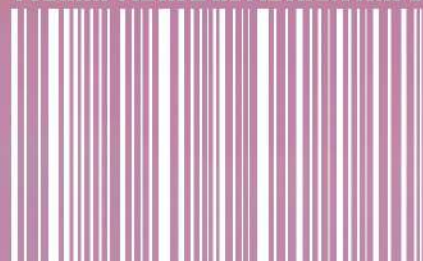


ЛОГОС_

Том 34 №6 2024 163
ISSN 0869-5377 eISSN 2499-9628

ПОСЛЕ АЛГОРИТМОВ
УТОПИЯ УЮТА В НЕУЮТНОМ МИРЕ





Издается с 1991 года, выходит 6 раз в год
Учредитель — Национальный
исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

Главный редактор

Валерий Анашвили

Редакторы-составители

Константин Очеретяный, Александр Погребняк

Редакционная коллегия

Вячеслав Данилов

Дмитрий Кралечкин

Виталий Куренной (научный редактор)

Инна Кушнарева

Артем Морозов

Яков Охонько (ответственный секретарь)

Александр Павлов (шеф-редактор)

Александр Писарев

Артем Смирнов

Полина Ханова

Игорь Чубаров

Редакционный совет

Феликс Ажимов (председатель совета, Москва)

Петар Боянич (Белград)

Вадим Волков (Санкт-Петербург)

Борис Гройс (Нью-Йорк)

Борис Капустин (Москва)

Драган Куянджич (Гейнсвилл)

Джон Ло (Милтон-Кинс)

Дейдра Макклоски (Чикаго)

Кристиан Меккель (Берлин)

Фритьоф Роди (Бохум)

Елена Рождественская (Москва)

Блэр Рубл (Вашингтон)

Грэм Харман (Лос-Анджелес)

Клаус Хельд (Вупперталь)

Юк Хуэй (Токио)

Е-mail редакции: mail@logos-journal.ru

Сайт: <http://www.logosjournal.ru/>

Телеграм: <https://t.me/wowlogos>

© Высшая школа экономики, 2024

<https://www.hse.ru/>

ТОМ 34

#6

2024

Выпускающий редактор *Елена Попова*

Дизайн *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Обложка *Владимир Вертинский*

Корректор *Мария Чернова*

Редактор сайта *Вадим Алчинов*

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

Свидетельство о регистрации

ПИ № ФС 77-87043 от 26.03.2024

Публикуемые материалы прошли процедуру
рецензирования и экспертного отбора.

Журнал входит в перечень рецензируемых
научных изданий ВАК по специальностям
5.2.1, 5.7.1, 5.7.2, 5.7.4, 5.7.6, 5.7.7, 5.7.8

Подписной индекс 44761

в Объединенном каталоге «Пресса России»

Адрес редакции: 105066, Москва,
ул. Старая Басманная, 21/4

Адрес издателя и распространителя:

101000, Москва, ул. Мясницкая, 20

Издательский дом Высшей школы экономики,
(495) 772-95-90 доб. 15298,

e-mail: id@hse.ru

Тираж 600 экз.

LOGOS

PHILOSOPHICAL AND
LITERARY JOURNAL

Volume 34 · #6 · 2024

Published since 1991, frequency—six issues per year

Establisher — HSE University

EDITOR-IN-CHIEF *Valery Anashvili*

GUEST EDITORS: *Konstantin Ocheretyany, Alexander Pogrebnyak*

EDITORIAL BOARD: *Igor Chubarov, Vyacheslav Danilov, Polina Khanova, Dmitriy Kralechkin, Vitaly Kurennoy* (science editor), *Inna Kushnaryova, Artem Morozov, Yakov Okhonko* (executive secretary), *Alexander Pavlov* (managing editor), *Alexander Pisarev, Artem Smirnov*

EDITORIAL COUNCIL: *Felix Azhimov* (Council Chair, Moscow), *Petar Bojanić* (Belgrade), *Boris Groys* (New York), *Graham Harman* (Los Angeles), *Klaus Held* (Wuppertal), *Yuk Hui* (Tokyo), *Boris Kapustin* (Moscow), *Dragan Kujundzic* (Gainesville), *John Law* (Milton Keynes), *Deirdre McCloskey* (Chicago), *Christian Möckel* (Berlin), *Frithjof Rodi* (Bochum), *Elena Rozhdestvenskaya* (Moscow), *Blair Ruble* (Washington, DC), *Vadim Volkov* (St. Petersburg)

Executive editor *Elena Popova*; Design *Sergey Zinoviev*; Layout *Anastasia Meyerson*;
Cover *Vladimir Vertinskiy*; Proofreader *Maria Chernova*; Website editor *Vadim Alchinov*

E-mail: mail@logos-journal.ru

Website: <http://www.logosjournal.ru>

Telegram: <https://t.me/wowlogos>

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

Registration certificate ПИ № ФС 77-87043 dated March 26, 2024

All published materials passed review and expert selection procedure

© HSE University, 2024 (<https://www.hse.ru/en/>)

Print run 600 copies



Содержание

- 1 Константин Очеретяный, Александр Погребняк.
После алгоритмов: от социальных утопий — к фантазму уюта
- ПРАВО НА УТОПИЮ: ИНТЕРФЕЙСЫ УЮТА
- 9 Иван Микиртумов. Утопии и фантазии уютной жизни:
от разумного гедонизма к щедрой апроприации
- 47 Константин Очеретяный. Маркиз де Сад — изобретатель
интерфейса
- 67 Антон Сюткин, Артем Серебряков. Трещина
в Абсолюте: спор об утопии в критической теории
- 113 Надежда Макарова. Воспоминание в цифровом
пространстве как форма «заботы о себе»
- 135 Дмитрий Панченко. Утопия римских вилл: письма Плиния
Младшего в гуманистической перспективе
- УТОПИИ ВОПРОКИ: СЛОМАННЫЕ АЛГОРИТМЫ
И НЕУЮТНЫЕ СУЩНОСТИ
- 157 Александр Ленкевич, Алина Латыпова. Интерфейс
как жало в плоть: игровые контроллеры и радикальный
инжиниринг тела
- 179 Полина Колозариди, Гавриил Беляк. Цифровая
гуманитаристика как стадия научного знания: четыре
метафоры
- 203 Дарья Чирва. Человеческое в человеко-машинном гибриде
искусственного интеллекта
- 217 Евгений Малышкин. Амбулаторное счастье
- 235 Александр Погребняк. Рассеянность vs неуютность:
о цифровой бездомности в связи с концепцией
Шошаны Зубофф
- «ПОСЛЕДНЯЯ» ВОЙНА И ЦИФРОВОЙ МИР
- 257 Петар Боянич. Проект последней войны за мир:
философские вздохи
- 275 Руслан Хестанов. Катехон в эпоху ярости
распределенных систем
- КРИТИКА
- 297 Владимир Шохин. Аналитическая философия: удалось ли
наконец ее определить? (*Ганс-Йоганн Глок*. Аналитическая
философия как она есть)

Contents

- 1** KONSTANTIN OCHERETYANY, ALEXANDER POGREBNYAK. After Algorithms: From Social Utopias to the Phantasm of Cosiness
- THE RIGHT TO UTOPIA: THE INTERFACES OF COSINESS
- 9** IVAN MIKIRTUMOV. Utopias and Fantasies of a Cosy Life: From Rational Hedonism to Generous Appropriation
- 47** KONSTANTIN OCHERETYANY. Marquis de Sade — the Inventor of the Interface
- 67** ANTON SYUTKIN, ARTEM SEREBRYAKOV. The Fissure in the Absolute: A Debate Over Utopia in Critical Theory
- 113** NADEZHDA MAKAROVA. Memory in the Digital Space as a Form of the “Care of the Self”
- 135** DMITRI PANCHENKO. The Villas of Pliny the Younger (Epist. 2. 17 and 5. 6) as a Humanistic Utopia
- DESPITE UTOPIA: BROKEN ALGORITHMS AND UNCOSY ENTITIES
- 157** ALEXANDER LENKEVICH, ALINA LATYPOVA. Interface as a Thorn in the Flesh: Game Controllers and Radical Body Engineering
- 179** POLINA KOLOZARIDI, GAVRIIL BELYAK. Digital Humanities as a Stage of Scientific Knowledge: Four Metaphors
- 203** DARIA CHIRVA. A Human Element in a Human-Machine Hybrid of Artificial Intelligence
- 217** EVGENII MALYSHKIN. Ambulatory Happiness
- 235** ALEXANDER POGREBNYAK. Distraction vs Cosiness: On the Digital Homelessness in Relation to the Concept of Shoshana Zuboff
- THE “LAST” WAR AND THE DIGITAL WORLD
- 257** PETAR BOJANIĆ. The Project of the Last War for Peace: Philosophical Sighs
- 275** ROUSLAN KHESTANOV. Katechon in the Age of Cybernetic Systems’ Rage
- CRITIQUE
- 297** VLADIMIR SHOKHIN. Analytic Philosophy: Has It Finally Been Defined?

После алгоритмов От социальных утопий — к фантазму уюта

Константин Очеретяный

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ);

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ),
Россия, kocheretyany@gmail.com.

Александр Погребняк

Национальный исследовательский университет ИТМО;

Национальный исследовательский университет «Высшая школа
экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург, Россия, aapogrebnyak@gmail.com.

Ключевые слова: цифровая революция; алгоритмы;
интерфейсы; утопия; уют; природа; культура.

Статья представляет собой введение к блоку работ, посвященных осмыслению условий возможности и состоятельности притязаний на уютность существования в ситуации, вызванной к жизни так называемой цифровой революцией. Эта ситуация характеризуется радикальными изменениями как в технологическом, так и в социальном укладе: политика, экономика, культура, а также повседневная жизнь и сама природа, подвергаясь цифровизации, превращаются в объекты, способ существования которых ставит под вопрос релевантность традиционных форм обращения с такими понятиями, как собственность, отчуждение, ответственность, справедливость, гуманность и т. п. Кроме того,

цифровизация заставляет пересмотреть отношение к фундаментальным оппозициям (природа/культура, психическое/физическое, живое/мертвое, серьезное/игровое, рациональное/аффективное, реальное/фантазматическое и т. п.), структурирующим наш опыт и задающим координаты его вменяемости и познаваемости. Возможно, ощущение общей неуютности жизни в мире после алгоритмов — лишь временное, частичное и чисто оценочное явление; но также вероятно и то, что сегодняшняя озабоченность уютом (возможностью обретения «дома в цифре») может послужить импульсом для переосмысления статуса утопии как формы критического мышления о современности.

МЫ ИМЕЕМ дело с ситуацией алгоритмической революции, когда человек перестает обладать монополией на преобразование опыта, когда знание и власть передаются технологиям и программам: искусственному интеллекту, нейросетям, обработке больших данных, широкому комплексу киберфизических систем, внедряемых в производственные процессы и повседневные формы межчеловеческого взаимодействия. Знание, труд, язык — да и сама история — будто переходят машинам. Соответственно, конец истории оказался связан не с внутренним истощением динамики общественно-политических дискурсов и сил, а с тем, что права на эти дискурсы и силы оказались привилегией машин и программ, монополизировавших язык и труд. Конец истории равноценен кризису атрибуции — невозможностью отличить свои действия от действий машин, а свое поведение от программных сценариев. Усталость жить в истории рождается от сомнения в истории как процессе реального движения, то есть качественного преобразования всех форм жизни — они кажутся случайными и эфемерными. Соответственно, тоска или страсть по природе — это обратная сторона страха перед историей, которая, будучи передана технологиям, алгоритмизации языка и труда, кажется столь же невыносимой, сколь и отвратительной.

В этом смысле вопросы экологической этики и политики, нового диалога с животным и т. д. симптоматичны. В них намечена природа, но не столько как концепт, сколько как фантазм: недостижимая природа, внечеловеческая природа, ведь и дискурс о человеке, точнее дискурс, исходящий из концепта «человек», был определен эпистемами жизни, труда и языка, отошедших новейшим технологиям. Если раньше утопия как проект соотносилась с некими императивами знания, труда и языка, то есть объективного и радикального преобразования действительности, то теперь речь идет

В работе представлены результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

о поиске состояний, избежавших алгоритмизации, — в этом смысле ностальгия по природе представляет собой желание обрести себя в додискурсивных, допредикативных, внеисторических формах. Человеку остается фантазм природы как поиск того, что таится в нем и ускользает от алгоритмизации. Мы больше не ищем реальности, истины, нового социального порядка, экономической справедливости и даже объективности — их скорее найдут наши программы и технологии, мы же ищем уюта как того, что одинаково отдалено как от онаученной природы, так и от технологизированной истории.

Уют можно рассматривать и как природу, о которой человек обречен мечтать оттого, что ему после алгоритмической революции больше нечего делать в истории — и тогда это симуляция и виртуальность; и как природу, принципиально сопротивляющуюся выражению в истории, труде, концептуальном языке, то есть как природу по ту сторону человека, где все нечеловеческое, с которым себя ассоциировал человек, наконец было от человека отделено и передано машинам и программам, а человек, наоборот, ищет своего адекватного выражения по ту сторону языка и труда в нечеловеческих, гротескных и гибридных формах. Оба образа такой постисторической природы являет нам интерфейс — то, с чем мы имеем дело в наших устройствах. С одной стороны, технологические и графические интерфейсы устроены по принципам биехевиоризма, маркетингового дизайна, интенсификации потребления и как бы эксплуатируют поведенческие сценарии, алгоритмически третируя человека как животное; с другой стороны, именно они способны на уровне апрагматических художественных и игровых интеракций открыть аспекты доступа человека к собственной природе по ту сторону алгоритмизации. Парадоксальным образом человек, колонизируя интерфейсы, учится жить под вектором «уютопии» (уют + утопия), то есть искать оптимума существования по ту сторону различия природы и культуры, переизобретая собственную природу средствами культурных техник. Авторы текстов стремятся показать, что в таком контексте интерфейс — уже не технологическое изменение форм жизни, а спекулятивное изменение жизни как формы: открытие опыта «своего», «собственности», «существования» по ту сторону концепта «человек» в диалоге аутопоэтических гибридов, квазисубъектов, криптосущностей.

Именно вопросу о поиске уюта в мире неуютных сущностей и посвящен данный номер.

Первый раздел объединяет статьи, в которых проблема уюта, как она заявляет о себе в цифровую эпоху, размещается

где-то в промежутке между (сознательной) утопией и (бессознательным) фантазмом. Авторы этих статей предлагают нам обратиться к:

1. *Жесту щедрой апроприации*, с помощью которого в теории можно было бы попытаться преодолеть неуютный, или, в марксистских терминах, отчужденный, характер человеческого существования в цифровую эпоху, наладив его отношения в пределе со всем, чем только возможно; этот жест характерен для концепции Рахель Йегги, но очевидная слабость ее — в некритическом принятии просвещенческой идеи безусловности прогресса и игнорировании факта социального антагонизма, характерного для сегодняшнего общества ничуть не меньше, чем для вчерашнего; в этом смысле упование на эффективность такого рода жеста можно квалифицировать как движение вспять: от социально-критической позиции, свойственной марксизму и неомарксизму, к неосентиментализму в духе «Юлии» Жан-Жака Руссо, ориентированному как на цель на обретение уюта в сфере исключительно приватной жизни (об этом — статья Ивана Микиртумова «Утопии и фантазии уютной жизни: от разумного гедонизма к щедрой апроприации»).
2. *Маркизу де Саду* — с целью деконструкции мифа, в координатах которого выстраивается рациональность интерфейса с сопутствующей ей экономикой жеста, усилия, концентрации: за миром, будто бы созданным Руссо, с его утопией республики открытых сердец, свободно обращающихся друг к другу с речью, скрывается совсем иная утопия — утопия изоляции, сводящая действие к инструкции, а коммуникацию к сценарию, так что, переключаясь между спектаклями наших интерфейсов и пытаясь играть по сценарию Руссо, мы обнаруживаем себя словно бы на сцене де Сада; впрочем, аспекты этой утопии кажутся жуткими лишь по навязанному им содержанию, но все же они являются игровыми по своим подлинным перформативным и нарративным возможностям, — вот именно эти их аспекты и необходимо увидеть, чтобы уяснить судьбу наших действий в интерфейсах (об этом — статья Константина Очеретяного «Маркиз де Сад — изобретатель интерфейса»).
3. *Переосмыслению возможностей утопического мышления и утопического воображения* в связи с кризисом самого жанра утопии в контексте исторических событий XX века, тоталитарные проекты которого послужили причиной для ради-

кального недоверия любым притязаниям на обретение уюта; в этой связи имеет смысл сопоставить позиции двух классиков неомарксистской философии: Теодора Адорно, выступавшего против любой формы репрезентации утопического во имя его спасения от овеществления, и Эрнста Блоха, призывавшего сохранять верность дневным грезам о наилучшем устройстве жизни, — с тем, чтобы определить, какие задачи должна ставить перед собой философия и как ей следует реагировать на собственные неудачи (об этом — статья Антона Сюткина и Артема Серебрякова «Трещина в Абсолюте: спор об утопии в критической теории»).

4. *Практике заботы о себе* — но не только и не столько о себе как существующем здесь и сейчас, сколько о себе в связи с другими, причем другими, уже не существующими; именно такого рода забота порождает сегодня целый ряд историй, чье существование потенциально дано нам в цифровом следе, цифровом клоне и цифровом бессмертии, но актуализируется оно все-таки только через наше творческое усилие — так, вместе с воскрешением в цифре кого-то из наших близких происходит реанимация творческих проекций нашей собственной субъективности, а танатологическая герменевтика присутствия становится способом продумывания организации виртуальных сред жизни (об этом — статья Надежды Макаровой «Воспоминание в цифровом пространстве как форма „заботы о себе“»).
5. *Гуманистическому идеалу*, реализуемому в форме восполнения отчуждающей и опустошающей имперской публичности опытом ойкономии в глубинном смысле слова как обретения места встречи природы и человека, в том числе встречи человека со своей собственной природой; и то, как мы сегодня пытаемся приютить себя в открытых цифре интерфейсах, почему бы не сравнить с тем, как это когда-то практиковалось на открытых солнцу римских виллах (об этом — статья Дмитрия Панченко «Утопия римских вилл: письма Плиния Младшего в гуманистической перспективе»)?

