

АЛЕКСАНДР
ПИСАРЕВ

От математики и кино до Агамбена:

обзор российских
интеллектуальных журналов



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

Попадавшие в этот раз в обзор журналы продолжают нелегкий интеллектуальный труд вопреки слишком многому. В центре внимания «Художественного журнала» – пространства и художественные сообщества, ищущие убежища. «Versus» обсуждает теоретическое ядро философии Агамбена и маргиналии киновосприятия. «Логос» прodelывает путь от философии математики через подозрение к теологическим подоплекам социальной теории. «Ab Imperio» же изучает политики именования в контексте формирования исторических групп.

**ОБЗОР
ЖУРНАЛОВ**



ПРОСТРАНСТВА И ПОБЕГИ

«Художественный журнал» (2024. № 124) обращается к актуальному положению искусства в стране и посвящает номер «Производству пространства». В условиях прекращения «транснационализации» (с. 92) современного искусства, закрытия многих возможностей и тем в России встал вопрос о переустройстве художественных пространств. Речь прежде всего о выделенных социальных и антропологических пространствах, в которых возможно производство искусства и в целом жизнедеятельность. Поэтому авторы часто обращаются к проблематике побега и исхода, а также производства новых идентичностей и сообществ.



Зачастую поиск новых пространств ведется через погружение в историю и восстановление отвергнутых ранее форм. Так, Юлия Тихомирова и Арсений Жилаев тематизируют *домашний салон* как медиум, опираясь на богатую историю художественных прецедентов. Такой салон ближе к *show* как ситуации, в которой субъект присутствует и показывает интермедийные объекты, но не претендует на кураторскую власть (подробнее о тематизации

показывания как антропологического действия можно посмотреть в статье Тристана Гарсии в этом же номере). Одновременно салоны открыты только для определенного круга посетителей, попасть туда можно лишь «по знакомству», и это их защитная функция:

«Салон во времена перемен становится защитой, комфортным пространством, которое позволяет развивать опасные темы, спорить и дискутировать. [...] Это колокол, в котором можно дышать на глубине, [...] сопротивление мысленному анабиозу, оцепенению, кататонии» (с. 30, 31).

По сути, такая модель – это внутренняя миграция, *побег* от публичной действительности. Однако побег амбивалентен: это освобождение, грозящее обернуться эскапизмом, ядром которого является несвобода. Размышлениям об онтологии побега посвящен текст Влада Капустина, развивающего эскейпологию, которая как раз тематизирует разницу между побегом как освобождением и как несвободой. Побег может рассматриваться как проявление воображения, а потому сопряжен с поиском и изобретением новых, свободных пространств. Собственно, искусство эскейпологии и состоит в поиске таких пространств.

«Для этого необходим анализ существующего мира и современного человека. Это даст нам возможность увидеть, какие формы побега у нас остались» (с. 61).

Интересная рифма выстраивается между рассуждениями Капустина и эссе философа Тристана Гарсии об экспонировании, в котором выставка определяется следующим образом:

«Это направленное отношение между субъектом, готовым к собственному отсутствию (тем, кто расставляет вещи), и присутствующим объектом (расставленными вещами). [...] Как только живое существо начинает что-то выставлять, независимо от того, что

именно, оно готовит собственное исчезновение в глазах других» (с. 76–77).

Минимальный онтологический побег, словом, встроен в выставку как частичный перенос между субъективностью и объективностью. Это обстоятельство в трактовке Гарсии объясняет неуспешность партиципаторного искусства:

«Либо выставка терпит поражение, порождая жест, ее отменяющий, удерживающийся до тех пор, пока есть субъект, который здесь и сейчас его осуществляет; либо выставка сохраняется, и тогда она не может претендовать на спонтанность жеста: она терпит поражение, потому что все равно зависит от механизмов медиации и ритуализации, поддерживающих ее в пространстве и времени за пределами жеста» (с. 82).

Здесь нет места спонтанности и непосредственности, и, в конечном счете, «хорошая выставка – это продуманное и сконструированное откровение» (с. 84).

Отдельный сюжет номера – самоорганизованные и «низовые» некоммерческие пространства. Сергей Гуськов настроен по отношению к ним скептически и призывает к откровенности: независимых арт-пространств не существует (с. 35). По его мнению, такие формы сопряжены не с неолиберализмом и только закрепляют логику прекаризации, не предлагая реальных альтернатив. Они карьерный трамплин для начинающих, пространство эксперимента и часть экологии художественного мира. Впрочем, с ним не согласен Дима Филиппов. В автобиографической статье о ситуативности и контингентности коллективной художественной работы с пространством он пишет, что «в сегодняшней действительности способность существовать автономно представляется важной ценностью, к которой пришли альтернативные художественные пространства и организующие их художники» (с. 136). Соглашаясь с ним, Юлия Тихомирова отмечает рост числа не-

коммерческих пространств в московском художественном мире (с. 29). В них произведения не рассматриваются в отрыве от самого физического пространства, которое, таким образом, становится медиумом.

Это размышление переключается с идеями Татьяны Мироновой о месте или ситуации как продукте современного искусства (с. 144). Примером может послужить проект «Будьте осторожны! Ваша неосмотрительность может быть чревата последствиями» в галерее «Тихая», анализируемый в эссе Евгения Кузьмичева и Артема Филатова. Другой пример – проекты Института коинцидентологии, разбираемые Алексом Петуком. Продолжая тему низовых сред, Мария Калинина описывает контекст и задачи работы шведского сельского сообщества «Культиватор» на острове Эланд – «переплетения искусства, фермерства, лесничества и множества других параллельных явлений в особый художественный биом» (с. 40). Это выход за пределы устоявшейся системы искусства и одновременно переосмысление опыта пребывания на периферии.

