

МАГГИ НЕЛЬСОН

О СВОБОДЕ:

ЧЕТЫРЕ ПЕСНИ

О ЗАБОТЕ

И ПРИНУЖДЕНИИ

СВОБОДА: «ОСВОБОЖДЕНИЕ:

СВОБОДОЙ,

СВОБОДА: «СВОБОДЕ

СВОБОДЫ И ИНОСТИ

«ПРЕДСВОБОДИТЕЛЬНЫМ:

No Kidding Press

Maggie Nelson

On Freedom

Four Songs of Care and Constraint

Graywolf Press

Мэгги Нельсон

О свободе

Четыре песни о заботе и принуждении

No Kidding Press

Информация от издательства

Перевод — Ирина Редькина (Введение, Песнь об искусстве, Баллада о сексуальном оптимизме, Послесловие, Благодарности); Михаил Захаров (Наркофуга, Езда в слепых зонах); Юлия Серебренникова, Сергей Бондарьков (Стихотворение Джорджа Оппена)

Нельсон, М.

О свободе: четыре песни о заботе и принуждении / М. Нельсон; пер. И. Редькиной, М. Захарова; под ред. И. Ивакиной, Л. Эбралидзе. — М. : No Kidding Press, 2022.

ISBN 978-5-6045961-6-6

Риторика свободы, которая сегодня зачастую превращается в радикальный, а порой угрожающий призыв или ограничивается вниманием к мимолетным «мгновениям освобождения», одновременно завораживает и пугает. Остается ли свобода ключом к независимости, справедливости и благополучию, или ее «звездный час» уже близится к завершению? Так ли одержимость свободой раскрывает потенциал вдохновения и эмансипации, как раньше, или отражает всё более глубокий нигилизм? В своей новой книге Мэгги Нельсон обращается к этим вопросам и исследует концептуальную сложность понятия свободы в четырех разных сферах: искусстве, сексе, употреблении психоактивных веществ и климате.

Опираясь на самые разные источники, от популярной культуры и философии до интимных отношений и повседневного взаимодействия, Нельсон осмысляет события сегодняшнего дня и анализирует, как мы думаем, говорим о свободе и как мы ее проживаем. Писательницу интересуют «практики свободы», которые помогают нам договариваться, чувствовать неразрывную связь с окружающими, проявлять заботу, применять принуждение и воспринимать конфликты и различия как неотъемлемую часть нашего общения.

Для Нельсон открытые размышления о ключевых моментах нашей культуры — от дебатов о современном искусстве до яркого наследия сексуальной революции, от болезненных парадоксов зависимости до отчаяния перед лицом климатического кризиса, — и есть практика свободы, способ проявить стойкость, мужество и обнаружить нашу общность.

On Freedom

Copyright © 2021 by Maggie Nelson

All rights reserved.

© Ирина Редькина, перевод, 2021

© Михаил Захаров, перевод, 2021

© Юлия Серебренникова, Сергей Бондарьков, перевод, 2021

© Издание на русском языке, оформление. No Kidding Press, 2022

ЛЕВИАФАН

И правда тоже к этому стремление:
Как счастье, и она не остается.

Даже стих начинает разъедать
В кислоте. Стремление, стремление;

Чуть движется ветер,
По кругу, очень холодный.

Как сказать?
В обыденной речи —

Сейчас мы должны говорить. Я больше не уверен в словах,
Часовом механизме мира. Непостижимо

«Преобладание объектов». Небо каждый день
Озаряется этим господством,

И мы стали настоящим.

Сейчас мы должны говорить. Страх
Есть страх. Но мы покидаем друг друга.

Джордж Оппен, 1965

Введение

ОСТАНОВИТЕСЬ ЗДЕСЬ, ЕСЛИ ХОТИТЕ ПОГОВОРИТЬ О СВОБОДЕ —

КРИЗИС СВОБОДЫ —

УЗЕЛ —

ПЕРЕПЛЕТЕНИЕ/ОТЧУЖДЕННОСТЬ —

Я СВОБОДНА, И Я ЗНАЮ, ЧТО ЧУВСТВУЮ —

ТЕРПЕЛИВЫЙ ТРУД

ОСТАНОВИТЕСЬ ЗДЕСЬ, ЕСЛИ ХОТИТЕ ПОГОВОРИТЬ О СВОБОДЕ — КРИЗИС СВОБОДЫ — УЗЕЛ — ПЕРЕПЛЕТЕНИЕ/ОТЧУЖДЕННОСТЬ — Я СВОБОДНА, И Я ЗНАЮ, ЧТО ЧУВСТВУЮ — ТЕРПЕЛИВЫЙ ТРУД

Я давно хотела написать книгу о свободе. Я хотела написать ее по крайней мере с тех пор, как эта тема неожиданным подтекстом проявилась в моей книге об искусстве и жестокости. Изначально я думала написать о жестокости, но, к моему удивлению, свобода сквозь щели, свет и воздух пробивалась в душную камеру жестокости. Измученная жестокостью, я взялась за свободу. Я начала с эссе Ханны Арендт «Что такое свобода?», и стопки материалов стали постепенно расти.

Вскоре я отвлеклась и написала книгу о заботе. Некоторые решили, что книга о заботе и была книгой о свободе. Это было приятно, потому что и мне тогда так казалось. Некоторое время я думала, что, может быть, книга о свободе больше не нужна ни мне, ни кому-либо другому. Можно ли вообще придумать более истощенное, размытое и убийственное слово? «Раньше для меня была важна свобода, но сейчас меня больше волнует любовь», — сказал один мой друг¹. «Свобода кажется каким-то испорченным и пустым кодовым обозначением войны, коммерческого экспорта, чего-то, что может „дать“ или „забрать“ патриарх», — написала другая². «Это слово белых³», — сказал третий.

Часто я соглашалась: почему бы не взяться за что-то менее

противоречивое и заведомо своевременное и стоящее, например, за обязательства, взаимопомощь, сосуществование, стойкость или за то, что Маноло Каллахан назвал «непокорной праздностью»?⁴ Почему бы не признать, что далекая путеводная звезда свободы, наконец, угасает и нескончаемая одержимость ею порой отражает влечение к смерти? «Твоя свобода убивает меня!» — гласят плакаты протестующих в разгар пандемии; «Ваше здоровье не важнее моей свободы!» — кричат в ответ люди без масок⁵.

Однако, я так и не смогла оставить эту тему.

