

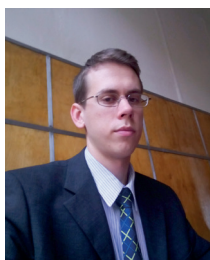


Comparative / Сравнительное
Religion / религиоведение



DOI: 1022250/2072-8662.2017.1.56-61

Корпачев П.А.



Перформативный подход в исследовании раннехристианского аскетизма

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению основных положений перформативного подхода в исследовании христианского аскетизма I–IV веков. Автором показаны основные стадии процесса переосмысления подходов к изучению аскетизма в XX веке, критическое рассмотрение которых Ричардом Валантасисом привело к формулировке нового определения аскетизма как «деятельности в рамках господствующей социальной среды, направленная на открытие новой субъективности, иных социальных отношений и альтернативной символической вселенной». Валантасис считает своими предшественниками на пути к переосмыслению традиционных подходов к истории аскетизма М. Вебера, М. Фуко и Дж. Харпхэма, чья работа способствовала принятию им и многими другими современными западными религиоведами перформативного подхода. Сущность последнего заключается в понимании публичной сферы как постоянно изменяющейся и производимой в результате действий участников, христианского аскетизма – как деятельности по созданию «антикультуры» или «новой символической вселенной», а аскетического поведения – как разновидности performance, поддающейся исследованию лишь в качестве кросс-культурного феномена. Перформативный подход к исследованию истории христианского аскетизма является динамично развивающейся и весьма популярной на Западе исследовательской парадигмой.

Ключевые слова: перформативный подход, перформанс, раннее христианство, аскетизм, личность

Petr A. Korpachev

The Performance Theory in the Study of Early Christian Asceticism

Abstract. The article focuses on applications of the performance theory to the study of asceticism in Early Christianity. During the 20th century the religious studies had gone through 3 transitional stages in asceticism analysis before Richard Valantasis made a proposal of the new definition of asceticism as «performances within a dominant social environment intended to inaugurate a new subjectivity, different social relations, and an alternative symbolic universe». Now this definition is widely recognized and accepted among Early Christianity specialists, together with the performance studies approach on which it is based. Valantasis considered M. Weber, M. Faucalt and G. Harpham as his predecessors in asceticism studies, aiming to continue their work on reconsideration of the role of ascetic behavior in cultural processes and formation of culture. According to Valantasis and other performance studies followers, asceticism cannot be defined through traditional categories of renunciation, abstention or discipline, because they neglect its axiology focus and omit its nature as a conduct of self-transformation, but instead should be researched through its social functions and role in cultural transition. Performance theory in studying of the history of Christian asceticism is a dynamically developing and very popular research paradigm in the West. One of the main achievements of the theory's proponents is clear demonstration of impossibility to trace asceticism of any era to the history of its ascesis and ascetics, and also "secularism" and conditionality of actions, seeming motivated by religious grounds only. As mechanisms of this interference between the secular and the religious in ascetic behavior are universal because they lie in the basis of culture itself, then the way to the study of an ascesis of early Christians gets not so much through primary sources of that era, as through "social functions" of asceticism.

Key words: performance studies, performance, Early Christianity, asceticism, self

Корпачев Петр Александрович – аспирант кафедры философии религии и религиоведения Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; 119991, Москва, ул. Ленинские горы, 1; korpachevpa@gmail.com

Petr A. Korpachev – Postgraduate student at the Department of the Philosophy of Religion and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; 1 Leninskiye Gory, Moscow, Russia, 119991; korpachevpa@gmail.com

Эволюция подходов к исследованию аскетизма как кросс-культурного феномена в западном религиоведении в течение последней четверти XX века проходила в основном в рамках осмысления концепций Макса Вебера, Мишеля Фуко и Джеффри Харпхэма. В конце 1990-х годов в этот ряд встал также Ричард Валантасис, предложивший применить в исследовании христианского аскетизма первых веков перформативный подход. Теоретические новации Валантасиса были практически сразу приняты членами «Группы аскетического поведения в греко-римской древности», а несколько позднее и широкими кругами занимающихся ранним христианством историков и социологов религии. Работая на стыке религиоведения, социологии, культурологии и психологии, сторонники перформативного подхода произвели серьёзное переосмысление места аскетизма в культуре и методологии его изучения.

