

АЛЕКСАНДР
ПИСАРЕВ

От художественной теологии к вопросам эмансипации:

обзор российских
интеллектуальных журналов



Александр Александрович Писарев (р. 1988) – редактор, переводчик, преподаватель, младший научный сотрудник сектора социальной философии Института философии РАН.

В этот обзор вошли номера, собранные еще до начала боевых действий российских властей в Украине. Казалось бы, они отражают интересы и заботы, релевантные для другого, довоенного, российского общества. Мету нового темпорального раскола еще предстоит познать и осмыслить, но, каким бы он ни был, поднимаемые проблемы принадлежат времени большой длительности и сохраняют свою значимость. Так, сразу два журнала, «Логос» и «Stasis», посвятили выпуски проблематике феминистских исследований и теорий. «Художественный журнал» собирает в одном номере примеры, критику и манифесты разнонаправленных интервенций постсекулярной религии и теологии в современное искусство.

**ОБЗОР
ЖУРНАЛОВ**

259

«Ab Imperio» продолжает проследить историю управления разнообразием, но также включает в поле дискуссий первую рефлексию того, как советская и российская история должны изменить свою методологию в новых условиях.

ТЕОЛОГИЯ СПРАВА, ТЕОЛОГИЯ СЛЕВА

Когда-то, благодаря внедрению технических средств массового воспроизводства и критике Бенъямина, искусство проблематизировало свои связи с культом и квазисакральный статус. Поэтому тема «Художественного журнала» (2022. № 120) звучит неожиданно – «Художественная теология». (Впрочем, на фоне темной теологии, алхимии, теургии, божественного мрака и космизма в заголовках статей это название даже прозаично.) В номере представлена целая россыпь разных комбинаций искусства и религиозного – от прямого манифеста, ратующего за воссоединение (мол, когда-то они были едины, не пора ли вернуться к этому на новых основаниях), до критики актуальных примеров интервенции квазитеологического дискурса в искусство; от выявления теологии как неявного каркаса политики до бриколажа религиозных образов.

Возможно, чтобы настроиться на чтение, стоит начать с провокационного вопроса, формулируемого Дмитрием Галкиным: «Стоит ли считать проблемой, что современное искусство “подыгрывает” секулярному миру и стоит на железобетонных антиклерикальных позициях?» (с. 53). В нем есть и отступление от привычного восприятия вещей, и навязываемая без оговорок двузначная логика «либо религия, либо секулярность», характерная для промоутеров теологического поворота. Однако начинается разговор, как водится, с политики.

Илья Будрайтскис обращается к Карлу Шмитту, который считал, что в Новое время политика приходит на смену теологии, но последняя продолжает неявно присутствовать и определять предельную систему координат политических вопросов (с. 36). «Политика наполняет столкновение теологических позиций плотью и кровью», поэтому в центр выносится вопрос о *природе человека* – доброй или злой, – диалектические хитросплетения которого и разбирает Будрайтскис. (Забегая вперед, оговоримся, что теология возникает в номере не только в связи со Шмиттом.)



Эту связь божественного и природы человека затрагивает Жан-Люк Нанси в своей лекции о Боге, прочитанной французским детям в 2002 году. Он указывает, что «быть человеком – значит быть открытым к чему-то безмерно большему, чем просто быть человеком» (с. 14). Но эту открытость не осмыслить абстрактными понятиями вроде любви и справедливости (Нанси лишь постулирует это, никак не поясняя). Нужна возможность обращаться, отношение, чтобы была в свою очередь возможной верность этой открытости по ту сторону любого вероучения.

«Когда кто-то кому-то верен, то, в сущности, не знает ничего об этом человеке, не знает, кем он или она станет в дальнейшем. Но если кто-то кому-то верен, то он просто верен – и все, не зная» (с. 15).

При чем здесь искусство? Другая лекция Нанси – о Канте, – законспектированная когда-то Еленой Петровской, поясняет этот момент. Первый шаг – признание *конечности* природы человека и невозможности для него божественной оригинарной интуиции, творящей свои объекты. «У Канта мы становимся свидетелями исчезновения всемогущего Бога, классического Бога-механика, благодаря чему раскрывается вся цепочка технических действий» (с. 29). Человеческий разум дискурсивен и зажат между пассивностью восприятия и активностью мысли, движется от начала к конечной цели, поэтому предстает набором *технических* возможностей, а не местонахождением истины; природа же в отсутствие бога как «естественного художника» становится искусством человеческим. Пока речь идет об искусстве как технике – в координатах отсутствующего бога, человека и его природы.