Во *втором разделе* тот уют, который обещают нам утопические проекты цифровой революции, ставится под вопрос — так что приходится учиться жить в мире, где алгоритмы дают сбой, а нашими соседями чем дальше, тем больше оказываются разного рода неуютные сущности. Здесь в поле внимания авторов оказываются:

1. Погружение в мир *альтернативных интерфейсов* взаимодействия с цифрой, когда тело в художественных и игровых практиках оказывается открыто всевозможным экспериментам, а вымя коровы, музыкальные синтезаторы, холодное оружие и т. п. становятся герменевтическими операторами в лабиринтах медиареальности, позволяющими подвергнуть деконструкции ставшие уже традиционными для геймдизайна системы управления действиями и телом геймера (об этом — статья Александра Ленкевича и Алины Латыповой «Интерфейс как жало в плоть: игровые контроллеры и радикальный инжиниринг тела»).
2. Освоение *мира метафор*, на которых выстраивается цифровая гуманитаристика; метафоры эти можно трактовать в качестве симптомов глубинной трансформации всех способов репрезентации, структурирования, архивации и канонизации нашего познавательного опыта — иначе говоря, в качестве графем боли и удовольствия на теле коллективного цифрового человечества; при этом, насколько уютным оказывается переселение гуманитарного знания и его носителей в «цифровой дом», остается под вопросом (об этом — статья Полины Колозариди и Гавриила Беяка «Цифровая гуманитаристика как стадия научного знания: четыре метафоры»).
3. Движение *по ту сторону классического дискурса об искусственном интеллекте* и связанных с ним проблем знания, ответственности и агентности; да, возможно, что антропоморфизм — это та мера уюта, которая может оказаться чудовищной для неантропомерных сущностей, но не оказываемся ли мы сами в чудовищном мире тогда, когда в форме институций и инструментов гипостазируем возможности собственного разума? и не будет ли лучше пойти по другому пути и обратиться к взаимодействию человеко-машинных гибридов и социотехнических систем, ориентируясь на понимание уюта как меры сосуществования с радикально иным, как способа противостояния диктатуре всегда уже виденного (об этом — статья Дарьи Чирвы «Человеческое в человеко-машинном гибриде искусственного интеллекта»)?
4. *Прогулка* как способ движения субъекта по направлению к счастливой жизни — но вот только не факт, что для такого движения необходима именно та среда, в которую всегда уже оказывается помещен современный субъект как субъект картезианский: а именно протяженность, которая

во многом выступает как результат редукции, или забвения, опыта пространственности; да, сегодня «цифра», как кажется, напрямую обращается к нам на языке комфорта и отсутствия усилия, но не лишает ли нас подобная оцифровка бытия в мире чар встречи с радикально иным, с тем, что не укладывается в проекции протяженности: телесной встречей, взглядом, касанием — всем, что необходимо нам в той же мере, как гравитация или стремление к счастью (об этом — статья Евгения Малышкина «Амбулаторное счастье»)?

5. *Рассеянность* перед лицом оптической монополии, принадлежащей паноптикуму интерфейсов и надзорному капитализму, замещающему пафос бытия-к-смерти бытием-около-жизни; интерфейсы цифровой реальности дают нам все объекты как частичные и парадоксальные, капитализм эпохи зрелищ также продуцирует эффект карнавала, вывернутого наизнанку мира органов без тел, увлекательного путешествия по осколкам — однако проблема не в том, что мы недостаточно собранны, а в том, что мы не слишком рассеянны: ребенок еще обладает радостью игрушек, ведь для него они все — парадоксальные объекты, а значит, переливаются возможностями, но со временем оптическая диктатура путем институций и технологий «спасает» его от рассеяния, и для взрослого парадоксальные объекты уже скорее только осколки жизни, которые если и блеснут, то как предвестники опасности разрушения единственно доступного ему мира; и тогда овладеть рассеянностью в мире интерфейсов и алгоритмов означает вернуть право на игру в мире правил (об этом — статья Александра Погребняка «Рассеянность vs неуютность: о цифровой бездомности в связи с концепцией Шопана Зубофф»).

Вполне возможно, что как поставленные в этих статьях вопросы, так и ответы на них кому-то могут показаться звучащими провокационно, а кому-то, напротив, все еще недостаточно радикальными. Но провокация — это приглашение к мысли, или, скорее, вызов мыслящим; а уклонение от немедленного и прямого ответа порой является уловкой, обходным маневром, паузой, необходимой для перегруппировки сил. Как это было всегда, вызов нам бросают прежде всего наши собственные измышления: мифы, фантазмы, идеологии, диспозитивы и т. п. Именно им мы обязаны той диалектикой уюта и неуютности, в форме которой только и возможен сегодня опыт существования.

AFTER ALGORITHMS: FROM SOCIAL UTOPIAS TO THE PHANTASM OF COSINESS

KONSTANTIN OCHERETYANY. National Research University Higher School of Economics (HSE University); St. Petersburg State University (SPbU), Russia, kocheretyany@gmail.com.

ALEXANDER POGREBNIYAK. St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (ITMO University); National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, aapogrebnyak@gmail.com.

Keywords: digital revolution; algorithms; interfaces; utopia; cosiness; nature; culture.

The article is an introduction to a block of papers devoted to understanding the conditions of possibility and validity of claims for a cosy existence in a situation brought to life by the so-called digital revolution. This situation is characterized by radical changes both technologically and socially: politics, economics, culture, as well as everyday life and nature itself, undergoing digitalization, are turning into objects whose mode of existence calls into question the relevance of traditional forms of treatment of concepts such as property, alienation, responsibility, justice, humanity, etc. Digitalization also forces us to reconsider the attitude towards fundamental oppositions (nature/culture, mental/physical, living/dead, serious/playful, rational/affective, real/phantasmatic, etc.), structuring our experience and setting the coordinates of its sanity and cognition. It is possible that the feeling of the general uncossiness of life in the world after algorithms is only a temporary, partial and purely evaluative phenomenon; but it is also likely that today's preoccupation with cosiness (the possibility of finding a digital home) may serve as an impetus for rethinking the status of utopia as a form of critical thinking about modernity.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-1-7

Утопии и фантазии уютной жизни

От разумного гедонизма к щедрой апроприации

ИВАН МИКИРТУМОВ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург,
Россия, imikirtumov@hse.ru.

Ключевые слова: сентиментализм; романтизм; уют; утопия; отчуждение; Жан-Жак Руссо; Рахель Йегги.

В статье обсуждается утопия уютной жизни как ответ вызовам технологий и цифровизации. История утопии уюта прослеживается от сентименталистского проекта «хорошей» жизни в романе Жан-Жака Руссо «Юлия, или Новая Элоиза», который, по мнению автора, не является утопией в полном смысле слова. Утопическое мышление не характерно для романтизма, поскольку здесь идеалом является особое внутреннее состояние, которое невозможно вписать в мир как целое. Мир будущего видится в оптике научной фантастики, а реальность — как антиутопия. Автор трактует как антиутопию теорию отчуждения Карла Маркса. Она сопоставляется с теорией отчуждения Рахель Йегги, в которой политико-экономическая проблематика присутствует в столь же малой степени, сколь и романтический идеал реализации сущности человека.

Концепция Йегги сочетает элементы критической теории с социальной психологией аналитического

толка. Ее главная идея состоит в тотальной апроприации мира, которую автор статьи называет щедрой. Она предполагает, что отчуждение есть отсутствие отношений там, где они должны быть, поэтому его устранение сводится к выстраиванию отношений фактически с чем угодно. Автор показывает, что теория Йегги неосентименталистская и во многом сближается с «хорошей» жизнью Руссо. От романтизма же теория Йегги позаимствовала веру в прогресс. Он оказывается конститутивным элементом щедрой апроприации. Прогресс берет на себя функцию голой необходимости, или «не-человеческой» силы Маркса. В результате человек освобождается от ответственности за что-либо, выходящее за пределы его частной жизни. Но такое решение наталкивается на важную черту прогресса: он несет счастье одним людям, используя других как ресурс. Утопия уютной жизни оказывается призывом игнорировать это обстоятельство.

НАСТОЯЩАЯ статья посвящена утопии уютной жизни, которая описывается то как «хорошая», то как «своя», то есть свободная от отчуждения: от картин семейного счастья в романе Жан-Жака Руссо «Юлия, или Новая Элоиза»¹ (1761) через аффективный аспект отчуждения у Маркса к теории отчуждения, представленной в книге Рахель Йегги *Entfremdung*² (2005). Как будет показано, современные представления об уютной жизни несут в себе следы двух традиций: сентименталистской и романтической. Сентиментализм хорошо владеет техникой утопии и предполагает обретение лучшей жизни посредством практик разумного гедонизма, которые можно воплотить в жизнь, если прилежно работать над собой. Романтизм в своей обмирщенной, социально-политической версии видит будущее в перспективе прогресса науки и техники, ставящих на службу человеку невиданные прежде силы. Ему доступны жанры антиутопии и фантастики, но не утопия. Современные проекты уютной жизни по своим мотивам сентименталистские, поскольку предназначены оберегать, прежде всего чувства. Они сторонятся политического, что, как будет видно в дальнейшем, связано с переносом источника неуютности, то есть отчуждения, с феноменов социальных на ход жизни вообще.

Концепция Йегги интересна тем, что, будучи изводом критической теории, она является подчеркнута постромантической и одновременно сциентистской, а по своим мотивам призвана ответить на так называемые вызовы современности, ассоциируемые с отчужденностью и неуютностью. В их числе: высокая степень личной свободы, атомизация, агональность, медиатизация, экс-

В работе представлены результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

1. Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Пер. с фр. Н. И. Немчиновой, А. А. Худадовой под ред. В. А. Дынник, Л. Е. Пинского, пер. стихов В. А. Дынник // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 2.
2. Jaeggi R. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Fr.a.M.: Campus, 2005. В дальнейшем изложении мы будем опираться на английское издание: *Idem. Alienation* / F. Neuhouser, A. Smith (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2014.

пансия цифровой среды, замещение машинными и социальными интерфейсами реальности природы и социума и пр. Эта повестка, однако, становится актуальной в силу характера современного труда и его динамики, то есть всецело обусловлена прогрессом. Он поэтому оказывается неявным основанием апроприации мира, которая достигается в активном выстраивании отношений с его тревожащими фрагментами там, где они либо отсутствуют, либо фиктивны. Новый сентиментализм предлагает путь не от человеческого естества к его воплощению в формах частной и социальной жизни, а от реальности, которая рассматривается как не подлежащая моральной оценке, к широкому, «щедрому» приспособлению к ней. Это могло бы лишить смысла вопросы об уютной жизни и о преодолении отчуждения, так как их предмет сместился бы из области нравственной работы над собой и переустройства социального порядка в область социальной педагогики и психологической терапии. Но этого не происходит в силу конститутивного характера прогресса для неосентименталистской установки. Уютная жизнь здесь строится лишь в одной части неуютного мира и требует сохранения его неуютности. Это в главном возвращает концепцию Йегги к утопии Руссо, но и облачает современные мечты об уютной жизни.

Почти утопия: душевные друзья среди простодушных поселян

Канон «хорошей» жизни, центральный для умонастроений сентиментализма и романтизма, в игре которых мы остаемся и сегодня, можно найти в романе Руссо «Юлия, или Новая Элоиза». Он кажется устаревшим, но это был самый популярный роман XVIII века, оказавший огромное влияние как на литературу, так и на образ жизни продвинутых классов Европы³.

В III письме V части романа⁴ представлены картины «хорошей» жизни в доме де Вольмаров, тон которого задает главная героиня романа — Юлия. Вольмары — господа и помещики, имение их расположено на берегах Женевского озера в Кларане. Руссо начинает описание их нравов с указания на то, что Юлия не может быть счастлива, если рядом с ней кто-то страдает. Поэтому она «сама

3. Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Собр. соч. 2-е изд., испр. М.: ОГИ, 2000. Т. 1: Русская литература и культура Просвещения. С. 139–206.

4. Письмо 138 по сплошной нумерации.

ищет страдальцев, чтобы им помочь»⁵. Мучит ее не только картина страданий, но и знание о страданиях, которые не видны. Впрочем, для ее счастья

...надобно, чтобы она знала, что несчастных нет, по крайней мере вокруг нее, — ведь было бы безумием ставить свое счастье в зависимость от счастья всех людей⁶.

Поскольку местность вокруг Кларана населена «зажиточными поселянами», они «более нуждаются в ее советах, нежели в ее благостыне». Сиротам и одиноким немощным старцам она охотно помогает, идя в этом наперекор рачительному бюргерскому знанию жизни, согласно которому просители помощи обычно мошенники. Но в большинстве случаев вмешательство Юлии состоит исключительно в наставлении на верный путь, и «вслед за ней из семьи в семью проникают согласие и добрые нравы»⁷.

Неустанная деятельность Юлии по установлению морального и эстетического порядка в среде ее обитания позволяет ей пребывать в блаженстве, то есть в состоянии, когда мир предстает прекрасным и достойным любви, и таким же оказываешься ты сам:

Когда она выходит из своего дома, глазам ее предстоят лишь приятные предметы; возвратившись, она находит еще более сладостные предметы, повсюду она видит то, что любезно ее сердцу; и эта душа, не знающая чувства любви к себе, научится любить себя в своих благодеяниях⁸.

Блаженство создается добродетелью, которая в связи с Юлией то и дело упоминается в романе. Добродетель понимается как любовь к добру, как совесть, воплощенная в «сердце», которая не определяется внешним законом, не сформирована воспитанием, но заявляет оценки и доводы, опирающиеся на принятые «сердцем» и признаваемые моральные принципы, причем следуя тем способам аргументации, которые приняты среди приверженцев этих принципов⁹. Таким образом, у добродетели три стороны: «сердце», вмещающее заложенные в человеческой природе со-

5. Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 461.

6. Там же. С. 461. К этой цитате мы еще вернемся.

7. Там же. С. 462.

8. Там же.

9. Marks J. The Divine Instinct? Rousseau and Conscience // The Review of Politics. 2006. Vol. 68. № 4. P. 584–585. Выводы Маркса сделаны на материале «Юлии» и «Эмиля».

страдательность и доброту; риторическая сила, позволяющая добродетели осознавать себя, воспроизводиться и влиять на других; и добрая воля. Добродетель вырастает, когда «сердцу» дано свободно определять склонности и поступки.

Отношение Вольмаров к низшим, в частности к «земледельцам», воспроизводит известный взгляд эпохи Просвещения на простонародье. Мы встречаем его, например, в ответе Моисея Мендельсона на вопрос о том, что такое Просвещение (1784)¹⁰, где говорится, что у человека есть два назначения: сущностное и гражданское, и первое универсально, так что о его усвоении всеми людьми должно заботиться «просвещение», тогда как второе определяется сословием, профессией¹¹, добавим, этнической, гендерной и конфессиональной принадлежностями, и ему соответствует «культура». Правильный порядок вещей состоит в гармоническом сочетании просвещения и культуры, при котором культурная специфика групп и их общечеловеческая общность дополняют друг друга. Это значит, в частности, что группы сохраняются в своей идентичности. Руссо сообщает:

Земледельцам следует оставаться земледельцами, в Кларане... стремятся сделать жизнь поселян сколь возможно приятнее, но никогда не помогают им выйти из своего сословия¹².

То же верно и для высших сословий, поэтому

...с крестьянами здесь обращаются просто, без городских церемоний, держат себя с ними степенно и непринужденно — так, чтобы сама манера обращения ставила каждого на свое место, но учила бы соблюдать свое достоинство¹³.

Переехав в город, получив какое-то образование, то есть переходя в мещанское сословие, крестьянин становится слугой или рабочим — «просто-напросто орудием других людей» — и «гибнет» в пучине пороков города. Человек же слишком благородное существо для того, чтобы быть орудием для интересов другого. Кроме того,

10. Мендельсон М. Что значит просвещать? / Пер. с нем. К. А. Волковой под ред. А. Н. Круглова, И. Д. Копцева // Кантовский сборник. 2011. Т. 3 (37). С. 74–78; Волкова К. А. Моисей Мендельсон и его статьи о Просвещении // Кантовский сборник. 2011. Т. 3 (37). С. 85–88.

11. Мендельсон М. Указ. соч. С. 75–76.

12. Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 464.

13. Там же. С. 465.

...не люди созданы для мест, а места созданы для людей... [поэтому] надобно заботиться не только о том, чтобы приставить к каждому человека к такому делу, к какому он больше всего подходит, но и о том подумать, какое дело больше всего годится для сего человека, чтобы он был честным и счастливым¹⁴.

И, конечно, «простой крестьянин» никак не «сумеет сам определить свои способности», тем более что «нет ничего более ненадежного, чем признаки тех или иных наклонностей, кои сказываются с детских лет»¹⁵. Вовсе не следует развивать в людях низких сословий «множество разнообразных дарований», ибо

...народы добрые и простые не нуждаются в большом количестве талантов; они лучше обеспечивают свои потребности благодаря простоте жизни, нежели другие при всей своей изобретательности¹⁶.

Ведущие к нищете жизненные неудачи обычно являются следствием выпадения из своего естественного состояния, поэтому Юлия подает скромную милостыню лишь неспособным к труду, остальным же предлагает работу¹⁷.

Образ жизни Вольмаров основывается на балансе между аффектами и их разрешением. Юлия знает аффекты и

...создана для того, чтобы познать все удовольствия и насладиться ими; долгое время она даже добродетель любила как приятнейшее наслаждение.

То есть Юлия по природе своей — «прекрасная душа», натура, для которой желания и моральный долг совпадают. Но она и действует так, чтобы это соотношение сохранять. Понимая потенциальную безграничность желаний и склонность человека их изощрять, она следует желаниям ровно в той мере, в которой их можно удерживать всегда на одном уровне. Одновременно избегаются и досаждающая неудовлетворенность, и пресыщение, так что удовольствия от еды, одежды, обстановки, досуга, развлечений и т. д. вкушаются Юлией без ущерба для добродетели и при сохранении

14. Там же. С. 465.

15. Там же. С. 465–466.

16. Там же. С. 467.

17. Там же. С. 468–469.

полной власти разума¹⁸. Так, Юлия очень любит кофе, но пьет его редко, чтобы получать от него больше удовольствия. Стол дома Вольмаров дворянский и изобильный, но снесь, включая вина, собственного или местного происхождения¹⁹. Следует, по словам Юлии, «всегда оставаться госпожой самой себя, приучать свои страсти к повиновению и подчинять свои желания правилам»²⁰.

