



Изабель Стенгерс
(р. 1949) – философ,
профессор философии
Брюссельского свобод-
ного университета.

Некотрые любят разделять и классифицировать, в то время как другие наводят мосты – сплетают отношения, превращающие разделение в живой контраст, чья сила заключается в том, чтобы воздействовать, пробуждая мысль и чувство.

Но мосты строятся в определенных обстоятельствах. Будучи философом, я помещена в конкретный контекст: возвращена практикой, которая несет ответственность за множество разделений, но также может быть понята как весьма специфическое средство наведения мостов. Математик и философ Альфред Норт Уайтхед писал, что вся западная философия может быть понята как примечания к сочинениям Платона. Вероятно, я стала философом потому, что написание подобных примечаний предполагает восприятие текста как одушевляющей силы – приглашающей к участию, манящей и предлагающей написать очередное примечание, которое выстроит мост в минувшие времена, придаст идеям из прошлого силу воздействовать на настоящее.

Вопреки этому я не воспользуюсь возможностью, связанной с тем, что философия есть форма текстуального анимизма, чтобы делокализовать себя, почувствовать себя вправе об анимизме говорить. Действительно, там, где речь заходит о том, что мы называем анимизмом, стоящее на кону прошлое исконно является временем, когда философские концепты служили для оправдания колонизации и разделения, с помощью которого одни чувствовали, что могут свободно изучать и классифицировать других, – разделения, которое существует и сегодня.

Таким образом, в отличие от Дэвида Абрама², чей опыт позволяет ему превращать анимистические модусы переживания, осознания и познания в чрезвычайно мощный инструмент наведения мостов, в качестве генеративного ограничения я должна признать, что не чувствую себя вправе говорить и размышлять, помещая других в определенную категорию. Скорее я должна принять тот факт, что моя собственная практика и традиция помещают меня на конкретную сторону разделения –

1 Перевод осуществлен по изданию: STENGERS I. *Reclaiming Animism* // E-flux journal. 2012. № 36 (www.e-flux.com/journal/36/61245/reclaiming-animism/).

2 Дэвид Абрам (р. 1957) – австралийский эколог и философ. Автор нескольких ставших популярными книг, в частности: АБРАМ D. *Becoming Animal. An Earthly Cosmology*. London: Random House, 2011. – *Примеч. перев.*

ту, исходя из которой «другие» характеризуются как анимисты. «Мы», со своей стороны, считаем себя теми, кто принял суровую истину своего одиночества в немом, слепом, но познаваемом мире, присвоением которого мы озадачены.

В частности, я не стану забывать, что моя сторона разделения все еще маркирована не только этой эпической историей, но и (что, вероятно, важнее) ее моральным коррелятом «не отступи» (*regress*). Этот моральный императив придает дополнительный смысл моему решению встать на сторону, к которой я принадлежу. Действительно, на этой стороне *надо* проделать определенную работу. Мы можем обращаться к моральному императиву, который нас мобилизует, порождая смутный страх быть обвиненными в регрессии, едва мы подаем какой-либо знак предательства суровой истины, потакаая мягким, иллюзорным верованиям.

Что же касается самой этой суровой истины, то философы так или иначе уже не находятся на передовой ее изложения. Когда звучат противоречивые аргументы ученых, мы всего лишь наблюдатели. Нейроученые могут свободно охарактеризовать то, чем мы гордились – свободу и рациональность, – как простые верования. Антропологи вроде Филиппа Дескола могут свободно утверждать, что наш «натурализм» – это всего лишь одна из четырех человеческих схем, организующих человеческий и нечеловеческий мир (причем анимизм выступает другой такой схемой). Как философы, мы, конечно, можем задаться вопросом, является ли нейронное объяснение случаем «натурализма» или же наши организующие схемы и сами могут быть объяснены в терминах некоторых нейронных аттракторов. Но мы знаем, что те, кто не входит в число авторитетных ученых, не вправе вмешиваться в эти дела так же, как простой смертный не мог бы вмешаться в споры олимпийских богов. Ни философы, ни теологи не имеют права голоса в таких вопросах, хотя первые являются потомками греческого разума, а вторые – наследниками монотеистического верования. Что уж говорить о старушке, которая утверждает, что ее кошка понимает ее.