Исследование перформативных практик началось в 1970-х годах и основывается на понимании публичной сферы как постоянно изменяющейся и производимой в результате действий участников, а не существующей в готовом виде. Сам термин «перформативность» появляется в теории речевых актов Джона Остина, у которого перформативные высказывания противопоставлены констативным (описательным), и обычно определяется как «конструирование идентичности через выражение действия» [Butler, 1993, 7]. Любое изменение идентичности не является ни предопределённым, ни произвольным и случайным. В перформативной теории гендерной идентичности его сторонниками, к примеру, отрицается существование «истинной» природы женщины или мужчины, обуславливаемой их телесными особенностями, поскольку пол является лишь следствием многократного повторения перформативных действий в определённом культурном контексте. Помимо гендерных исследований (Джудит Батлер), перформативный подход был воспринят в исследованиях лингвистических (Джон Остин), социологических (Ирвинг Гоффман) и культурологических (Ричард Шехнер).

Присоединение религиоведения к этому перечню дисциплин стало возможным благодаря предпринятой в XX веке попытке переосмысления подходов к изучению считавшегося на начало столетия уже окончательно понятым феномена христианского аскетизма. В «Протестантской этике и духе капитализма» Макс Вебер рассматривал социологическое исследование аскетизма как необходимое условие понимания закономерностей развития капитализма. Предметом его внимательного исследования стали отношения между развитием производственных сил, переоценкой роли материальных благ в протестантской этике, доктриной предопределения и «мирским призванием» христианина, противостоявшим удалению от мира католического монаха. Аскетизм определяется у него как «находящееся под систематическим контролем и надзором» [Weber, 1963, 132] поведение, ареной которого у протестантов является повседневность, обыденная жизнь. Валантасис отмечает, что Вебер во многом «старомоден» в своих теоретических построениях, стремится разделить аскетическое и мистическое, мирское и отрицающее мир [Valantasis, 1998, 545], однако его бесспорным достижением является признание глубинной связи и взаимовлияния между аскетическим поведением, функционированием экономической и политической сфер и отношениями между субъектами в этих сферах. Аскетизм зримо входит в историю капитализма, как будто бы совершенно ему чуждую, через «созданную им рабочую силу».

Исследование роли и места аскетизма в обществе продолжил Мишель Фуко, которого особенно интересовал аскетический аспект формирования этической теории. Аскеза, по Фуко, играет роль «самоформирующей активности» – тех изменений, что производит в себе человек, дабы стать субъектом этики. Более того, аскетизм помогает не только этическому самоутверждению личности, но и лежит в основании всего процесса её формирования: «никто не может познать искусство жить ... без askesis-a, который должен быть принят как тренировка собой самим себя самого» [Foucault, 1978, 364]. Предполагается, что Фуко готовил специальную работу по разбору христианских монашеских текстов, которая не увидела свет, но стала объектом спекуляций в академической среде (у Боярина, Каstellи). Впрочем, и изданные французским философом труды: «История сексуальности», «Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы», – предоставили богатый материал для пересмотра

традиционного понимания границы между аскезой и повседневностью: любой человек аскетичен у Фуко постольку, поскольку он является этическим субъектом [Faucalt, 1985, 28], – и в этом Валантасис видит развитие представлений Вебера о невозможности чёткой демаркации аскетического и не аскетического, поскольку любая этически регулируемая деятельность: экономическая, политическая, религиозная и т.п., – предполагает определённую «аскетичность» субъекта, а значит – и это важнее всего для сторонников перформативного подхода – вовсе не запретительная сторона аскезы, не самодисциплина и оставление мира отличают христианского монаха IV века от его современника-мирянина. Сущность аскетизма предлагается искать в утверждении, а не отрицании, и соответственно аксиологическая составляющая аскетике выходит на передний план [Valantasis, 1998, 546].