Остроумный комментарий к этому сюжету – размышление Михаила Куртова об Иисусе как технике. Он обращает внимание на обилие фигурирующих в евангельских сюжетах технологий, на принадлежность самого Иисуса к технической профессии (плотник, по другим версиям – каменщик, красильщик) и предлагает переключить внимание на материально-техническое содержание Священного писания. Каков статус вещей, сделанных самим Иисусом (с. 20)? Куртов предполагает за ними особую сакральность, или *чудесность*, ведь согласно догматическому взгляду Иисус всегда уже был богом, а значит, и творил как бог. Однако мы ничего не знаем об этих вещах из канонических источников, ими не интересовались сами христиане – и дело не только в свойственной людям технофобии.

Куртов допускает, что эти вещи были сокрыты в рамках некоего заговора. Их раскрытие приведет к ресакрализации техники и обновлению DIY-технологии, а также к тому, что «различие между искусством и христианской религией в их отношении к вещам сотрется: Иисус фактически предстанет первым современным художником и куратором (поскольку первичный назначающий жест освящения принадлежал именно ему), а христианские храмы – как первые музеи современного искусства, причем располагающие наиболее развитой инфраструктурой» (с. 24). Но если горизонт художественной вещи – вещь божественная, а все люди созданы по образу и подобию Бога, то сфера искусства предельно демократизируется и одновременно обесценивается.

Впрочем, Владимир Шалларь берется показать, что обесценивать уже нечего: в современном искусстве не искусство потеряло ауру, а как в известной поговорке – *искусство уехало, аура осталась*. Задача автора – сформулировать проект нового искусства, возвращающего себе связь с сакральным. В христианском Средневековье, отмечает он, религия и искусство не мыслились отдельно, как в модерне. Они были синкретически неразделимы, и искусство, насколько о нем можно было говорить, «было культом, богослужением, “теургией”»: рядом перформативов, меняющих реальность; [...] оно не копировало реальность и не создавало “произведений”: оно производило новые реальности» (с. 43). Реалистическим и репрезентирующим оно становится в модерности, когда реальность превращается в «опыт» буржуазного субъекта, наблюдающего за реальностью как бы извне. В этом смысле авангардизм Малевича и Кандинского был попыткой вернуться к творению новых реальностей, опять же связанных с божественным (с. 46). Правда, возврат сорвался, Дюшан победил Малевича, модернистское искусство якобы замкнулось в круге самоот-



ридания и гонки за новым. Современному искусству, отмечает Шалларь, нечего выражать (отсюда «просто предметы» реди-мейда), оно выражает ничто (а заодно «смерть Бога» и паразитизм капитализма) и по сути является не более чем механизмом классового размежевания (с. 48) и «спекуляцией на арт-рынке» (с. 50).

Но, как метко выражается автор, «для рагу из зайца нужен заяц, для искусства нужен какой-то бытийный опыт, который оно будет репрезентировать» (50). На место «неолиберального ничтожества» должен прийти опыт контрkapиталистической общности, чьей концептуализацией «не может не быть теология» (51) в каком-то новом сакральном пространстве (этот возврат теологии и сакральности постулируется, не получая никакого обоснования). Шалларь убежден, что новое искусство как *теургия* будет постмодерным, будет сочетать авангардизм и «новое Средневековье», уходя корнями в русский религиозный ренессанс начала XX века. Таким образом, «художественная теология» из названия номера может иметь и такой своеобразный левый разворот в виде манифеста нового религиозного искусства.

Дмитрий Галкин скептически относится к перспективам такого синтеза: современное искусство способно предложить только толкования культурной памяти, но «не готово связываться с большими идеями в качестве альтернативы утопиям великих культов; гармония добра, природы и красоты нам не светит; максимум – радиоактивный божественный гамма-луч» (с. 57). В статье Натальи Серковой тоже используются религиозно-теологические метафоры. Впрочем, Николай Смирнов доказывает, что художник при всем разнообразии его исторических стратегий всегда уже коррумпирован духовностью, его архетип – «алхимик, который решает задачу всеединства или универсального совершенства» (с. 69) с опорой на гнозис.