Вожденный для простолюдина помещичий образ жизни превращается в Кларане в систему разумного гедонизма, обеспечивающего всегда приятное существование, сбалансированные расходы без ущерба для элитарного статуса. Руссо здесь, конечно, основывается на общих местах среднего пути и умеренности, характерных для амальгамы стоицизма и эпикуреизма, воспроизводимой в Новое время, например, Мишелем Монтенем, Джоном Локком, Фрэнсисом Хатчесоном, Франсуа Фенелоном, авторами «Энциклопедии» и др.²¹

18. Сексуальность Юлии является одной из наиболее значимых тем романа. По сюжету, будучи девицей, она вступает в связь со своим учителем Сен-Пре, которую объясняет, с одной стороны, жалостью к «страданиям» возлюбленного (мотив исцеления от мук любви восходит к литературе Ренессанса, см., например, новеллы Боккаччо), а с другой — неспособностью обуздать чувства, заставляющие поступать вопреки установлениям и долгу перед ближними. Связь длится год, приводит к беременности и обрывается после семейного скандала, в ходе которого отец бьет Юлию, тайна которой, правда, остается нераскрытой. Это становится причиной нервного потрясения и выкидыша. Позже Юлия выходит замуж, становится верной и счастливой супругой и матерью, сохраняя при этом чувства к Сен-Пре. Руссо несколько раз подчеркивает добродетельность Юлии, а сексуальность, «страсть», предстает в соотношении с понятиями разума и благоразумия, честности и искренности, долга и свободы, пожалуй, еще более ярко, нежели в «Исповеди». См.: *Howells R. Reading Rousseau's Sexuality // Women, Gender and Enlightenment / S. Knott, B. Taylor (eds). L.: Palgrave Macmillan. 2005. P. 174–188.*

19. Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 480–481.

20. Там же. С. 470–471.

21. См., напр.: *Монтень М. Об умеренности / Пер. с фр. А. С. Бобовича // Он же. Опыты / Под ред. А. С. Бобовича и др. М.: Наука, 1979. Т. 1. С. 181–187; Он же. О воспитании детей / Пер. с фр. А. С. Бобовича // Он же. Опыты. Т. 1. С. 151–152, 157; Он же. О том, что трудности распаляют наши желания / Пер. с фр. А. С. Бобовича // Он же. Опыты. Т. 1. С. 542–548. См. также написанную Вольтером, Шарлем Монтескье и Жаном Д'Аламбером статью «Вкус» (1757) в «Энциклопедии», в которой подробно разбираются условия получения удовольствий и их максимизации: *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера / Отв. ред. В. М. Богуславский. М.: Наука, 1994. С. 125–152.**

Экономика и менеджмент аффектов в духе Хатчесона²², то есть умное обслуживание потребностей тела и характера, позволяющее воспроизводить всегда один и тот же цикл возрастания и удовлетворения желаний, — это первый компонент счастья. Вторым является жизнь души, или «сердца». Последнее подвижно нравственным чувством, и следовать ему трудно, поскольку чувство это не во всех ситуациях проявляет себя одинаково уверенно, ему не всегда можно сразу довериться, оно может ошибаться там, где не получило должного развития, или там, где его интенсивность не темпирована разумом и опытом. Во всех этих случаях «сердце» нужно верить другому, а также принимать некоторое подобие исповеди с его стороны. Этим другим не может быть кто угодно, но лишь богатая натура, с одной стороны, дополняющая твою, с другой же стороны — глубоко тебе родственная. Избирательное сродство душ проистекает одновременно из подобия и из дополняющего различия, что присоединяет к нравственной целостности союза двух душ эстетическое удовольствие от его созерцания. Третьим компонентом становится особый стиль общения, где в рамках светского этикета и безусловного поддержания дворянского достоинства должны быть во всей полноте явлены открытость и искренность душ. Таковы сердечная близость и задушевность в отношениях обитателей дома. Местом их разворачивания служат чаще всего письма, но есть и локус — особая столовая для трапез в узком кругу:

Посторонние сюда доступа не имеют; здесь никогда не обедают, ежели в доме есть чужие; в сем неприкосновенном приюте царят доверие, дружба и свобода. Общество, встречающееся здесь за столом, соединяет сердечная привязанность; здесь происходит своего рода посвящение в сан задушевного друга, и собираются в этой комнате лишь те, кто хотел бы никогда не разлучаться²³.

Именно для этого узкого круга наряжается хозяйка дома, желая порадовать его своей красотой, для них же она заботится о «прекрасном строе всего целого в согласованности его частей и единстве в замысле устроителя»²⁴.

22. *Hutcheson F. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations on the Moral Sense / A. Garret (ed.). Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2002.*

23. *Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 473.*

24. Там же. С. 474–475.

Общая характеристика «хорошей» жизни дома, соотносённость которого с более крупными сообществами остается в тени, такова:

Горсточка добрых и мирных людей, объединенных потребностью друг в друге и взаимной благожелательностью, различными своими трудами способствуют общей им всем цели; каждый находит в своем положении все, что ему нужно, а посему доволен им, нисколько не стремится его изменить, привязывается к дому так, словно должен провести в нем всю жизнь, и единственное его честолюбие состоит в желании достойно исполнять свои обязанности. Те, кто распоряжается, так скромны, а те, кто повинуются, так ревностны, что равные по положению могли бы обменяться местами и никто бы не был в обиде. Здесь друг другу не завидуют; каждый полагает, что он может увеличить свой достаток, лишь увеличивая благосостояние дома. Сами господа не отделяют своего благополучия от благополучия окружающих. Здесь ничего нельзя ни добавить, ни убавить...²⁵

Здесь представлена картина совершенного равновесия и самодостаточности, поэтому общение с другими людьми — соседями-помещиками или патрицианскими городскими семействами — весьма ограничено, и Вольмары «вращаются в свете ровно настолько, чтобы сохранить вкус к уединенной жизни»²⁶.

Социально-политическая перспектива семейного счастья неоднозначна и плохо совместима с проектом, изложенным Руссо в «Общественном договоре», а также с его же концепцией естественного человека. Разумный гедонизм помещиков не вяжется ни с безусловным подчинением общей воле гражданского коллектива, ни с естественностью, будь то земледельца или же гражданина квазиспартанского полиса. Программа воспитания детей, которой придерживаются Вольмары, изложена Руссо в IV письме той же V части романа и призвана воспроизвести в детях родителей, что никак не решает проблемы перехода от «хорошей» жизни семьи в окружении простодушных поселян к должному гражданскому состоянию²⁷. Можно предположить, что оставленную

25. Там же. С. 476.

26. Там же. С. 481.

27. Связь программы воспитания, семейного счастья и гражданственности, преимущественно на материале «Эмиля, или О воспитании» (1762), подробно обсуждает Тимофей Дмитриев: *Дмитриев Т. А. La Condition humaine: взгляд Жан-Жака Руссо // Логос. 2013. Т. 23. № 6. С. 7–64. В конце пятой части романа Эмиль и его избранница София, также господа и по-*

автором в стороне политическую проекцию Кларана следует искать в распространении его нравов в условиях имеющейся сословной иерархии, так что в пределе возникает образ сентиментального государства с «диктатурой сердца». Его общий принцип соответствует античному идеалу равновесия и гомеостаза, однажды достигаемых, а затем всегда воспроизводимых. Но тут гармонизируются друг с другом не только воли людей, но и природа с человеком, необходимая связь которых составляет основание равновесия и напоминает о словах Аристотеля:

Если верно то, что природа ничего не создает в незаконченном виде и напрасно, то следует признать, что она создает все вышеупомянутое [растения и животных] ради людей²⁸.

Вольмары уже достигли равновесия с собой и природой — Руссо замечает, что «времяпрепровождение обитателей Кларана крайне просто, всегда однообразно»²⁹. И это — утопический идеал, прямо следующий из принципов проекта семейного счастья и радикально отличный от главенствующих настроений общества, с энтузиазмом встречающего прогресс.

Политически определенный и яркий момент утопии появляется в описании общения господина де Вольмара с «простодушными поселянами». Указания Аристотеля относительно того, как надлежит обращаться с рабами³⁰, получают здесь сентименталистское развитие. В крестьянском сословии Руссо в значительной степени ожидает «сердце» и ум, проистекающие из его наиболее естественного, то есть сопряженного с сельским трудом, положения. Аристотель, впрочем, также полагал, что «наилучшим видом народа является земледельческий»³¹, прекрасно приспособляющийся к любой форме устройства государства. Оно у Руссо упо-

мешки, начинают вести сельскую жизнь, счастливый ход которой в незаконченном продолжении «Эмиль и София, или Одинокое» (опубликованном посмертно в 1780 г.) обрывается рядом смертей и губительным для «сердец» героев переездом в Париж. См.: Руссо Ж.-Ж. Эмиль и София, или Одинокое / Пер. с фр. Е. Н. Бируковой // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 2. С. 712–749. Интересно, что «Юлию» Руссо обрывает с меньшим идеологическим эффектом — героиня становится жертвой несчастного стечения обстоятельств и своей материнской самоотверженности, сходя со сцены непобежденной.

28. Аристотель. Политика / Пер. с греч. С. А. Жебелева // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–643 (1256b 16–22).

29. Руссо Ж.-Ж. Юлия. С. 481.

30. См.: Аристотель. Указ. соч. 1255b 11–16.

31. Там же. 1318b 10.

минается мимоходом, но мы понимаем, что действие происходит в кантоне Берн — аристократической республике, политическая власть в которой находится в руках представителей примерно ста семейств, в числе которых, очевидно, отец Юлии. Итак, муж ее Вольмар встречается со «славным стариком, поражающим своим здравым смыслом и рассудительностью», зовет его в дом, усаживает за стол, а хозяйка столь к нему любезна, что «восхищенный старик расцветает душой, и как будто на миг к нему возвращается живость молодых его дней»³². Руссо не может остановиться и присовокупляет к сказанному описание следствий визита:

И вот старик, умиленный ласковым приемом, оказанным ему, возвратясь в свою хижину, спешит показать жене и детям, какие подарки он принес... рассказывает, как его принимали, чем потчевали, какие вина он отведал, что за любезные речи с ним вели. <...> Все дружно шлют благословения знатному и великодушному семейству, которое, подавая пример великим мира сего, протягивает руку помощи малым, отнюдь не презирает бедняка и воздает честь его сединам³³.

Эта картина задает канон отношений с «народом» и вместе с тем своей приторностью вызывает к самой злой пародии.

Мир Кларана — подчеркнуто элитарный, эскапистский, детально продуманный и прочувствованный, и в его создании ведущую роль играют ум и «сердце» Юлии, различающие прекрасное и безобразное, добродетельное и порочное, задающие критерий умеренности и срединного пути. Девушку и женщину благородного происхождения, воспитанную на книгах на лоне природы, мы встретим затем у Джейн Остин, а также под именем Татьяны Лариной. Взгляд такой девушки идет от «сердца» и от природы, вещи предстают ему такими, каковы они на самом деле, тогда как мужчины смотрят не своими глазами и судят не своим «сердцем». Они вовлечены в гонку за властью, славой и богатством, в которой всегда становятся жертвами пороков и заблуждений. Именно ум и «сердце» женщины, неиспорченные и открытые для душевной дружбы, могут вернуть мужчину к пониманию прекрасного и благого, научить его должным образом проявлять характер, следовать долгу и находить опору в собственном «сердце». Эту женскую линию сентиментального господства оценивают по-разно-

32. Руссо Ж.-Ж. Юлия. С. 483–484.

33. Там же. С. 484.

му³⁴. С одной стороны, в ней видят феминизацию и на этом основании отказывают в доверии всему направлению, включая сюда и его современные изводы, а с другой — в ней видят разрастание той эмансипаторной и деконструирующей силы, которая разоблачает дискриминационную идеологию и ложное сознание, стоящие как за мещанско-буржуазной мужской деловитостью, так и за романтизацией силы и сильного. Чуть позже романтизм осмотрительно превратит фигуру умной и тонко чувствующей женщины в возвышенный идеал, функция которого состоит в репрезентации абсолютного, а вовсе не в пользовании умом и «сердцем».

«Хорошая», или уютная, жизнь обеспечивает удержание некоторого состояния чувств. Они должны быть достаточно развитыми для того, чтобы принимать модуляции в диапазоне от радости и блаженства до «задетости» и скорби³⁵. Поскольку для разных людей в разные эпохи и в разных социокультурных средах критерии того, когда чувства блаженствуют, а когда задеты или оскорблены, не одинаковы, то обстоятельство, что мы без затруднений выносим соответствующие оценки, указывает на их всеобщий характер: чувства по своей природе предполагают положительный или отрицательный векторы, сигнализируя о благе или зле. Уютная жизнь, нарисованная Руссо, достигается средствами, обеспечивающими блаженство и предохраняющими от многих скорбей, причем применительно к конкретным людям в конкретном месте. Их способность чувствовать и качества их «сердец» таковы, что блаженство обретается ими лишь при условии, что по крайней мере в их социальном окружении никто не страдает и тем более не страдает вследствие их блаженства. Поэтому требуется, чтобы «простодушные поселяне» были столь же счастливы, что и их господа.

Уютная жизнь, пресловутые именины сердца, могла бы, возможно, распространяться повсюду. В какой степени утопичен проект такой жизни? Джудит Шкляр считает Руссо последним классическим утопистом³⁶, причисляя к утопиям две его концепции: социально-политическую, изложенную в «Общественном до-

34. См.: *Kamuf P. Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Heloise*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1982.

35. Здесь мы просто следуем синтагмам «радовать чувства», «тешить чувства», «ублажать чувства», «задеть чувства», «оскорбить чувства».

36. *Shklar J. N. Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985. P. 1.

говоре», и «семейный покой»³⁷, изложенный в «Юлии»³⁸. Тут следует вспомнить, что утопия как спекулятивный миф о рождении мира или о его цели³⁹ должна обладать (1) предметной и парадигматической конкретностью изображаемого⁴⁰, завершенностью и полнотой картины жизни; (2) заведомой несбыточностью, одинаково предполагаемой автором и читателем; (3) риторической провокативностью, намерением взорвать сложившиеся представления, вызвать возмущение контролирующих инстанций, ткнуть носом противников; (4) социокультурным влиянием, вплоть до реализации в будущем⁴¹. Описание уютной жизни *à la Clarendon* полностью удовлетворяет второму и четвертому условиям. Третье выполнено неоднозначно. Наряду со скандальными поворотами сюжета, радикальными оценками и идеями много места занимают наивные поучения и далекие от жизни рекомендации, которые вносят в роман ноты глуповатого мещанско-буржуазного благоразумия, воскресной школы и провинциальной гостинной.

Выполнение же условий конкретности и полноты проблематично. Картины «хорошей» жизни лишены социально-политического и экономического контекста, описанное в них благополучие героев романа зависит от их сословного положения. Будучи дворянами и помещиками, они имеют возможность внеэкономического принуждения к труду подневольного и ограниченного в правах населения, что и образует материальное основание сентименталистских экспериментов. В какой форме именины сердца распространятся на другие сословия, остается неясным в самом существенном, то есть в социально-экономическом и политическом аспектах⁴². Мира утопии как целого у Руссо нет,

37. Там же. Р. 3.

38. Шкляр приводит аргументы в пользу того, что оба проекта заимствованы из «Приключений Телемака» Фенелона (1699).

39. Frye N. Varieties of Literary Utopias // *Daedalus*. 1965. Vol. 94. № 2. P. 323–324.

40. Блох Э. Принцип надежды / Пер. с нем. Л. Лисюткиной // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1990. С. 49–78. Блох также полагает, что подлинный утопический проект должен претендовать на статус целевой причины некоторого наличного бытия, пребывающего в становлении (Там же. С. 76). Этому требованию жизнь в Кларане также не удовлетворяет.

41. Мангейм К. Утопическое сознание / Пер. с нем. М. И. Левиной // Утопия и утопическое мышление. С. 113–169. Мангейм требует также, чтобы утопией называлось лишь то, что реализуется в некотором будущем (Там же. С. 121–122), что представляется спорным.

42. Социальный проект Льва Толстого, руссоистский по своему происхождению, страдает тем же недостатком.

и читатель, решивший воспроизвести Кларан хотя бы отчасти, не будет знать, ни с чего следует начинать — с кабинета ли уединенных размышлений, с богадельни или с регламентации употребления кофе, — ни как все это финансировать, а потому останется на культивировании чувств.

Если Руссо и был последним классическим утопистом, то по крайней мере в описаниях «хорошей» жизни Вольмаров утопия состоялась лишь отчасти. Скорее это здесь художественный прием — раскрытие черт героев романа через их образ жизни⁴³. Причина этого лежит в природе сентименталистского счастья: одна половина его — в поступках и обстоятельствах, зато вторая — исключительно в чувствах, которые очень сложно описать и представить в виде элементов проектируемого лучшего мира.

Романтизм: фантастический жанр и антиутопия

От сентименталистского уюта перейдем теперь к романтическому проекту жизни в «своем», или неотчужденном, мире. Здесь нет утопий и нет позитивных проектов «хорошей» жизни, но есть фантастические образы будущего и антиутопии.

Романтическое умонастроение возникает из комплекса сенсорных ощущений «схватывает — поднимает — уносит», на который накладывается содержание⁴⁴. Так формируется аффект, в переживании которого когнитивное и некогнитивное⁴⁵ сочетаются, но последнее безусловно главенствует, поскольку имеет непосредственный и конкретный характер. Концептуальная сторона романтического аффекта имеет, напротив, характер общий и сводится к следующим ключевым идеям: сущность человека раскрывается в художественном творчестве, через художника говорит абсолютное, человечество в целом должно двигаться к постижению абсолютного и к слиянию с ним, это движение вершит историческая судьба и воплощающий ее герой, а в нашем мире абсолют-

43. Лишена утопизма и педагогическая программа Юлии. В ней мало конкретики, она теоретична и вполне реализуема, что показали соответствующие эксперименты в публичной и частной педагогике. См.: Koops W. Jean Jacques Rousseau, Modern Developmental Psychology, and Education // *European Journal of Developmental Psychology*. 2012. Vol. 9. Supl. 1. P. 46–56.

44. См.: Микиртумов И. Б. Сентиментализм и романтизм: структура аффекта // *Философский журнал*. 2023. Т. 16. № 4. С. 19–34.

45. Спонтанные и проходящее мимо рефлексии и контроля реакции. См.: Массуми Б. Автономия аффекта / Пер. с англ. Г. Г. Коломийца // *Философский журнал*. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133.