Именно с опорой на Фуко, Вебера, Бахтина, а также современные ему структуралистские и постструктуралистские теории Джеффри Харпхэм предложил в 1987 году новый подход к феномену аскетизма [Harpham, 1987]. Харпхэм был первым теоретиком, предложившим рассматривать аскетизм как явление в первую очередь не религии, но в целом культуры, причём явление ключевое, поскольку именно аскетизм «поднимает проблему культуры, создавая оппозицию между культурой и её противоположностью» [Harpham, 1987, XII]. Валантасис даже называет аскетизм в теории Харпхэма «культурным элементом в культуре» [Valantasis, 1998, 546], то есть тем, что определяет появление и функционирование культуры, главным образом благодаря ключевой роли аскетического поведения в коммуникации. При этом важнейшей чертой аскетического поведения становилось не религиозно мотивированное отрицание, а «любой акт самоотречения, целью которого является облечение силой (empowerment) или наслаждение» [Harpham, 1987, XIII], и именно способность к самоотречению отдельного человека делает возможным его существование в рамках культуры (здесь Харпхэм следует Фуко, но сама идея восходит ещё к Гоббсу). Благодаря аскетизму в культуре возможны полярности, противоречия. Противопоставляя культуре антикультуру как «новую символическую вселенную», аскетический субъект ставит вопрос об их взаимном отношении и сравнительной ценности, мотивируя тем самым развитие культуры в целом. Особый интерес Харпхэм проявлял к культуре раннего христианства, считая её удивительным примером одновременного проявления и роли аскетизма как культурообразующего феномена, и существования основанной на аскетике идеологии, т.е. осознания в рамках аскетизма его культуроформирующего значения.

Работы Харпхэма оказали значительное влияние на последующие исследования раннехристианского аскетизма, поскольку в них автору удалось показать, что сущность последнего может быть вернее понята через его роль в истории культуры, чем через описание различных практик умерщвления плоти. Этот подход был быстро воспринят специалистами: у С. Эльма аскетизм стал «аналитическим инструментом» для лучшего понимания изменений в византийской культуре IV–V веков [Elm, 1994, 350], множество исследователей 90-х годов начали объединять исторические и культурологические подходы к ранней аскезе христиан [Clark, 1999, 14–17]. Наконец, появилась перформативная концепция Ричарда Валантасиса, выраженная в его ставшем почти общепринятым определении аскетизма как «деятельности в рамках господствующей социальной среды, направленной на открытие новой субъективности, иных социальных отношений и альтернативной символической вселенной» [Valantasis, 1995, 797].

Валантасис подходит к концепции Харпхэма критически, и основной предмет критики для него – акцент последнего на роли аскетизма в функционировании культуры как системы. Валантасис стремится взамен вывести на передний план проблему интеграции в эту систему индивида и группы, вновь напоминая, вслед за Фуко, что аскетизм не является «вещью-в-себе», но в основании своём имеет «личность, которая посредством изменения поведения стремится изменить себя... стать новой личностью в новом обществе, которое формирует новую культуру» [Valantasis, 1998, 547]. Получается, таким образом, сложная структура основанной на аскетическом поведении культуры, которая постоянно изменяется из-за трансформации ищущего новую культуру субъекта, изменяющего своё остающееся аскетическим поведение,

чтобы как можно полнее принять эту новую культуру и деконструировать культуру предшествовавшую. Аскетизм не исключает человека из сферы современной ему культуры, а интегрирует его в культуру на всех уровнях человеческого существования – и в этом проявляется его перформативность. Сознательное аскетическое действие дополняется неосознанным, добровольное – вынужденным, религиозное – светским. Валантасис стремится показать, что только исследование перформативных практик может привести ясность в эту стремительно усложняющуюся картину мира. Аскетизм как *performance* был необходим каждому христианину I–IV веков, дабы интегрироваться в христианскую культуру, войти в её символическую вселенную. Аскетичность раннего христианства, таким образом, не может быть поставлена под сомнение: оно аскетично уже потому, что стало «антикультурой» для античного мира, и именно для утверждения этой «антикультуры» как новой культуры ойкумены требовалось развитие ап. Павлом, Мефодием Патарским, Антонием Великим и многими другими аскетического богословия. Аскетика в христианстве не случайна, она не появляется из ниоткуда в IV веке, но необходимо сопряжена с самим фактом появления новой религии и новой вселенной смыслов – такой вывод делают Валантасис, Уимбуш, Флуд, Кларк и большинство других современных западных религиоведов на основании перформативного подхода [Clark, 1999, 15].