Ученые могут не согласиться в том, *как* мы ошибаемся, но они согласны в том, что мы ошибаемся. Это эпос уже не о «возвышении Человека», а о возвышении Ученого. В таком случае как удержать вопрос об анимизме, если вообще воспринимать его всерьез, от формулировки в терминах, которые подтверждают право Науки определять его в качестве объекта познания?

Работу, которую, как я чувствую, необходимо проделать с моей стороны разделения, можно охарактеризовать в терминах того, что этнолог Эдуарду Вивейруш де Кастру назвал «деколонизацией мысли» – попыткой противостоять колони-



зующей силе, которая начинается уже со старушки с кошкой, определяя ее в терминах верования, которое можно терпеть, но нельзя принимать всерьез. Однако я не стала бы отождествлять эту колонизирующую силу с настоящей работой ученых. Чувство, что сопротивляться можно и нужно, так же проистекает из моего интереса к тому, что я назвала бы научными достижениями, и, соответственно, моего отвращения к тому, как эти достижения были переведены в великую эпическую историю о «Науке, расколдовывающей мир».

Наука – в единственном числе и с большой буквы «Н» – действительно может быть описана как всеобщее завоевание, направленное на перевод всего существующего в объективное, рациональное знание. Во имя Науки другим народам был вынесен приговор, и этот же приговор опустошил наши отношения с самими собой – будь мы философы, теологи или старушки с кошками.

Научные достижения, напротив, требуют мышления в терминах «приключения наук» (во множественном числе и с маленькой «н»). Различие между таким приключением и Наукой как всеобщим завоеванием, конечно, трудно провести, если принять во внимание, что сделано во имя науки сегодня. Тем не менее провести его важно, поскольку это позволит по-новому взглянуть на вещи: то, что зовется Наукой, или идеей гегемонистской научной рациональности, само по себе можно понять как продукт процесса колонизации.

В таком случае по эту сторону разделения можно было бы хранить верность весьма специфическому приключению, одновременно нарушая суровые требования эпоса. Чтобы помыслить науки как приключение, необходимо провести радикальное различие между научным завоевательным «мировоззрением» и совершенно особым и требовательным характером того, что я назвала бы научными «достижениями». В экспериментальных науках такие достижения выступают самым условием того, что затем, после верификации, прославляется как объективное определение. Экспериментальное достижение можно охарактеризовать как создание ситуации, позволяющей поставить под сомнение вопросы ученых, провести различие между релевантными и односторонне навязанными вопросами.

Таким образом, то, что ученые-экспериментаторы называют объективностью, зависит от крайне специфического творческого искусства, причем весьма избирательного, ведь оно предполагает, что объект рассмотрения должен быть успешно зарегистрирован в качестве партнера в очень необычных и запутанных отношениях. В самом деле, роль этого партнера заключается не только в том, чтобы отвечать на вопросы, но еще

и в том, чтобы отвечать на них способом, позволяющим проверить релевантность самого вопроса. Соответственно, следующие из таких достижений ответы никогда не должны нас ни от чего отделять, ведь они всегда совпадают с порождением новых вопросов, а не с новыми авторитетными ответами на вопросы, которые уже имели для нас значение.

Мы можем лишь вообразить приключение наук, которые приняли бы такие заявления за очевидность, то есть поставили бы весьма специфическую задачу обращения к своему адресату лишь в ситуации, которая гарантирует, что адресат способен «занять позицию» относительно способа, коим к нему обращаются. Чего, однако, нам не следует воображать, так это того, что в таком случае наука верифицировала бы анимизм.

Вместо этого мы вполне можем представить, что не было бы самого этого термина. Лишь верование может получить столь всеобщее имя. Если бы авантюрная специфика научных практик была признана, никому и в голову не пришло бы рассматривать других в терминах верований, которые они питают по поводу реальности, привилегированным доступом к которой наслаждаются ученые. Вместо иерархической фигуры дерева с Наукой в качестве ствола то, что мы понимаем под прогрессом, вероятно, приобрело бы очарование того, что Жиль Делёз и Феликс Гваттари называли ризомой, связывающей гетерогенные практики, проблемы и способы придания смысла обитателям этой земли, ни один из которых не является привилегированным и каждый может общаться с любым другим.

Кто-нибудь возразит, назвав это фигурой анархии. Да – но это экологическая анархия, ведь хотя связи между любыми частями ризомы *могут* быть произведены, они также *должны* быть произведены. Это события, сцепления – нечто вроде симбиоза. Они гетерогенны и останутся таковыми.