ное присутствует в виде природы, народа, религиозной мистики, золотого века Античности как детства всего человечества и золотой поры детства как истории отдельного человека. Эти концепты префигурируют любые переживания, данные на уровне развитых восприятий, миметических движений, а также в спонтанных элементах художественного творчества. Возникающие артефакты искусства или же просто слова, образы, мысли, установки, поступки имеют в своем ядре переживание, которое может быть сообщено другому человеку, лучше всего в художественном воплощении, если, конечно, душа этого человека достаточно развита и открыта. Такое переживание будет личным, конкретным, и сопутствующее ему преходящее аффективное состояние трудно концептуализировать и выразить в языке. Это заставляет романтический дискурс оперировать образами внешних вещей и явлений как тропами интероцепции, в результате чего достигается известная степень понимания, но не того, к чему эти образы непосредственно отсылают, а переживаемых другим состояний. Все это не годится ни для работы с текущей социальной практикой, ни тем более для формирования образа будущего — идеологически или же утопически. Пребывая во вновь и вновь возобновляемой аффектации, романтик именно ее ожидает и предвосхищает в своем будущем, а сбывшаяся цель романтического стремления — это переживание тождества с абсолютным, хотя бы в некоторой степени. Погруженность в неартикулируемые и отчасти некогнитивные переживания и есть та причина, по которой романтизм заимствует сентименталистские утопии, а свои собственные не в состоянии продумать до конца именно как утопии, не сбиваясь на жанры притчи, сказки или фантастики (*science fiction*)⁴⁶. Часто проговариваемым утопическим проектом романтиков оказывается бегство от мира и скромная жизнь в кругу «своих» или даже в одиночестве, которой нужно научиться и которую нужно сносить как форму приспособления⁴⁷. Легко увидеть, что это не более чем версия сентименталистской «уютной» жизни.

46. Так Александр Николюкин характеризует второй том «Мертвых душ» Гоголя и рисующие образы будущего фантастические рассказы и повести Владимира Одоевского, объясняя, правда, трудности формирования романтической утопии социокультурными обстоятельствами старой России. См.: Николюкин А. Н. Романтические утопии В. Ф. Одоевского и современность // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2021. № 6. С. 128–142.

47. Nersessian A. *Utopia, Limited: Romanticism and Adjustment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015. P. 22.

Дискурсивно прозрачен в романтизме лишь пласт критики, переходящей иногда в иронию и сатиру. Коль скоро вокруг предвосхищаемого романтического переживания существует когнитивный вакуум, его может если не заполнить, то оттенить антиутопия — высшая концентрация критического, где реальность зла появляется в парадигматических образах. Антиутопия легко доступна для восприятия и имеет общее основание с проектами в жанре фантастики, или *science fiction*, — оптимистическими или пессимистическими, которыми полна эпоха. Основанием этим является прогресс науки, техники и производства, в чем романтический энтузиазм сходится с магическим в изводе Фрэнсиса Бэкона⁴⁸. Сентименталистские утопии, к которым следует отнести и социальные проекты, например Роберта Оуэна, от прогресса не зависят, изображаемая в них «хорошая» жизнь достигается нравственной работой людей над собой при неизменных внешних обстоятельствах. Заметим, что для романтизма, особенно в его высоких формах, все аспекты прогресса подозрительны и враждебны, поскольку с его помощью ложное мира приобретает лишь больше силы и влияния. Именно поэтому для романтизма характерна антиутопия, особенно сатирическая, в которой демонстрируются все печальные последствия филистерства, усугубленного прогрессом.

Жанр фантастики принимается романтизмом не сразу и не повсеместно, а вслед за политической адаптацией романтизма, за его «приземлением» в виде аффективного наполнения политических идеологий. Здесь происходит переоценка институтов знания, производства и социального управления, позволяющая увидеть в них воплощение исторических сил, обеспечивающих бесконечный прогресс. Фантастика позволяет, где широкими мазками, а где в подробностях, создавать картины будущего, которые могут приобрести политико-идеологическое значение как образы конечных целей общества. В контексте такого обмирщенного романтизма возникают фантастические образы будущего Владимира Одоевского, Жюль Верна, Николая Федорова, Константина Циолковского или Эдварда Беллами. И везде здесь причиной радикальных изменений форм жизни становится прогресс, дающий человеку невиданные прежде возможности.

Итак, если утопия и антиутопия сентиментализма всегда имеют конкретные морально-политические задачи, не нуждаются в прогрессе и видят идеальную жизнь как гомеостаз, то фанта-

48. Frye N. Op. cit. P. 325–326.

стическая футурология романтизма отталкивается от прогресса и предполагает его бесконечное движение. Ее установки идеологичны⁴⁹, в них проговаривают себя плохо осознаваемые страхи, вожделения, предрассудки и низкие аффекты⁵⁰, поэтому в образах будущего, рисуемых *science fiction*, можно иногда увидеть как утопию, так и антиутопию⁵¹.

Романтизм и уют плохо совместимы из-за массовых форм последнего, в которых реализуется филистерская сентиментальность. «Уголок», «гнездышко», «кланчик» и пр. романтику, коль скоро это борец, чужды. Но уютность — это и одна из малоинтенсивных характеристик мира, являющегося «своим», хотя бы это «свое» и было соразмерно обывательскому счастью. Мир, который является в полной мере «своим», в пределе открывает путь к абсолютному, поэтому идеал романтической жизни отделен от уюта не по качеству, а по степени.

Антиутопия отчуждения у Маркса: мука рабочего и наслаждение капиталиста

Диагнозом ложного бытия, отклонения от пути реализации человеческой сущности становится состояние отчуждения, которое романтик переживает всякий раз, когда сталкивается с миром филистеров. В разработанной Карлом Марксом теории отчуждения функция последнего состоит в обосновании необходимой эквивалентности реализации романтического концепта сущности человека как творца и его актуальных переживаний счастья совершенному гражданскому состоянию и совершенной политической организации. Теория отчуждения Маркса очень хорошо известна, поэтому остановимся на ней кратко и сделаем акцент на ее аффективной стороне.

Маркс вводит понятие об отчуждении в опубликованных в 1932 году «Экономическо-философских рукописях 1844 года»⁵², и отчуждение здесь — это фундаментальная причина, вызывающая исторические изменения. Оно у Маркса проявля-

49. Cox H. The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 1969. P. 82f.

50. Frye N. Op. cit. P. 346–347; Davis L. Grounded Utopia // Utopian Studies. 2021. Vol. 32. № 3. P. 552–581.

51. «Современная утопия» (1905) Герберта Уэллса написана так, что совместимыми оказываются оба прочтения.

52. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. 2-е изд. М: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 15–166.

ется в четырех аспектах: отчуждение рабочего от продукта труда, от процесса труда, его средств и орудий, от себя самого как трудящегося и, наконец, от другого человека и от общества в целом. Понятию об отчуждении противоположно понятие об апроприации, или присвоении, а в основании теории отчуждения лежит перенос экономическо-правового отношения своего и чужого на отношение человека к своей жизнедеятельности в целом. Отчуждение возникает в результате отклонения хода жизни человека от реализации ее родовой сущности, в качестве которой фигурирует неопределенное творческое раскрытие личности. Маркс использует антропологические аргументы, в которых симптомы отчуждения представлены в виде набора переживаний и реакций. Иными словами, Маркс говорит об аффектах и использует для этого метафоры и термины субъективных переживаний:

Деятельность выступает здесь как страдание, сила — как бессилие, зачатие — как оскопление, собственная физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь... — как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность⁵³.

Перед нами ряд инверсий: страдание выступает как атрибут действия, сила в труде — как бессилие уничтожить трудовые отношения, твоя жизнь — как определяемая другими. Таков и труд:

Если деятельность рабочего для него самого является мучкой, то кому-то другому она должна доставлять наслаждение и жизнерадостность⁵⁴.

Здесь к оппозиции рабочего и капиталиста добавляется симметричная пара «мука — наслаждение», а к ней естественно присоединить пару «производство — потребление». Важно, что рабочий и капиталист могут поменяться местами, их социальные различия преодолимы. Это определяет отчуждение как состояние, в котором

... мое средство существования принадлежит другому, что предмет моего желания находится в недоступном мне обладании другого... каждая вещь сама оказывается иной, чем она сама... моя

53. Там же. С. 92.

54. Там же. С. 95.

деятельность оказывается чем-то иным... это относится и к капиталисту, — надо всем вообще господствует не-человеческая сила⁵⁵.

В этом пассаже Маркс предвосхищает позднейшее гипостазирование труда и капитала. Какие угодно «средства существования» и «предметы желания», то есть его продукты, воспринимаются как то, чем рабочий хотел бы обладать. Затем вещи и деятельность оказываются «иными», то есть разочаровывающими первоначальные ожидания. Наконец, отношения подчинены некоторой необходимости. Первый аргумент связан с неудовлетворенным желанием, второй — с разочарованием, третий — со сложившимися обстоятельствами и дискомфортом, который вызван их неотменяемым характером. Фоном всего сказанного является очищенная от конкретики необходимость — «не-человеческая сила».

Аффективная трактовка отчуждения имеет любопытные следствия. Коль скоро мука рабочего — это аффект, возникающий вследствие осознания характера отношений собственности, присвоения и труда, прекращение муки может произойти в одном из трех случаев: (1) эмоционально рабочий останется равнодушен к ситуации, (2) изменятся его оценки положения вещей или (3) он изменит это положение. В последнем случае аффект будет продуктивно разрешен и снят, в первых двух — разрушен прежде своего разрешения. Для капиталиста наслаждение будет пресечено в первом случае вместе с упразднением производственных отношений, тогда как во втором случае, продолжая извлекать из труда рабочего все те же выгоды, что и прежде, капиталист перестанет испытывать наслаждение как раз потому, что рабочий перестанет испытывать муку. В этом случае рабочий апроприирует все то, от чего мог и должен был бы, по мысли Маркса, быть отчужден, не жаждет изменений и не посягает ни на порядок экономических отношений, ни на весь социальный уклад. Тем самым устраняется соизмеримость рабочего и капиталиста, которая лежала в основе наслаждения последнего как раз потому, что он не был рабочим. При замещении рабочих машинами наслаждение капиталиста становится невозможным в силу такой же несоизмеримости.

Стоит аффекту отчуждения смениться аффектом соревнования подобно тому, как это происходит в обществах позднего капитализма⁵⁶, собственник-эксплуататор редуцируется до мене-

55. Там же. С. 138.

56. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общ. ред. С. Л. Фокина. М.: НЛЮ, 2011.

джера и специалиста. Наслаждение утрачено, и начинает ощущаться указанная Марксом «не-человеческая» сила, уклониться от которой невозможно. Здесь капиталист сталкивается с отчуждением в его самой базовой форме, а именно с отчуждением себя как носителя свободы от необходимости социального порядка. У него нет симметричного аффекта наслаждения, здесь невозможно разрешение аффекта в действии, его можно только разрушить, изъяв эмоцию или установку, то есть либо не сожалеть об ограниченности свободы, либо не считать ее ограниченной. Оба варианта во власти как рабочего, так и капиталиста, поскольку состояние отчуждения становится предметом выбора в экономике аффектов, в которой мы подсчитываем издержки и выгоды от того, входим мы в некоторый аффект или нет.

Отдавая себя отчуждению, я совершаю действие, а сопровождающие его высказывания становятся перформативными. На них, в свою очередь, основываются суждения о нормах и оценках и их сила⁵⁷. Кроме того, поскольку констатация агентом своего отчужденного состояния неверифицируема извне, соответствующие суждения выражают, как правило, некогнитивные состояния, установки, состоящие в каком-либо психическом отношении говорящего к объектам или положениям дел: желанию, страху, надежде и пр.⁵⁸ В высказывании происходит квалификация себя как находящегося в отношении отчуждения, что дает основание для выражения установок. Иными словами, отчуждение как явление фиксируется либо на основании заявления человека о том, что он имеет такие-то переживания, после чего сказанное интерпретируется, либо на основании опять-таки интерпретации поступков человека. И то и другое не дают знания, которое можно было бы считать научно достоверным и достаточным для принятия практического решения. В социальной практике отчуждение остается поэтому идеологическим концептом, аффектом, легко доступным освоению и переживанию, а также правдоподобной эвристикой для понимания явлений.

Реконструкция связи между мукой рабочего и наслаждением капиталиста основана на стремлении последнего к антропологической дистанции, которая, став устойчивым социальным фактом, должна сама себя легитимировать. Предвосхищение этого составляет суть удовольствия. Здесь важно, что явления, которые Маркс

57. Overend T. Alienation: A Conceptual Analysis // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1975. Vol. 35. № 3. P. 301–322.

58. Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*. N.Y.: Dover Publications, 1946. P. 107.

видит симптомами причин исторических сдвигов, грядущей гибели капитализма и наступления общества без отчуждения, состоят в весьма тонких переживаниях людей, в страданиях и наслаждениях нечувственного характера. Можно было бы приписать Марксу точку зрения, согласно которой социально-исторические явления тождественны переживаниям их содержания, но такого феноменализма у Маркса нет. Когда он указывает на «не-человеческую» силу, на некоторые неустранимые обстоятельства, положения вещей и порядки событий, они мыслятся «в себе», поскольку не сводятся к знаниям и переживаниям и могут оставаться непонятными субъекту, то есть не достигать бытия «для себя».

«Не-человеческая» сила, давящая капиталиста, состоит в том, что все прочие люди ожидают от него активности по преумножению капитала, хотя бы о его активах не знала ни одна душа. Такова родовая сущность капиталиста, которая действует заодно с чисто экономическими обстоятельствами, такими, например, как конкуренция. Беспокойство о том, чтобы не остаться в числе проигравших, можно понимать как беспокойство об оценках окружающих. Если отчуждение капиталиста от капитала в его «не-человеческом» аспекте рождает муку, то антагонистическое ему наслаждение распределяется между всеми членами общества, а потому имеет для них низкую интенсивность. Никто не сочувствует капиталисту, но все готовы посочувствовать рабочему, поскольку видеть себя на месте последнего более свойственно среднему человеку, чем видеть себя на месте первого. Это добавляет к характеристикам муки и наслаждения измерение интенсивности. Наслаждение одного мукой другого отличается от наслаждения одного мукой тысяч. Точно так же мука отчуждения в пользу одного отличается от муки отчуждения в пользу тысяч, среди которых можешь оказаться и ты сам. И мука труда тем сильнее, чем больше людей ее испытывают, поскольку отчуждение в этом случае тотально и претендует на легитимный характер, и одновременно наслаждение тем сильнее, чем меньшему числу людей оно доступно, поскольку дистанция до тебя возрастает. Вместе с тем, когда отчуждение испытывают все, оно может быть представлено и интерпретировано как нормальное положение вещей и тем самым легитимироваться. Забвение сущности человека в этом случае не контрастирует с образцами неотчужденного существования. И точно так же, будучи единственным апроприатором отчуждаемых благ, ты лишаешься всех других как существ, способных оценить дистанцию до тебя и удостовериться в твоей антропологической уникальности.

Таким образом, вектор социального различия между эксплуататором и эксплуатируемым противонаправлен вектору обнаружения и интерпретации ими такого различия. Чем больше будут интенсивность и тотальность отчужденного труда, тем меньше он будет восприниматься как таковой, тем меньше будут мука рабочего и наслаждение капиталиста. Так возникает «скандал», который Паоло Вирно связывает с торжеством «коммунизма капитала»:

...капиталистическая инициатива ради своей выгоды создает именно такие материальные и культурные условия, которые могли бы гарантировать коммунистической перспективе безмятежный реализм. Подумаем о целях, составляющих основу подобной перспективы: упразднение этого невыносимого скандала, заключающегося в устойчивости системы наемного труда, сведение на нет Государства в качестве индустрии принуждения и «монополии политических решений»; повышение ценности всего, что делает человеческую жизнь уникальной. Что ж, в течение последних двадцати лет было представлено вероломное и страшное исполнение как раз этих целей⁵⁹.

Вирно полагает, что отчуждение в современном обществе затрагивает и пронизывает все. С этим трудно согласиться, если рассматривать отчуждение в духе Маркса. Неубедительной кажется и версия «коммунизма капитала». Дело вовсе не в том, что капитал и капиталистические отношения были малодушно и наивно апроприированы людьми и ныне определяют их ложную реальность, а в том, что последовательная критическая деконструкция капиталистических отношений, историзма, политики, религии, искусства, гендера, этноса, которая произошла во второй половине XX века, обнаружила под поверхностью любой схемы отчужденных отношений столкновение с голой необходимостью, то есть с существованием вещей и явлений, которые мы не можем изменить и которые вынуждены принимать такими, какие они есть. Именно необходимость является предельным основанием феномена отчуждения, и там, где конкретные социальные силы и факторы удастся редуцировать к необходимому, отчуждение как аффект устраняется посредством одной только переинтерпретации.

Описания жизни без отчуждения, то есть при коммунизме, которые можно найти у Маркса, очень теоретичны и лишены тре-

59. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Г. Петрова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 117.

буемых в утопии подробностей, поскольку любая конкретизация превратила бы теорию коммунизма не в утопию, а в фантастику. Марксу же, очевидно, претит и то и другое, хотя прогресс науки и техники выступает необходимым условием сокращения времени труда и, следовательно, расширения свободного времени — досуга, необходимого для творческой самореализации человека и построения коммунизма⁶⁰. Поэтому он очень близок к антиутопии, когда пространно и разнообразно описывает отчуждение как экстремально негативный аффект, то есть прежде всего в терминах переживаний.

Рахель Йегги: отчуждение как отношение отсутствия отношений

Фатальные заблуждения романтизма давно разоблачены, но мы продолжаем жить с его уже инактивированными концептами. Это значит, что можно не верить в отчуждение, не испытывать его, не переживать череды состояний «схватывает — поднимает — уносит» в такой степени, чтобы возникла мысль о соединении с абсолютном, но при этом хорошо понимать романтическое искусство, идеологию, умонастроение и миметически воспроизводить соответствующие аффекты. В современности гораздо сильнее струя сентиментализма, обращающая нас к чувствам, правам и свободам, культивирующая все формы эмпатии, так что эмансипируются и обретают слово и нечеловеческие агенты: растения, животные, болота, леса и т. д. В этом контексте теория отчуждения как важная часть критической теории не могла, конечно, быть отвергнута, а потому была пересмотрена. Примером такого рода ревизионизма является концепция Йегги, которую мы далее кратко опишем и прокомментируем.