Но что объединяет участников любых сообществ? Борис Гройс пишет:

«Сегодня “идентичность” парадоксальным образом понимается не как то, что идентифицирует отдельного индивида, а скорее как то, что этот индивид делит с членами сообщества, к которому принадлежит» (с. 19).

Переход от индивидуализма к такому пониманию Гройс связывает с натурализацией (у разных людей разное «естество», отсюда принципы многообразия и терпимости) и анимализацией человека. Окультуренное тело гораздо инертнее души, а значит, нынешние сообщества на основе расы и гендера, по Гройсу, более строги. Он считает, что необходимо политизировать «естественные» идентичности, поскольку «идентичность становится воп-

росом технологического изобретательства и политического выбора» (с. 23). Тем самым он выступает не за индивидуализацию идентичностей, но за общность на уровне *режимов производства* новых, искусственных идентичностей. Предельной солидарностью в таком случае оказывается солидарность разрыва с «такими же», то есть со старой идентичностью.

Продолжая тему производства, Николай Ухринский переключает внимание на производство пространства в марксистской концепции Анри Лефевра. Он показывает, что в пространстве неявно содержится возможность искусства. Среди трех производящих сил – пространственных практик, репрезентации пространства и пространств репрезентаций – освободительным потенциалом обладает третья:

«Это пространства отдыха, удовольствия, телесности и игры. [...] В теле содержится некий несводимый к рациональной дискурсивности остаток, поэтому из этой точки может возникать освобождающее искусство, основанное на игре» (с. 48–49).

Идея спасения, бегства неотделима от вопроса о том, делается ли это поодиночке или вместе. Распространена идея, что современный российский субъект унаследовал от позднесоветского цинизм. Алексей Юрчак повторяет свою критику данного тезиса и подчеркивает:

«Чисто формальное участие в советских ритуалах позволяло сохранить важность многих социалистических ценностей и оставаться в принципе приверженным им. Поэтому советские люди могли одновременно критиковать государственную номенклатуру и продолжать относиться вполне серьезно ко многим этическим нормам социалистического общества и действовать соответственно им» (с. 107).

Идея, что смысл жизни связан с неким общим благом, лучшим будущим, сохраняла тогда свою силу в качестве основы

нравственной ткани общества. И только впоследствии стала доминировать идея «свободы от ответственности за других». По замечанию Ильи Будрайтского, это только отчасти повторяло западный неолиберализм, поскольку в последнем важно не просто быть лично свободным, но и «воспроизводить условия свободы, ненасилия и невмешательства» (с. 109). В противовес этому, по Будрайтскому, в постсоветском пространстве считается, что если за идеей стоит определенный и частный интерес, то это придает ей истинность, так как она соответствует чему-то реально существующему. Это оправдывает любые средства и применимо как на индивидуальном и групповом уровне, так и на уровне государств и идеологий, что объясняет особенности политики последних лет.

С беседой Ильи Будрайтского и Алексея Юрчака переключается текст Анатолия Осмоловского, который предлагает вспомнить уроки модернизма, который, по сути, был рефлексией материальности (в противовес постмодернизму и метамодернизму):

«Забвение материальности, непонимание своих возможностей – фатально и довольно быстро может привести к коллапсу и смерти. [...] Там, где есть ограничение, там всегда есть недостаток, а где недостаток – там возникают политика, социальность и культура» (с. 7).

Впрочем, материальность материальности рознь. Материалистическая критика часто опознается призывом пережить болезненное столкновение с реальностью. Его важно не перепутать с идеологическим навязыванием материалистического сознания – например, неолиберального. Алексей Юрчак в этой связи утверждает:

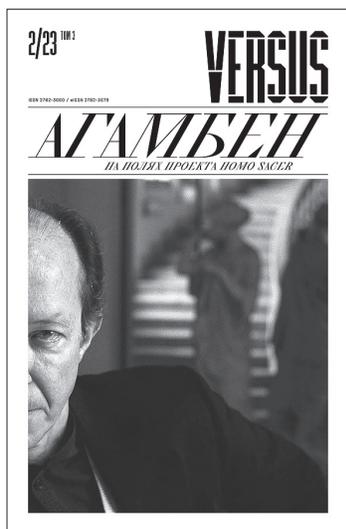
«В текущих условиях главное, что художник может делать – это поддерживать пространства и виды публичности, [которые не сводятся к неолиберальному нарративу]. Так или иначе эти социальные



пространства сохраняются в музеях, выставочных залах, в виде общественных мероприятий и дискуссий. Необходимо не дать исчезнуть пространствам для совместного критического рассуждения (например просто обсуждения художественных проектов или текстов), в которых могут формироваться общие этические ценности, не совпадающие с доминирующей точкой зрения, согласно которой каждый человек ответственен лишь за себя и является носителем predeterminedенной сущности» (с. 114).

ПОТЕНЦИИ АГАМБЕНА

«*Versus*» (2023. № 2) посвящен идеям итальянского философа Джорджо Агамбена. В номер вошли как переводы его работ, так и оригинальные статьи отечественных и зарубежных исследователей. Общая тематическая рамка – размышления Агамбена о человеческой жизни и природе.