Дабы противостоять могущественному образу древовидного прогресса с Наукой в качестве ствола, я обращусь теперь к другой идее Делёза – идее о необходимости «мыслить посреди», то есть как без привязки к основанию или идеальной цели, так и без отделения чего-либо от среды, которая необходима для существования. Если исходя из этого мыслить в терминах научных сред и их требований, то станет ясно, что с некоторыми из этих требований согласуется не все. В частности, не все может принять роль, связанную с научным творчеством, роль проверки способа его репрезентации.

Однажды я привела в пример Деву Марию – не теологическую фигуру, а заступницу, к которой обращаются паломники. Неверно думать, что Дева Мария могла бы заявить о своем существовании независимо от веры и доверия паломников; сделать это в ситуации, связанной с вопросом о том, как ее



представлять, для нее было бы дурным тоном. Скорее, если мы признаем, что целью паломничества является преобразующий опыт паломника, мы не должны требовать от Девы Марии демонстрации ее существования с тем, чтобы доказать, что она не просто вымысел. Другими словами, пытаясь объяснить, что паломники, по их словам, испытывают, мы не должны мобилизовать категории суеверия, верования или символической действенности. Вместо этого нам следует заключить, что Дева Мария нуждается в среде, которая не отвечает научным требованиям.

Однако паломники и Пресвятая Дева – слабые примеры ризоматических феноменов, так как они схвачены дихотомией естественной и сверхъестественной причинности. В рамках такой дихотомии можно было бы спросить: что отвечает за исцеления, которые происходят в Лурде и прочих чудотворных местах – вмешательство чуда или своего рода «усиленный эффект плацебо»?

Этот вопрос санкционирует уродливую сцену, где прежде, чем объявить о чуде, церковная иерархия ожидает вердикта врачей, уполномоченных решать, можно ли объяснить исцеление «естественными причинами» – такими, как эффект плацебо. Все это опирается на катастрофическое определение естественного, а именно то, что Наука в конечном счете объяснит. Тогда сверхъестественное (столь же катастрофически) есть то, что бросает вызов таким объяснениям. Иначе говоря, среда здесь противостоит любым ризоматическим связываниям, раскладывая вопрос в терминах веры: те, кто верит, что эффекты, разжигающие суеверие, объясняются природой как областью, где правит Наука, и те, кто принимает эту веру, но добавляет к ней еще одну – веру в силу, превосходящую природу.

Полузабытый случай магнетизма привносит сюда любопытный контраст. В XIX веке магнетизм вызвал страстный интерес, который размыл границу между естественным и сверхъестественным. Природа сделалась таинственной, а сверхприрода была заселена посланниками, приносящими новости из других мест медиумам в магнетическом трансе, – весьма неупорядоченная ситуация, которая по понятным причинам вызвала враждебность как научных, так и церковных институций.

Было даже высказано предположение, что психоанализ являлся отнюдь не подрывной «чумой», как хвастался Фрейд, а скорее восстановлением порядка, поскольку он помог объяснить таинственные исцеления, магнетическое «ясновидение» и другие демонические проявления, классифицировав их как глубоко человеческие. Во имя Науки он расшифровал новую универсальную причину. Фрейдистское бессознательное и в самом деле было «научным» в том смысле, что позволяло очертить

тех, кто изумлялся и фантазировал, а оно восславило печальную, суровую истину, скрывающуюся за обманчивой внешностью. Оно верифицировало великий эпос, популяризованный самим Фрейдом: он следовал за Коперником и Дарвином, нанося смертельную рану тому, что называл нашими нарциссическими верованиями.

Особую операцию предпринял поэт-сюрреалист Андре Бретон, который заявил, что магнетизм следует вырвать из рук ученых и медиков, калечащих его полемическими верификациями, в которых доминируют подозрения в шарлатанстве, самообмане или преднамеренном околпачивании. Для Бретона суть заключалась не в проверке того, что видят магнетизированные ясновидящие, или прояснении загадочных исцелений, а в том, чтобы культивировать в среде искусства осознанный транс (автоматизм), конечная цель которого состояла в высвобождении из оков нормального, репрезентативного восприятия. Среда искусства стала бы пространством освоения путей «восстановления нашей психической силы».