Отчасти проблема заключается в самом слове, значение которого вовсе не самоочевидно или универсально⁶. Фактически, оно больше похоже на слово «Бог», в том смысле, что, когда мы его употребляем, мы никогда не можем быть уверены, что именно мы имеем в виду, и говорим ли мы об одном и том же. (Говорим ли мы о негативной свободе? Позитивной свободе? Анархистской свободе? Марксистской? Аболиционистской? Либертарианской? Свободе белых поселенцев? Или о деколонизирующей свободе? Неолиберальной? Или свободе сапатистов? О духовной свободе? И так далее.) Всё это привело меня к знаменитому высказыванию Людвиг Витгенштейна: «Значение слова есть его употребление». Я вспомнила об этой формуле, когда увидела на территории университетского кампуса баннер с надписью «Остановитесь здесь, если хотите поговорить о свободе». «Эй, а я хочу!» — подумала я. Поэтому я остановилась и спросила белого молодого человека, вероятно, студента, о каком типе свободы он хочет поговорить. Он окинул меня взглядом с головы до ног, а затем медленно, немного угрожающе, немного неуверенно произнес: «Ну, как обычно, о *старой доброй* свободе». И тут я заметила, что он продавал значки, разделенные на три группы: спасение нерожденных, оскорбление либералов и право на оружие.

Как демонстрирует работа Витгенштейна, тот факт, что значение слова есть его употребление, не должен нас сковывать

или огорчать. Наоборот, он может спровоцировать наш интерес к тому, в какую «языковую игру» мы играем. Именно такого подхода я придерживаюсь на этих страницах, где «свобода» превращается в многоразовый билет на поезд, проверенный и отмеченный на множестве станций многими контролерами на разных транспортных средствах, куда бы он ни попал. (Я позаимствовала эту метафору у Уэйна Кестенбаума, который однажды использовал ее, чтобы описать «способ преобразования слова или набора слов» в работах Гертруды Стайн. «Что обозначает это слово — не ваше дело», — пишет Кестенбаум, «но, несомненно, ваше дело, куда это слово может вас завести».) К каким бы заблуждениям ни приводили разговоры о свободе, они, по сути, не отличаются от недоразумений, с которыми мы рискуем столкнуться, когда говорим между собой на другие темы. А разговаривать между собой мы должны, даже или особенно если мы, как сказал Джордж Оппен, «больше не уверены в словах».

~~ОСТАНОВИТЕСЬ ЗДЕСЬ, ЕСЛИ ХОТИТЕ ПОГОВОРИТЬ О СВОБОДЕ — кризис свободы — УЗЕЛ — ПЕРЕПЛЕТЕНИЕ/ОТЧУЖДЕННОСТЬ — Я СВОБОДНА, И Я ЗНАЮ, ЧТО ЧУВСТВУЮ — ТЕРПЕЛИВЫЙ ТРУД~~

Оглядываясь назад, я понимаю: у моего решения работать именно с этим термином есть две причины. Первая связана с моим давним разочарованием в том, что это слово захвачено правыми (как доказывает молодой человек с баннером и значками). Эта оккупация продолжается веками: девиз «Свобода для нас, порабощение для вас» актуален с момента основания североамериканской нации. Но после 1960-х годов (в это время, по воспоминаниям историка Робина Д. Г. Келли, изложенным в книге «Мечты о свободе», «свобода была целью, которой пытались достичь наши люди, „свобода“ была глаголом, действием, желанием, безусловным требованием. „Свободу Анжеле Дэвис“, „Свободу Хьюи“, „Свободу Южной Африке“, „Свободу Анголе“, „Освободи свой разум“, „Освободи нашу землю“ — лозунги, которые я помню лучше всего») правые удвоили ставки. Всего за несколько безжалостных

неолиберальных десятилетий воодушевляющий призыв к свободе, ярко воплощенный в кампаниях «Лето свободы», «Школа свободы», «Всадники свободы», «Освобождение женщин» и «Освобождение геев», был захвачен Американской партией свободы, «Капитализмом и свободой», операцией «Несокрушимая свобода» в Афганистане, законом о свободе вероисповедания, Альянсом в защиту свободы⁷ и многими другими. Такой сдвиг привел к тому, что некоторые политические философы (например, Джудит Батлер) стали называть наше время «постсвободительным» (хотя, как отмечает Фред Мотен, столь же верно было бы назвать его «предсвободительным»)⁸. В любом случае споры о том, в какой временной точке мы находимся в отношении свободы, могут быть симптомом того, что Венди Браун назвала развивающимся «кризисом свободы», в котором «особые антидемократические силы нашего времени» (которые могут процветать даже в так называемых демократиях) породили субъектов, «дезориентированных относительно ценности свободы» (сюда входят и те, кто «работает под знаменем „прогрессивной политики“»), и позволили «языку сопротивления [занять землю], которую покинули расширяющиеся практики свободы»⁹. Перед лицом такого кризиса продолжать использовать именно этот термин — значит не признавать этот обмен, испытывать на прочность оставшиеся и опустошенные возможности, отстаивать свои позиции.

Вторая причина, которая усложняет первую, состоит в том, что у меня уже давно есть претензии к освободительной риторике прошлых эпох, особенно к той, что рассматривает освобождение как разовое событие или как серию событий. Ностальгия по прошлым представлениям об освобождении, во многом связанным с мифологией откровения, мятежа, революционного мачизма и телеологического прогресса, часто кажется мне в лучшем случае бесполезной перед лицом определенных вызовов настоящего, таких как, например, глобальное потепление. «Мечты о свободе», где достижение

последней неизменно изображается как день расплаты (например, «день, когда все дети Божьи... смогут взяться за руки и петь словами старых негритянских песнопений: „Наконец-то свободны, наконец-то свободны, Великий Бог Всемогущий, наконец-то мы свободны“» по версии Мартина Лютера Кинга-младшего), могут иметь решающее значение и помочь нам представить будущее, которое мы ищем. Но они также могут заставить нас воспринимать свободу как достижение будущего, а не как нескончаемую практику в настоящем, нечто, происходящее прямо сейчас. Если уступить свободу ядовитым силам — прискорбная ошибка, такая же ошибка — яростно цепляться за механические, затхлые представления о свободе.