Открывается номер тремя текстами Агамбена, важными для понимания больших пластов его философии. Первый – доклад «Потенция мысли», прочитанный в 1987 году и посвященный двум понятиям Аристотеля – потенция (*dynamis*) и акт (*energeia*), – прочитываемым в качестве элементов археоло-

гии субъективности (с. 10–11). Ведущий вопрос, который ставит автор: «Что мы имеем в виду, когда говорим “я могу”, “я не могу”?» (с. 9). В центре размышлений Агамбена находится апория, согласно которой всякая способность/потенция – это одновременно и неспособность/импотенция: «человек же есть животное, которое *способно к собственной неспособности*» (с. 17). Решение данной проблемы Агамбен связывает с разработкой такой модальности бытия, которая удерживает потенцию от ее полного исчерпания в действии. Посредством теоретического освоения рассматриваемой категории Агамбен перформативно исполняет то, к чему устремлены усилия его мысли, а именно: возвращение мысли на территорию потенции. Дарья Фарафонова подробно комментирует использование Агамбеном понятия потенции в своей статье.

В следующей статье, «Дело человека» (2004), Агамбен переносит вопрос о потенции в контекст вопроса о *природе человека*, поставленного в терминах деятельности и бездеятельности. Если человеку по сути или по природе присуще некоторое призвание, то как понимать опыт сущностного безделия?

«Под вопросом здесь оказывается сама природа человека: он представляется живущим без дела, то есть лишенным специфической природы и назначения» (с. 27).

«Если отдельными видами человеческой деятельности (игра на кифаре, изготовление башмаков, высечение изображений) не исчерпывается дело человека вообще, это не означает, что это дело нужно обязательно искать в сфере жизни. Если дело человека (от выявления которого зависит установление цели “политической науки”) определяется как некая форма жизни, это свидетельствует о том, что связь между политикой и жизнью с самого начала была частью того, как греки мыслили *polis*» (с. 29).

Аристотелевское понимание человека оставляет нас с двумя альтернативами по-

литики: либо политика связана с неким неназначаемым делом, отличным от конкретных деятельностей, либо единственное определение человека – биополитическое (с. 31). Агамбен предполагает, что сущность человека не исчерпывается никакой идентичностью или делом, а значит, необходимо пересмотреть понятия западной традиции, в которой человек задается его связкой с действием. Опираясь на работу Данте «Монархия», Агамбен показывает, что человеческая мысль в силу своего устройства открыта возможности собственного отсутствия и бездействия. Отсюда открытый вопрос: возможна ли политика, которая соответствовала бы отсутствию у человека дела и не была биополитикой (с. 37)?

Третий текст Агамбена – «Я, глаз, голос» (1980) – посвящен предельному опыту языка и проблематике раскола субъективности на опыт зрения и опыт слуха. Здесь философ анализирует персонажа Поля Валери, господина Тэста, как продолжение и радикализацию картезианского жеста самооснования субъекта через опыт *cogito*.

Александр Погребняк открывает обсуждение идей Агамбена статьей о неприсваиваемости пейзажа, который оказывается наиболее комплексной формой неприсваиваемого (другие примеры – язык и тело), включающей в себя отношение как к языку, так и к телесности. Обнаружение этой изначальной сферы опыта возможно через раз-учреждение инстанции «Я».

Агата Билик-Робсон продолжает обсуждение человеческой жизни в понимании Агамбена, но уже в более критическом ключе. Для этого она противопоставляет его Канту, указывая, что если последний считал благом выход человека из добровольной незрелости, то Агамбен оставляет его в *преднамеренной незрелости*. Билик-Робсон проблематизирует то, как итальянский философ понимал «просто человеческую жизнь», и путем сопоставления с

идеями других авторов показывает, что «агамбеновский фантазматический биоморфизм рисует образ жизни, которого ни одна живая или признаваемая живой жизнью поддерживать не в состоянии» (с. 108).

Агамбен выписывает целую серию инстанций по ту сторону закона. Помимо «просто человеческой жизни», это мессианское событие – его анализирует Георгий Лайус. В мессианизме Агамбена заключено ядро его политической программы (с. 118). Центральным событием, на котором выстраивается эта концепция, является упразднение диспозитива закона, которое открывает время аномии. Мессианское событие должно быть освобождено от гнета традиции, оно разобрано (с. 131) и не захватывает, а бездействует и не может служить основанием для позитивной исторической силы. Как критически замечает Лайус, такое понимание мессианского события ограничивает политический потенциал мессианизма и упраздняет будущее, заставляя упускать его.

Завершается номер уже традиционно – публикацией очередного фрагмента из «Пассажей» Вальтера Бенямина. На сей раз это «Конволют F: Железная конструкция», посвященный преимущественно архитектуре города.

Когда кино не для того, чтобы видеть

Следующий «*Versus*» (2023. № 3) переносит читателя в область медиа и кино. Он посвящен стратегиям, направленным против *оптикоцентризма*. Как отмечают в предисловии редакторы-составители Ольга Давыдова и Нина Савченкова, «теория кино то и дело стремилась отказаться от парадигмы оптикоцентризма и пробовала мыслить кинематограф в категориях, внеположенных видимости» (с. 7). Это предполагает понимание кино вне дискурса репрезента-



ции и мимесиса. Оно актуализирует такие темы, как перформативность кино, телесность и материальность кинообраза, самостоятельность кино как инстанции жеста, высказывания, говорения, производства опыта, чувственности, интересубъективное взаимодействие фильма и зрителя, предполагающее синестезию восприятия и телесные реакции. Кино тогда понимается как институция и культурная индустрия, а не система репрезентации – и все это ведет к пересмотру позиции субъекта в кино.