Предприятие Бретона интересно, ведь среда искусства и вправду могла бы поддержать и подкрепить обескураживающие эффекты, связанные с магнетизмом. Подобная среда, вероятно, сумела бы произвести собственное практическое знание трансов – знание, имеющее дело лишь с эффектами трансов и безразличное к тому, были ли их причины естественными или сверхъестественными. И все же предприятие Бретона было не столько практическим, сколько присваивающим, маркированным типично модернистским триумфализмом. Для него искусство было превалирующим явлением: не ремеслом среди прочих ремесел, а последним проявлением «сюрреального», очищенного от суеверных верований – таких, как анимизм.

Таким образом, Бретон не предполагал ризоматических связей с иными практиками, которые так же исследуют метаморфическое (а не репрезентативное) отношение к миру. Он так и не порвал бы с перспективой, по сей день доминирующей во многих междисциплинарных встречах, где субъективность точки зрения художника противопоставляется объективности Науки. Как если бы можно было создать контраст между двумя знаменами в опустошенном ландшафте, каждое из которых несет одно из этих подчиняющих, повелевающих слов – и потому оба пусты. На первый взгляд противоположные, знамена сходятся в одном решающем пункте: мы не должны предавать моральный императив, приказывающий растоптать то, что видится колыбелью, которую мы способны и обязаны надменно покинуть.

Пора, наконец, задаться активным, преобразующим, а не рефлексивным вопросом: кто такие эти «мы»? Это вопрос, чью



действенность я свяжу с еще одной операцией – «восстановлением» (*reclaiming*). Речь снова пойдет о мышлении в среде, но на сей раз в среде, опасной и нездоровой, той, что заставляет нас чувствовать себя несущими большую ответственность за определение того, что имеет право «реально» существовать, а что – нет. Как следствие, в этой среде правит сила осуждающей критики.

Ученые, конечно, заражены ею, равно как и все те, кто признает их власть решать, что объективно существует. Но среди них могут оказаться и те, кто назовет себя анимистами, если они подтвердят, что у камней «реально» есть душа или намерения, как у людей. Именно «реально» играет здесь решающую роль; акцент, маркирующий полемическую силу, связанную с истиной. Вернувшись на мгновение к классификации антрополога Филиппа Дескола, я предположила бы, что у тех, кто отнесен к категории анимистов, нет аналога слова «реально», чтобы настаивать на том, что они правы, а другие – жертвы иллюзий.

Восстановление начинается с признания заразной силы этой среды, силы, которая ни в коей мере не преодолевается утверждением печальной относительности всякой истины. Фактически совсем наоборот, ведь печальный – ибо монотонный – рефрен релятивиста состоит в том, что наши истины «реально» лишены авторитета, на который претендуют.

У тех, кто отнесен к категории анимистов, нет аналога слова «реально», чтобы настаивать на том, что они правы, а другие – жертвы иллюзий.

Восстановление означает обретение того, от чего мы были отделены, но не в том смысле, что мы можем просто это вернуть. Восстановление означает излечение от самого разделения, регенерацию того, что это разделение отравило. Таким образом, потребности в борьбе и в исцелении (дабы не походить на тех, с кем приходится бороться) неразрывно связаны. Отравленная среда должна быть восстановлена, как и многие из наших слов, которые, подобно «анимизму» и «магии», несут способны взять нас в заложники: вы «реально» верите в...?

Я получила слово «восстановление» в подарок от неоязыческих современных ведьм и других американских активистов. Я также услышала шокирующий крик неоязычницы Старшок³:

3 Старшок (буквально «Звездный ястреб (*Star hawk*)»); настоящее имя – Мириам Саймос, р. 1951) – американская вивканка, экофеминистка и активистка борьбы за мир; автор книг «Спиральный танец: возрождение древней религии великой богини» (1979), «Земной путь: заземление вашего духа в ритмах природы» (2004) и др. – *Примеч. перев.*

«Мы все еще ощущаем дым сожженных ведьм у себя в ноздрях». Конечно, среди нас больше нет охотников на ведьм, и мы уже не воспринимаем всерьез обвинение в поклонении дьяволу, которое когда-то выдвигалось против ведьм. Наша среда скорее определяется современной гордостью – ведь мы можем интерпретировать как ведовство, так и охоту на ведьм в терминах социальных, лингвистических, культурных или политических конструктов и верований. Эта гордыня, однако, игнорирует тот факт, что мы являемся наследниками операции культурного и социального искоренения – предтечи того, что было совершено в других местах во имя цивилизации и разума. Все, что классифицирует память о таких операциях как неважную или нерелевантную, лишь способствует успеху этих операций.

