсон, Пэт 351  
 Робеспьер, Максимилиан 262, 514, 842, 844, 869  
 Робусти, Якопо; *см.* Тинторетто  
 Розанваллон, Пьер 205, 267  
 Ролз, Джон 68, 329, 658, 713, 846  
 Романтизм 12, 13, 175, 298, 324, 358, 382, 385, 398-404, 434, 435, 439, 441, 444-453, 465, 468, 475, 477, 487, 490, 496-500, 502, 508, 585-589, 604, 627, 630, 666, 673, 730, 737, 749, 753, 758, 766, 788, 815, 823, 872, 879-881, 888, 925, 930, 941  
 Рорти, Ричард 666  
 Росси, Паоло 421, 434  
 Россия 129, 258, 493, 660, 661, 932  
 Руанда 129  
 Руссо, Жан-Жак 67, 168, 209, 219, 237, 238, 259-265, 323, 326, 327, 330, 358, 362, 395, 397, 399, 400, 408, 430, 434, 514, 555, 604, 667, 673, 737, 744, 787, 846, 848, 862, 876, 898; *Рассуждения о причинах и основаниях неравенства между людьми* 326; *Эмиль* 604; *Письмо к д'Аламберу о зрелищах* 67  
 Руф, Уэйд Кларк 628-630  
 Саган, Карл 692, 700  
 Салах ад-Дин 869  
 Сара, Уильямс 546, 574, 642  
 Сартр, Жан-Поль 718, 722, 889; и антиколониальная война 841, 842  
 Сатана 42, 43, 54, 56, 115; *см. также* Люцифер  
 Сверхчеловек (Übermensch) 321, 836; *см. также* Ницше; ницшеанство  
 Святое Сердце (Иисуса), культ 331, 362, 552, 578  
*Священная теория Земли* (Барнет) 421  
 Секулярное время 34, 71, 72, 75-80, 104, 124, 147, 252, 254, 267, 268, 385, 416, 433, 554, 570, 668, 670, 699, 700, 873-877, 881, 882  
 Секулярность (1) 2, 5, 26, 27, 66, 247, 526, 528, 655, 949  
 Секулярность (2) 3, 26, 27, 526, 528, 621, 949  
 Секулярность (3) 4, 19, 25, 27, 175, 381, 382, 409, 526, 665, 829, 831, 940, 949  
 Сексуальная революция 507, 610, 612, 617, 620, 626, 650, 750, 757, 939  
 Сексуальная этика 575, 599, 600, 609-613, 618, 621, 627, 645, 752, 755, 938  
 Сенанкур, Этьен Пивер де 480  
 Сенека 149, 150, 153; как источник стоических идей XVII в. 155  
 Сен-Симон, Клод Анри де 487  
 Сен-Сиран, аббат 293  
 Сен-Эвремон, Шарль де 342  
 Сервантес, Мигель де 632, 463, 466\  
 Сжатое время 73-78, 876, 883, 919; *см. также* время  
 Силен 429  
*Скала и ястреб* (Джефферс) 816, 817  
 Скратон, Роджер 513  
 Скиннер, Беррес Фредерик 733  
 Скуола ди Сан Рокко 124  
 Скэнлон, Томас Майкл 863  
 «Славная революция» 254  
 Слезкин, Юрий 711, 715  
 Смайлз, Сэмюэл 502  
 Смена парадигмы 354, 698, 895  
 Смерть 57, 84-93, 97, 391, 408, 791-794, 804, 810, 814, 817, 837, 883-890, 922; и имманентное Контрпросвещение 470; и вселенная 793; и мученичество 860; и фашизм 521, 522; человека 889  
 Смерть Бога 28, 420, 531, 691, 693, 697-700, 702-705, 708-710, 725, 832; *см. также* закрытые мировые структуры  
 Смерть Христа 23, 84, 791, 804  
 Смит, Адам 227, 233, 238, 275, 299, 333, 369, 611; и идея «невидимой руки» 235, 259, 260, 295; *Богатство народов* 227  
 Смит, Брайан хii  
*Современная молодежь* (Масси и Тард) 518  
 Сократ 23, 173, 194, 496, 791  
 Соловьев, Владимир 733  
 Сорель, Джордж 407, 780  
 Социальная включенность 77, 192-195, 199, 202, 203, 209, 218, 241, 270, 281, 607, 648, 755; *см. также* Великое Высвобождение  
 Социанство 307  
 Социобиология 694, 749, 781, 783, 806, 807  
 Спенсер, Герберт 483  
 Спиноза, Барух 348, 352, 359, 457, 670; *Богословско-политический трактат* 349  