Возможно, наиболее явной и заметной интервенцией теологического мышления в современное искусство последних лет был трансфер русского космизма. Ему посвящена беседа Арсения Жилиева и Анастасии Гачевой, а также статья Кети Чухров. Как доказывает Чухров, русский космизм принципиально антифилософичен и наивен. Сопоставляя его с христианством, она критикует его как сциентистскую идеологию, которая вытесняет индивидуальную анаagogическую работу покаяния и не допускает провалов или сомнений: путь к спасению лежит не через личное преобразование и эсхатологию, а через биотехническую оптимизацию и эффективное планирование новой жизни. Здесь космизм оказывается в плену наивных представлений о науке. Опираясь на диалектический материализм Эвальда Ильенкова, Чухров замечает, что «без сознания, которое, по определению, является социальным и историческим, любое воскресшее существо было бы просто зомби или биороботом» (с. 129). Отменяя смерть и заявляя актуальную бессмертность, космизм отменяет и философию.

«Скромное и великодушное осознание бренности человеческой жизни и мысли – признание объективной и высшей роли универсальной материи – только подтверждает зрелость разума и его нужду в материальном бытии» (с. 130).

Этот пассаж, возвращая нас к вопросу о конечной природе человека, подытоживает номер и, возможно, дает определенный повод для оптимизма: на пути теологизации и сциентизации искусства еще есть преграда, и эта преграда – критическая философия, принимающая конечность человека и ищущая вместе с ним способы жить с этой конечностью и вопреки ей, не опираясь на костыли метафизических абсолютов.

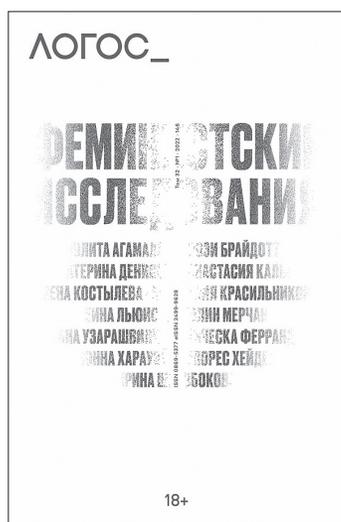
ПЕРЕВОСПИТАНИЕ ВЗГЛЯДА В ФЕМИНИСТСКИХ ТЕОРИЯХ

«Логос» (2022. № 1) посвящен «феминистским исследованиям», и столь широкая формулировка, по-видимому, связана с тем, что в номер вошли как актуальные статьи, так и ставшие классическими для всего поля тексты таких авторов, как Донна Харауэй, Кэролин Мерчант, Долорес Хейден и Розы Брайдотти. Как отмечают в предисловии составительницы номера Катерина Денисова, Анастасия Красильникова и Лана Узарашвили, «язык феминистской теории подвижен и восприимчив, он по-прежнему находится в процессе становления, и многие важные теоретические тексты все еще не переведены» (с. 9). Действительно, ключевые для текущего состояния этого поля тексты – западные, поэтому переводческая работа необходима в той мере, в какой феминизм претендует на более широкую аудиторию, чем академическая. Также в предисловии очерчивается контекст представленных в номере направлений исследований и, что важно, контекст его появления. Составительницы помещают его среди работ своих российских коллег разных поколений и призывают культивировать преемственность, а не начинать каждый раз будто с чистого листа (с. 10).

Номер разбит на блоки по политической философии, исследованиям визуальности и науки. Первый блок начинается с гендерной критики «городского пространства как пространства неравенства, нечувствительного к социальному разнообразию – в частности, к гендеру» (с. 14). Долорес Хейден на материале американской урбанизации второй половины XX века показывает (статья вышла в 1980 году), как само устройство города, района и жилья препятствует эмансипации женщин. Градостроительство и архитектура опосредованно создают асимметрию мужского и женского, воплощая неравенство в камне.

«Чтобы достичь равноправия, женщины должны устранить гендерное разделение домашнего труда, частно-экономический характер домашнего труда и пространственную сегрегацию жилья и рабочего места в архитектурной среде» (с. 61).

Отталкиваясь от этой критики, Хейден обсуждает опыт строительства коммунального жилья в Европе и предлагает собственный проект такого жилья, устроенного на основе принципа гендерного равенства (с. 53). Подытоживая свои поиски, она отмечает, что все упирается в «борьбу с традиционным разделением публичного и частного пространства», которая «должна стать приоритетом социализма и феминизма 1980-х годов» (с. 61).