В этом смысле наша гордость за свою критическую способность «знать лучше», чем ведьмы и охотники на них, делает нас наследниками охоты на ведьм. Суть, очевидно, не в том, чтобы чувствовать себя виноватыми. Дело скорее заключается в том, чтобы открыть то, что Уильям Джеймс⁴ в своей «Воле к вере» назвал подлинным, действенным выбором, усложняющим вопрос о «нас», требующим от нас размещения в конкретном контексте. И тут вступает в действие истинная сила крика Стархок. Восстановление прошлого – это не вопрос о том, чтобы воскресить его таким, каким оно было, это не вопрос мечтаний о том, чтобы оживить некую истинную, аутентичную традицию. Дело скорее в том, чтобы реактивировать прошлое – и прежде всего почуять дым у себя в ноздрях, дым, который я, например, почувствовала, когда поспешно подчеркнула: нет, я не «верю», что можно воскресить прошлое.

Научиться чують дым – значит признать, что мы усвоили коды соответствующего нам окружения: саркастические замечания, понимающие улыбки, бесцеремонные суждения, зачастую о ком-то другом, наделенные силой проникать и заражать – чтобы сделать нас теми, кто насмеяется, а не теми, над кем насмеются.

Тем не менее мы можем попытаться понять, как прошлое нас сформировало, но понимание – это не восстановление, ведь оно не исцеляет. Действительно, вот мучительный вопрос Дэвида Абрама, вопрос, которого мы не можем избежать, просто сославшись на капитализм или человеческую жадность: как может такая образованная культура, как наша, быть столь забывчивой, столь безрассудной в своих отношениях с одушевленной землей? Абрам пишет, что ответ на этот вопрос

4 Уильям Джеймс (1842–1910) – американский философ и психолог, один из основоположников прагматизма. «Воля к вере» («A Will to Believe») – текст прочитанной Джеймсом лекции, вышел в свет в 1896 году; на русском – сто лет спустя: Джеймс У. *Воля к вере* / Сост. Л. В. Блинников, А. П. Поляков. М.: Республика, 1997. – *Примеч. перев.*



поразил его, когда он был в книжном магазине, где собраны все священные традиции и ресурсы нравственной мудрости настоящего и прошлого:

«Не удивительно! Не удивительно, что наши изощренные цивилизации, переполненные накопленными знаниями стольких традиций, продолжают расплющивать и расчленять каждую частичку дышащей земли. [...] *Ведь мы записали всю эту мудрость на страницах*, фактически отделив эти многочисленные учения от живой земли, которая некогда их содержала и воплощала. Едва записанная на страницах, вся эта мудрость будто обрела сугубо человеческий исток. Озарение – некогда предлагавшееся танцем луны в облаках или ослепительным блеском солнечного света на покрытой рябью от ветра поверхности горного озера – теперь было зафиксировано в неизменной форме»⁵.

И все же Давид Абрам по-прежнему пишет, и весьма страстно. В качестве первого шага к выздоровлению я предлагаю сделать так, чтобы опыт письма (а не записи) был отмечен той же критической неопределенностью, что и танцующая луна. Письмо сопротивляется расчленению («или/или») опыта. Сопротивляется выбору между луной, которая «реально» озаряет, подобно интенциональному субъекту, или луной критики, просто запускающей процесс того, что «реально» исходит от человека.

Мы можем попытаться понять, как прошлое нас сформировало, но понимание – это не восстановление, ведь оно не исцеляет. Действительно, как может такая образованная культура, как наша, быть столь забывчивой, столь безрассудной в своих отношениях с одушевленной землей?

Письмо суть опыт метаморфической трансформации. Оно заставляет чувствовать, что идеи не принадлежат автору, что они требуют некоего церебрального – то есть телесного – искажения, которое одолевает всякую предварительно оформленную интенцию. (Как писал Делёз, это искажение делает нас личинками.) Можно даже сказать, что именно письменность дала преобразующим силам особый способ существования – идеи. Альфред Норт Уайтхед предположил, что идеи Платона – это вещи, которые прежде всего эротически соблазняют человеческую душу – или, можно сказать, «одушевляют»

5 АБРАМ D. *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York: Vintage, 2010. P. 281.

человека. По Уайтхеду, (греческую) человеческую душу определяет «наслаждение ее творческой функцией, возникающее из ее развлечения идеями».