Итак, аскетизм является неотъемлемой частью христианства первых веков. Однако в чём же проявляется перформативность аскетизма ранних христиан, что позволяет провести параллель между их поведением и перформансом в современном искусстве? Сам Валантасис полагает, что «метод аскетической подготовки мало чем отличается от метода репетиции и семинара-тренинга (*workshop*) в процессе подготовки к театральной постановке» [Valantasis, 1998, 548], приводя в пример описание работы подобного «воркшопа» у одного из основных теоретиков перформативного подхода Ричарда Шехнера: «задача тренинга – деконструировать готовые (*ready-made*) паттерны в поведении участников, текстах и артефактах культуры... и реконструировать их в рамках репетиции в новую интегрированную систему – перформанс» [Schechner, 1986, 363]. Актёр стремится изменить своё поведение, подражая иному, аскет – изменить себя, через деконструкцию и реконструкцию стать новым человеком в новой культуре. Актёр репетирует, аскет формирует новые паттерны поведения, но и у того, и у другого поведение интенционально, и рутинная, внешняя часть репетиции или аскезы не должна уводить внимание исследователя от истинной цели действующего субъекта – обретения новой субъектности.

Определяя аскетизм как «перформанс, конструирующий альтернативную культуру, делающий возможными новые социальные отношения и создающий новую идентичность» [Valantasis, 1998, 548], Валантасис стремится сместить акцент с «негативной» стороны аскетизма, т.е. практик, служащих воздержанию и самоограничению, на сторону «положительную», а именно ту трансформацию мироощущения, что происходит в результате аскезы, и ту новую аскетическую картину мира, о которой писал ещё Вебер, и которая у Валантасиса названа «символической вселенной». Практические следствия из данного теоретического смещения акцентов были показаны самим Валантасисом в анализе Послания к Тимофею, традиционно не относившегося исследователями к числу «аскетически окрашенных» посланий ап. Павла. Назвать этот текст аскетическим позволяет, по Валантасису, программа положительной трансформации личности. Важно отметить, что такой подход оправдывает себя в исследовании не только первоисточников, но и истории их интерпретации отцами Церкви: так, например, Элизабет Кларк в «*Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*» неоднократно показывает, что аскетический смысл «прочитывался» авторами эпохи патристики в не кажущихся аскетически окрашенными источниках, традиционное исключение которых из поля аскетических штудий привносит видимость богословского новаторства там, где сами творцы-богословы его не предполагали [Clark, 1999].

Однако новое определение аскетизма, данное Валантасисом, встретило не только принятие, но и критику в религиоведческом сообществе. Острие этой критики было направлено против отсутствия в нём упоминания о систематическом

воздержании как неотъемлемой черте аскетического поведения [Crawiek, 2008, 767], и часть авторов, считая неверным подобное пренебрежение «повседневной» стороной аскезы, придерживаются более консервативного подхода, следуя за Уолтером Кэлбером (аскетизм – «программа самодисциплины и самоограничения») или Энтони Салдарини (аскетизм – «совокупность методов организации духовной жизни и самодисциплины») [Vaage, 1999, 6]. Многие исследователи принимают определение аскетизма как *performance*, но подчёркивают его неразрывную связь с традицией и однозначно религиозную, а не светскую направленность [Flood, 2004, 1–2], смягчая радикализм подхода Валантасиса и возвращая аскетическое поведение из творимой им «символической вселенной» во вселенную традиционных религиозных смыслов.

Исследование перформативных практик остаётся, таким образом, популярным, но не бесспорным подходом в исследовании как аскетизма ранних христиан, так и аскетизма в целом как явления культуры. Одним из основных достижений сторонников перформативности является ясная демонстрация невозможности свести аскетизм любой эпохи к истории её аскезы и аскетики, а также «светскости» и обусловленность извне кажущихся мотивированными лишь религиозно действий. Поскольку же механизмы этого взаимовлияния светского и религиозного в аскетическом поведении универсальны, ибо лежат в основании культуры как таковой, то путь к исследованию аскезы ранних христиан лежит не столько через первоисточники той эпохи, сколько через «социальные функции» аскетизма. Валантасис выделяет четыре такие функции: во-первых, аскетизм позволяет человеку обитать в переосмысленном и перестроенном мире, каким являлся, например, мир первых христиан в отношении к миру языческому; во-вторых, аскетизм даёт практический смысл символическим конструктам, таким как «ангел» или «демон», трансформируя туманно звучащие «борьбу с бесами» или «уподобление ангелу» в формализованную систему молитв, постов, бдений; в-третьих, осознанное аскетическое поведение изменяет восприятие мира, значение привычных понятий, таких как «пища» или «труд»; наконец, в-четвёртых, аскетизм выступает как интегрирующее начало по отношению к историческим, научным, в целом внешним по отношению к религии теориям [Valantasis, 1998, 550–551].