 Сплин 8, 387; *см. также* меланхолия  
 Спрат, Томас 292  
 Стаббс, Филип 141  
 Стадиальные концепции истории 238, 281, 369, 370, 475  
 Сталь, Анн-Луиза Жермен де 386, 408  
 Сталин, И.В. 677, 687, 843  
 Станнер, У.Э.Х. 196,

- Стансы из Гранд-Шатрз* (Арнольд) 479  
 Стаутон, Уильям 156  
 Стивен, Лесли 343, 495, 496, 502, 507  
 Стойки 73, 145, 148, 169, 171, 174, 316, 323, 355, 356, 748, 858, 878  
 Стоицизм 24, 36, 116, 148-151, 170, 200, 227, 247, 317, 327, 343, 413, 712, 714, 723, 791, 861  
 Стравинский, И.Ф. 823  
 Стрейчи, Джэйлс Литтон 507  
 Суарес, Франсиско 163, 377  
 Суверенный народ 243, 255, 256, 490, 594, 598, 707; *см. также* модерное социальное воображаемое  
 Суеверие 136, 285, 308, 309, 347-351, 368, 374, 432, 436, 545, 704, 847  
 Суньята 8  
*Сущность религии* (Рассел) 322  
 Сэндел, Майкл 599  
 11 сентября 2001 г. 563, 651  
*Sacré Coeur de Montmartre* (собор) 553  
*Syllabus Errorum 1864 г.* (Пий IX) 515  
*Structural Transformation of the Public Sphere* (Хабермас) 242  
 Табориты 95  
*Тамар* (Джефферс) 817  
 Гард, Альфред де 518; *Современная молодежь* 518  
 Тацит 155  
 Тезис об исчезновении 539-542  
 Тезис об эпифеномене 539  
 Тейлор, Джереми 290  
 Тейлор, Чарльз, *Источники «я»* 29, 852  
 Темный генезис 406, 414, 415, 426, 428, 435, 438-442, 462, 465, 675  
 Теодицея 300, 356, 389, 390, 486, 487, 798, 834, 949, 950  
 Теозис 288, 298, 357, 371  
*Теория нравственных чувств* (Смит)  
*Теория религии* (Батай) 810  
 Теория секуляризации 2, 21, 26, 28, 120, 292, 525-544, 646-659, 725-729, 731, 941; *см. также* нарративы секуляризации  
 Терапевтический поворот 760-765, 776; триумф терапевтического 760, 762, 777; и гуманистическая школа 762  
 Тереза Авильская, св. 92, 352, 358, 893, 895  
 Тереза из Лизье, св. 578, 579, 894, 936, 937  
 Тернер, Виктор 61-64, 69, 70, 76, 160, 580, 874  
 Терроризм 115, 711, 736, 839, 849, 910  
 Тибо, Поль, о добром Самаринине 866, 867  
 Тиллих, Пауль 588  
 Тиллотсон, Джон (архиепископ) 290, 291, 298  
 Тиндал, Мэтью 286  
 Тинторетто (Якопо Робусти), *Воскресение* 124, 185  
*Тинтернское аббатство* (Вордсворт) 451  
 Тиррелл, Джордж 373  
*Титаник* (фильм) 427  
 «Тихая революция» 737  
 Токвиль, Алексис де 68, 217, 238, 270, 298, 360, 407, 441, 468, 780  
 Толанд, Джон 288, 297, 298; *Христианство без тайн* 288  
 Томизм 125, 163, 898, 923  
 Томпсон, Эдвард Палмер 384, 540  
 Торквемада, Томас де 676  
 Торо, Генри Дэвид 432, 436, 437; *Уолден* 436  
 Трактарианское движение 935  
*Трактат о любви к Богу* (Боссюэ) 293  
*Трактат о любви к Богу* (Франциск Сальский) 293  
 Трансформационная перспектива 535-541, 543, 559, 594, 614, 618, 631, 645, 656, 729, 744  
 Трансценденция 4, 10-12, 18, 20, 24, 27, 57, 64, 80, 124, 183-186, 195, 196, 202, 229, 247-251, 267, 286, 296, 298, 307, 318, 328, 361, 385, 391, 394-397, 408, 454, 465, 467-471, 481, 488, 505, 534, 583, 629-631, 639, 640, 661, 669, 671-676, 682, 686-688, 691, 706, 714, 715, 723, 728-731, 735-738, 745, 759, 764, 766-777, 781-784, 794, 805, 825, 827, 872, 878, 889, 895, 926, 941, 947  
 Тревельян, Джордж Маколей 6, 502-504, 605  
 Тревельян, Чарльз 503  
 Трельч, Эрнст 557  