Спустя несколько десятилетий распределение частного и публичного в контексте женского опыта в городе остается камнем преткновения для эмансипации, о чем свидетельствует статья Ирины Широковой. Дав краткий исторический обзор формирования этой дихотомии и дискуссий вокруг нее, Широкова обращается к критике ее продуктивности и поискам альтернативы в черном феминизме, исследованиях повседневности и транснациональной феминистской теории и практике. Впрочем,

как отмечает исследовательница, «работая с переосмыслением дихотомии, важно разрушить жесткое разделение, но не стереть различия» (с. 33).

Такие масштабные проекты переустройства общественного пространства, а не только способов говорить и думать ставят перед феминизмом вопрос о его отношениях с *государством*. Эта тема, прежде не характерная для левого феминизма (с. 71), теперь развивается весьма активно – ведь ясно, что, чтобы требовать масштабных перемен вроде гендерного равенства, необходимо теоретизировать государство и его изменение. Подробнее об этом читатель узнает в статье Анастасии Кальк. Она обсуждает и критикует позицию *правительственного карцерального феминизма*. Это «доминирующая практика современной феминистской борьбы, при которой основными инструментами решения проблем домашнего насилия и гендерного неравенства выступают усиление форм полицейского контроля и ужесточение уголовного наказания за совершенные преступления» (с. 78). Этот тип феминизма сместил внимание с социально-экономических проблем на проблему сексуального насилия и в итоге не приблизил к гендерному равенству (с. 82). Однако альтернатив ему в плане взаимодействия с государством нет, их поиск, по словам Кальк, еще не дал результатов.

Материалы блока исследований визуальности так или иначе развивают тезис о том, что «взгляд пронизан идеологией и является инструментом осуществления власти» (с. 7), поэтому визуальная культура становится пространством борьбы интересов, подчинения и господства, предметом критики и перевоспитания.

Рози Брайдогги обращается к анализу медицинского взгляда и его роли в объективации женского тела. Он уходит корнями в *скопическое влечение* науки Нового времени с ее фантазией об абсолютном

господстве и навязчивым желанием делать невидимые тайны природы видимыми, аналитически разделять тело на автономные единицы (с. 107). Однако *медицинский взгляд* также сцепляется с коммерциализацией живой материи и усиливает ее, поэтому Брайдогги называет систему медицинской репрезентации медицинской порнографией, «основания которой покоятся на отделении плода от организма матери, на расчленении телесной целостности и обмене его частей» (с. 115). И в науке, и в порнографии «изображение получает собственную жизнь, отделенную от всего остального» (с. 114), обе «покоятся на фантазии, что зримое и истина суть взаимозаменяемые понятия» (с. 115). Брайдогги приводит примеры обширной феминистской критики этого союза взгляда и господства и призывает к «пристальному вниманию к визуальной культуре» (с. 119).

Однако взгляд не всегда сопряжен с контролем и негативен. Так, Франческа Феррандо прослеживает в связи с волнами феминизма генеалогию иного воспитания взгляда – *эстетики постчеловеческого* в работах художниц XX–XXI веков, показывая, что постгуманистические интуиции витали в воздухе задолго до появления концепций постгуманизма. Этот визуальный режим, напротив, чувствителен и критичен к поглощению тела техникой. Другой пример позитивности взгляда предлагает Рейна Льюис. Она выявляет позитивное влияние модных журналов для негетеросексуальной аудитории на появление у этой аудитории более свободных форм самоидентификации и получения наслаждения.

Блок по исследованиям науки открывает глава из книги историка науки Кэролин Мерчант – одной из ключевых фигур экофеминистской традиции. Она посвящена взаимосвязанному и подчиненному положению природы и женщины в качестве ресурсов капиталистического производства и человеческой репродукции – положению,

в которое они попали на заре становления науки, в XVIII веке. Это подчинение было связано с вытеснением женщины на периферию обоих процессов. Мерчант показывает, как происходила постепенная маргинализация повитух в деторождении: хирурги-мужчины, опираясь на авторитет науки и государства, но пользуясь калечащими инструментами (с. 201), смогли маргинализировать повивальное ремесло и поставить под свой контроль прием родов. Эта медицина во многом обосновывалась трудами Уильяма Гарвея о репродукции, воспроизводившими современные ему культурные стереотипы о соотношении полов (с. 214). Таким образом, резюмирует Мерчант, «научная революция не принесла женщинам предполагаемое просвещение, объективность и освобождение от устаревших убеждений» (с. 216).