Именно по этой причине проводимое Мишелем Фуко различие между освобождением (воспринимаемым как мгновенный акт) и практиками свободы (воспринимаемыми как непрерывное действие) стало для меня ключом к разгадке. Он пишет: «Освобождение открывает целое поле для новых отношений власти, и речь идет о том, чтобы контролировать их всеми практиками свободы». Мне очень нравится это заявление; я бы даже сказала, что это основополагающий принцип этой книги. Несомненно, некоторым это покажется чудовищным занудством. («Властные отношения? Контроль? Разве не весь смысл в том, чтобы отказаться от всего этого?». Возможно, но будьте осторожны со своими желаниями.) Венди Браун разделяет эту точку зрения, когда говорит, что свобода самоуправления «требует изобретательного и осторожного использования власти, а не восстания против авторитета — трезвого, утомительного и в отсутствие родителей». Мне кажется, она права, даже если «трезвое, утомительное и в отсутствие родителей» — довольно суровый лозунг, особенно для тех, кто уже чувствует себя измотанным и лишенным заботы. Но мне такой подход кажется более вдохновляющим и реалистичным, чем, как сказал французский экономист Фредерик Лордон, ожидание «заключительной „грандиозной ночи“ освобождения», «апокалиптического противостояния, за которым последует внезапное и чудесное пришествие

совершенно иного типа людей и совершенно иных социальных отношений».

Лордон утверждает, что отказ от наших надежд на эту грандиозную ночь может быть «самым верным способом спасти идею освобождения»; я склонна согласиться. Моменты освобождения, такие как мгновения революционного разрыва или личные «пиковые переживания», очень важны, потому что напоминают нам, что условия, которые когда-то казались устойчивыми, таковыми не являются и создают пространство для изменения курса, ослабления господства, новых начинаний. Однако, практики свободы, то есть следующее утро и утро после него — это то, что занимает большую часть нашей жизни, если нам повезло. Эта книга об этом бесконечном эксперименте.

~~ОСТАНОВИТЕСЬ ЗДЕСЬ, ЕСЛИ ХОТИТЕ ПОГОВОРИТЬ О СВОБОДЕ — КРИЗИС СВОБОДЫ — УЗЕЛ — ПЕРЕПЛЕТЕНИЕ/ОТЧУЖДЕННОСТЬ — Я СВОБОДНА, И Я ЗНАЮ, ЧТО ЧУВСТВУЮ — ТЕРПЕЛИВЫЙ ТРУД~~

«Неважно, какие убеждения вы отстаиваете, вы обязаны продавать их на языке свободы», — сказал однажды Дик Арми, техасский член Палаты представителей США, основатель FreedomWorks¹⁰. Что бы я ни думала о Дике Арми, я начала этот проект, предполагая, что в Соединенных Штатах его афоризму суждено оставаться непоколебимым. Однако, осенью 2016 года, когда я начала писать, изречение Арми, казалось, спешно теряло силу. После долгих лет «свободных чипсов»¹¹, лозунга «Свобода не бывает бесплатной» и Фракции свободы¹², риторика свободы вдруг отступила, и ее место занял протоавторитаризм. В преддверии выборов я потратила унизительно много времени, наблюдая, как онлайн-сторонники Трампа придумывают новые способы выражения нежных чувств к деспоту, такие как «Патриарх», «Король», «Папик», «Крестный отец», «Всеотец» или мое любимое — «Бог-Император Трамп». И я говорю не только о пользовательницам имиджборда 8chan. Национальный комитет Республиканской партии сразу после выборов опубликовал рождественский твит, провозглашая «хорошие новости о новом Короле» — намек на

всё то, что произошло позже. С тех пор многие облака тегов подтверждали: «свободу» едва ли можно обнаружить в трамповом слове, если не считать циничного призыва к «свободе слова» (который, скорее, стал примером троллинга), или в трамповской мрачной итерации свободы-как-безнаказанности («если ты звезда, ты можешь делать всё, что захочешь»¹³). Даже попытка администрации в 2019 году назвать природный газ «газом свободы» выглядела, скорее, как намеренный непристойный фарс, чем серьезный идеологический брендинг.

В течение следующих нескольких лет киоски в аэропортах пестрели такими заголовками: «Как умирают демократии», «Тревога: фашизм», «О тирании», «Выжившая автократия» и «Дорога к несвободе». Предостережение Венди Браун об «экзистенциальном исчезновении свободы из мира» снова казалось убедительным, как и ее беспокойство о том, что многолетний приоритет рыночных, а не демократических свобод может привести к добровольному отказу от свободы самоуправления и даже развить вкус к несвободе и страсть к подчинению. Такие опасения не раз напоминали мне наблюдение Джеймса Болдуина из его книги «В следующий раз — пожар»: «Я встречал очень мало людей, которые на самом деле хотели быть свободными. И большинство из них не были американцами. Со свободой справиться нелегко».

В такой обстановке заманчиво написать книгу, цель которой — «переориентировать нас в отношении самооценности свободы» или побудить себя и других пополнить ряды тех немногих людей Болдуина, кто искренне желает быть свободным. Подобные назидания обычно начинаются с убедительного аргумента о том, что есть свобода или чем она должна быть, как, например, в книге социологини Эйвери Ф. Гордон «Архивы боярышника: письма с утопических полей». В этом сборнике, который как заявлено на обложке, предлагает «убежище» для «политического сознания беглых рабов, дезертиров, борцов за отмену тюремной системы, простых граждан и других радикалов», Гордон (перефразируя Тони Кэйд

Бамбару) утверждает: «Свобода... это не конец истории или неуловимая, недостижимая цель. Это не улучшенное национальное государство, даже замаскированное под кооператив. Это не идеальный набор правил, существующий отдельно от людей, которые их установили или живут в соответствии с ними. И это точно не право владеть экономическим, социальным, политическим или культурным капиталом ради господства над другими и торговли своим счастьем на монопольном рынке. Свобода — это процесс, в ходе которого вы развиваете привычку быть недоступным для рабства».

Меня очень трогают и поддерживают такие назидания¹⁴, но все-таки это не в моем стиле. Следующие страницы не выявляют кризис свободы и не предлагают способ борьбы с ним (или с нами), как и не рассматривают политическую свободу как самоцель. Вместо этого они обращаются к осязаемым сложностям стремления к свободе в четырех различных сферах: секс, искусство, наркотики и климат, в которых сосуществование свободы, заботы и ограничения кажется мне особенно противоречивым и опасным. В каждой сфере я обращаю внимание на способы взаимодействия между свободой и так называемой несвободой, которые порождают неоднородный опыт принуждения, дисциплины, возможности и покорности.