С самого начала Йегги отказывается следовать романтической концепции отчуждения, восходящей к Руссо и основывающейся на учении Аристотеля о сущности, хотя в этой традиции находятся распространенные сегодня дифференциации подлинного и ложного в человеческом существовании. Основание для их критики очевидно: у нас нет достаточных аргументов в пользу той или иной трактовки сущности человека, ее усмотрение есть

60. В видении будущего марксизм и либерализм в этом месте сходятся. См.: *Wallerstein I. Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies // American Journal of Sociology. 1986. Vol. 91. № 6. P. 1306.*

предмет выбора. Поэтому отчуждение и апроприация определяются как динамически соотнесенные понятия:

...апроприацию следует понимать как продуктивное отношение, как открытый процесс, в котором всегда присутствуют интеграция и трансформация того, что дано. Отчуждение есть сбой в апроприации, приостановка соответствующего движения. <...> для субъекта отчуждение есть неполноценное отношение к миру и себе... нарушенное отношение апроприации... затрудненная апроприация мира и себя⁶¹.

Полная апроприация, не оставляющая места для отчуждения и означающая «хорошую» жизнь, состоит в обретении власти над чем-либо, в овладении и в обнаружении смысла этого чего-то. В результате человек обретает идентифицирующее и апроприирующее отношение к себе и миру, то есть самореализуется⁶². Ключевые понятия Йегги находятся на пересечении критической теории и аналитической социальной психологии: «свобода», «контроль», «команда», «управление», «желание», «воля», «действие», «роль», прилагаемые к себе как агенту, к другим, к миру в целом, к частным обстоятельствам. Сфера реализации соответствующих отношений — это практические вопросы повседневности, а не исторические свершения. Апроприация и отчуждение предполагают некоторую изначальную меру, освоенную субъектом в его базовых отношениях к миру и данную ему посредством шкалы аффективных состояний. Иными словами, мы всегда имеем в наличии некоторые «хорошо» и «плохо», апроприированные конкретные связи с собой и миром, ориентируясь на аффективное измерение которых, мы оцениваем новые возникающие или ожидаемые связи. Реализация себя в том, что ты делаешь, не предполагает готового проекта себя, но умения апроприировать то, что фактически получается. Это зависит не только от намерений, планов, ценностей и образцов, но и от их происходящей на ходу переинтерпретации. Способность к ней есть важное условие «хорошей» жизни.

Замечу, что у переинтерпретации есть и вторая сторона. Коль скоро апроприация предполагает принятие чего-либо как своего, всякий такой акт обновляет определенность субъекта, и интенсивность переживания им «хорошей» жизни, то есть, вообще говоря, радости жизни, увеличивается или уменьшается. Не пойду ли я тогда по пути такой переинтерпретации чего бы то ни было, которая

61. Jaeggi R. Alienation. P. 1–2, 151.

62. Ibid. P. 14.

будет обещать мне несущее радость присвоение? И не совершу ли я однажды ошибку, приняв как «свое» событие, явление, поступок, идею, отношение, несущие мне в перспективе тотально чужое?

Если сущность человека, которую Маркс находил в творческой самореализации, признается иллюзией, то одной из задач теории отчуждения становится поиск точки отсчета и шкалы для апроприации. Ее роль у Йегги играет данный в индивидуальном опыте комплекс восприятий себя, образованный переживаниями своего положения в антитезах «подлинности — неподлинности», «собственного — несобственного», «свободы — несвободы», «воли — безволия». Переживание замещает здесь сущность, доверие к переживанию — идеологическую нормативность теории, а на смену вытекающего из нее политико-правового императива переустройства мира приходит терапевтическая нейтральность диагностики расстройства и рецептов его коррекции.

Отчуждение редуцируется, следовательно, к частным и случайным переживаниям неясного происхождения, которые поэтому не суть более симптомы социального явления, но составляют неустранимое содержание всякого отношения человека к миру и себе. Эти переживания, в отличие от романтических, хорошо сообщаются другим и даже как будто созданы для задушевного общения. Но струна, на которой задушевность может стать коммуницируемой, не такая, как у Руссо. Йегги считает, что не существует некоего незамутненного состояния человека до общества, а вместе с ним и социальных ролей, которые можно было бы назвать неотчужденными. Самоотчуждение возникает тогда, когда отсутствует возможность такого присвоения социальной роли, при котором в ней получается так или иначе выразить себя⁶³. Тем самым самоотчуждение превращается в момент апроприации любой роли. Статически здесь возникает противоречие между оценкой того, насколько роль позволяет выразить себя, и концепцией Я, поскольку последняя подвержена изменению именно в ходе освоения ролей. Более точным было бы сказать, что наделение ролью имеет своим первым эффектом ощущение невозможности выразить себя в силу ролевого ограничения свободы, которое позже может быть снято в компаративном процессе апроприации. Ближайшие метафоры здесь — это сковывание, торможение, неудобство, отражающие не провал в достижении результата, а блокирование активности. Вследствие этого неотчуждаемыми могут быть именно отношения, существующие в связи с нашей актив-

63. Ibid. P. 69.

ностью, а не наши статичные свойства. Выходит тогда, что общим неотчужденным для разных людей, на котором можно выстроить задушевное общение, является их забота об активности и сама активность, а «сердце» редуцируется к переживаниям неудовлетворенности, беспокойства, тревоги, страха оказаться аутсайдером в гонке за активностью. Это объясняет, почему в современной культуре аффектов самыми разделяемыми оказываются аффекты депрессивного спектра. Они становятся предметом коммуницирования чаще всего, вокруг них выстроены практики взаимной поддержки, из которой вырастает современная задушевность. Если ты вдруг не страдаешь от депрессии, то тебе нечем поделиться с ближним, ты не вызываешь сочувствия, тебя незачем поддерживать, ты никому не нужен и одинок. «Найди в себе момент самоотчуждения, начни слегка страдать от него и ты станешь интересен» — такова практическая рекомендация для налаживания близких отношений с другими.

Быть более или менее отчужденным, согласно Йегги, можно в каждой роли, и конструирование Я есть динамический процесс принятия-отторжения внешнего, определяемый также подвижными факторами, среди которых находится когнитивная установка возможности быть другим⁶⁴. Отчуждает та социальная роль, принятие которой не дает шансов быть другим, причем не потому, что навязывает формы поведения, а потому, что блокирует возможности выхода из нее. Субъект теряет ту дистанцию между собой и ролью, которая обеспечивает их различие⁶⁵, а значит, и возможность изменять свое положение относительно роли: играть ее тем или иным способом по своему выбору, индивидуализировать ее, наконец, освободиться от нее в перспективе нового опыта.

Что делает исполнение роли подлинным или отчужденным? Йегги формулирует свой ответ, опираясь на социально-психологические теории желания, воли и действия. Оказывается, что за успех апроприации отвечает набор случайных факторов, констатирующих индивида: психофизика, характер, опыт, ресурсы бессознательного и пр.⁶⁶ Связанное с ними содержание также может квалифицироваться как подлинное или ложное, для чего, конечно, лучше всего подошла бы классическая эссенциалистская теория. Отказавшись от нее, мы заменяем сущность нередуцируемыми желанием и волей. Последняя, согласно Йегги, есть ос-

64. Ibid. P. 80–83.

65. Ibid. P. 87.

66. Ibid. P. 98.

нование формирования идентичности в ходе удачных или неудачных апроприаций, инициированных желаниями⁶⁷. Контроль над волей возможен, но всегда ограничен. Столкновения противоречащих или подчиняющих одно другому желаний создают ситуации выбора, в которых происходит идентификация подлинного Я, происходящая спонтанно и плохо управляемо. «Неужели это желание мое?» — таков вопрос, обнаруживающий отчуждение, вызванное рассогласованием необходимости воли и желания.

Йегги раскрывает конфликт наличного и желаемого на примере эмансипации. Ни одно из присутствующих в этом процессе Я не аутентично, но аутентичен свободный доступ к себе как формирующемуся в напряжении между двумя полюсами: отчужденного существования без свободы и предвосхищаемого освобожденного. Доступ к себе и есть подлинное бытие собой⁶⁸, а не отчужденное Я есть такое, которое несет в себе противоречия и конфликты, в том числе с самим собой, с нарративными версиями себя, но умеет разрешать эти конфликты в динамическом становлении открыто для себя самого⁶⁹.

Важным для социально-психологического аспекта концепции Йегги является специфическое отношение к объекту, возникающее вследствие того, что с объектом не установлены другие, ожидаемые и должные отношения. Причинами последнего могут быть некоторый ненормальный ход внешних событий, а также собственное безразличие. Последнее оказывается даже более существенным нарушением апроприации, поскольку это безразличие означает неспособность сделать для себя интересными отношения к миру. Теряются здесь как вовлеченность, так и аффективные привязки. Такого рода безразличие является эскапизмом, позитивная сторона свободы в нем не реализуется, и вследствие этого теряет смысл и негативная ее сторона⁷⁰. Эта идея отчуждения как отношения отсутствия отношений весьма важна для Йегги и специфична для ее теории, но предполагает скрытую эссенциалистскую предпосылку: известная степень безразличия к миру и желание выстраивать отношения с ним — это базовые и необходимые черты человеческого.

Практика преодоления отчуждения от ролей, действий и объектов предполагает у Йегги вовсе не спонтанную игру трансцен-

67. Ibid. P. 116.

68. Ibid. P. 119.

69. Ibid. P. 130.

70. Ibid. P. 150.

дентальных сил, а управление аффектами в рамках их экономики. Это значит, что существует внутреннее состояние, представляющее собой цель работы по возгонке и разрешению аффектов и лишь отчасти коррелирующее с положением дел вовне. В традиции, восходящей к аристотелевой теории души, это состояние описывают как равновесие между противонаправленными движениями, обеспечение которого является задачей как психических механизмов, так и сознательной работы с собой. Такое равновесие конститутивно для психической деятельности как цель переменных активаций и торможений, но находиться в состоянии равновесия мы можем лишь в моменте. Йегги не касается аттракторов внутренней психической регуляции и делает это потому, что вопрос о структуре личности, да еще в экономическом диспозитиве, изменил оптику ее теории вплоть до полной невидимости социально-политической стороны отчуждения.

Щедрая апроприация: между мукой и дискомфортом

Специфика теории Йегги лучше всего видна в иллюстрациях. Если у Маркса вне зоны отчужденной реальности остается личное пространство рабочего, к которому принадлежат его дом, семья, досуг, то первый же пример у Йегги — это молодой ученый, который женился, стал отцом и теперь вынужден вести образ жизни, подчиняясь ряду новых потребностей, прежде всего дома и в семье. Здесь термин «необходимость» появляется у Йегги впервые. Необходимость и порождает отчуждение. Она лишает молодого ученого прежнего вольного образа жизни, не оставляет ему простора для жизненных экспериментов и пр. Едва ли обстоятельства семейной жизни сильно изменились со времен Маркса, да и смещение гендерных ролей не стало пока революционным. Сам Маркс был отцом изрядного семейства, хотя, наверное, имея прислугу, был мало вовлечен в бытовые обстоятельства взращивания детей. Маркс, конечно, знал, что положение в семьях рабочих и крестьян иное, но и тут Марксу не приходило в голову видеть в семейных потребностях источник отчуждения. Критическая теория XX века распространила отчуждение на весь детерминированный капитализмом уклад жизни, основываясь на том, что коммодификации подвергается в нем все без исключения. И это ярко проявилось сперва в укладе буржуазной семьи, вызвав к жизни безжалостный реалистический роман. В низших классах традиционный порядок продолжал еще некоторое время удерживать семью под своим контролем, и только современное общество потрепле-

ния уничтожило этот пережиток. Замечу, однако, что тотальное отчуждение у Эриха Фромма, Германа Маркузе или Паоло Вирно содержит в своем ядре романтическую антиутопию отчужденного существования, и, как легко можно заметить, это не то отчуждение, о котором ведет речь Йегги.

Как же получилось, что отчуждают семейная жизнь и дети, а вовсе не наемный труд, и чем является то «свое», отношение с которым здесь заблокировано?

Ответ на первую часть вопроса уже дан выше: Йегги отходит от классической теории, основываясь прежде всего на критике и деконструкции романтического аффекта. Ответ на вторую его часть состоит в том, что некоторая новая необходимость вторгается в пространство привычной для конкретного человека свободы. Современная жизнь строится в большей мере на явных договоренностях, нежели на готовых формах, принимаемых по умолчанию, и, вступив в такие договоренности, мы совершаем осознанный выбор одного из вариантов действия, отбрасывая другие. Неудача действия — это ошибка выбора, провал инвестиции, свидетельство некоторой несостоятельности, за которую ты же и отвечаешь. Традиционный же порядок от ответственности освобождал. Браки устраивались родителями и свахами, были нерасторжимы, а обременения семейной жизни не шли ни в какое сравнение с примитивным трудом. Дистанция между муками труда и семьи огромна, как и различие между «не-человеческой силой» экономической эксплуатации и необходимостью заботы о детях. Современная интеллектуальность и «виртуозность» труда (Вирно), дигитальность, уникальный характер квалифицированного трудового вклада, требования личностного совершенствования в его перспективе, наконец, всеобщая агональность — все это выворачивает наизнанку прежнее отношение между трудом и досугом⁷¹.

Другие примеры отчуждения у Йегги таковы: младший редактор подражает шеф-редактору, демонстрирует наличие мнений по всем вопросам, хотя, кажется, не имеет их; ведущая новостей всем и всегда улыбается, пытается произвести впечатление жизнерадостного человека, хотя не является таковой; финансовый консультант модно одет, у него дорогие очки, и все это для того, чтобы клиенты принимали на веру его не имеющие оснований рекомендации; успешный ученый теряет интерес к науке, но по инерции продолжает заниматься тем, к чему привык — выступает с докладами, пи-

71. Подробнее см.: Микиртумов И. Б. Время труда и время досуга: отчуждение в эпоху цифровизации // Stasis. 2022. Т. 13. № 1. С. 38–76.

шет статьи; феминистка ловит себя на кокетливом хихикании в общении с мужчиной. В этих ролях, полагает Йегги, люди не только могут пытаться вводить в заблуждение окружающих, но и сами испытывать сильный дискомфорт от необходимости соответствовать ожиданиям, которые не могут оправдать. В ролевых отношениях происходит постоянное тестирование носителем роли ее границ, а реципиентами ролевого поведения — степени личной вовлеченности контрагента в исполнение им роли.

Преодоление отчуждения и достижение апроприации не связано у Йегги с социальной революцией и уничтожением отчуждающих отношений. Исходя из того, что Я формируется в действиях, вызванных практическими вопросами жизни, Йегги уподобляет его формирование перформативному речевому акту минимальной силы. Лишь сказав, мы можем отчетливо увидеть мысль, и лишь совершив действие — отчетливо увидеть свою волю⁷², момент интерпретации здесь неотделим от конструирования. Я есть динамическое согласование разных своих частей, луковица без ядра, а отчуждение тогда оказывается неспособностью сохранить эту целостность и связность⁷³. Самореализация в этом случае не является более средством, не есть нечто инструментальное, но становится конечной целью. При этом отношение к себе, опосредованное миром, не так легко отделить от своего поведения по отношению к другим, так что нарушение меры в принятии ролей остается всегдашней опасностью, а все отношения, в которые мы вовлечены, не будучи в состоянии их формировать, оказываются отчужденными⁷⁴. Баланс интерпретации с конструированием сохраняется и в отношении социальных практик и институтов. Апроприируя их, мы, с одной стороны, фиксируем существующий факт связанности, а с другой — пересоздаем его⁷⁵.

Йегги оставляет в стороне вопрос о том, откуда мы знаем, что нужно расширять опыт за пределы ролей, быть по возможности личностями нефрагментированными, уметь взаимодействовать с аффектами, интенциями и их результатами. Но легко догадаться, что все это определяется новым духом капитализма, ситуацией, которую, говоря словами Франка Фишбаха, можно выразить так: субъект лишен возможности проживать свою жизнь или быть собой иначе как в форме «чисто и абсолютно активного

72. Jaeggi R. Alienation. P. 160–161.

73. Ibid. P. 180.

74. Ibid. P. 215.

75. Ibid. P. 119–120.

субъекта»⁷⁶. В перспективе теории Йегги счастье оказывается тогда совпадением успешного личного совершенствования для нового труда с динамическим снятием негативных аффектов, какими бы они ни были. Последнее обеспечивает *щедрую*, то есть все в себе и в мире готовую увидеть «своим» апроприацию, описываемую, правда, в экономическом диспозитиве издержек и выгод от выстраивания отношений с апроприруемым.

Заключение: на пути к окончательной победе уютного над неуютным

Что же в экономике аффектов играет роль производительной силы и благодаря чему аффекты могут сниматься к выгоде душевного равновесия? На наш взгляд, здесь предполагается действие в высокой степени развитой способности когнитивного и некогнитивного приспособления к обстоятельствам. Ее успешность обусловлена четырьмя обстоятельствами, затрагивающими всех и каждого: во-первых, плюрализмом конкурирующих систем морали, ни одна из которых не может претендовать на признание даже в пределе локального сообщества; во-вторых, объективации души как некоторого органа или устройства, которое требует квалифицированного обслуживания в рамках специальных институтов, использующих результаты когнитивных наук; в-третьих, освоением людьми всех и всяческих форм мимесиса вследствие воздействия усложнившейся массовой культуры; наконец, в-четвертых, обретением дискурсивной свободы, которое стало эффектом втягивания людей во взаимодействие с разнообразными информационными потоками. Иными словами, нетрудно явить собой подобие умной и тонкой Юлии из романа Руссо, если оперировать постмодернистской иронией и познаниями из сферы психологии и психоанализа, если соотносить себя с разнообразным социальным опытом других посредством социальных сетей, блогов, журналов, романов, сериалов, если включаться в практики активизма и волонтерства, если работать удаленно и цифровизированно и, главное, если быть хорошо защищенным благами богатой и доминирующей цивилизации. В этой ситуации просто стыдно не быть счастливым, поэтому, зная жизнь вдоль и поперек, современная Юлия щедро, по-господски апроприирует как «свое» даже самое «чужое», как бы оно ни сопротивлялось.