Следствием сдвига в теоретических подходах к осмыслению раннехристианского аскетизма, и особенно ставшего ключевой темой в рамках перформативного подхода Валантасиса кросс-культурного фокуса, стало расширение предметного поля аскетических исследований. У Дэвида Бракке это выразилось в привлечении демонологии ранних христиан для объяснения процессов формирования монашеской идентичности [Brakke, 2001, 19–20], причём эти исследования были с энтузиазмом продолжены другими религиоведами [Valantasis, Wimbush, 1998, 25], а Гальвор Мокснэ полагает, что новое прочтение аскетического богословия ап. Павла в контексте исследований субъективности Фуко способно принести большую пользу пониманию европейцами культурных изменений начала XXI века [Moxnes, 2003, 3–4].

В целом стоит отметить, что перформативный подход к исследованию истории христианского аскетизма является динамично развивающейся и весьма популярной на Западе исследовательской парадигмой. Его недостатки напрямую связаны с достоинствами: исследуя аскетизм как кросс-культурный феномен, как основание этики или фундаментальный компонент культуры, Валантасис и его последователи неизбежно размывают предметное поле собственно религиоведческого его рассмотрения. Если, вслед за Фуко и Харпхэмом, любое этически мотивированное действие считать аскетическим, то неизбежно встаёт вопрос об «аскетическом аскетическом», т.е. о различии между аскезой в повседневном и сознательном аскетическом поведении, иначе слишком зыбкой становится грань между предметными областями религиоведения, культурологии, социологии, психологии и других дисциплин.

Библиографический список

1. Asceticism and the New Testament / ed. by L.E. Vaage and V.L. Wimbush. – London: Routledge, 1999. – 457 p.

2. Brakke, D. Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance / D. Brakke // Church History. – 2001. – Vol. 70, No. 1. – P. 19–48.
3. Butler, J. Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex / J. Butler. – London: Routledge, 1993. – 256 p.
4. Clark, E.A. Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity / E.A. Clark. – Princeton: Princeton University Press, 1999. – 437 p.
5. Crawiek, R. Asceticism / R. Crawiek // The Oxford Handbook of Early Christian Studies / ed. by S.A. Harvey and D.G. Hunter. – Oxford: Oxford University Press, 2008. – P. 764–786.
6. Elm, S. Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity / S. Elm. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – 460 p.
7. Faucalt, M. The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction / M. Faucalt. – New York: Vintage Books, 1978. – 168 p.
8. Faucalt, M. The History of Sexuality, Vol. 2: The Use of Pleasure / M. Faucalt. – New York: Vintage Books, 1985. – 304 p.
9. Flood, G. The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition / G. Flood. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 288 p.
10. Harpham, G. Ascetic Imperative in Culture and Criticism / G. Harpham. – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – 344 p.
11. Moxnes, H. Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul / H. Moxnes // Journal for the Study of the New Testament. – 2003. – 26/1. – P. 3–29.
12. Valantasis, R. Constructions of Power in Asceticism / R. Valantasis // Journal of the American Academy of Religion. – 1995. – № 63. – P. 786–804.
13. Weber, M. The Sociology of Religion / M. Weber. – Boston: Beacon Press, 1963. – 304 p.

References

1. *Asceticism and the New Testament*. Ed. by L.E. Vaage and V.L. Wimbush. London: Routledge, 1999, 457 p. (in English).
2. Brakke D. *Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance*. Church History. 2001, Vol. 70, no. 1, pp. 19–48 (in English).
3. Butler J. *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge, 1993, 256 p. (in English).
4. Clark E.A. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1999, 437 p. (in English).
5. Crawiek R. *Asceticism. The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Ed. by S.A. Harvey and D.G. Hunter. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 764–786 (in English).
6. Elm S. *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1994, 460 p. (in English).
7. Faucalt M. *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*. New York: Vintage Books, 1978, 168 p. (in English).
8. Faucalt M. *The History of Sexuality. Vol. 2: The Use of Pleasure*. New York: Vintage Books, 1985, 304 p. (in English).
9. Flood G. *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 288 p. (in English).
10. Harpham G. *Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, 344 p. (in English).
11. Moxnes H. *Asceticism and Christian Identity in Antiquity: A Dialogue with Foucault and Paul*. Journal for the Study of the New Testament. 2003, no. 26/1, pp. 3–29 (in English).
12. Valantasis R. *Constructions of Power in Asceticism*. Journal of the American Academy of Religion. 1995, no. 63, pp. 786–804 (in English).
13. Weber M. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1963, 304 p. (in English).