«Решаемый в этой связи спектр вопросов охватывает институциональные, фанатские, архивные и кураторские практики; стратегии канонизации или маргинализации фильмов, стилей и тенденций; распределение отношений власти и капитала в рамках киноиндустрии» (с. 7).

Номер открывается переводом статьи Патрисии Пистерс о переменах кино в условиях дигитального поворота. В центре внимания исследовательницы – *нейрообраз*, основанный на логике базы данных (с. 27) и связанный с третьим синтезом времени, по Делёзу, говорящим из будущего.

«Отправная точка для нейрообраза – такое изменение в кинематографе, в результате которого мы постепенно переходим от того, чтобы следить за действиями персонажей (образ-движение), к тому, чтобы видеть через них мир (образ-время), а затем – непосредственно переживать их ментальные ландшафты (нейрообраз)» (с. 16).

Кино, пишет Пистерс, становится все более ментальным (с. 30), сталкивая зрителя с образом *из будущего*. Яркий пример – флэшфорварды и фильмы, в которых мы в буквальном смысле попадаем в голову героя.

Развернувшаяся далее дискуссия стартует с философско-теоретических перспектив осмысления кино вне авторитета визуального. Возможна ли онтология кино без огляд-

ки на оптику? Может ли кино не быть инструментом контроля и индивидуализации?



Нина Савченкова на нескольких примерах прослеживает, как кино сопротивляется контролирующим стратегиям взгляда. В центре ее внимания – идея апперцептивной мысли, осваивающей пространство *близкого* и противоположной мысли-представлению:

«Если стратегии рефлексивного мышления ориентированы на установление связи всеобщего и единичного, то апперцептивная мысль не интересуется ни презентацией, ни репрезентацией, она безразлична к представлению и его границам. То, на что она нацелена, – это вибрация смысла, логическая определенность тона, здесь важен не ответ на вопрос “что есть?”, а интерес к способу бытия того или иного сущего. [...] Апперцептивное мышление интересуется деталью, разворачивая ее историю и сплетая контекст так, что смысл целого становится очевиден без того, чтобы видеть, что это целое собой представляет» (с. 44).

Олег Горяинов критически переосмысляет выходящее за рамки логики репрезентации понимание кино как жеста, основанное на идеях Агамбена. Он показывает, что дви-

жение в основе жеста все же несводимо к движению кинематографическому.

Участники дальнейшей дискуссии акцентируют внимание на отдельных функциях кино и элементах кинематографа как медиа. Так, Лариса Муравьева предлагает нарратологическое прочтение видимости вне оптического представления о ней. Дискутируя с Жаном-Люком Нанси, она показывает, что в фильмах Аббаса Киаростами есть «невидимый нарратор» (с. 87, 108), позволяющий зрителю осциллировать между реальностью и вымыслом:

«И монтажные рассогласования кадров, и необъяснимые скачки точки зрения между внутренней и внешней объясняются присутствием визуального нарратора, обладающего “тотальной” перспективой, но остающегося невидимым. Его осязаемое присутствие в мире истории репрезентируется через целый ряд субъективных кадров, которые не могли бы принадлежать никому, кроме него. Его роль не сводится ни к функции соглядатая, ни к функции “всевидящего ока”. Он – рассказчик этой истории, выбирающий, что именно ввести в поле репрезентации, а что оставить невидимым» (с. 108).

Что происходит, когда кино буквально плохо видно и необходимо всматриваться? Этому необычному вопросу посвящена статья Марии Грибовой. Она анализирует «кино-ноктюрны», в которых мерцание видимого и невидимого – сознательный прием режиссера. Зрительский взгляд сталкивается с кажимостью, что позволяет зрителю ощутить материальность собственного взгляда.

«Эта (дис)функциональная процедура разрушает [...] сенсорную монополию смотрения, не изменяет ключевой канал восприятия – ибо глаза, а вслед за ними и взгляд, адаптируются к просмотровым условиям и оптике всматривания, – но она открывает зрителю самому же себе в качестве проживающего в теле, предстоящим

перед обособленно существующим кино, которое не обязано это тело удовлетворять или вовлекать в проживание, у которого нет нужды идентифицироваться с человеческой телесной схемой и о котором в итоге можно ничего не узнавать» (с. 131).

Далее в номере обсуждаются конкретные кейсы. Ольга Давыдова обращается к фильмам немецкого режиссера Кристиана Петцольда, описывая их специфику через понятия разрыва, зияния и лакуны. Подобные зоны производят опыт присутствия свидетелей чужой *травмы*. Травма оказывается одним из способов помыслить кино вне оптического. Дарина Поликарпова анализирует Фестиваль невидимого кино (любительского) с точки зрения маргинальных кинематографических практик. В фокусе ее внимания – невидимость как новый кинематографический диспозитив.