Поскольку мы — зачастую оправданно — склонны связывать несвободу с гнетущими обстоятельствами, над изменением которых мы можем и должны работать, мы инстинктивно рассматриваем узел свободы и несвободы как источник коварства и боли. Чтобы разоблачить господство, что выдает себя за освобождение, нам придется распутать нити этого узла и освободить эмансипаторное от угнетающего. Это особенно актуально, когда речь идет о взаимосвязи рабства и свободы в западной истории и философии — направлений, в которых эти явления развивались рука об руку и наделяли друг друга значением; направлений, в которых белые люди веками

искусно использовали дискурс свободы, отказывая в нем другим¹⁵. Такой подход логичен и в том случае, если наша цель — разоблачить экономические идеологии, которые приравнивают свободу к готовности стать рабом капитала¹⁶.

Но если мы позволим себе отойти (хотя бы на время) от исключительной задачи разоблачить и осудить любое господство, то мы обнаружим, что в узле свободы и несвободы можно найти нечто большее, чем набросок прошлых и нынешних режимов жестокости. Ибо именно тут независимость и самозабвение, субъективность и подчинение, автономия и зависимость, восстановление и потребность, долг и отказ, сверхъестественное и материальное сливаются порой в экстазе, а порой — с разрушительными последствиями. Именно здесь мы избавляемся от иллюзии того, что все «я» жаждут только — или по большей части — последовательности, четкости, самоконтроля, свободной воли, власти или даже выживания. Такая дестабилизация может показаться модной, но она также может вызывать беспокойство, депрессию и приводить к разрушению. Но и это тоже часть стремления к свободе. Если мы попробуем по-настоящему разобраться в вопросе, то, быть может, мифы и лозунги о свободе будут иметь над нами меньше власти, ее парадоксы — меньше озадачивать и подавлять нас, а мы сами станем с большей легкостью преодолевать предлагаемые ею испытания.

ОСТАНОВИТЕСЬ ЗДЕСЬ, ЕСЛИ ХОТИТЕ ПОГОВОРИТЬ О СВОБОДЕ — КРИЗИС СВОБОДЫ — УЗЕЛ — ПЕРЕПЛЕТЕНИЕ/ОТЧУЖДЕННОСТЬ — Я СВОБОДНА, И Я ЗНАЮ, ЧТО ЧУВСТВУЮ — ТЕРПЕЛИВЫЙ ТРУД

В «Истории об американской свободе» историк Эрик Фонер описывает, как американская концепция свободы долгое время была выстроена на бинарных оппозициях; поскольку рабство и его последствия имеют решающее значение, основным из таких противопоставлений на протяжении вот уже 400 лет остается разделение между черными и белыми представлениями о свободе¹⁷. Та-Нехиси Коутс в своем эссе 2018 года о музыканте Канье Уэсте излагает этот двоичный код

в суровых терминах, описывая «белую свободу» так:

Свобода без последствий, свобода без критики, свобода быть гордым и невежественным; свобода в любой момент наживаться на людях и сразу отказываться от них; свобода «оставаться на месте»¹⁸, свобода без ответственности, без трезвой памяти; Монтичелло без рабства, свобода Конфедерации, свобода Джона К. Кэлхуна, а не свобода Гарриет Табмен, которая призывает вас рисковать собой; не свобода Ната Тернера¹⁹, который призывает вас отдавать еще больше, но свобода завоевателя, свобода сильных, построенная на неприязни или безразличии к слабым, свобода изнасилования, свобода хватать за киску и «я в любом случае тебя трахну, сука»; свобода нефти и невидимых войн, свобода окраин, очерченных красной линией, белая свобода Калабасаса.

Всё это Коутс противопоставляет «черной свободе», которую он описывает как свободу, выстроенную на «мы» вместо «я», как «опыт истории, традиций и борьбы, воспринимаемой не как бремя, а как якорь в хаотическом мире», который способен «вернуть людей к взаимосвязи... вернуть людей Домой».

Эта книга принимает как данность то, что всё наше существование, в том числе наша свобода и несвобода, опирается на «мы», а не на «я», что мы зависим друг от друга и от сил нечеловеческого происхождения, находящихся за пределами нашего понимания или контроля. И не важно, поддерживает ли человек идею о том, что «никто не свободен, пока все не свободны» (в стиле Фанни Лу Хеймер), или какой-то вариант стратегии «держись от меня подальше», пусть она и предполагает отказ от участия в общем процессе. Но книга в то же время признает, что даже самое страстное утверждение нашей взаимозависимости или переплетения предлагает лишь описание обстоятельств; оно не указывает, как мы должны в них жить. Вопрос не в том, связаны мы или нет, а в том, как мы договариваемся, страдаем и танцуем в этом сплетении.

Несмотря на полезное и педантичное разделение терминов, в конце эссе Коутса становится ясно (думаю, самому Коутсу тоже), что для свободы, которая уходит корнями в «мы», а не в «я», характерен определенный набор сложностей, сложностей, которым и посвящена эта книга. Размышляя, например, о смерти Майкла Джексона, Коутс пишет: «Зачастую легче выбрать путь самоуничтожения, если вовремя не побеспокоился о том, кого берешь с собой в дорогу, умереть пьяным на улице, если считаешь, что поражение потерпел ты сам, а не твоя семья, друзья или сообщество». Возрастающее осознание нашей переплетенности может придавать сил, и вместе с тем — сбивать с толку и причинять боль; как только мы поймем, что наше благополучие связано с поведением других, желание возражать, контролировать и изменять может оказаться столь же напрасным, сколь и сильным. Всеобъемлющее и острое осознание того, как потребности, желания или порывы одних могут вступать в конфликт с потребностями, желаниями и порывами других и даже причинять им боль, в том числе и тем, кого вы любите больше всего на свете, — не обязательно ведет к ловушке. Как мы увидим, состояние зависимости доказывает это предельно точно. Но зависимость — не единственное, в чем проявляется это затруднительное положение.