Этот радикальный вывод ставит перед феминистской эпистемологией принципиальный вопрос. Как совместить критическое отношение к науке и ее практикам с приверженностью научным описаниям мира? Эта проблема – в центре внимания Донны Харауэй. Чтобы решить дилемму признания конструктивистской природы науки и ее репрезентациональной силы (с. 239–241, 245), она разрабатывает новое, феминистское, понятие *объективности*, которое позволило бы совместить эти несовместимые установки. Ее задача – не отказываясь от взгляда как основной метафоры, добиться его переопределения и перевоспитания. Дискутируя с конструктивизмом и феминистским эмпиризмом, она предлагает идеи *частичной перспективы* и *ситуативности знания* (с. 248). Они позволяют избежать «уловки бога» как воображаемой трансцендентной позиции ученого, из которой открывается картина всего мира. Искомая «объективность» связана с частной и конкретной телесной воплощенностью, но совершенно точно не с ложным видением, обещающим трансценденцию всех преде-

лов, а заодно и ответственности» (с. 250). Поэтому любое знание ситуативно, то есть маркировано позицией своего производства в социальном, политическом, культурном и физическом пространствах.

ПСИХОАНАЛИЗ КАК ФАКТОР ЭМАНСИПАЦИИ

«*Stasis*» (2021. № 2), продолжая обсуждение феминистской проблематики, берет более узкую тему – «Психоанализ и феминизм сегодня». Начать чтение стоит с оживленной дискуссии с участием Яны Марковой, Марии Кочкиной, Артемия Магуна и Елены Костылевой. В своих репликах им удалось первично картографировать проблемное поле встречи феминизма и психоанализа, разметить основные позиции и проблемы – к примеру, недостаточность гендерного подхода для определения пола и полового различия для эмансипации.

Примечательно, что исторически феминизм скорее противопоставлялся психоанализу как маскулинистскому и мизогинному интеллектуальному проекту, который использовался для дискредитации феминизма: например, через его связывание с *истерией*, которую психоанализ неизменно стремился вылечить. Однако усилиями феминистских исследовательниц эти оппозиции архаизировались, им удалось переинтерпретировать психоанализ и поставить его на службу росту женского самосознания и мобилизации. Этому сюжету посвящена статья Ирины Жеребкиной. В 1980-е, в пору расцвета феминизма, «феминистские исследовательницы стремятся вопреки лакановским формулировкам (хотя и с помощью его методологии) разработать топологию именно женской субъективности и предлагают различные ее модели, делая акцент на понятии *женского желания*. Феминистская концепция желания направлена на то, чтобы подчеркнуть



самодостаточность и активность женской субъективности» (с. 18–19). При этом истерия перестает считаться патологией и трактуется как ресурс реализации креативного и эмансипаторного потенциала:

«Истеричка/истерик, в интерпретации Сиксу и Клеман, – это та/тот, кто “слышит, но не понимает”, и поэтому находится в непрерывном поиске ускользающего смысла и соответствующих ему ускользающих слов и событий. [...] В результате истерический субъект становится той/тем, кто непрерывно оспаривает и подрывает существующий порядок знания и рациональности» (с. 20).

Экссессивная страсть женского наслаждения позволяет истерии избегать подчинения патриархату, желая универсального («всё»), а не партикулярного. Благодаря феминистскому психоанализу «язык женского тела стал рассматриваться как возможность новой формы литературного высказывания и радикального, авангардного литературного эксперимента» (с. 24). Жеребкина разбирает критические аргументы, направленные против такого «истерически вовлеченного» феминизма 1990-х (с. 25), а также мотивы его возрождения в 2010–2020-е в контексте проблематизаций феминизма третьей волны (с. 28).

Можно привести и другой случай продуктивности психоаналитической топологии личности для феминизма. Артемий Магун в упомянутой выше дискуссии указывает на то, что угнетение женщин может быть устранено на сознательном, официальном, уровне, но продолжать действовать на уровне бессознательного (с. 167), анализ которого, таким образом, приобретает стратегическое значение. Правда, это обязательно будет бессознательное психоаналитическое, как показал, например, еще Пьер Бурдьё в «Мужском господстве».

Сразу два материала посвящены психоаналитическому прочтению женских фигур в мифологии. Нилофер Каул сосредоточивается на бенгальской мифологии боги-

ни-матери Дурги и показывает, что миф стоит воспринимать не как инвариант, сообщающий некие культурные «истины», а скорее как резерв форм выражения для состояний, остающихся нерепрезентированными в современной культуре. В свою очередь Вероника Беркутова анализирует фигуру Горгоны Медузы в призме психоаналитической теории отвращения. В этом отвратительном и возвышенном объекте соединяются сюжеты вытеснения женского как ужасного и Иного, сублимации и рождения искусства.