Но, когда текст *написан*, когда он принял «неизменную форму», он вполне может навязать себя как нечто человеческое по своему происхождению – даже создать впечатление, будто он способен стать средством для доступа к намерениям писателя, для схватывания того, что он «хотел сказать» и что мы должны «понять». Соответственно, платоновская душа может стать определением, оторванным от опыта, – чем-то, что есть у нас и чего нет у природы.

Уайтхед писал, что после «Пира», где Платон обсуждает эротическую силу идей, ему следовало бы написать еще один диалог под названием «Фурии», в котором речь шла бы об ужасе, кроющемся «в несовершенной реализации». Возможность несовершенной реализации, безусловно, проявляется всякий раз, когда преобразующие, метаморфические силы заставляют себя ощутить, но это особенно верно в отношении идей, если, как я утверждаю, реализация идей предполагает письмо.

Однажды «записанные», идеи и вправду подталкивают нас к тому, чтобы связать их с определенным и обычно доступным пониманию значением, отделив опыт чтения от опыта письма. Это тем более верно в сегодняшнем мире, который насыщен текстами и знаками, обращенными к кому угодно, отделяющими нас от «более-чем-человеческого» мира, к коему идеи все-таки принадлежат. Однако для возрождения анимизма мало иметь идею, которая позволила бы нам утверждать, что мы знаем о нем, – даже если для таких людей, как я, важно осознать, что письмо – опыт анимистический, свидетельствующий о «более-чем-человеческом» мире.

Восстановление означает обретение, и в данном случае обретение способности чтить опыт (любой опыт, который нам дорог) как «не наш», а скорее «одушевляющий» нас, заставляющий свидетельствовать о том, что не есть мы. Хотя такое восстановление нельзя сводить к развлечению идеями, некоторые из них могут способствовать этому процессу – защитить его от «демистификации» как некоей фетишистской иллюзии. Подобной идеей является делёзо-гваттарианский концепт ассамбляжа (частенько обсуждаемый перевод французского *agencement*).

Ассамбляж, по Делёзу и Гваттари, есть смыкание разнородных компонентов, и такое смыкание является первым и последним словом существования. Я не существую до вступления в ассамбляжи. Мое существование скорее равнозначно моему участию в них, поскольку я не являюсь одним и тем же человеком, когда пишу и когда задаюсь вопросом о действитель-

ИЗАБЕЛЬ СТЕНГЕРС
ВОССТАНАВЛИВАЯ
АНИМИЗМ



ности текста после того, как он написан. У меня нет ни агентности, ни интенции. Напротив, агентность – или то, что Делёз и Гваттари называют «желанием», – принадлежит ассамбляжу как таковому, включая весьма специфические ассамбляжи, называемые «рефлексивными», которые производят опыт отстранения, удовольствия от критического изучения предшествующего опыта с целью определить, что «реально» ответственно за те или иные вещи. Другим словом для такого рода агентности, которая нам не принадлежит, является «одушевление».

Однако связывать анимизм с действительностью ассамбляжей – опасный шаг, потому что он может слишком легко нас успокоить. Такова природа читательской фантазии: полагать, будто мы свободны размышлять, не испытывая экзистенциальных последствий своих вопросов. Например, мы можем испытывать искушение трактовать ассамбляж как интересный концепт среди прочих, размышляя о его связях с другими концептами – то есть не чувствуя, что наша интенциональная позиция подвергается угрозе исходящим от него требованиям. А также не боясь подозрительного взгляда инквизиторов, не чувствуя дыма в ноздрях. Мы защищены ссылками, которые приводим.

Вот почему, возможно, было бы лучше возродить более скомпрометированные слова, чье использование сведено к метафорам. «Магия» – одно из таких слов, ведь мы свободно говорим о магии события, пейзажа, музыкального момента. Так, защитившись метафорой, мы можем выразить опыт агентности, которая нам не принадлежит, даже если включает нас, но таких «нас», коими завладело чувство.

Я предположила бы, что нам нужно отказаться от этой защиты, дабы избавиться от печального, монотонного, тихого критического или рефлексивного голоса, шепчущего, что мы не должны себя обманывать, – голоса, транслирующего слово инквизиторов. Этот голос может рассказать нам о пугающих возможностях, которыми чреват отказ от критики – нашей единственной защиты от фанатизма и власти иллюзий. Но прежде всего это голос эпической истории, которая все еще живет в нас. «Не отступи!»

Мы допустили бы много смелых предположений, если бы они, подобно предприятию Бретона, представляли версию эпоса, если бы они гарантировали, что только избранные (художники, философы и тому подобные) имеют право изучать то, что вводит в заблуждение других.