Не все люди могут найти убежище там, где оно якобы находится; некоторые отказываются от якорей ради полета; другие инстинктивно отвергают чужие нравоучения; третьи ищут или вынуждены искать утешение и поддержку в кочевничестве, вселенском бродяжничестве, непредсказуемых и неуклюжих способах идентификации, в неразборчивых актах неповиновения, в бездомности и изгнании, а не в месте, называемом Домом. В «О свободе» особое внимание уделено именно таким фигурам и странствиям, потому что я не верю, что они всегда свидетельствуют о принятии токсичных идеологий. Если взглянуть под другим углом, можно увидеть в них дополнительное выражение нашей переплетенности на элементарном уровне, а не признаки неразрешимого

отчуждения (в терминах Дениз Феррейра да Силва из ее эссе «Об отличиях без разделений»). Как создать сообщество, которое не стремится к искоренению этих фигур и странствий и машинально не противопоставляет долг свободе — вот на какие вопросы призвана в глубине своей ответить эта книга.

Противопоставление свободы и долга усугубляет по крайней мере две существенные проблемы. Первая носит структурный характер. В «Состояниях травмы» Венди Браун пишет: «Свобода, концептуальный и фактический антипод которой — обремененность, в случае необходимости не сможет существовать без последней; существование свободных существ, которых мы определяем как не обремененных, зависит от обремененных существ, которые обременены прежде всего свободой первых». Вторая проблема носит аффективный характер, поскольку призыв к выполнению обязательств, к чувству долга и заботе может быстро превратиться в угнетающее морализаторство, полагающееся в большей степени на стыд, уступки или этическое превосходство над другими, чем на понимание или принятие. (Вспомните гневный лозунг «Я не знаю, как вам объяснить, что вы должны заботиться о других людях», который во время COVID-19 стал появляться на футболках и граффити: хоть я и проговариваю про себя этот лозунг по десять раз на дню в разных вариантах, я понимаю, что убежденность, будто «вы» нуждаетесь в моем объяснении скорее всего препятствует изменениям, к которым я стремлюсь). В интервью в конце книги «Недосообщества» Стефано Харни говорит о подобном нравственном высокомерии и пытается предложить другой подход: «Дело не в том, что вы не будете в долгу перед людьми в экономическом отношении или не будете в долгу перед своей мамой, но само слово „долг“ исчезнет и станет каким-то другим словом, более общим». Я еще не знаю, что это будет за слово, и не уверена, что, обнаружив его, буду знать, как его оживить. Но я уверена, что такая постановка вопроса ведет в правильном направлении.

ОСТАНОВИТЕСЬ ЗДЕСЬ, ЕСЛИ ХОТИТЕ ПОГОВОРИТЬ О СВОБОДЕ — КРИЗИС СВОБОДЫ — УЗЕЛ — ПЕРЕПЛЕТЕНИЕ/ОТЧУЖДЕННОСТЬ — Я СВОБОДНА, И Я ЗНАЮ, ЧТО ЧУВСТВУЮ — ТЕРПЕЛИВЫЙ ТРУД

По стечению обстоятельств эссе «Что такое свобода?» Ханны Арендт было удивительно извращенной точкой отправления. Именно в нем Арендт предлагает подробные размышления о своей убежденности в том, что «внутренняя свобода» не просто не имеет отношения к свободе политической (важнейшего для Арендт способа активного действия в публичной сфере), но даже противоречит ей. Как и Ницше, Арендт считала внутреннюю свободу жалким заблуждением, утешительным призом для слабых. По ее словам, эта идея вызывала насмешку в Древней Греции, но расцвела с приходом христианства, основную догму которого — блаженство смирения — Ницше, как известно, назвал «моралью рабов». По словам Арендт, «никто не занимался проблемой свободы во всей истории великой философии от досократиков до Платона, последнего античного философа»; проблема свободы впервые появляется у Павла, а затем у Августина, в их религиозном обращении — опыте, связанном с порождением внутреннего чувства освобождения, несмотря на внешние репрессивные обстоятельства. Появление свободы на философской сцене, по словам Арендт, было результатом попыток преследуемых или угнетенных людей «прийти к формуле, которая позволила бы оставаться рабом в мире, и всё же свободным». Арендт уклоняется от этого очевидного оксюморона, полагая, что в нем нет ничего ценного. Впрочем, это не удивительно, учитывая, что для Арендт «свобода не имеет реальности в мире. Без политически гарантированной общественной сферы свобода не имеет в этом мире места, где бы она ни проявилась. Она, наверное, может еще обитать в человеческих сердцах как желание или воля, или надежда, или томление: но человеческое сердце, как все мы знаем, очень темное место, и что происходит в его мраке вряд ли можно назвать доказуемым фактом».

Сводя счеты с неолиберализмом, Браун уточняет этот

аргумент, утверждая, что «возможность человека „почувствовать себя наделенным властью“, не обладая ей, приносит важный элемент легитимности в антидемократические измерения либерализма». То есть по сути чувствовать себя свободной и сильной и одновременно с этим, например, выкладывать свою личную информацию на обозрение корпоративно-полицейского государства; на высокой скорости ехать на автомобиле с бензиновым двигателем, выхлоп которого способствуют уничтожению планетарной жизни; веселиться на ЛГБТ-прайде, оставляя после себя горы убивающего океан пластика; или писать книги о том, как чувствовать себя свободными, пока коррумпированные, расисты-человекоубийцы подталкивают нас к автократии и разграбляют наше коллективное доверие — примеры методологических заблуждений. Вопрос в том, как распознать такие противоречия, не превращая разоблачения, нейтрализацию и угрызения совести в фетиш. (Вспомните, например, Барни Фрэнка, бывшего представителя Демократической партии, и дерзкую параллель о том, что хорошее самочувствие — это признак дурной работы, которую он в виде прописной истины предложил активистам: «Если вас волнует какое-то дело и вы вовлечены в коллективную работу, которая веселит и вдохновляет вас, укрепляет ваше чувство солидарности с другими, скорее всего, вы не приносите никакой пользы общему делу». Можно забыть о том, как нам построить и заселить мир, в котором всё веселит, вдохновляет и укрепляет чувство солидарности с другими, если у нас нет жизненного опыта наслаждения этими явлениями на пути. Чувствовать себя плохо — необходимое условие для создания мира, в котором мы хотим жить, понятно?)²⁰

В свою очередь, Болдуин хорошо понимал опасность внимания к так называемой внутренней свободе за счет приобретения и использования политической власти. Но он также серьезно предостерегал от пренебрежения первой ради второй. Фактически сразу после комментария о том, что

со свободой справиться тяжело, он написал: «Можно возразить, что я говорю о политической свободе с точки зрения духовности, но политические институты любой нации всегда находятся под угрозой и, по сути, под контролем духовного состояния этой нации».