УРОКИ МАТЕМАТИКИ

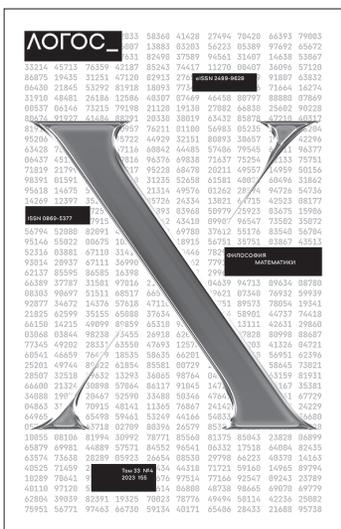
«Логос» (2023. № 4) обращается к теме, далекой от насущных реалий, – философии математики. Номер в основном подготовлен участниками Московского семинара по философии математики в МГУ. Несмотря на специфику темы, материалы рассчитаны на широкий круг читателей и скорее представляют собой введение в проблематику области. Ее базовым координатам посвящено краткое предисловие Елены Косиловой, редактора-составителя номера.

Обсуждение открывает статья Владилева Шапошникова: в центре его внимания – рождение чистой математики в XIX веке и стирание границы между ней и прикладной математикой в XXI веке. Кроме того, опираясь на историю того, как математику толковали физики, историки науки и сами математики, Шапошников показывает неустранимо *двойственную* природу этой науки, одновременно укорененной в бытовом и в человеческом:



«У математики как бы два лица: одно из них обращено к воспринимаемому чувствами человеческому миру, другое – к миру умопостигаемому и божественному. Математика – посредник между двумя мирами, связующий их мост. [...] Математика как бы не имеет своего собственного лица, оно постоянно ускользает от нас; лицо математики оказывается то лицом метафизики, то лицом физики» (с. 9, 12).

Прикладному аспекту посвящен материал Алексея Барабашева: он обсуждает применение математики в социальных науках, опираясь на обширный обзор различных дисциплин. Вопросы фундаментальных математических обоснований отходят здесь на второй план: важна прежде всего инструментальность математики в качестве совокупности методов, помогающих получать результаты. При этом «социальная онтология истолковывается как гомогенная структура, составленная либо из количественно измеримых сущностей (эссенциалистский вариант), либо из особых рациональных сборок, которые количественно представимы» (с. 142–143).



Иной аспект прикладной математики затрагивается в статье Алексея Сухно и Вячеслава Гулина – о природе физического

закона. Вступая в полемику с Квентином Мейясу, они доказывают, что стабильность физических законов в условиях контингентности сущего обусловлена математизированным характером научных суждений – в частности, аппаратом дифференциальных исчислений. Закон природы, сформулированный посредством дифференциальной зависимости между физическими величинами, описывает не регулярные, повторяемые процессы, а фиксирует произвольные изменения сущего, не нарушая этой зависимости.

Елена Косилова продолжает дискуссию, переключаясь на судьбу созерцания (интуиции) в математике. Исторически оно удостоверяло истинность математических идей и форм, подкрепляя их очевидность, однако в результате критики и усложнения математических объектов уступило свои позиции сомнению. Ниспровержение созерцания происходит в работах Ханса Хана, Людвиг Витгенштейна, Дэвида Блура и современных номиналистов (например Хартри Филда). В перспективе это означает, считает Косилова, что математика будет все больше пониматься как дискурсивная практика и даже как *игра по произвольным правилам*.

«Только одно во всем этом остается непонятно. Как математика, будучи игрой – человека, а со временем и компьютера, – умудряется быть эффективной в физике?» (с. 67).

Анатолий Кричевец, соглашаясь с Косиловой, считает, что эта непостижимость не риторическая фигура, а совершенно принципиальное обстоятельство, свидетельствующее об особом онтологическом статусе математики. В фокусе внимания этого автора – системный характер математических понятий, рассматриваемый на примере динамики Ньютона и истории идеи комплексного числа.

Завершает дискуссию статья Зинаиды Сокулер о многообразии и связи типов ма-

тематической рациональности и социальных институтов. Сокулер отмечает, что сегодня в философии математики «абстрактные идеи начинают прочитываться как производные от человеческих практик и интересов, за абсолютным прочитывается релятивное, а за автономными идеальными сферами – социальность» (с. 148). Автор анализирует исторический кейс социального конструктивиста Дэвида Блурра и связанный с его именем сюжет из истории аэродинамики и конкуренции британских математических физиков и немецких инженеров. Разница между ними в понимании инструментальности математики обусловила неудачу одних и создание классической аэродинамики другими. Первые искали истинную теорию, тогда как вторые были настроены создавать удобные для инженеров вычислительные инструменты. Это расхождение определялось различиями в системах образования в Великобритании и Германии. Важный вывод из этого примера состоит в том, что инструменталистский подход не всегда будет эффективнее реалистского, а инженеры – лучшими прикладными математиками, чем математические физики. «Однако всегда будут установки и предпосылки, связанные с бэкграундом, окружением, локальными научными культурами и традициями» (с. 168).

Трудности ПОДОЗРЕНИЯ

Следующий номер «Логоса» (2023. № 5) обращается к теме подозрения и его обремененного места в современной эпохе. Модерн был периодом критики, а значит – и подозрения, которое, однако, уживалось с доверием к определенным нарративам. Что стало с подозрением сегодня, в эпоху, по мнению одних, позднего модерна, а по мнению других, постпостмодернизма, когда общества захватило недоверие к социальным институтам – от СМИ и науки до вы-

боров, а ни прозрачность, ни солидарность, ни рациональность росту подозрения не препятствуют?