Магия подрывает любую такую версию эпоса. И как раз поэтому неоязыческие ведьмы и называют свое ремесло «магией»: они говорят, что такое именование само по себе является магическим актом, ибо создаваемый им дискомфорт помогает нам почуять дым в ноздрях. Более того, они научились чертить

круги и призывать Богиню – ту, которая, как говорят ведьмы, «возвращается», ту, которой будет воздана благодарность за событие, наделяющую их способностью делать то, что они называют «работой Богини».

Тем самым они нас испытывают! Как нам принять отступление или обращение к сверхъестественным верованиям? Дело, однако, не в том, чтобы задаваться вопросом, должны ли мы принять Богиню, которую современные ведьмы призывают в своих ритуалах. Если бы мы сказали им: «Но ваша Богиня – всего лишь вымысел», они, несомненно, улыбнулись бы и спросили, не принадлежим ли мы к числу тех, кто верит, что вымысел бессилён.

Что ведьмы призывают нас принять – так это возможность отказа от критериев, которые претендуют на превосходство над ассамбляжами и которые вновь и вновь усиливают эпос критического разума. То, что они культивируют как часть своего ремесла (а это часть любого ремесла), есть искусство имманентного внимания, эмпирическое искусство о том, что полезно, а что вредно; искусство, которое наша зависимость от истины слишком часто отвергала как суеверие. Они прагматичны, радикально прагматичны; они знают, что экспериментируют с эффектами и последствиями того, что никогда не бывает безобидным и требует заботы, защиты и опыта.

Ритуальное песнопение ведьм – «Она меняет все, к чему Она прикасается, и все, к чему Она прикасается, меняется», – вне всякого сомнения, можно прокомментировать в терминах ассамбляжей, ведь оно противится расчленяющему приписыванию агентности. Относится ли изменение к Богине как к «агенту» или к тому, кто изменяется благодаря прикосновению?

Но первое действие рефрена – «Она прикасается». Неопределенность, свойственная ассамбляжам, уже не является концептуальной. Это часть опыта, который утверждает силу изменения, неприписываемую нашим собственным самостям и несводимую к чему-либо естественному. Это опыт, который почитает изменение как творение.

Более того, суть не в том, чтобы комментировать. Рефрен должен повторяться – это неотъемлемая часть практики поклонения. Может ли тезис, что магия обозначает одновременно ремесло ассамбляжей и их особую трансформирующую действенность, помочь нам очистить ее [магию] как от безопасности метафорического, так и от клейма сверхъестественного? Может ли он помочь нам почувствовать, что в природе нет ничего «естественного»? Может ли он побудить нас рассмотреть новые трансверсальные связи, сопротивляющиеся всякой редукции, в отличие от печального термина «естественный», который фактически означает «не нарушающий границ: до-



ступный только для научного объяснения», а также в отличие от «символического», которое охватывает все остальное?

Возрождение всегда предполагает компрометирующий шаг. Я сказала бы, что мы – те, кто не входит в число ведьм, – должны не подражать им, а выяснять, как можно быть скомпрометированными магией.

Скажем, мы могли бы поэкспериментировать с (неметафорическим) использованием термина «магия», который обозначает ремесло иллюзионистов, заставляющих нас воспринимать и принимать то, что, как мы знаем, невозможно. Ведьмы говорят, что магия – это ремесло. Их не шокировала бы трансверсальная связь с ремеслом практикующих магов, если бы эта связь была восстанавливающей – то есть если бы ремесло практикующих магов рассматривалось как то, что сохранилось, когда в руках шарлатанов магия стала делом иллюзии и манипулятивного обмана или же была оставлена в корыстных руках тех, кто знает множество способов заставить нас желать, доверять, покупать.

Именно это предлагает Дэвид Абрам (который и сам является искусным магом), когда связывает свое ремесло с тем, что делает его возможным, то есть с «характерным для самих чувств способом бросаться за пределы непосредственно данного, чтобы установить экспериментальный контакт с иными сторонами вещей, неосязаемыми непосредственно; со скрытыми или невидимыми аспектами чувственного»⁶. Тогда тем, что иллюзионисты искусно эксплуатируют, была бы сама творческая способность чувств, реагирующих на то, что Абрам характеризует как «внушения, предлагаемые самим чувственным». Если здесь имеет место эксплуатация, то ей подвергается и сам маг, ведь внушения предлагаются не только прямо сформулированными им словами и намеренными жестами, но и тонкими телесными сдвигами, которые выражают его собственное участие в исполняемой им магии, его замороженность самой этой магией.