«Медуза обретает не только взгляд, но и голос. Опираясь на психоаналитические и феминистские концепции, она может рассказать, почему в культуре мы так часто встречаемся с аффектом ужаса и отвращения по отношению к женскому и материнскому. Корни этого явления лежат в переживаниях детской психики, встретившейся с первыми в своей жизни вопросами без ответа: загадкой разницы полов и наличием влечений» (с. 92–93).

Александр Смулянский обращается к анализу внутренних изъянов логики гендера, принятой в гендерных исследованиях. Дело в том, что небιологическая часть пола *не исчерпывается* процедурой гендерного образования. Анализируя идеи Джудит Батлер, Смулянский показывает, что никакая гендерная идентичность «не может покрыть изначальный, зафиксированный Батлер зазор между идентификацией и безвозвратно утраченным догендерным бытием» (с. 129). Она попросту теряет значительную часть происходящего в небιологическом поле, оставаясь при этом сильно зависимой от критики биологической эссенциализации пола (с. 142). Поэтому гендерной критике необходимо дополнение теорией иного порядка, и Смулянский обращается к лакановской процедуре *сексуации*. (К слову, о продуктивности этой альтернативы размышляет

и Яна Маркина в упомянутой дискуссии, с. 165.) В рамках сексуации выбор происходит за пределами как биологической, так и гендерной принадлежности (с. 132).

«Сексуация образуется вследствие изъяна в практиках [политики, труда, любви или войны], наличие которого субъект воспринимает как обращенное к нему требование. Именно последнее побуждает его сформировать посвященную этому изъяну мысль, благодаря которой субъект сексуируется и которая открывает для него возможность быть субъектом пола, при этом не сводясь в своем бытии к определениям этого пола» (с. 140–141).

Впрочем, надо заметить, что при всей важности этой проблематики есть серьезные претензии к сведению феминистской проблематики к различию полов и сексуальности. Артемий Магун указывает на множество других, не менее, а то и более, важных различий и линий противостояния, в том числе – классовую борьбу и различие наций. Проблему он видит в том, что психоанализ выявляет противоречия *внутри* семьи, индивида, загоняет их туда, тогда как надо выводить их на уровень всеобщей эмансипации и, решая их, переходить к классовым и национальным вопросам (с. 169).

РАЗНООБРАЗИЕ НА ПЕРЕПУТЬЕ

Тема «*Ab Imperio*» (2021. № 3) звучит интригующе: «Аномия: ничего не понятно». Аномия здесь понимается в контексте разнообразия (напомню, годовая тема журнала – «Историзация разнообразия») как момент, когда не удается четко сформулировать и классифицировать эмпирически наблюдаемое разнообразие при первоначальном столкновении с ним.

«Аномии можно даже рассматривать как первое и фундаментальное переживание разнообразия как неструктурированной

реальности. [...] Ситуация новизны, характеризующая растерянностью, исключительным разнообразием выбора, отсутствием привычных ориентиров, делает любой шаг по упорядочиванию картины мира одновременно и первым шагом к конструированию различий» (с. 14).

Таким образом, аномия сопровождает переструктурирование разнообразия и является первичным моментом его освоения путем формирования системы различий. Показательно в этом плане исследование Райнера Матоса Франко, посвященное истории образовательного проекта Коммунистического интернационала. В период с 1922-го по 1943 год в Москву для обучения привозили тысячи активистов из десятков стран. Хотя целью обучения был пролетарский интернационализм, методологически она достигалась через национализм: среди студентов культивировали чувство национальной принадлежности (определявшейся сначала лингвистически, затем территориально). То есть в ситуации необходимости справиться с радикальным – имперским – разнообразием прибегли к *методологическому национализму* ввиду нечувствительности к многомерности различий (впрочем, Франко считает, что это было вынужденной адаптацией, ведь мировому социализму предстояло действовать в политическом пространстве наций).

Сама концепция национального менялась в Коминтерне вместе с советской внутренней политикой: от признания идентичности любых народностей к территориальным «титутельным нациям» и далее к бесклассовому национализму. «Национализирующее» упорядочивание различий оказывалось способом помыслить будущее общество всеобщего равенства – чтобы построить мировой социализм, сначала необходимо было освободить нации.