76. *Fischbach F. Activity, Passivity, Alienation: A Reading of the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 // Actuel Marx. 2006. Vol. 39. № 1. P. 26–27.*

Возникающая при этом неосентименталистская «хорошая» жизнь гибридна. Ее сентименталистская сторона воплощена в применении знаний и мимесиса для щедрой апроприации сопротивляющихся фрагментов мира, но гомеостаза и движения к естественному состоянию мы не находим. Напротив, непременным условием успеха апроприации является как раз прогресс во всех его формах. Именно по этой причине Йегги не заходит на территорию политического, где формируется заказ на прогресс и обеспечиваются для него условия. В проекте Йегги, так же как и у Руссо, происходит деятельное конструирование «своей» среды и ее распространение из дома в дом или от сообщества к сообществу, при котором каждый раз происходит адаптация тех или иных отношений к новой ситуации и контрагентам, и в обоих случаях не описаны внешние условия. Но если Юлия действует, как велит «сердце», то есть воплощает движение к естественности, то герои Йегги имеют возможность признать любое безобразное, которое собралось было помешать им быть счастливыми, если не прекрасным, то терпимым, имеющим право голоса. Конечная оценка определяется величиной издержек сохранения отчуждения. Юлия тоже хорошо ориентируется в экономике аффектов, но теперь на месте «сердца» мы находим «личность» как системный эффект малопрозрачного брожения разнообразных субстанций. В отличие от «сердца» личность этически нейтральна, реактивна и детерминирована суммой векторов действующих в ней сил, чаще всего неподвластных человеку и с трудом поддающихся рефлексии. Да и хотим ли мы этой рефлексии? Отсюда и появляются установки, характерные для практики щедрой апроприации, а именно: жажда неполитического признания, потребительство, гедонизм и эскапизм.

То обстоятельство, что именно прогресс делает проект щедрой апроприации Йегги возможным, открывает в нем романтическую сторону. Кажется, что сентименталистские ум и тонкость неплохо сочетаются с бесконечным развитием производительных сил и форм социальной организации, занявшим место гомеостаза, и что девиз «Царствуй, лежа на боку!» близится, следовательно, к воплощению. Посмотрим, однако, на прогресс пристальнее и вспомним, что для счастья Юлии

...надобно, чтобы она знала, что несчастных нет, по крайней мере вокруг нее, — ведь было бы безумием ставить свое счастье в зависимость от счастья всех людей⁷⁷.

77. Руссо Ж.-Ж. Юлия. С. 461.

Руссо не сторонник таких сумасбродств, и ему легко оправдаться, ведь «простодушные поселяне» счастливы, а кто угодно другой может быть несчастным безо всякой связи с нами и нашим благополучием. Но что, если кто-то несчастлив именно в силу нашего благополучия, да еще так, что максимум нашего уюта и апроприации нами мира только так и могут быть обеспечены? По отношению к богатой части человечества такое положение вследствие, несомненно, прогресса занимает его небогатая часть, утратившая сегодня «простодушные» и не склонная принимать свое положение как должное. Из теории Йегги следует, что и это обстоятельство должно быть апроприровано. Здесь возможны два пути. Первый, когнитивный, состоит в поиске разумного объяснения того, почему сущее и есть должное. Второй, миметический, состоит в глубоко сопереживании страждущим, посредством которого они сами и их положение апроприруются как компоненты ценного морально-эстетического переживания. В первом случае нам понадобится теория, в которой устаревшее ценностно окрашенное предначертание судеб, делящее людей на первый, второй и прочие сорта не просто так, а сообразно их ценности, уступит место нейтральной статистической удаче, обеспечивающей тот же результат, но без обидных, или непристойных, как говорит Славой Жижек, оснований для дискриминации. После изобретения такой теории останется только убедить в ее правильности тех самых уже не «простодушных» современников. И это, кажется, будет нелегко. Во втором же случае мы вырабатываем новое и весьма перспективное моральное отношение к другому: я пытаюсь почувствовать то, что чувствуешь ты, пытаюсь артистически перевоплотиться в тебя и тем самым выполняю свой моральный долг. Некий славный старик, с которым будет общаться современный господин де Вольмар, должен будет уяснить это, видимо, в силу воздействия неотразимого артистизма последнего.

Мой общий вывод состоит в том, что разговор об уютной жизни в уютном мире, ведущийся в связи с жалобами на мелкие неприятности цивилизации, исходит из предположения о прогрессе как «не-человеческой» силе, поглощающей и сам капитализм. Симметрии муки одних и наслаждения других более не существует, пропадает и тотальное отчуждение вследствие тотальной коммодификации, на месте которой мы находим нейтральный к человеку оборот благ на коммуникативных платформах. Порождает все это голая необходимость, выражаемая прогрессом как бесконечным усложняющимся развитием. И в этом случае мы освобождаемся от всякой ответственности за целое мира и за его любые

сколько-нибудь крупные фрагменты, теряет смысл вопрос о том, где «свое», а где «чужое», и это дает нам полное право приспосабливаться к беспокоящим мелочам. Ловкость и изобретательность в деле щедрой апроприации, античная способность «с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях»⁷⁸ — вот, по-видимому, сугубо эстетический идеал, стоящий за мечтами об уютном мире и отодвигающий в сторону моральные вопросы.

Библиография

- Аристотель. Политика / Пер. с греч. С. А. Жебелева // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–643.
- Блох Э. Принцип надежды / Пер. с нем. Л. Лисюткиной // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1990. С. 49–78.
- Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общ. ред. С. Л. Фокина. М.: НЛЮ, 2011.
- Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Г. Петрова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
- Волкова К. А. Моисей Мендельсон и его статьи о Просвещении // Кантовский сборник. 2011. Т. 3 (37). С. 85–88.
- Вольтер, Монтескьё Ш. Л., Д'Аламбер Ж. Л. Вкус (1757) // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера / Отв. ред. В. М. Богуславский. М.: Наука, 1994. С. 125–152.
- Дмитриев Т. А. La Condition humaine: взгляд Жан-Жака Руссо // Логос. 2013. Т. 23. № 6. С. 7–64.
- Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Собр. соч. 2-е изд., испр. М.: ОГИ, 2000. Т. 1: Русская литература и культура Просвещения. С. 139–206.
- Мангейм К. Утопическое сознание / Пер. с нем. М. И. Левиной // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1990. С. 113–169.
- Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. 2-е изд. М: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 15–166.
- Массуми Б. Автономия аффекта / Пер. с англ. Г. Г. Коломийца // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133.
- Мендельсон М. Что значит просвещать? / Пер. с нем. К. А. Волковой под ред. А. Н. Круглова, И. Д. Копцева // Кантовский сборник. 2011. Т. 3 (37). С. 74–78.
- Микиртурмов И. Б. Время труда и время досуга: отчуждение в эпоху цифровизации // Stasis. 2022. Т. 13. № 1. С. 38–76.
- Микиртурмов И. Б. Сентиментализм и романтизм: структура аффекта // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 4. С. 19–34.
- Монтень М. О воспитании детей / Пер. с фр. А. С. Бобовича // Он же. Опыты / Под ред. А. С. Бобовича, Ф. А. Когана-Бернштейна, Н. Я. Рыковой, А. А. Смирнова. М.: Наука, 1979. Т. 1. С. 135–166.

78. Фукидид. История / Пер. с греч. и прим. Г. А. Стратановского, отв. ред. Я. М. Боровский. Л.: Наука, 1981. Кн. II. С. 81. § 41.

- Монтень М. О том, что трудности распаляют наши желания / Пер. с фр. А. С. Бобовича // Он же. Опыты / Под ред. А. С. Бобовича, Ф. А. Когана-Бернштейна, Н. Я. Рыковой, А. А. Смирнова. М.: Наука, 1979. Т. 1. С. 542–548.
- Монтень М. Об умеренности / Пер. с фр. А. С. Бобовича // Он же. Опыты / Под ред. А. С. Бобовича, Ф. А. Когана-Бернштейна, Н. Я. Рыковой, А. А. Смирнова. М.: Наука, 1979. Т. 1. С. 181–187.
- Николюкин А. Н. Романтические утопии В. Ф. Одоевского и современность // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2021. № 6. С. 128–142.
- Руссо Ж.-Ж. Эмиль и София, или Одинокие / Пер. с фр. Е. Н. Бируковой // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 2. С. 712–749.
- Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Пер. с фр. Н. И. Немчиновой, А. А. Худадовой под ред. В. А. Дынник, Л. Е. Пинского, пер. стихов В. А. Дынник // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 2.
- Фукидид. История / Пер. с греч. и прим. Г. А. Стратановского, отв. ред. Я. М. Боровский. Л.: Наука, 1981.
- Ayer A. J. Language, Truth and Logic. N.Y.: Dover Publications, 1946.
- Cox H. The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 1969.
- Davis L. Grounded Utopia // Utopian Studies. 2021. Vol. 32. № 3. P. 552–581.
- Fischbach F. Activity, Passivity, Alienation: A Reading of the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 // Actuel Marx. 2006. Vol. 39. № 1. P. 13–27.
- Frye N. Varieties of Literary Utopias // Daedalus. 1965. Vol. 94. № 2. P. 323–347.
- Howells R. Reading Rousseau's Sexuality // Women, Gender and Enlightenment / S. Knott, B. Taylor (eds). L.: Palgrave Macmillan. 2005. P. 174–188.
- Hutcheson F. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations on the Moral Sense / A. Garret (ed.). Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2002.
- Jaeggi R. Alienation / F. Neuhouser, A. Smith (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2014.
- Jaeggi R. Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Fr.a.M.: Campus, 2005.
- Kamuf P. Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Heloise. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1982.
- Koops W. Jean Jacques Rousseau, Modern Developmental Psychology, and Education // European Journal of Developmental Psychology. 2012. Vol. 9. Supl. 1. P. 46–56.
- Marks J. The Divine Instinct? Rousseau and Conscience // The Review of Politics. 2006. Vol. 68. № 4. P. 564–585.
- Nersessian A. Utopia, Limited: Romanticism and Adjustment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Overend T. Alienation: A Conceptual Analysis // Philosophy and Phenomenological Research. 1975. Vol. 35. № 3. P. 301–322.
- Shklar J. N. Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.
- Wallerstein I. Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies // American Journal of Sociology. 1986. Vol. 91. № 6. P. 1295–1308.

UTOPIAS AND FANTASIES OF A COSY LIFE: FROM RATIONAL HEDONISM TO GENEROUS APPROPRIATION

IVAN MIKIRTUMOV. National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, imikirtumov@hse.ru.

Keywords: sentimentalism; romanticism; cosiness; utopia; alienation;
Jean-Jacques Rousseau; Rachel Jaeggy.

The article discusses the utopia of a cosy life as a response to the challenges of modernity, primarily technology and digitalization. The history of the utopia of cosiness are traced from the project of “family happiness,” or “good” life in Jean-Jacques Rousseau’s novel *Julia, or the New Heloise*. The author shows why this project cannot be considered as utopia in the full sense of the word. Sentimentalism is being replaced by romanticism, which is not characterized by utopian thinking, since the ideal of romance is a specific inner state that cannot be described as part of the world. Romanticism sees the world of the future in the optics of science fiction, and reality — as a dystopia. The author interprets Karl Marx’s theory of alienation as a dystopia, since it is formulated in terms of affects.

Furthermore, Rachel Jaeggy’s modern theory of alienation is considered, in which political and economic issues are present as little as the romantic ideal of realizing the human essence. Jaeggy’s concept combines elements of critical theory with analytical social psychology. Its main idea is the total appropriation of the world, which the author of the article calls generous. She assumes that alienation is the absence of relationships where they should be, so its elimination comes down to building relationships with practically anything. Jaeggy leaves aside the question of what internal mechanisms should move a person to generous appropriation. The author shows that Jaeggy’s theory is neo-sentimentalist and has much in common with Rousseau’s “good” life. However, Jaeggy’s theory borrowed belief in progress from romanticism. It turns out to be a constitutive element of generous appropriation. Progress takes on the function of bare necessity, or Marx’s “non-human” force. It stands above capitalism and any other social relations. As a result, a person is relieved of responsibility for anything that goes beyond his private life. But this conclusion comes across an important feature of progress: it brings happiness to some people, using others as a resource. The utopia of a comfortable life turns out to be a call to ignore this circumstance.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-9-43

References

- Aristotle. *Politika* [Politics]. *Sobranie sochinenii: V 4 t.* [Collected Works: In 4 Vols], Moscow, Mysl', 1983, vol. 4, pp. 375–643.
- Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1946.
- Bloch E. *Printsip nadezhdy* [Das Prinzip Hoffnung]. *Utopiia i utopicheskoe myshlenie* [Utopia and Utopian Thinking], Moscow, Progress Publishers, 1990, pp. 49–78.
- Boltanski L., Chiapello È. *Novyi dukh kapitalizma* [Le Nouvel Esprit Du Capitalizm], Moscow, New Literary Observer, 2011.
- Cox H. *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 1969.
- Davis L. Grounded Utopia. *Utopian Studies*, 2021, vol. 32, no. 3, pp. 552–581.

- Dmitriev T. A. La Condition humaine: vzgliad Zhan-Zhaka Russo [La Condition Humaine: The View of Jean-Jacques Rousseau]. *Logos* (Russia), 2013, vol. 23, no. 6, pp. 7–64.
- Fischbach F. Activity, Passivity, Alienation: A Reading of the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. *Actuel Marx*, 2006, vol. 39, no. 1, pp. 13–27.
- Frye N. Varieties of Literary Utopias. *Daedalus*, 1965, vol. 94, no. 2, pp. 323–347.
- Howells R. Reading Rousseau's Sexuality. *Women, Gender and Enlightenment* (eds. S. Knott, B. Taylor), London, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 174–188.
- Hutcheson F. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations on the Moral Sense* (ed. A. Garret), Indianapolis, IN, Liberty Fund, 2002.
- Jaeggi R. *Alienation* (trans. F. Neuhouser, A. Smith), New York, Columbia University Press, 2014.
- Jaeggi R. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main, Campus, 2005.
- Kamuf P. *Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Heloise*, Lincoln, NE, University of Nebraska Press, 1982.
- Koops W. Jean Jacques Rousseau, Modern Developmental Psychology, and Education. *European Journal of Developmental Psychology*, 2012, vol. 9, suppl. 1, pp. 46–56.
- Lotman J. Russo i russkaia kul'tura XVIII — nachala XIX veka [Rousseau and Russian Culture of the XVIII — Early XIX Century]. *Sobr. soch. 2-e izd., ispr.* [Collected Works 2nd Ed., Revised], Moscow, OGI, 2000, vol. 1, Russkaia literatura i kul'tura Prosveshcheniia [Russian Literature and Culture of Enlightenment], pp. 139–206.
- Mannheim K. Utopicheskoe soznanie [Das utopische Bewußtsein]. *Utopiia i utopicheskoe myshlenie* [Utopia and Utopian Thinking], Moscow, Progress Publishers, 1990, pp. 113–169.
- Marks J. The Divine Instinct? Rousseau and Conscience. *The Review of Politics*, 2006, vol. 68, no. 4, pp. 564–585.
- Marx K. Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda [Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844]. In: Marx K., Engels F. *Sochineniia: V 50 t. 2-e izd.* [Works: In 50 Vols, 2nd Ed.], Moscow, Politizdat, 1974, vol. 42, pp. 15–166.
- Massumi B. Avtonomiia affekta [The Autonomy of Affect]. *Philosophy Journal*, 2020, vol. 12, no. 3, pp. 110–133.
- Mendelssohn M. Chto znachit prosveshchat'? [Ueber die Frage: was heißt aufklären?]. *Kantian Journal*, 2011, vol. 3 (37), pp. 74–78.
- Miriktumov I. Sentimentalizm i romantizm: struktura affekta [Sentimentalism and Romanticism: The Structure of Affect]. *Philosophy Journal*, 2023, vol. 16, no. 4, pp. 19–34.
- Miriktumov I. Vremia truda i vremia dosuga: otchuzhdenie v epokhu tsifrovizatsii [The Time of Work and the Time of Leisure: Alienation in the Era of Digitalization]. *Stasis*, 2022, vol. 13, no. 1, pp. 38–76.
- Montaigne M. O tom, chto trudnosti raspaliaiut nashi zhelaniia [Que Nostre Desir S'accroit par la Malaisance]. *Opyty* [Essays], Moscow, Nauka, 1979, vol. 1, pp. 542–548.
- Montaigne M. O vospitanii detei [De l'Institution des Enfants]. *Opyty* [Essays], Moscow, Nauka, 1979, vol. 1, pp. 135–166.
- Montaigne M. Ob umerennosti [De la Moderation]. *Opyty* [Essays], Moscow, Nauka, 1979, vol. 1, pp. 181–187.

- Nersessian A. *Utopia, Limited: Romanticism and Adjustment*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015.
- Nikolyukin A. Romanticheskie utopii V.F. Odoevskogo i sovremennost' [Vladimir Odoevsky's Romantic Utopia and Our Time]. *Lomonosov Philology Journal*, 2021, no. 6, pp. 128–142.
- Overend T. Alienation: A Conceptual Analysis. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1975, vol. 35, no. 3, pp. 301–322.
- Rousseau, J.-J. Emil' i Sofiia, ili Odinokie [Emile et Sophie ou Les solitaires]. *Izbrannye sochineniia: V 3 t.* [Selected Works: In 3 Vols], Moscow, Goslitizdat, 1961, vol. 2, pp. 712–749.
- Rousseau, J.-J. Iuliia, ili Novaia Eloiza [Julie ou la Nouvelle Héloïse]. *Izbrannye sochineniia: V 3 t.* [Selected Works: In 3 Vols], Moscow, Goslitizdat, 1961, vol. 2.
- Shklar J. N. *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1985.
- Thucydides. *Istoriia* [History], Leningrad, Nauka, 1981.
- Virno P. *Grammatika mnozhestva. K analizu form sovremennoi zhizni* [Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee], Moscow, Ad Marginem, 2015.
- Volkova K. Moisei Mendel'son i ego stat'i o Prosveshchenii [Moses Mendelssohn and His Articles on Enlightenment]. *Kantian Journal*, 2011, vol. 3 (37), pp. 85–88.
- Voltaire, Montesquieu C. L., D'Alembert J. L. Vkus [Goût] (1757). *Filosofia v "Entsiklopedii" Didro i Dalamberta* [Philosophy in the "Encyclopedia" of Diderot and D'Alembert], Moscow, Nauka, 1994, pp. 125–152.
- Wallerstein I. Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies. *American Journal of Sociology*, 1986, vol. 91, no. 6, pp. 1295–1308.