Всегда под угрозой и, по сути, под контролем. Что это значит? Даже с упорством социолога, проводящего открытый опрос, вы не сможете определить и измерить эту взаимосвязь. Невозможно точно измерить духовное состояние, чтобы пройти тест Арендт на наглядность. Но если и есть что-то, что продемонстрировала эпоха Трампа и ее кампании по дезинформации, так это то, что «политика всегда эмоциональна»²¹. И соматична: наши либидинальные порывы обнаруживают себя, трансформируются в двоичный код и возвращаются в виде войны в социальных сетях, которая влияет на наше повседневное эмоциональное и физическое состояние не меньше, чем результаты голосования. У людей развивается тремор, поднимается кровяное давление или возникает кислотный рефлюкс от того, что они становятся свидетелями разлучения детей-мигрантов с родителями на государственных границах; от того, как активистка движения Black Lives Matter, оплакивающая смерть своего брата от рук полиции, впала в кому, вызванную приступом астмы, и умерла в возрасте двадцати семи лет; от волны хронических болей, жестокого обращения и самоповреждений из-за неспособности правительства справиться с пандемией. Учитывая такой ход событий, не стоит бояться мрака человеческого сердца или верить в безоговорочное различие сердечного мрака и того, что Арендт назвала «мирской реальностью»²².

Вместо этого мы можем задаться вопросом: почему идея *хорошего самочувствия* «почти всегда считается непристойной, причем как для тех, кто, по словам Мотена, всем управляет, так и для тех, кто им сопротивляется»?²³ Что общего у «хорошего самочувствия» и «ощущения свободы»? К каким последствиям для нашего понимания (и переживания) обоих терминов

приводит (очень американское) утверждение о том, что свобода ведет к благополучию, а больше свободы ведет к большему благополучию?²⁴ Кто и как может различить, когда «ощущение свободы» и «хорошее самочувствие» рождаются из ложных идеалов (или даже греха, отсюда и употребление слова «обсценный», что буквально означает «представший перед мерзостью») или воплощают их, а когда они способны подпитывать и изменять нас? Как говорить об ощущении свободы или хорошем самочувствии, не забывая при этом, что воля к власти «приятна» некоторым людям, как напоминал нам Ницше?²⁵ Как быть с приятными чувствами, которые возникают из принуждения, долга и подчинения, и с неприятными чувствами, вызванными потерянностью, ненужностью и себялюбивым накопительством свободы? Что делать с волнующей, катастрофической свободой, когда «нечего терять», а смерть подобна асимптоте или развязке? «Я свободна, и я знаю, что чувствую» — пела Нина Симон в песне под названием (как же иначе?) Feeling Good («Я чувствую себя хорошо»). Кто я такая, кто все мы такие, чтобы обвинять ее в ложном сознании, чтобы решить, что ее ощущение свободы не имеет потенциала, способности к распространению и ценности само по себе? Как может кто-то заранее знать или судить о полной природе и масштабе этой трансмиссии, когда она неукротимо разворачивается во времени и всё еще находится в движении, даже когда я это пишу?

Отвечая на подобные вопросы, в качестве руководства я использовала слова антрополога Дэвида Гребера из его книги «Возможности»: «Революционное действие — это не форма самопожертвования или угрюмая решимость сделать всё возможное ради достижения свободного мира в будущем. Это демонстративное, настойчиво свободное поведение — словно свобода уже обретена». На страницах этой книги есть фигуры, которые действуют именно так, поскольку я считаю, что граница между «казаться» и на самом деле «быть» размыта, если не иллюзорна. Я с осторожностью отношусь к тем, кто делает

вид, что может контролировать эту разницу, и к тем, кто стремится приуменьшить или скрыть способы, с помощью которых человек, чувствовавший себя полным сил, чувствовавший себя хорошо и свободно, чувствовавший общность и потенциал, может быть буквально заразным, может разрушить иллюзию атомизации не только пространств, но и наших гипотетических сущностей²⁶.

~~ОСТАНОВИТЕСЬ ЗДЕСЬ, ЕСЛИ ХОТИТЕ ПОГОВОРИТЬ О СВОБОДЕ — КРИЗИС СВОБОДЫ — УЗЕЛ — ПЕРЕПЛЕТЕНИЕ/ОТЧУЖДЕННОСТЬ — Я СВОБОДНА, И Я ЗНАЮ, ЧТО ЧУВСТВУЮ — ТЕРПЕЛИВЫЙ ТРУД~~

Тот факт, что книга о свободе, которую вы держите в руках, в итоге оказалась книгой о заботе, меня не очень удивил; я чувствовала это переплетение и раньше. Но меня удивило, что писать о свободе и в какой-то степени писать о заботе — значит писать о времени.

Работа над этой книгой заняла у меня много времени. Или, во всяком случае, мне так показалось. Среди всех жанров, кажется, именно критика занимает больше всего времени. Может, поэтому однажды Фуко описал ее как «терпеливый труд, придающий форму нетерпению свободы». По-моему, звучит логично.

Терпеливый труд отличается от моментов освобождения или подвижного чувства свободы тем, что *он не имеет конца*. Поскольку у него нет конца, в нем больше пространства и времени для резких и даже противоречивых ощущений, таких как скука и возбуждение, надежда и отчаяние, целеустремленность и бесцельность, эмансипация и стеснение, хорошего самочувствия и самочувствия иного толка. Из-за этих колебаний увидеть в терпеливом труде проявление практик свободы не так легко. Как сказала британская художница Сара Лукас: «Искусство похоже на попытку выбраться из тюрьмы с помощью пилочки для ногтей»; со временем я начала чувствовать то же самое по поводу письма. Таковы перемены: если я правильно помню, когда я была моложе, «чувствовать себя свободной» через письмо было модно. Сейчас это больше

похоже на ежедневную вынужденную борьбу с ограничениями: формулировок, выносливости, времени, знаний, сосредоточенности или интеллекта. Но есть и хорошие новости: такие затруднения и парадоксы нашей работы не влияют на других. Более того, мне всё больше кажется, что цель нашего терпеливого труда не в нашем собственном освобождении *per se*, а в развитии способности отдавать результаты труда с наименьшей к ним привязанностью.