Другой пример – эпиграмма Осипа Мандельштама на Сталина, написанная в 1933 году и сформулированная на языке



национальных различий. Илья Виноцкий прослеживает предысторию строчки «И широкая грудь осетина». Поэт использовал «осетинский миф» грузинского антисоветского национализма для двойного обличения Сталина как чужака и как тирана.

Вообще говоря, периоды анонии делают возможными траектории индивидов, умело пользующихся различиями и меняющих свою идентичность, не выстраивая принадлежности к той или иной группе. Таков Ананий Урусланов в статье Джеймса Медора – новокрещенный крымский татарин, живший в середине XVII века. Он попадает на службу Московскому царству, затем посылается из Якутии на Амур в подмогу казакам и, в конце концов, оказывается на службе в Пекине, где причисляется к маньчжурам и получает имя Улангели (с. 102). Ему едва ли удастся приписать ту или иную коллективную идентичность – татарин, русский или маньчжур. То же касается другого героя исследования Медора – китайского раба, ставшего казаком Тимошкой. Оба выступали трансграничными посредниками в контактах двух империй.

Другими словами, анония может быть характерна не только для определенных периодов, но и в определенных местах – там, где пролегают границы. Никколо Пьянчола показывает это на материале производства и торговли опиумом на Дальнем Востоке и в Туркестане в период Первой мировой и гражданской войн. В условиях умеренных ограничений местные власти закрывали глаза на выращивание мака и даже использовали его в своих интересах, а позднее безуспешно попытались монополизировать эту сферу (с. 123–125). При этом они исходили из того, что производили и потребляли опиум «иногородцы», то есть риски принимали на себя «чужаки», а властями такой серой трансимперской экономики пользовались «свои». Так эти процессы фактически встраивались в административные процессы местных квазигосударств –

например, при гиперинфляции денежная эмиссия производилась под обеспечение запасами опиума.

В 1980-е Петер Слотердаjk проследил важную связь между трансформацией восприятия будущего и циническим разумом, однако не развил тезис о темпоральной (а не моральной) природе цинизма, оставившись на эссенциализирующей оппозиции «плохого» цинизма и «хорошего» кинизма. Илья Герасимов берется исправить это, детально изучая повесть братьев Стругацких «Понедельник начинается в субботу», историю и контекст ее создания. В 1960-е и позднее многие исследователи фиксировали потерю модернистской веры в возможность будущего быть радикально иным, замыкание в круге прошлого и настоящего («сломанное время») (с. 35). Прежде различия лучшего и худшего, передового и отсталого располагались вдоль оси общезначимого исторического времени (и прогресса), что давало надежду на исправление всем (с. 50). Теперь же они становятся синхронными, радикальная трансформация невозможна – отсюда и «цинизм» разума.

«Если признать, что лучшее будущее возможно только личное, а не коллективное, то и моральные нормы, и демократия, и сам институт государства оказываются избыточны. [...] Источником деморализации общества цинического разума является не личный цинизм его членов, которому можно противопоставить радикальный идеализм, а структурная ситуация бесполезности и безнадежности перемен» (с. 56).

Повесть Стругацких была попыткой дать ответ на этот кризис, но в итоге они «придумали не только нежизнеспособный лучший мир, но и мир, не требующий лучшего будущего» (с. 50). В конечном счете, по мнению Герасимова, решением проблемы цинизма и безвременья является перезапуск исторического времени (с. 59): «не заикливаясь на буквальной утопии будущего, но делая упор на переформули-

рование самого понимания “реальности” и ее нормы: что и кто в нее входит, а что и кто – нет» (с. 66).

РАЗНООБРАЗИЕ КАК НЕОБХОДИМЫЙ ГОРИЗОНТ

В своем следующем номере «*Ab Imperio*» (2021. № 4), напротив, обращается к теме искусственного разнообразия: «Проектирование: рациональное конструирование разнообразия». Номер выходил уже в новых условиях «спецоперации» России в Украине, и первичная реакция на нее затронула уровень *методологии*.

Как отмечается в редакторском предисловии, «в академической сфере требуется концептуальная переориентация дисциплины и отказ от аналитического языка методологического национализма, дающего обоснование войне» (с. 17). К этому, а также к «действительной деколонизации поля» (с. 26) призывает и Марина Могильнер в своем обращении к Ассоциации славянских, восточноевропейских и евразийских исследований (ASEEES).