Маркиз де Сад — изобретатель интерфейса

КОНСТАНТИН ОЧЕРЕТАНЫЙ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ); Санкт-Петербургский
государственный университет (СПбГУ), Россия, kocheretyany@gmail.com.

Ключевые слова: утопия; интерфейс; маркиз де Сад;
условия невозможного.

В статье анализируется пользовательский интерфейс как условие присутствия в цифровой реальности. Показано, что в единстве языковых практик, аппаратов желания и социальных институтов он ближе к формам жизни, чем к формальным системам, а потому в основании рационального и технологического подхода к интерфейсу, его возможностям, функциям и ограничениям следует распознать и описать миф, определяющий способ существования в интерфейсе. Обычно полагают, что это миф об общественном установлении, совершенном языке, оптимуме правления, поэтому мы стремимся проживать интерфейс в стиле, вдохновленном Жан-Жаком Руссо.

Автор статьи демонстрирует, что мы лишь воображаем, будто проживаем один мифопоэтический сценарий, поддерживая и утверждая своими действиями и поведением

совсем иной — далекий от первого (и как раз в тот момент, когда думаем, что преследуем первый). Так, ряд обнаруживаемых эпистемических искажений и противоречий дает увидеть, что логика и прагматика, которые интерфейс предписывает формам цифрового поведения и взаимодействия, по букве и исполнению ближе к галлюцинаторно-аутоэротическим машинам наррации, созданным маркизом де Садом, чем к утопическому мифу Руссо. Мы обнаруживаем де Сада там, где больше всего стремимся к Руссо. Дать слово де Саду в качестве изобретателя интерфейса означает показать, что антиномичность цифрового взаимодействия является продуктом борьбы двух взглядов на утопию — формально-руссоистского и акторно-садистского, — один из которых неизменно гипостазируется, а другой вытесняется.

Интерфейс как форма жизни

В СОВРЕМЕННОМ мире мы встречаемся с понятием «интерфейс» в самых разных сферах жизни. Говорят о социальных интерфейсах, когнитивных интерфейсах, эпистемических интерфейсах и, конечно, о технологических интерфейсах — в частности, о человеко-машинном интерфейсе, куда относят в том числе пользовательский интерфейс и главным образом его графическую форму (*graphical user interface, GUI*). Последняя — в силу растущей роли и значения ее в повседневной коммуникации и применения в широком спектре межчеловеческого взаимодействия — стала основанием для мышления об интерфейсе в целом, а также источником многочисленных метафор, участвующих в деле продумывания опыта столкновения с миром.

Именно оптические и гаптические возможности современных пользовательских интерфейсов чаще всего подразумеваются, когда сегодня говорят об интерфейсе в широком смысле. И несмотря на многочисленные закрепившиеся определения интерфейса в технической сфере — интерфейс как инженерные и дизайнерские решения в сфере человеко-машинного взаимодействия, интерфейс как совокупность программных и аппаратных средств, интерфейс как лингвистико-перформативная форма (командная строка), интерфейс как конструкция, служащая описанию совокупных возможностей в коде программы, нейрокомпьютерный интерфейс как форма взаимодействия с электрической активностью мозга, интерфейс как телесно-ориентированная форма коммуникации (например, интерфейсы безмолвного доступа, тактильные и жестовые интерфейсы), интерфейс как функциональность программного компонента, — наиболее часто при обращении к интерфейсу как к понятию акцентируют методы организации, совокупность средств и правил, использующихся при построении и взаимодействии систем, которые в современном во-

В работе представлены результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

ображении с трудом отделимы от соответствующих языковых, телесных и оптических паттернов.

Иными словами, интерфейс становится ключевой формой опыта. В интерфейсе явлена нам вся логика технического мира, его эволюции и судьбы, однако именно поэтому интерфейс для нас не только условие возможностей, но и их предел — цена возможностей. Мир, схваченный и выраженный в интерфейсе, — на первый взгляд мир легко обозримый, а потому прекрасный, он отражает ценности открытости, коммуникации, доступности, но чтобы выявить цену этих возможностей, стоит обратиться к тому, чему они противостоят или что исключают, — к пределу. Интерфейс — предел рационализации: он позволяет нам в широком смысле взаимодействовать с людьми и не-людьми, программами, алгоритмами, ботами. Он представляет собой язык, имеющий не только дескриптивную, но и перформативную силу. *Ars magnum*, магический язык, язык Номотета, адамический язык, связывающий сущность и существование, знание и бытие, — будто бы явлен интерфейсом. И не как продукт алхимии и мистического богословия, но как позитивный результат гибридизации инженерных и дизайнерских решений, эстетических, социологических и психологических находок.

Пределом рационализации обычно полагают формализацию или построение формальной системы: достижение эпистемических добродетелей ясности, отчетливости, непротиворечивости, полноты, независимости аксиом, разрешимости, объективности. Но что, если пойти дальше: пойти до логического предела, то есть до перехода рационализации в противоположность? Не выйдем ли мы тогда к мифу? Но будет ли это настоящим парадоксом или даже скандалом? Ведь даже самые надежные и проработанные теории в силу своей сложности доходят до большинства людей в виде мифов, а силу и влияние получают скорее через культуру образов и рассказов — апеллируя средствами медиа не столько к мышлению, сколько к типам поведения и взаимодействия. И речь идет не только о современности. Уже логические построения Платона подвели рассуждение к определенной границе, дальше которой следовало созерцание, миф. Тот же ход повторяет и Рене Декарт для современного читателя, обрывающего рассуждение молчанием, но, по всей вероятности, для самого себя, обращающегося к созерцанию как к экзистенциальному откровению, вводя для достижения эпистемических задач аргумент от экзистенции. Наиболее яркие сюжеты феноменологии у Георга Вильгельма Фридриха Гегеля также насквозь мифологичны, если не по задумке, то по воздействию,

и тем более влиятельны, чем меньше укоренены только в нарративном измерении (несчастное сознание, диалектика раба и господина, террор, конец истории). Впрочем, не то же ли самое имел в виду и Людвиг Витгенштейн, рассуждая об отбрасываемой лестнице аргументов и напрямую связывая языковые игры с формами жизни (ведь и миф в наиболее существенном своем проявлении — форма жизни, а не форма наррации)?

Возможно, рационализация, имеющая своим пределом миф, — не парадокс, а ключ к разрешению парадоксов: всякая рациональность должна прежде всего знать свой миф, даже возлюбить свой миф как свою интенцию и свою границу. В этом смысле кризис рациональности не в ее мифологизации, а в невозможности обратиться к собственному мифу, примириться с ним, с фактом его существования, тем более перейти к мифу новому — обновляющему и созидающему. Например, современный кризис технической рациональности прогнозирует сингулярность, резкий переход в новую реальность и конец монополии на алгоритмизацию, длительное время принадлежащую человеку: гибриды новых технологий будут коммуницировать и взаимодействовать настолько совершенным образом, что производство — промышленное, художественное, интеллектуальное — перестанет быть той средой, в которой человек обнаруживал основания для идентификации. Машины и программы будут, с одной стороны, создавать кризис традиционных эстетических инстанций (гений, вкус), а с другой стороны — выдавать правильные решения, которые невозможно будет понять, а следовательно, принять. И фактически человеку остается то, с чем он не умеет справиться и в чем он видит скорее наказание: голая жизнь, высочайшая бедность, оставшееся время. Рассуждая, впрочем, о новой промышленной революции, кризисе алгоритмической модели, конце монополии на алгоритмизацию, мы ослеплены идеей рационализации и не видим стоящего за ней мифа — скорее не кризиса эпистемического позиционирования, сколько кризиса онтологической открытости: открыты ли мы еще новому мифу для альтернативной технической рациональности? и какие мифы управляли прежней?

Можно перечислить наиболее повторяемые — ставшие архетипическими и для литературы, и для философии. Миф о Прометее, рассказывающий о попытке дать место человеку в космосе путем разрушения космического баланса стихий, — дает нам вектор видения любого движения в сторону культуры только как катастрофы природы. Миф об Одиссее, мастере обходных путей, побеждающем своих противников хитростью, но потому лишенном прямого пути на Итаку, — дает нам основание полагать, что любая прямая встреча с при-

родой, даже со своей собственной, — встреча с монстром, а потому ее можно и нужно обманывать и наказывать. Миф об Эдипе — где воображаемое и монструозное является той утопией, в жертву которой приносится реальное, живое и телесное. Признав за этими мифами не только нарративную, но и перформативную силу, нетрудно заметить, что истоком всех вопросов, вызванных новой техникой, является не столько наше мышление, сколько наше поведение по отношению к ней — поведенческие стандарты, не вышедшие из сферы указанных мифов. Возможно также заметить и перевес античного истока над иудеохристианским: трагическое поведение античных героев и титанов превалирует над провокационным и критическим, учитывающим язык жеста, игры, танца поведением иудейских царей и пророков — настолько, что кажется, будто фатализм европейской культуры затмевает ее же собственный эсхатологизм.

Вслед за Вальтером Бенямином и Эммануэлем Левинасом правомерно предположить, что рационализм до сих пор не увидел своего мессианского значения как иного отношения мысли и материи в рамках технологической медиации именно потому, что видит возможность существования человека только там, где продолжается язык, труд и власть, а не рождаются нонсенс, игра и событие. Кризис здесь не столько в забвении иудеохристианский эсхатологизма в пользу античного фатализма — сколько в хронической слепоте к мифу как форме жизни, поведению его концептуальных персонажей и предписываемых им добродетелей. Более того, мы можем видеть один миф на месте другого, осуществлять бессознательную, но принципиальную подмену, которая рождает неразрешимые проблемы именно потому, что они принципиально неразрешимы в рамках того мифа, с которым, как мы считаем, мы имеем дело, как раз в тот момент, когда мы всецело вовлечены в другой миф. Кристин Йоргенсен рассматривает интерфейс как систему метафор для навигации и интерактивности¹. Если предположить, что система метафор в организуемых ею языковых играх и есть форма жизни, то необходимо понять, не какие форматы взаимодействия, а какие формы жизни предлагают интерфейсы.

Следовательно, для понимания границ и возможностей интерфейса, а также его парадоксов, которые существенным образом влияют на доступный опыт мира, следует понять стоящий за ним миф, миф исключаемый, и то, каким образом миф исключаящий подражает мифу исключаемому, притворяется им и паразитирует на нем.

1. *Jørgensen K. Gameworld Interfaces. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.*

Утопия единения сердец и политика бихевиориального дизайна

В интерфейсе, определяют ли его позитивно, негативно или аксиологически нейтрально, видят главным образом общественное установление — миф о связи речи, формы управления, общественного благополучия; прикасаясь к интерфейсу, мы наивно полагаем себя обитателями мира Жан-Жака Руссо. Однако что, если вместо утопии Руссо мы в действительности обживаем другую? Более того, если мы обживаем иной нарратив, разумно предположить следующую связь: чем большие усилия направлены на поддержание псевдоруссоистского мифа об интерфейсе, тем большую реальность получает утопия иного порядка, поскольку реальность поддерживается здесь не на уровне значения, а на уровне присутствия. Так, персонажи пьесы Тома Стоппарда «Розенкранц и Гильденстерн мертвы» сталкиваются с рядом неразрешимых парадоксов именно потому, что повествование, в котором они сталкиваются с событиями, являются инвертированными по отношению к другому нарративу, они — не субъекты, а потому вынуждены скорее испытывать на себе последствия, чем быть за них ответственными: иными словами, парадоксальность их положения в том, что причинно-следственные связи обнаружимы только в рамках другой истории. Для того чтобы не повторить судьбу Розенкранца и Гильденстерна, нам следует определить, что мы понимаем под интерфейсом и как мы присутствуем в нем, то есть обнаружить ряд парадоксов, в которые нас ввергает приписываемое ему значение в тот момент, когда мы действуем посредством него.

Интерфейс как общественное установление видится из утопии Руссо концом скитаний, подведением итогов неравновесных отношений природы и культуры:

Отказ от праязыка дикого человека делает его глухим к голосу природы, переход от пылких южных языков к скудной речи «северных варваров» ставит их в зависимость от материальных потребностей, а подчинение разговорного языка письменности извращает характер общественной связи (*lien social*) между гражданами свободного полиса².

2. Блинов Е. Н. Речь как первое установление общества: Руссо и революционная политика языка // Логос. 2013. Т. 23. № 6. С. 67–97.

Интерфейс — одновременно постписьменное, постисторическое и постматериальное установление. Во-первых, он порывает с письменностью как репрезентацией устного слова и эмансипирует последнее с его перформативностью, аффективностью и суггестивностью из-под власти значения. Мы не пишем и не читаем в интерфейсах, правильнее будет сказать, что посредством них мы управляем, координируем, адаптируемся. Во-вторых, мы больше не мыслим себя в истории: история как поиск равновесного отношения потребностей, управления и знака утратила реальность. В интерфейсах мы обрели природу, поскольку любой вопрос о контроле и адаптации — скорее вопрос об осознании границ и условий возможностей. В этом смысле природа не предшествует истории, а следует за ней, существует не как натуралистический базис, а как криптоотеологическое откровение и спасение. В-третьих, материальные отношения заменяются новыми: мы вступаем в мир не-вещей, программ, кода, энергетического обмена и трансформаций. Соответственно, этот мир диктует новые этические и эпистемические добродетели: главное — преобразование деятельности, превращение ее в не-труд, значение непроизводительности, открытости, созерцательности, игры. В этих установках определяют и поведение, обусловленное интерфейсом: открытость обсуждения, учет альтернатив, внимание к другому, признание его прав и особенностей, а главное, преодоление кризисов во взаимодействии и поиск оптимума существования — не важно, идет ли речь о взаимодействии с людьми или не-людьми, ботами, программами, аппаратами, иными формами внегуманистической агентности.

Интерфейс как общественное установление исходит из идеологии понимания — интеллектуального и сентиментального «единения сердец», — однако уже первые модели и метафоры интерфейса дают иной концептуальный ряд, упирающийся скорее в идеологию служения и принятия, рассматривающую интерфейс как дисциплинарную практику, цена возможностей в которой измеряется скорее в терминах экономики жертвы и дара, а также поэтики мимезиса и катарсиса. Чем мы готовы пожертвовать? Что мы претендуем получить? Что нас соблазняет? Что мы хотим пережить? — эти вопросы звучат в отношении интерфейса не менее настоятельно, чем классические: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? На первый взгляд, проблемы сентиментализма и рационализма снимаются дискурсом бихевиоризма. И действительно, видение интерфейса со своих технологических истоков питается психологическим и логическим бихевиоризмом,

а именно: представлениями о том, что любое чувство может быть сведено к языку его описания, а любое мышление — рассмотрено как форма поведения.

Постараемся реконструировать ультракороткую историю бихевиориального дизайна интерфейса. Например, уже 1945 году в журнале *Atlantic Monthly* публикуется статья «Как мы можем мыслить?» Ее автор, Вэннивар Буш, — ученый, работающий в системе обороны США. Основная идея — воображаемая машина *Метекс*, представляющая собой стол с прозрачными экранами. Экраны позволяют работать с документами, книгами, периодическими изданиями, изображениями, которые конвертируются в микрофильмы по определенным правилам (алгоритмам) — что облегчает доступ к информации, скорость обработки, эффективность взаимодействия с данными, упрощает их обзор и анализ³. Устройство мыслилось как аналоговое и не было создано, но содержало в себе ключевые метафоры, определившие развитие компьютерных технологий: рабочий стол, файлы и папки, иконки приложений, функциональные изображения. Модель Буша предлагала симбиоз человека и машины в новой реальности, и уже позже — после построения первого цифрового компьютера *ENIAC* в 1946 году (Университет штата Пенсильвания), после создания в 1951 году первого компьютера *UNIVAC*, пригодного к работе с текстовыми данными, после возникновения кибернетики, — в 1961 году благодаря Теодору Нельсону (усилившему и развившему ключевые идеи Буша) родилась идея *docuverse* — совокупности взаимосвязанных материалов. Теодор Нельсон предполагал, что тексты, образы и звуки можно связать между собой электронным образом, а осознавать и чувствовать их возможно коллективно в коммуникационной сети без ярко выраженного центра. В 1964 году корпорация *RAND*⁴ представила рабочую модель такой коммуникационной сети, а к 1969 году

...четырьмя «суперкомпьютерами» того времени (Университет штата Калифорния в Лос-Анджелесе, Университет штата Калифорния в Санта-Барбаре, Стэнфордский научно-исследовательский институт и Институт штата Юта) был создан прообраз интернета, называющийся *ARPANET* по имени своего спонсора из Пентагона⁵.

3. *Bush V. As We May Think // From Memex to Hypertext: Vannevar Bush and the Mind's Machine / J. Nyce, P. Kahn (eds). L.: Academic Press, 1991. P. 85–112.*

4. Признана нежелательной организацией.

5. Пол К. Цифровое искусство. М.: Ad Marginem, 2017. С. 10.

Примерно в то же время, в конце 1968 года, Дуглас Энгельбарт, работавший в Стэнфордском институте, усовершенствовал модель «мыши» — манипулятора, который был придуман им еще в 1963 году, заменившего датчик перемещения из двух перпендикулярных колес шаровым приводом для взаимодействия с окнами и поэлементно адресуемыми изображениями. Графический пользовательский интерфейс и рабочий стол с окнами, послойно расположенными на экране, стал возможен благодаря тому, что была установлена связь между пикселем на экране, электрическим импульсом, элементом компьютерной памяти, движением и кликом мыши, осуществляемым пользователем вручную, тактильно. В 1970-е годы идеи Энгельбарта были доработаны Аланом Кеем и группой ученых из *Xerox PARC* в Пало-Альто, а затем в качестве метафоры рабочего стола стали прочно ассоциироваться с компанией *Apple* и «компьютером для всех» *Macintosh* — парадигмальным ПК.

Бихевиориальный дизайн интерфейсов — создание условий возможности, подталкивание к осуществлению действия, вознаграждение за выбранную модель поведения и повторение вплоть до истощения, а не до результата — это свидетельство глубинного сдвига в том, что Джорджо Агамбен называет антропологической машиной как совокупностью концептуальных схем, сил и аппаратов управления, которая была способом для человека приостановить собственную животность: создать чрезвычайное положение, свободную и пустую зону. Антропологическая машина служила мотором историзации человека, но вместо свободы чрезвычайное положение создало отделенную от себя самой и исключенную жизнь — «голую жизнь»⁶.