Наши чувства, заключает Абрам, предназначены не для отстраненного познания, а для вовлечения, для участия в метаморфической способности вещей, которые заманивают нас или отступают в инертную доступность по мере того, как наш способ участия меняется – но, настаивает он, никогда не исчезает: мы никогда не выходим за пределы «потока участия». Когда магия возрождается как искусство участия или завлечения ассамбляжей, последние в свою очередь становятся предметом эмпирической и прагматической заботы о последствиях и эффектах, а не общего рассмотрения или текстуального исследования.

6 АБРАМ D. *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. New York: Random House, 1997. P. 58.

Манящие, внушающие, притворные, побуждающие, захватывающие, завораживающие – все наши слова выражают амбивалентность соблазна. Все, что нас привлекает или оживляет, также может и поработать – тем более, если мы принимаем это как данность. Научные экспериментальные ремесла, драматически иллюстрирующие метаморфическую действенность ассамбляжа, наделяющую вещи способностью оживлять чувства, мысли, воображение ученого, так же являются драматическим примером этой поработавшей силы. То, что я вслед за Уайтхедом назвала бы «несовершенной реализацией» ими достигнутого, развязало яростное завоевание, во имя которого ученые принижают свои достижения, представляя их как простую манифестацию объективной рациональности.

Наши чувства предназначены не для отстраненного познания, а для вовлечения, для участия в метаморфической способности вещей, которые заманивают нас или отступают в инертную доступность по мере того, как наш способ участия меняется.

Но вопрос, как почтить метаморфическую действенность ассамбляжей (не принимая ее как должное и не наделяя сверхъестественной грандиозностью), является предметом заботы всех «магических» ремесел – особенно в нашей нездоровой, «заразной» среде. И как раз потому, что эта забота может быть общей, но не способна получить обобщающего ответа, восстановление магии может быть лишь ризоматической операцией.

Ризома отвергает всякую всеобщность. Связывания не выражают какой-либо истины о том, что является общим за пределами ризоматической гетерогенной множественности – за пределами множественности различных прагматических смыслов, что ассоциируются с «магией», соотносящейся с тем, что мы называем политикой, врачеванием, образованием, искусством, философией, науками, сельским хозяйством и любым ремеслом, требующим способности вовлечь нас в ситуацию метаморфической внимательности или зависящим от такой способности.

Единственное общее здесь касается нашей среды и ее принуждения классифицировать и судить – и спиритуализм здесь является вероятным суждением – или отрицать все, что указывает на метаморфическое измерение того, чего должно достичь. Ризоматические связывания могут быть *необщим* ответом на эту общность. Всякое «магическое» ремесло нуждается в связях с другими, дабы противостоять средовой инфекции, разделяющей силе социального суждения, дабы почуять дым,



который требует, чтобы мы решили, являемся ли мы наследниками ведьм или охотников на них.

Но связи также могут быть необходимы для исцеления и обучения. Там, где речь идет об опасном искусстве одушевления ради бытия одушевленным, то, что связывает, может быть практическим знанием о необходимом имманентном (критическом) внимании. Не о том, что хорошо или плохо само по себе, а о том, что Уайтхед называл «реализацией». Опять же, ни один модус реализации не может быть принят в качестве модели – лишь как призыв к прагматическому переизобретению. Дабы почтить создание связей, защитить его от моделей и норм, нам может потребоваться имя. Анимизм мог бы быть именем для этого ризоматического искусства.

Таким образом, восстановление анимизма не предполагает, что мы когда-либо были анимистами. Никто и никогда не был анимистом, ведь никто и никогда не является анимистом «вообще» – лишь в терминах ассамбляжей, порождающих метаморфическую трансформацию в нашей способности воздействовать и испытывать воздействие, а также чувствовать, мыслить и воображать. Анимизм, однако, может быть именем для восстановления этих ассамбляжей, искушая нас почувствовать, что их действенность не является нашей и мы не вправе на нее претендовать. Вопреки настойчивой пагубной страсти к расчленению и демистификации он утверждает то, чего все они требуют, чтобы нас не поработить: что мы не одиноки в этом мире.

*Перевод с английского Дениса Шалагинова
под редакцией Эдварда Сержана*