«Кризис доверия, о неизбежности которого так долго говорили мыслители-алармисты всех мастей, наступил. Причем на этот раз он, кажется, стал по-настоящему глобальным. [...] Вступаем ли мы в ту самую эпоху “постправды”, которая всего за несколько лет из публицистического клише превратилась в статью обвинения и повод для “отмены”? Или же мы просто переходим от стадии отрицания к стадии принятия?» (с. 1).

Предыдущая эпоха подозрения, связанная с критикой структурализма в 1960-е, завершилась «глобалистским оптимизмом и карнавальными поминками по концу истории». Этот неолиберальный порядок в свою очередь начал разрушаться по мере усиления мер безопасности после 9 сентября 2001 года ростом экономического неравенства и популизма к концу 2010-х.

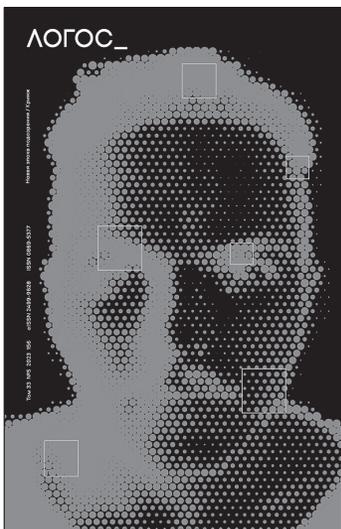
«Завершающим этапом стал санитарный кризис 2020–2022 годов, в значительной мере подорвавший доверие к научным институтам, а также конфликт на Украине, поставивший под вопрос функциональность международных институтов.

Останется ли мир прежним, когда я выключу экран своего цифрового устройства? Что придет на смену доверию и солидарности? Каковы механизмы веридикции в современном обществе? Почему выдохлась критика, а скептицизм подвергается стигматизации?» (с. 2).

В открывающей дискуссию статье Игорь Чубаров разбирает конкретный случай кризиса экспертного знания, связанный с полемикой вокруг вирулентности вируса SARS-CoV-2 и возможных способов лечения. В разгар пандемии COVID-19 французский микробиолог Дидье Рауль предложил лечить болезнь при помощи давно известного и дешевого лекарства от малярии. Его публичные выступления с критикой действий



правительства вызвали массовые выступления и падение доверия населения к политическим и научным институтам. И хотя его выкладки оказались ошибочными, Рауль лишь частично признал свою неправоту. Важно здесь то, что отлаженные и, казалось, надежные механизмы коммуникации между фундаментальной и прикладной наукой и обществом дали сбой и из эффективного и демократически легитимного способа принятия политических решений стали причиной серьезной дисфункции системы. В духе Бруно Латура Чубаров отмечает, что «и левая, и правая, и позитивная, и критическая позиции» беспомощны по отношению к нечеловеческим акторам (в данном случае – SARS-CoV-2), поэтому таких акторов требуется «приглашать к столу переговоров» (с. 22).



Дискуссию продолжает классическая статья Латура о кризисе критики. Он диагностирует инфляцию подозрения и «безотлагательный ревизионизм», когда факты не успевают состояться и подвергаются разрушительному сомнению. «Старая» критика не справляется с новыми вызовами. Выход из антитезы радикального релятивизма и некритического реализма Латур видит в переходе от «фактов» (*matters of fact*)

к «вопросам, вызывающим озабоченность» (*matters of concern*). Новый подход позволит одновременно принимать в расчет сложную процедуру производства новых сущностей и взаимодействие различных человеческих и нечеловеческих акторов.

Сергей Шевченко возвращает обсуждение к конкретным реалиям. В фокусе его внимания – социальные фобии и тревоги, связанные с редактированием генов. Восприятие последнего интерпретируется им в рамках «поругания сакрального» из социологии Эмиля Дюркгейма. Представленная за пределами сакрального эволюция генома человека – лишь один из эпизодов эволюционного соревнования «эгоистичных генов».

Многое в подобных дискуссиях зависит от современного понимания природы. Этому уделяют внимание и Латур, и Шевченко. Подробнее о понятии природы, причем в компаративистской перспективе, пишет Валентин Матвеевко. Отталкиваясь от латуровской реконструкции природы в западном модерне, он сравнивает ее с традиционным китайским пониманием природы. Человеческое существование в нем представляет собой саморазвертывание взаимодействия внутри природы, а отношения между природой и обществом коррелятивны и продиктованы стремлением понять связь и моральную цельность всего сущего, привести управление в соответствие природным циклам без надления человека привилегированным положением. Матвеевко показывает, что такое понимание близко латуровскому толкованию антропоцена, раскрывающему сложную динамику связей между человеческими и нечеловеческими акторами и возможность их объединения в *общем мире*.

«Возможно, именно привнесение морали как основы в наши отношения с природой является перспективой, которую еще только предстоит осмыслить, однако именно благодаря которой до сих пор пустой “договор

с природой” сможет обзавестись преамбулой, утверждающей его фундаментальный смысл» (с. 117).

Так или иначе, с уходом «старой» критики новая еще не состоялась. Общественное отношение колеблется между тотальным подозрением, которое может быть вызвано «как самим “ревизионизмом”, так и многочисленными попытками его стигматизировать» (с. 5), и сакрализацией общественного консенсуса по ограниченному списку тем. Будет ли обозначенное авторами направление, которое связано с включением нечеловеческих акторов в контур дискуссий, продуктивным, покажет время.