Идея терпеливого труда или свободы как непрекращающейся политической борьбы подкрепляется буддийским дискурсом об освобождении, в котором свобода рассматривается как быстро и непосредственно доступная в простейших мирских действиях, например дыхании. Взгляните, например, на слова вьетнамского буддийского монаха Тхить Няч Ханя о том, как достичь освобождения: «Когда ваш вдох — единственный объект вашего сознания, вы отпускаете всё остальное. Вы становитесь свободным человеком. Свобода возможна в вашем вдохе. Свободу можно обрести за две-три секунды. Вы отпускаете всю печаль и сожаления о прошлом. Вы отпускаете всю неуверенность и страх перед будущим. Вы наслаждаетесь вдохом; вы становитесь свободным человеком. Невозможно измерить степень свободы того, кто вдыхает осознанно». Я не прошу вас поверить в это и не могу сказать, что способна пережить нечто подобное. Но я открыта этой возможности. Как говорил Будда: «Если бы это было невозможно, я бы не просил вас об этом».

«О свободе» не утверждает, что осознанное дыхание немедленно приведет нас к социальной справедливости или повернет вспять процесс глобального потепления. Но эта книга предполагает, что, если мы хотим избавиться от привычки к паранойе, отчаянию и надзору, которые довлеют и властвуют даже над теми из нас, кто действует из лучших побуждений — привычек, регулярное повторение которых формирует наше настоящее и будущее — нам понадобятся методы, с помощью которых мы почувствуем и узнаем, что есть и другие способы существования, не в революционном будущем, которое может

никогда не наступить, и не в идеализированном прошлом, которое, вероятнее всего, никогда не существовало, либо было безвозвратно утеряно, но прямо здесь и сейчас. Именно об этом говорит Гребер, когда замечает, что следует действовать так, «словно свобода уже обретена». И хотя иногда такое поведение приводит к увеличению числа протестов и уличному театру (что было частью рутины Гребера), оно в том числе означает и развитие недооцененных практик, которые позволят человеку обнаружить большую терпимость к неопределенности, а также радостям и страданиям нашей неизбежной связи.

1. Песнь об искусстве

ЭСТЕТИКА ЗАБОТЫ —

ОРТОПЕДИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА —

РЕПАРАТИВНОЕ, РЕДУКТИВНОЕ —

СЛОВА, КОТОРЫЕ РАНЯТ —

КОПЫ В ГОЛОВЕ —

КУДА? —

МНЕ НЕ ВСЁ РАВНО / Я НЕ МОГУ —

СТРАХ ДЕЛАТЬ ТО, ЧТО, МОЖЕТ БЫТЬ, ХОЧЕТСЯ —

СВОБОДА И ВЕСЕЛЬЕ —

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЗАБОТА —

ДОБРОВОЛЬНО-ПРИНУДИТЕЛЬНО

ЭСТЕТИКА ЗАБОТЫ — ОРТОПЕДИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА — РЕПАРАТИВНОЕ,
РЕДУКТИВНОЕ — СЛОВА, КОТОРЫЕ РАНЯТ — КОПЫ В ГОЛОВЕ — КУДА? — МНЕ НЕ
ВСЁ РАВНО / Я НЕ МОГУ — СТРАХ ДЕЛАТЬ ТО, ЧТО МОЖЕТ БЫТЬ ХОЧЕТСЯ —
СВОБОДА И ВЕСЕЛЬЕ — ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЗАБОТА — ДОБРОВОЛЬНО-
ПРИНУДИТЕЛЬНО

Несколько лет назад меня пригласили принять участие в дискуссии об «эстетике заботы» в одном музее. Приглашение гласило: «В [2016] году, отмеченном политической риторикой раскола и актами исключения, проблема заботы вновь — и с новой силой — возникла в культурном дискурсе... Как сегодня могла бы выглядеть эстетика заботы — глубинная структура, которая могла бы стать формальной и материальной движущей силой художественной практики? Каким образом

представления о заботе — в том числе, как о форме любви — трансформируют эстетику протеста? Как может выжить искусство, как мы можем позаботиться о нем и как оно может позаботиться о нас?»

Мероприятие так и не состоялось, но приглашение заставило меня задуматься. В мире, где очень многим не хватает заботы, где многим в ней и вовсе агрессивно и даже карательно отказано или приходится постоянно заботиться о других в ущерб себе или своим близким — не говоря уже о мире, в котором привычный триумф того, что мы иногда называем «свободой» над тем, что мы иногда называем «заботой», вполне может оказаться причиной не только большей части страданий в прошлом и настоящем, но и уничтожения планетарной жизни в том виде, в котором мы ее знаем, — в таком мире стремление к поиску и превознесению заботы во всем, включая искусство, имеет смысл. Это стремление тесно связано с запросом на «политику заботы», который в последнее время объединяет многих активистов различного толка. Грегг Гонсальвес и Эми Капчиски определяют «политику заботы» как «новый вид политики... организованный вокруг обязательства прежде всего обеспечивать человеческие потребности и поддерживать силу противодействия рабочих, небелых¹ людей и незащищенных слоев населения, а также отказа от решения социальных проблем через тюрьму»². Эта идея находит вдохновение и отклик в работах исследовательницы Кристины Шарп, которая, как и многие другие, представляла заботу как «способ чувствовать, сочувствовать и сопереживать, как способ заботиться о живых и умирающих». Она связывала ее главным образом с созданием и созерцанием произведений искусства³.

Учитывая мой интерес ко всему вышеперечисленному, я задумалась, почему моей первой реакцией на «эстетику заботы» как на нечто большее, чем вдохновение для некоторых художников, было «фу»?

Поразмыслив, я поняла, что, хоть и была против искусства, которое стремится подвергать опасности или устрашать зрителя

или участников, я никогда не обращалась к искусству в поисках заботы, по крайней мере, напрямую. Более того, мне часто казалось, что отсутствие заботы *обо мне* со стороны искусства — именно то, что позволяет мне заботиться о нем. Разумеется, бывало и так, что искусство, мотивированное заботой, трогало и вдохновляло меня, а порой забота вдохновляла и меня (хотя я, как правило, сомневалась в этой мотивации). Но я также высоко ценила *безразличие* искусства, как путь к формам свободы и поддержки, принципиально отличным от тех, что обусловлены политикой, психотерапией или непосредственным обслуживанием. Как сказал художник Пол Чан: «Коллективной социальной власти необходим язык политики, что означает, помимо прочего, что людям необходимо объединить различные типы идентичности, чтобы дать ответы... чтобы достичь каких-то результатов. В то время как мое искусство есть не что иное, как рассеивание власти... Таким образом, политический проект и арт-проект иногда противостоят друг другу». Признание и допущение подобной оппозиции (если она возникает) — не то же самое, что отгораживание эстетики от политики. Речь идет о чутком и благожелательном отношении к различиям — в убеждениях, сферах и типах опыта — и о том, чтобы отказаться от требования симметрии или тем более симпатии между эстетическими и политическими практиками⁴. Это особенно важно, когда дело касается призыва к заботе — лозунга более коварного, чем может показаться на первый взгляд, когда речь идет об искусстве.