 Тридентский собор 92, 111, 920  
 Трилинг, Лайонел 480  
 Грюдо, Пьер Эллиот 600  
 Туризм 454, 681, 873  
 Туту, Десмонд (епископ) 866  
 Тэзе (экуменическая община) 630, 639, 640  
 Тэтчеровская революция 510, 658; *см. также* Рейгано-тэтчеровская революция  
 Тюрго, Анн Робер Жак 421  
 Тяньаньмэнь, площадь (демонстрация) 224, 225  
*Trois Réformateurs* (Маритен) 898  
 Уальд, Оскар 501, 504,  
 Уголино, ди Сеньи (кардинал) 337

- Уиклиф, Джон 94
- Уилсон, Эндрю Норман 436, 476, 485
- Уильям, Оккам 121, 125, 364, 377, 947; *см. также* окамизм
- Уичкот, Бенджамин 298
- Уолден, или Жизнь в лесу* (Торо) 436
- Уоллис, Рой 535, 538, 539
- Ультрамонтанство 549-551, 576, 579
- Умерщвление плоти 337, 466, 693, 757, 766, 786, 820; и эксклюзивный гуманизм 766; *см. также* жертва; искажение
- Унитарянство 307, 342, 372, 373, 756, 797
- Уорбуртон, Уильям 434
- Уорд, Хамфри (Мэри Аугуста) 481-485
- Уорнер, Майкл 205, 239, 240, 243, 245; *Документы республики* 239-245
- Уорнер, Мартин 702
- Урбинская, герцогиня 278
- Утилитаризм 237, 299, 361, 407, 467, 468, 473, 476, 482, 517, 619, 672, 673, 727, 737, 739, 753, 754, 812, 851, 863
- «Утонченный язык» 446-455, 501, 504, 513, 604, 746, 880, 882, 889, 896, 927, 928; и изолированное «я» 451-453; и космическое воображаемое 450; и символы 450, 454, 925
- Учение о «двух телах короля» 208, 247, 491, 873
- Уэсли, Джон 291, 292, 338, 385, 398, 400, 401, 499, 557, 558, 893
- Уэслианство 318, 337, 385, 557
- Фанатизм 206, 289, 292, 308-310, 337, 349, 351, 366, 368, 443, 536, 652, 674, 676, 834, 842, 942; *см. также* энтузиазм
- Фашизм 238, 329, 342, 470, 509, 521, 600, 783; *см. также* нацизм
- Фейербах, Людвиг 410; и Джордж Элиот 496; и теория религиозного отчуждения 11, 323, 332
- Фенелон, Франсуа 530, 623; и полемика с Боссюэ 293, 297, 632, 633
- Фергюсон, Адам 238, 369, 611
- Ферри, Люк 392, 605, 829-831, 835, 872, 886
- Фетишизм 908
- Фигес, Орландо 259
- Физиократы 233, 333
- Филон 353
- Финикийский культ 795; *см. также* Ваал; Молох
- Фихте, Иоганн Готлиб 237
- Фичино, Марсилио 127, 145, 147,
- Флагелланты 84
- Фладд, Роберт 147
- Фолкнер, Уильям 814
- Фолуэлл, Джерри 351
- Фома, св. *см.* Аквинский Фома
- Фонтенель, Бернар Ле Бовье де 342
- Форстер, Эдвард Морган 499, 505, 513
- Ферри, Люк 392, 605, 829, 830, 831, 835, 872, 886
- Франко-французская война 568, 602
- Франциск Ассизский, св. 83, 100, 120, 121, 296, 337, 426, 536, 542, 775, 893-896, 935
- Франциск Сальский, св. 293, 358, 367, 368, 623, 632, 633; *Трактат о любви к Богу* 293
- Францисканство 121, 185, 337
- Французская революция 66, 217, 224, 225, 256, 259, 262, 266, 268, 395, 397, 418, 488, 515, 550, 566, 711, 842, 897
- Французские революционные войны 410, 473
- Фрейд, Зигмунт 12, 177, 439, 454, 464, 500, 511, 619, 640, 666, 708, 733, 735, 745, 758, 823; *см. также* психотерапия
- Фридман, Томас 847
- Фридрих, Каспар Давид 446, 450
- Фридрих II Прусский (Великий) 143, 305, 521
- Фукидид 347
- Фуко, Мишель 139, 144, 312, 464, 469, 470, 531, 666, 738, 753, 780, 788, 823, 889, 890
- Фукуяма, Фрэнсис 223, 787; о конце истории 764, 847
- Фюре, Франсуа 217, 263, 266