Вторая часть номера носит экспериментальный характер и посвящена понятию *кринжа*, условно означающего неловкость, стыд за кого-то другого. В предисловии к блоку отмечается, что это трудноопределимое и многозначное понятие, зависящее между этикой (стыдно за другого) и эстетикой (это именно впечатление, чувство). Авторы блока проводят различие между кринжем и китчем (Марина Васильева), интерпретируют кринж как остранение и форму освобождения от привычного (Любовь Михайлова), как политическое чувствование (Максимилиан Неаполитанский), как выражение гиперэстезии (Артем Радеев).

Вопросы эсхатологической науки

Авторы «*Логоса*» (2023. № 6) обсуждают связи между теологией и социальным знанием в современности. Общий горизонт дискуссии – «теоретическая исчерпанность понятия секуляризации и поиск новых возможностей тематизации связи социальной теории и теологии средствами онтологии, этики, социологии и экономической теории» (с. 29). Словом, выяснение эсхатологического потенциала социальной теории в совре-

менности. (При этом, оговоримся, политическая теология остается за кадром, что делает это номер по-своему уникальным.)



Идентификации современности посвящена статья Николая Афанасова, открывающая номер. Социальная теория перестала быть проективной, какой она была в эпоху модерна, и стала рефлексивной, более фрагментированной и локальной. Теперь ее задача не переустройство мира, а ориентация в усложняющемся мире. В то же время историческая событийность *ускоряется*, а теория взваливает на себя задачу соответствовать этому ускорению. Однако она обречена на запаздывание, что порождает депрессивную социальность.

«Вопрос об ускоренной рефлексивности в современности – это не только вопрос о побочных эффектах социальной дифференциации. К наиболее значимым из них принадлежат девальвация экспертного мнения, паралич способности к действию, снижение возможностей адаптации к сложностроенному обществу. Это прежде всего вопрос о границах самой современности» (с. 22–23).

Установочной статьей «теологической» дискуссии можно считать текст Ирины Дуденковой и Артема Космарского, посвящен-



ный эсхатологическим, и в этом смысле теологическим, установкам социальной теории. Теологический след они обнаруживают в понятии отчуждения (с. 31). Дело в том, что отчуждение предполагает *автономию*, которая и является эсхатологическим горизонтом социальной теории, оказывающейся, таким образом, эсхатологической наукой. Наиболее явно эта связь прослеживается у Якоба Таубеса и Жан-Пьера Дююи.

Впрочем, нередко социальная теория сопротивлялась вскрытию своих теологических посылок. Так, Джорджо Агамбен стремился нейтрализовать теологию в политической и социальной мысли, чтобы занять позицию «по ту сторону теологического разума». Олег Горяинов показывает методологические затруднения, с которыми сталкивается итальянский философ. Критикуя теологические корни европейской философии, он одновременно использует теологию как ресурс. Принимая посылки постсекулярности, он одновременно критически относится к религии и теологии. Поэтому Горяинов ставит вопрос: возможна ли в постсекулярной ситуации последовательная *атеистическая* философия, автономная по отношению к религии и теологии? В случае Агамбена ключ к его позиции кроется в особом употреблении языка в форме профанации и пародии.

«Профанация и пародия представляют собой опыт слова, который, не впадая в соблазн утраченного единства, должен являть “возможно, самый древний из диспозитивов”, то есть язык, разъятый со своей оперативной функцией, лишенный способности к действию и удержанный в режиме потенциальности. Лишь так появляется шанс лишить действительности теологический диспозитив: постсекулярный атеизм должен начинать свою критическую процедуру не с критики институтов религии, а с опыта языка» (с. 57).

Несколько текстов посвящены обнаружению теологических истоков секулярных

понятий. Так, Виктория Файбышенко обращается к интерпретациям мифа об Эдипе в трансцендентальной философии. Она показывает теологичность автореференции и автономии как разделенного внутри себя желания. Дмитрий Кралечкин обращается к проблеме меритократии и понятию признания у Макса Вебера. Опираясь на Августина, он выявляет теологические корни признания в концепции предназначения, а затем предлагает концепцию действия, дистанцирующегося как от постхристианской меритократии, так и от дохристианских подходов к оценке достоинства каждого, всегда определявших иерархическую структуру общества.

Поиски теологической подоплеки не обошлись и без старого теологического понятия *трансценденции*. Кирилл Маркин анализирует попытку Томаса Лукмана реабилитировать его. При этом трансценденция понимается не как поиск значений за пределами повседневности, а как придание неоспоримой значимости повседневной жизни.

«Организм всегда стремится в полной мере реализовать свой человеческий потенциал, то есть трансцендировать себя в социальный порядок повседневной жизни, в этом смысле любой социализированный актер *a priori* религиозен» (с. 134).

С точки зрения Лукмана, религия не институт, а неустранимый аспект опыта. Поэтому за интерпретацией опыта трансцендентного индивид обращается к наиболее авторитетной для себя сфере повседневности, в том числе к науке. В таком случае институты, давно отделенные от религии, по крайней мере в западном обществе, могут обретать религиозное измерение.

«Наиболее подходящим примером такой трансформации (помимо давно описанных гражданских религий) является движение за популяризацию науки, вполне мыслимое как религиозное измерение научной институции» (с. 135).