Это коварство связано со статусом искусства как посредника между людьми, смыслом которого, по словам Жака Рансьера, «никто из них [ни художник, ни зритель] не владеет и на смысл которого никто не притязает. Эта вещь остается между ними, исключая любое сведение к тождеству, любое отождествление причины и следствия». В то время как забота может стремительно перерасти в патернализм или контроль, если ее получатель не воспринимает ее как заботу (вспомните последний раз, когда кто-то сделал что-то, что вам не

понравилось, «из заботы о вас»), искусство характеризуют неопределимость и множественность взаимодействий, которые оно порождает, будь то между произведением и его создателем, произведением и его разнообразной аудиторией или между произведением и эпохой. Способность искусства приобретать разное значение для разных зрителей (некоторые из них еще не родились, а других давно нет в живых) усложняет любое суждение, которое претендует на однозначность интерпретации той или иной работы или утверждает, что смысл может быть очевидным или неизменным.

Эта неопределимость еще никогда не мешала критикам или кураторам (как и организаторам дискуссий) упражняться в старинном виде спорта — наделять философские, политические или этические концепции положительными коннотациями (или отрицательными, как в случае с «дегенеративным искусством» Гитлера), а потом сводить всё искусство к одной категории. В эту игру играют как прогрессивные, так и консервативные (за отсутствием лучших терминов) критики, поскольку и те, и другие часто исходят из предпосылки, что у искусства есть моральная функция: «подавать пример», «сближать» или подчеркивать значимость чего-либо (будь то «забота», «общность», «красота», «честь», «подрыв», «социальность» или «неистовство»). Философиня Марта Нуссбаум стала хорошо известна в литературных кругах благодаря своей фразе «Чтение романов может сделать нас лучше» (разумеется, это должны быть правильные романы: мастеру взаимоотношений Генри Джеймсу — ура!; солипсисту Сэмюэлу Беккету — категорическое «нет»). Многие критики пропускают поэзию через похожее сито, например, Джулиана Спар в своей книге «Автономия каждого» утверждает, что «когда мы задаемся главным вопросом литературной критики — каких личностей создают литературные произведения, мы должны обращаться к произведениям, которые поощряют сближение». Но как можно распознать, какие работы «поощряют сближение», а какие нет, когда единственное, чем занимается любое искусство (даже искусство Беккета!) — это передает сигнал, запускает

коммуникацию, которая никак не может быть признана онтологически несостоятельной лишь потому, что в ней выражены мизантропические, туманные или антисоциальные черты?

Подобный скрытый морализм может объяснить, почему абстрактное теоретизирование об искусстве порой принимает несколько неловкий оборот, сталкиваясь с реальными произведениями или художницами, которые предпочитают, чтобы игровое поле оставалось не столь систематизированным и стерильным. Например, художница Эми Силлман так вспоминала лекцию Франко Берарди:

Недавно я слушала лекцию Франко «Бифо» Берарди о «неработе» (в которой, в сущности, нет никакого смысла, если тебе на самом деле *нравится* «работать» в своей мастерской). В конце концов, он разделил работу и искусство, сказав, что заниматься искусством — значит создавать нечто красивое, значимое, эротичное, чуткое — и, как и каждый раз, когда такой язык используется для описания того, чем мы занимаемся, я чуть не блеванула. Мы не создаем сексуальных тварей. Скорее наоборот, можно назвать это «либидо», а не «эротикой» — но нам нужно искусство, вдохновленное и уродством, и разрушением, и ненавистью, и борьбой. Точнее всего было бы назвать это панком, но что может быть еще менее панковским, чем оставаться в мастерской допоздна, изо всех сил работая над созданием «лучшей» картины маслом? Так серьезно, так заботливо — в халате, с кисточкой в руке, высунув кончик языка, так старательно — как художники из фильма Джерри Льюиса. Так чем же мы занимаемся? Я всё ещё могу назвать это только поиском той самой хрупкой вещи, которая называется неловкостью. Это не отчужденный труд или товар, это потребность, способ перерабатывать мир, точно так же как ваша пищеварительная система перерабатывает пищу.

Желание Силлман блевануть вторит моему «фу!»: интуитивные, безусловно незрелые попытки дать отпор настойчивому желанию критики обратить телесную, неконтролируемую, потенциально жалкую, этически исчерченную или агностическую деятельность в нечто «красивое, значимое, эротичное, чуткое». Обе реакции верны творческому процессу, как метаболической деятельности, как «способу перерабатывать мир» вместо того, чтобы видеть в нем нечто, нуждающееся в защите, преобразовании или иной возможности доказать его социальную ценность. Обратите внимание, что представление Силлман о «заботе об искусстве» воскрешает в памяти простой образ художницы в своей мастерской в попытках создать лучшую картину маслом: забота об искусстве для большинства художников часто означает поиск времени, места, навыков и решимости, чтобы создать лучшее из возможного во что бы то ни стало. Для тех, кто несоразмерно сильно вовлечен в заботу о других — а это всё еще, как правило, женщины, — такая забота предполагает попытки приостановить или переложить это бремя на других, пока стоишь в мастерской в халате и с кисточкой в руке.

Когда я пишу об искусстве, я стараюсь не забывать об этом желании блевануть. Я пытаюсь представить подходы, в которых нет морализаторства, которые не вызывают отвращения, помня о том, что у каждого из нас есть свой конек (пожалуй, моими могут считаться «открытость», «нюанс», «контекст» и «неопределимость»). Я стараюсь не забывать и про тело художницы — как оно чувствует, чего хочет, что ему приходится испытывать, не оставляя без внимания и тот факт, что неудача — эстетическая или любая другая — неотъемлемая и неизбежная часть процесса. Я хочу сохранить простой вопрос, который Сонтаг задает в своем эссе «Против интерпретации»: «Какой должна быть критика, чтобы она служила художественному произведению, а не узурпировала его место?» И дело не только в том, как написать хорошую критическую статью или как удержать ее на положенном месте, то есть в подчинении у того гениального искусства, которое ее породило.