- Хабермасс, Юрген 205, 239, 242-245, 863; *Structural Transformation of the Public Sphere* 242
- Хадсон, Анн 97; *Преждевременная Реформация* 97
- Хайдеггер, Мартин 17, 74, 123, 222, 252, 299, 408, 689, 690, 882, 885, 889, 913, 929
- Хайнс, Сэмюэл 509
- Хантер, Джеймс Дэвидсон 592
- Харди, Томас 485, 488-490, 697, 727, 729, 746
- Хаусман, Альфред Эдвард 513, 746
- Хопкинс, Джерард Мэнли 449, 501, 504, 505, 889, 924, 927, 930, 932-936; и *Windhover* («Сокол») 931, 933
- Хатчесон, Фрэнсис 288, 299; «беспристрастный наблюдатель» 322, 458
- Хемингуэй 748, 814
- Херберг, Уилл, *Протестант, католик и иудей* 626

- Хефнер, Хью 620, 757  
 Холокост 907; *см. также* Освенцим  
 Хорнсби-Смит, Майкл 634  
 Хорст, Вессель 521  
 Хоуэрвас, Стэнли 375, 377  
*Христианство, или Европа* (Новалис) 401  
 Христианские апологеты и модерный моральный порядок 290-294, 299, 300, 375, 400, 405, 417, 418, 423, 432, 442, 472, 507, 566  
 Христианская демократия 516, 549, 565, 578, 714  
 Христианский номинализм 643  
 Христианские правые (США) 603, 637, 651, 682, 855, 897  
*Христианство без тайн* (Толанд) 288  
*Христианство, столь же древнее, сколь творение* (Тиндал) 286  
 Хрупкость 387, 392-394, 427, 439, 462, 541, 543, 686-690, 745, 826, 853, 861, 880, 928, 930, 933, 934, 943  
*Хрупкость добра* (Нуссбаум) 768  
 Хуссейн, Саддам 81  
 Хьюстон, Нэнси 857
- Целан, Пауль 408, 449, 888  
*Царь Эдил* (Софокл) 745  
 Цивилизационная идентичность 565, 646, 650  
 Цивилизационный порядок 566, 581-584, 603, 608, 610, 613, 627, 636, 645, 653, 657, 743, 776, 814, 874, 879, 882, 902, 910, 938  
 Цивилизация ix, 2, 16, 28, 79, 81, 121, 129, 130, 168, 177, 182, 183, 189, 227-231, 238, 247, 305-308, 311, 330, 338, 350, 358, 375, 384, 411, 424-428, 430, 478, 493-498, 508-510, 516-520, 530-536, 556, 565, 597, 641, 651, 668, 686, 699, 718-723, 736, 741, 751, 757, 770, 809, 840, 874-880, 889-903, 908-912, 932  
 Цинцендорф, Николай Людвиг фон 400  
 Цицерон 155
- Чалмер, Томас 527  
 Чаушеску, Елена 855  
 Че Гевара 597  
 Ченстохова 77, 673  
 Черчилль, Уинстон 736  
 Честертон, Г.К. 898, 899
- Шама, Саймон 427, 429 Шаррон, Пьер 151, 168  
 Шагобриан, Франсуа-Рене де 408, 430, 441, 480
- Шекспир, Уильям 414, 444, 511, 715; *Генрих V* 511; *Макбет* 211, 280, 444; *Отелло* 701  
 Шелер, Макс 145, 669  
 Шелли, Перси Биши 324, 401, 445, 446, 880  
 Шефтсберри, Энтони Эшли-Купер (граф) 288, 343, 385, 399, 400  
 Шива 406, 794, 821  
 Шиллер, Фридрих фон 8, 16, 398-402, 451-453, 475, 478, 500, 749, 750, 756-758, 788; *Письма об эстетическом воспитании человека* 400, 478, 500; *Боги Греции* 402  
 Шкляр, Джудит 839  
 Шлейермахер, Фридрих Даниэль Эрнст 604  
 Шлегель, Август Вильгельм 925  
 Шлегель, Жан-Луи 598  
 Шлегель, Фридрих 385, 925  
 Шоню, Пьер 82, 85, 91, 95, 289, 292  
 Шопенгауэр, Артур 437, 449, 488, 758, 823, 857  
 Шоу, Джордж Бернард 609  
 Шютц, Роже 639
- Эванс-Причард, Эдвард 64  
 Эдвардс, Джонатан 893, 894, 922  
 Экк, Иоганн 99  
*Эклоги* (Вергилий) 429  
 Экологическое сознание 13, 404, 436, 439, 441, 442, 737, 848  
 Экономика 226-233; контраст с публичной сферой и самоуправляющимся народом 233-238; *см. также* модерное социальное воображаемое  