Дискуссию продолжает Бруно Латур, переосмысляющий религию по ту сторону модерна. Завязкой его рассуждений является запрет на мышление абсолюта, ставший теологической ловушкой современного мышления. Если поборники религии утратили дух инновации и перестали переводить сообщение религии на живой язык повседневности, то социальные науки ложно понимают религию как верование и воплощение иррациональности. Чтобы спасти знание от науки, а веру от религии, необходим шаг ирредукции, противоположный модернистской секуляризации. Религия не сводится ни к личному опыту, ни к социальному установлению. Идея Латура состоит в том, чтобы предложить такое определение религии, которое станет шагом к уже упоминавшемуся в предыдущем номере «Логоса» общему миру. Для этого необходимо осмыслить религию как особый религиозный режим высказывания, противоположный режимам высказывания нововременной науки.

ИСПРАВЛЕНИЕ ИМЕН

Очередной «*Ab Imperio*» (2023. № 3) – журнал, к слову, в 2024 году отмечает 25-летие – посвящен теме «Переосмысление политики наименования и логики группности». В предисловии отмечается:

«Рассматриваемая в этом номере как исследовательская проблема, неадекватная логика группности и сегодня является экзистенциальной угрозой свободе и даже жизни. Политический национализм и обслуживающий его методологический национализм общественников несут ответственность и за возникновение самых затяжных и кровопролитных конфликтов, и за их принципиальную неразрешимость в рамках все еще преобладающего нациецентричного подхода к восприятию и рационализации реальности» (с. 13).

Большой блок материалов посвящен истории Карабаха и обстоятельствам, сделавшим неразрешимой проблему координации его неоднородного многокультурного общества.

«Ключевую роль играет именно гомогенизирующая политика наименования и группности, исключая возможность поиска политических форматов сосуществования и разрешения имеющихся противоречий иначе, чем через геноцидальные этнические чистки» (с. 13).

Дело в том, что спор за Карабах стал главным фактором национальной мобилизации и в Армении, и в Азербайджане, а сама мобилизация – основой политических моделей обеих стран. Отказ от территориальных претензий означал бы крушение этих моделей, и потому разрешение конфликта невозможно без изменения социального воображения обществ.

Один из обсуждаемых в номере курьезов именован связан с национальными воинскими формированиями в российской армии в период Первой мировой войны. Наиболее известное из них – Дикая дивизия. Климентий Федевич прослеживает процесс их создания и показывает, что привычное именование армии как «русской императорской» воспроизводит миф о ее однородном моноэтническом составе. На деле же таких формирований было много, и сам факт их существования противоречил установке военного руководства на создание «русской национальной» армии после катастрофы русско-японской войны (с. 40). Первая мировая быстро заставила скорректировать идеологию этнической гомогенности. Быстрая гибель довоенного кадрового костяка к осени 1915 года запустила «национализацию» армии, несмотря на опасения, что это подготовит национальные вооруженные формирования и приведет к послевоенной федерализации. Опасения оправдались: «русская национальная



армия» трансформировалась в «многонациональную российскую», федерализация империи стала неизбежной.

Схожий кейс читатель найдет в статье Юрия Радченко о трудностях идентификации «славян караимского вероисповедания» («субботников») советскими и нацистскими властями (с. 79–80). В советскую современную классификацию они не вписывались из-за игнорирования ею конфессионального фактора. Нацистская же политика обнаруживала по отношению к ним антииудейскую религиозную подоплеку, а непоследовательность репрессий в отношении этих славян – иллюзорность претензий на построение единого современного государственного аппарата. В свою очередь трудности с распознаванием этой группы испытывали и ученые, поскольку преобладающая в среде карта группности располагала, например, к выделению иудеев и православных славян, но не иудеев-славян, да еще и караимского толка.

Бывает и так, что ошибку именования совершают сами исторические акторы. Это хорошо видно по исследованию Фабрицио Фенги, посвященному литературной группе «Петербургских фундаменталистов» во главе с Павлом Крусановым. Исходно эти деятели совмещали фашизм на эстетическом уровне с поисками на концептуальном уровне нового инклюзивного универсализма взамен скомпрометированного советского. Однако постепенно поддавшись господст-

вующей нациецентричной эпистеме, они пришли к особо реакционной форме национал-империализма: концептуальная суть оказалась подменена эстетической формой. Вместо того, чтобы выработать новый язык группности, «Петербургские фундаменталисты» стали заложниками избранной ими художественной формы.

В отдельном материале редакторы осмыслиют путь, проделанный журналом за четверть века, его научную парадигму и задачи, представляя в том числе новшества в работе с материалами – например, короткие интервью с авторами в режиме послесловия к статьям.

«За прошедшие 24 года журнал сформулировал исследовательскую парадигму новой имперской истории – исследования общества как сложной открытой системы в состоянии неустойчивого равновесия. В отличие от доминирующей национальной историографии, эта история не описывается одним нарративом. Парадигма новой имперской истории является постнациональной, постимперской и гибридизирующей, а потому дистанцируется от любых гранд-нарративов» (с. 27–28).

Жизнь в интеллектуальной периодике идет своим чередом. Темы сменяют друг друга, как если бы ничего не происходило. Надолго ли? Эта нормальность – лишь видимость, и, чем она обернется, станет понятно весьма скоро.