Илья Герасимов в свою очередь намечает контуры ненормативной модели новой советской истории, которая была бы свободна от концептуальных подходов и советской, и русоцентричной, и западной историографий (с. 30). Он формулирует шесть методологических тезисов: деконструкция самоочевидных понятий, пересмотр привычной исторической периодизации, разделение исторических процессов и сросшихся с ними традиционных объяснительных схем и ярлыков, разведение группности и индивидуальной субъектности, априорное признание несовпадения центров силы и центров знания, внедрение критической теории, восстанавливающей историческую субъектность людей. Конкретными воплощениями этих тезисов могут быть, например, деконструкция разделения большевиз-

ма и социализма (с. 33), выявление истоков советского проекта в политических планах национальных элит после 1905 года (с. 34), рассмотрение украинского Голодомора, голода в Казахстане и в блокадном Ленинграде как проявлений одной и той же биополитической логики государства (с. 40).

В качестве примера новой советской истории Герасимов приводит опубликованную в 2021 году книгу Галины Бабак и Александра Дмитриева «Атлантида советского нацмодернизма: формальный метод в Украине (1920-е – начало 1930-х)» (в номере публикуется доработанное авторами заключение из нее). Авторы реконструируют украинскую формалистическую традицию, забвение которой во многом было обусловлено преобладающим нарративом, отождествлявшим формальный метод с идеями московских и петербургских ученых.

Ряд последующих реплик посвящен обсуждению этой книги, а также в целом проектам модернизированной национальной культуры и их судьбам. Одним из центральных нервов дискуссии стало противоречие между универсализмом модерности и существованием партикулярных национальных модернизмов. Любой национальный модернизм вынужден примирять универсальную форму и локальную национальную специфику своего содержания. Если формалистский модернизм, особенно сильно опирающийся на универсализм, – «наименее подходящая форма развития национальной культуры, [...то] национальный партикуляризм не может рассматриваться как самодостаточный культурный контекст для формалистского проекта» (с. 19).

Герои книги Бабак и Дмитриева, с воодушевлением воспринявшие большевизм и мечтавшие о национальном коммунизме, выбрали универсализм классовый и потому интернациональный. В конечном счете, именно активный большевизм, а не украинство, стал причиной их репрессий. Деятели же ОПОЯЗа из Москвы и Петербур-



га, напротив, работали в горизонте «имперского» культурного пространства как формы универсализма.

Однако вернемся к центральной теме номера – конструированию разнообразия. Зачастую оно приобретало неожиданные формы. Например, в Российской империи начала XIX века особые условия для окраинных регионов поддерживались солидарностью имперской и региональных элит в противостоянии революционным демократическим тенденциям в соседних странах. Например, как показывает Евгений Егоров, в 1830–1840-е шведские аристократы в составе администрации Финляндии одновременно обосновывали автономию Финляндии в составе Российской империи и, несмотря на личные тесные связи, дистанцировались от Швеции с ее демократическими тенденциями (с. 205, 218). Эти устремления находили понимание у российских сановников (с. 216), которые, дабы усилить дистанцию между прежде связанными странами, поддерживали финскую культуру. Иными словами, нация и империя вполне уживались в пространстве последней, так как их интересы лежали в разных плоскостях и требовали перевода между собой (с. 204). Уже впоследствии усиливавшаяся с 1860-х национализация империи (в виде стандартизации регионов) разрушила этот взаимовыгодный союз. Интересы империи, усваивавшей национальный тип

социального воображения и устройства, столкнулись с интересами финской нации.

В чем-то аналогичный проект исследует Марек Эби. Ташкент 1950–1960-х занимал парадоксальное положение. С одной стороны, это часть СССР, продукт его политики и представлений об аутентичной азиатской культуре; с другой стороны, подобие «витрины» социализма для деколонизирующихся стран «третьего мира» Ташкент оказывался элементом глобального исторического контекста и образцовым решением в горизонте проблем неевропейской и постколониальной модерности. Он служил зримой альтернативой – страной «третьего мира», но защищенной от западного империализма принадлежностью к советской империи. Благодаря этой двойственной позиции интересы Ташкента и СССР в основном не конфликтовали и разнообразие сохранялось.

* * *

Интеллектуальным журналам предстоит непростые времена. Остается надеяться, что им удастся удержать баланс между вниманием к актуальности и к проблемам, принадлежащим времени большой длительности, не упуская ни одной из сторон и продолжая свою работу, необходимую сегодня, как никогда.