 Эксклюзивный гуманизм 25-27, 35, 36, 54, 82, 110, 114, 116, 123, 127, 149, 151, 168, 173, 183, 193, 194, 294, 297-300, 303, 307, 311, 314-320, 325-327, 330-335, 339, 342, 345, 381, 397, 404, 409, 428, 455, 467-471, 494, 507, 514, 525, 552, 607, 656, 694, 702, 744, 766, 769, 777, 781-785, 788, 791, 795, 800, 803, 805, 821, 824, 826, 829, 853, 856, 861, 890, 941  
 Экспрессивизм 585-612, 635, 880; экспрессивистская культура 587, 604, 626, 635, 655, 890; и Гумбольдт 599; экспрессивистская революция 70, 607, 608, 610, 627; *см. также* век полноты; этика идентичности  
 Экспрессивный индивидуализм 274, 382, 497, 585, 588, 596-603, 880, 890; как постдюркгеймовский мир 891  
 Экштейнс, Модрис 521

- Элиаде, Мирча, «время начал» 75, 251, 254, 267, 554, 875
- Элиас, Норберт 176-181, 382, 666, ; *см. также* процесс цивилизования
- Элиот, Джордж 474, 496, 608,
- Элиот, Томас Стерн 449, 453, 510, 513, 608, 746, 888, 898, 927, 942; *Бесплодная земля* 510
- Эллис, Хэвлок 619
- Эмерсон, Ральф Уолдо 443, 481, 536, 935
- Эмиль* (Руссо) 604
- Энвайронментализм 824; *см.* экологическое сознание
- Энтузиазм 292, 308, 310, 318, 337, 351, 400, 428, 505, 536, 556, 559
- Эпиктет 150
- Эпикурейство 21, 25, 36, 342, 343, 364, 420, 472, 801, 884
- Эпштен, Михаил 660, 661, 932, 943
- Эразм Роттердамский 58, 59, 84, 92-94, 99-101, 141, 149, 151, 277
- Эрвье-Леже, Даниэль 528, 606, 635, 639, 645
- Эренхальт, Алан 592, 593
- Эстетическое воспитание* (Шиллер), *см.* *Письма об эстетическом воспитании человека* (Шиллер) 8, 398, 401, 451, 500, 589
- Этика 12, 36, 116, 127, 138, 145-148, 150-153, 156, 166-178, 182, 231, 237, 281, 295, 296, 301, 310, 319-321, 324, 326, 337-339, 361, 364, 371, 372, 450, 461, 468, 469, 493, 501, 504, 507, 586, 599, 603-613, 619, 625, 637, 658, 673, 684, 690, 696, 699, 717, 723, 727, 734, 738, 747-749, 758, 794, 837, 848, 850-853, 908; альтернативная 505; идентичности 666; «благотворности» 490, 492, 506, 834; Канта 368; подлинности 588, 589, 598, 628, 630, 650, 654, 725; порядка и дисциплины 174, 175, 215, 302, 330, 332, 384, 494, 495, 506, 609; религиозная 148, 153, 200, 609, 707, 718, 741, 852; свободы 220, 332, 334, 339, 342, 386, 598; сексуальная 610-613, 618, 621, 627, 645, 752, 755, 938; *см. также* век подлинности
- Эффект новой звезды 381, 382, 386, 387, 388, 389, 396, 470, 473, 490, 513, 517, 520, 525, 656, 741, 890
- Юм, Давид 36, 304, 305, 309-311, 316-318, 337, 343, 348, 367, 368, 375, 482, 536, 674, 690, 716, 739, 740, 748; и эпикурейско-лукрециева философия 36, 316; *История Великобритании* 304; *Диалоги о естественной религии* 343
- Юнгер, Эрнст 521, 774, 780, 825; *Der Arbeiter* 836
- Юридически-уголовная (карательная) модель 101, 102, 300, 336, 337, 405, 406, 796, 799, 801, 803, 804, 820
- Юстиниан I 154
- Яго (*Отелло*) и новое эпистемическое затруднение 701
- Язычество 84, 86, 96, 112, 141, 158, 194, 310, 353, 357, 368, 394, 417, 424, 432, 436, 458, 479, 544, 547, 673, 712, 721, 741, 753, 819, 838, 943-945
- Якобинство 542, 549, 847
- Якобинцы 85, 226, 266, 514, 551, 742, 855
- Янсенизм 293, 294, 544, 549, 551, 552, 574, 575, 631, 658
- Янсений, Корнелий Отто 356
- Ясперс, Карл 194