Единственным отношением становится предельно интенсивное использование животного/тела как ресурса, оборачивающегося принуждением и насилием. Именно эти моменты и подлежат деконструкции, поскольку бихевиориальный дизайн интерфейса, биополитически и биосемиотически приостанавливающий в человеке животность и от имени разума (точнее, организации такого поведения и общения, через которые может быть явлен Разум) вводящий чрезвычайное положение и противостоящий голой жизни, — это уже не утопия Руссо, в которой символический интеракционизм и формы управления примирили, наконец, природу и воображение, но утопия маркиза де Сада, где символиче-

6. Агамбен Дж. Открытое: Человек и животное. М.: РГГУ, 2012. С. 50.

ский интеракционизм позволяет пересобрать в машинах письма тело для того, чтобы от имени новой семиотической природы бросить вызов любому воображению.

Театр де Сада: катастрофы, монстры, праздник

Интерфейс-технологии подготавливают человека к существованию в новом цифровом мире, скрыто программируя его психофизиологические возможности, поэтому понимание интерфейса, его принципов и правил, его понятийно-выразительных и интерактивно-иммерсивных возможностей является герменевтической задачей, решение которой необходимо для ориентации в лабиринтах медиареальности. Следует показать, как интерфейс получает действительность в качестве дисциплинарной практики и входит в тело, сознание, язык, актуализируя и стимулируя имеющиеся в социальном воображении запросы — архаичные по своему истоку, но могущие быть реализованными только на новейшем техническом потенциале. Если мы открыты в своих техниках, практиках, навыках той дисциплине, которую предоставляет интерфейс, и той трансформации опыта, которую он производит, то нужно рассмотреть три уровня интерфейса: 1) интерфейс как форма представления; 2) интерфейс как форма воли; 3) интерфейс как регулятивная форма. Именно в этих трех формах (или моментах) интерфейса сосредоточено влияние де Сада, или символического садистского интерфейс-нарратива в противовес воображаемой руссоистской интерфейс-утопии. Раскрытие их призвано показать, какие возможности и почему мы претендуем обрести, что мы ищем, подчиняясь интерфейсу, и от чего надеемся в нем спастись.

Во-первых, именно де Сад ответственен за новое понимание репрезентации: репрезентация дает не обоснование, а головокружение. Метафизика XVII века с открытыми ею подходами к природе как к вещи протяженной, оторванной от вещи мыслящей, как к агрегату или даже как к автомату дала утопическим проектам XVIII века надежду на введение телесной природы в координаты разума — где политика вместо теологического обращения ко времени, эсхатологическому или мессианскому, а также связанному с ним концептам воли и могущества, могла бы оперировать языком протяженности, организации пространств, созданием обстоятельств. Начиная с Иммануила Канта вопрос о действительности сменяется вопросом о возможности и ее условиях — а сама метафизика попадает под критическое подозрение. Сад идет

дальше, рассуждая об условиях метафизической невозможности создании невозможных обстоятельств. Изоляция, инструкция, организация — понятия, которые пришли в интерфейс будто из словаря де Сада. Так же как и интерфейс, миры де Сада замкнуты на себя, оторваны от истории, внешних событий, какой бы то ни было генеалогии и теологии, они закрыты для чуда, божественного вторжения — они элиминируют все моральное и метафизическое как невозможные обстоятельства⁷.

Интерфейс — тотален, определяя реальность возможности, он не продолжает нашу телесность, он репрезентирует всю телесность, он не расширяет нашу чувственность, а представляет всю чувственность, он не дает средства коммуникации, а является всей коммуникацией. В этом смысле интерфейс наследует изолированным и автономным мирам де Сада — мирам многочисленных монастырей, госпиталей, замков, — для того чтобы дать место телу в условиях фантазматического производства — не имея ничего трансцендентного, интерфейс гипостазировывает имманентное, все превращается в тела и языки: язык доводит критическую функцию до состояния галлюцинаторного аутоэротизма; а тело, лишённое моральных и метафизических координат, само предстает в гипостазированном и фантазматическом виде, не репрезентируя ничего кроме себя, телесность в интерфейсе обречена на избыточную саморепрезентацию, балансирующую между нехваткой и невозможностью, которую языковая коммуникация не сглаживает, а усиливает. Иными словами, все присутствует в интерфейсе, но поскольку он ставит запрет на метафизическое и моральное, сводя человека к вещи, или даже не-вещи, изобретая новые знаки только для того, чтобы расчлнить природу от имени воображения, то все присутствующее в нем дается через призму невозможных обстоятельств — и потому языки интерфейса в своей претензии на реальность требуют от тела только невозможного: само тело становится чудом, чем-то, что выведено за пределы причинно-следственных связей, а любое материальное взаимодействие превращается скорее в форму затронутости, чем касания.

Джей Болтер и Ричард Грусин, оперируя концептами иммедиации и гипермедиации⁸, пишут об интерфейсе как особом перформативном медиаторе присутствия, или посреднике, то навязыва-

7. Энафф М. Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. СПб.: Гуманитарная академия, 2005. С. 43–46.

8. Bolter J. D., Grusin R. Remediation. Understanding New Media. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

ющем, то скрывающем себя и тем самым задающем ритм и тон нашему расположению, открытости, ожиданию, указывают на аспекты работы интерфейса с допредикативным настроением. Однако само настроение может быть понято не только через корреляцию, но и через растождествление — проблематическое отношение мысли и материи, асимптотических колебаний в попытке их примирения, в отличие от эпистемологий как теорий опыта, — политическое, социального, повседневного, видящих своей целью избавление от этого колебания; де Сад акцентирует значение эпистемологий для существования и поддержания этого колебания. Для персонажей де Сада любое взаимодействие — эксцесс или экстаз, любое высказывание — инструкция или манифест; причем манифест и инструкция призваны не предупредить эксцесс и экстаз, а, напротив, усилить их, растворить в них, использовать рациональные элементы не для выстраивания баланса чувств и оптимума переживания, но для того чтобы окончательно вырвать какую бы то ни было почву из под ног, не для обоснования, а для ниспровержения, для создания семиотическими средствами эффекта головокружения.

Подобным образом и в интерфейсе: действие сводится к сценарию или инструкции, которое именно предполагаемой собой последовательностью дает скорее не логику, но ритм, потоковое переживание, в которое включаются для того, чтобы отключиться, — таким образом, тело либертена, созданное машиной садовского письма, лежит в основании цифрового гипосубъекта, условий невозможности как игры идентичностей и репрезентаций, ответственных не за опыт взаимодействия с цифрой, а за опыт головокружения в цифре.

Во-вторых, де Сад переизобретает концепт воления, который на удивление созвучен тому, что имплицитно подразумевается логикой интерфейса: довольно простой тезис, согласно которому реальна только сила, в его описаниях подчиняется многочисленным лишенным диалектики интерференциям; одновременно реальность (институциональная, конвенциональная, субституциональная) дается как бессилие, а высшая сила (событие, действие, творение) как ирреальность. Александр Галлоуэй, опираясь на работы Маршалла Маклюэна 1960-х годов и Фридриха Киттлера 1980-х годов и несколько модернизируя их тезисы о медиа для XXI века, соглашается с первым в том, что интерфейс как медиа дает значение сообщению, а со вторым — в том, что интерфейс как медиа определяет нашу ситуацию, — и приходит к пониманию интерфейса скорее как бриколажа, чем инженерной задумки, не как определенной сущности, но как свободной игры эффектов, во-

площающих сообщение через взаимодействие⁹ (и сопутствующие ему искажения) в коллективных телах в антропологических и социальных практиках. Венди Чун в близком смысле говорит о *software* в целом и об интерфейсе в частности как о функциональном аналоге идеологии и в этом приближается к известному тезису¹⁰ Ролана Барта о языке-фашисте:

...язык как перформация всякой языковой деятельности не реакционен и не прогрессивен; это обыкновенный фашист, ибо сущность фашизма не в том, чтобы запрещать, а в том, чтобы понуждать говорить нечто¹¹.

Нетрудно увидеть, что взаимодействие с элементами интерфейса фактически замещает взаимодействие посредством элементов интерфейса, следовательно, вопрос о воле — соотношения силы и реальности — интерпретируется либо как вопрос подчинения, либо как задача революции. Так происходит, поскольку обычно воление рассматривают в духе конца естественного состояния или борьбы всех против всех — общественное установление или категорический императив являются преимущественной и даже образцовой формой воления именно потому, что они знаменуют собой конец животного в человеке и начало морального, — в том числе начало стыда и смеха как метафизических эмоций, обнаруживающих отсутствие власти природы над волей.

Но в мифе де Сада, или в той форме жизни, которые предполагают его протоинтерфейсы — системе наррации и машине письма, — нет места ни метафизике, ни морали, а следовательно, стыд и смех становятся не формой отношения к природе, а формой откровения самой природы, они онтологизируются в качестве телесного аналога душевного смущения: ступения, смещения, искривления, то есть в виде катастроф и монстров. Можно предположить, что запрет на трансценденцию ограничивает мир исключительно материальными явлениями, которые подчиняются предсказуемости и расчету, но в действительности число уже есть трансценденция, поскольку осуществляет переход в проти-

9. Galloway A. R. The Interface Effect. Cambridge, UK: Polity. 2012.

10. Chun W. H. K. On Software, or the Persistence of Visual Knowledge // Grey Room. 2005. № 18. P. 26–51.

11. Барт Р. Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Коллеж де Франс 7 января 1977 года // Избр. раб. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, Универс, 1994. С. 549.

воположное — переход от беспредельного к пределу. Поскольку мера есть ключ к сущности, то само ее понятие заражено метафизикой, следовательно, когда персонажи де Сада озабочены счетом, количество для них парадоксальным образом не представляет меру, а противопоставлено ей, открывает доступ к несоизмеримости — счет для них не процедура мышления, а своеобразная языковая мантра как движение по ту сторону сущности, материя же, лишенная трансценденции, больше ни с чем не соотносится, представляет собой всегда иное — а потому лишена истории и представляет собой театр катастроф и монстров, которые осмеивают любое проявление силы, любую революцию, принижают любую волю в несоизмеримом масштабе природы.

Реальность бессильна, поскольку ни одна конвенция или институция не сможет противостоять природным катастрофам, следовательно, высшая сила хоть и идет от природы, но ирреальна, всегда представляет собой нечто монструозное — она не связана с роком, судьбой или провидением, а только с телесной ирреальностью с монструозной силой, здоровьем персонажей де Сада. В интерфейсах, обеспечивающих опыт взаимодействия с цифрой, мы наблюдаем развитие этой логики: уже оптическая археология интерфейсов показывает, что они, наследуя инструментам расширения человеческой чувственности, замещали ее, позволяя видеть дальше и больше, снимали вопрос о мере — соответственно, доходит до абсурда, когда в соответствии с буквой де Сада сами здоровье, сила даются только как нечто монструозное, — пусть природа и раскрывается только как серия катастроф, но происходит это лишь потому, что субъект в своей индивидуальности оказывается ей глубоко чужд, индивид — эхо метафизического понятия меры, масштаба, а потому ему требуется стать монстром, существом по ту сторону нормы: посредством интерфейсов мы можем сделать большее, а потому мы обязаны сделать большее, — такой садистский нарратив выдвигают интерфейсы.

Если Гегель открыл мир повседневности, заменив вопрос о предельной реальности на рассмотрение сети отношений и взаимодействий, то де Сад открывает мир интерфейсов как форм пользовательского опыта: чем более ирреален опыт, тем на большую силу он претендует. Максима взаимодействия в таком мире — быть субъектом-вне-себя для того, чтобы можно было пережить мир, вывернутый-на-изнанку — позволяет приблизиться к гротескным, карнавальным и парадоксальным формам взаимодействия («негодный субъект», по выражению Марсея Энаффа), с которыми все чаще ассоциируются формы цифрового поведения и общения.

В-третьих, де Сад переопределяет ряд регулятивных принципов для поведения человека — вводя природу в качестве ультимативной инстанции, от лица которой выносятся все возможные суждения. Космос настолько совершенное существо, что питается собственным тлением — так учит нас Платон. Однако человек настолько отчужден, или отдален, от космоса, что создает творения, которые космос не может переварить, — вопрос мусора встает все более остро, для этого не нужно заниматься вопросами этики и политики, даже отрывать от интерфейсов и выходить во двор, достаточно вслед за Вилемом Флюссером вспомнить, что ряд ключевых наук о человеке, такие как лингвистика, психоанализ, археология и т. д., — в то же самое время являются науками о мусоре, а многочисленные формы управления и организации — способом сосуществования с оставленными человеком следами, прообразом которых вполне может рассматриваться мусор.

Персонажи де Сада на удивление экологичны: на них не остается следа и они не оставляют следы; их можно убить, но нельзя изменить; можно заставить их замолчать, но нельзя переубедить; все, что они испытывают, происходит будто не с ними, но около них, вокруг них, мимо них, — такие модели поведения мы наблюдаем в блокбастерах и компьютерных играх, когда разрушения и травмы, собственно, ничего не меняют в некой космической траектории — в конечном счете все возвращается в природу. Станным образом, стремление к коллективным телам — их соединению, связи, взаимной пригнанности — совпадает с желанием не оставлять следов. Однако такая тенденция кажется противоречивой только на первый взгляд, ведь любой след является идентификацией и индивидуализацией, которая совпадает с метафизическим понятием об индивиде, с тем, кто бессилен и лишен реальности, соответственно, след — не указание на реальность, а уход от нее, напротив, коллективная телесность и ее гипертрофия — все более сложные мегамшины — не оставляют следов, снимают проблему индивидуального.

С одной стороны, природой оказывается то, что уничтожает или поглощает любые возможные следы, то, что делает смехотворными любые усилия человека, не только его страхи и надежды, но само его существование; с другой стороны, создание коллективной мегамшины, не оставляющей следов, по сути является спасением от всех возможных страхов. Нам кажется, что задача интерфейсов состоит в оставлении следа, но если прочесть их логику из мифа де Сада, то их функциональность состоит в том, чтобы стереть следы, обратить их в ничто и тем самым — освободить

от связанных с ними страхов и надежд: дело не в том, что де Сад, как ряд его современников, философствующих о природе в рамках социальных, экономических и политических программ, рассматривает природу как бесконечный ресурс, питающий незнание масштабов замыслы человека, дело в том, что все созданное человеком он рассматривает из перспективы уже вышедшего из циклов производства, то есть как мусор. Ведь мусор напрямую связывается с индивидуальностью, коллективные тела уже имеют дело не с мусором — а с парадоксальными объектами, природа не знает уже и парадоксальных объектов, скорее их рост, дает разнообразие проявление природы, а следовательно, обуславливает ее могущество: персонажи де Сада не оставляют следов в той мере, в какой спасаются от индивидуальности, они не знают страхов, надежд, смерти, также как не знает их природа, но то, что они ищут у природы, а именно пластичности, мы находим в интерфейсах.

Пластичность противостоит ригидности, всему, что связано с неизменностью, памятью, следом, всем, что может быть возвращено к нам или быть использовано против нас, — любой договор в этом смысле дает возможности через апелляцию к ответственности, а следовательно, к памяти. Так же как память оказывается эпистемическим аналогом онтологической смерти, идентичность становится приравнена к хронической уязвимости. В этой перспективе машины коллективной телесности, изобретаемые де Садом, противостоят общественному договору — коллективная телесность обеспечивает бессмертие и силу через забвение и уничтожение следов, в то время как общественный договор лишь дает видимость могущества, а на самом деле лишь умножает следы, осуществляет перепроизводство образов и знаков, тем самым лишь увеличивая уязвимость и слабость, производя реальность индивида как воплощенное бессилие, делая единственным правом — право на отчаяние. Если из мифа Руссо интерфейс есть общественный договор и его функция — реализация утопии управления, то из мифа де Сада интерфейс есть машина коллективной телесности и дисфункциональность в праздничном уничтожении знаков — обращении их в ничто для того, чтобы ничего не имело над жизнью власти: дискурсу управления и труда здесь противостоит дискурс праздника.

Возможно, именно это последнее размышление дает основание для преодоления наших мифов об интерфейсе, которые существуют в диапазоне от Руссо до де Сада, — и дело даже не в том, что именно в тот момент, когда мы интерпретируем интерфейс

как опыт взаимодействия с цифрой или даже как условие цифрового присутствия через логику символического интеракционизма, мы оказываемся в координатах мифа де Сада в тот самый момент, когда сами мы, как полагаем, приближаемся к утопии Руссо; дело в том, что мы до конца не избавили де Сада от мифа о садизме. Со времен Раймунда Луллия ученые были озабочены машиной, могущей

...с помощью различных средств сформировать мир фантазмов, призванных выразить методом приближения невещественную, сверхчувственную реальность, по отношению к которой наш мир является приблизительной и незавершенной копией¹².

Марсилио Фичино полагал, что

...законы фантастического языка, которые передают непонятные отношения, могут быть представлены в театральной форме, чтобы их увидел и воспринял тот, у кого имеется в этом потребность¹³.

Джулио Камилло осуществил эту идею, представив игру Божественной Премудрости с Богом до начала времен на магическом языке взаимодействия фантазмагорических фигурок. Ибн аль-Хайсам, Роджер Бэкон, Джамбаттиста делла Порта, Декарт, Афанасий Кирхер позволили превратить игру кукол в игру света и тени. Гравюра из десятой книги *Ars magna lucis et umbrae* (1671) Кирхера показывает «мультимедийный театр для одновременной проекции образа, буквы и числа»¹⁴. Киттлер увидит в этих опытах трансформации фантазмов в игру света и тени дискурс *cogito*, в основе которого оптические метафоры — душа обнаруживается не в теле, а в аппаратах, вплоть до изобретения графического пользовательского интерфейса¹⁵. Но что если произведения де Сада следует рассматривать как театр фантазмов, близкий тому, о котором мыслили Фичино и Камилло, который был реализован Кирхером (в интерпретации Зигфрида Цилински) и португальскими иезуитами в Китае (в интерпретации Киттлера)?

12. Кулиану Й. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2019. С. 114.

13. Там же. С. 116–117.

14. Цилински З. Археология медиа. М.: Ад Маргинем, 2019. С. 228.

15. Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. М.: Логос, Гнозис, 2009. С. 14.

Тогда действия, описываемые через игру и праздник, в гораздо большей степени отвечают логике сопротивления репрезентации. Аппараты распространения света и захвата внимания в ходе картезиаской революции — объединения оптики, геометрии и дискурса о субъекте — постепенно становились аппаратами власти и контроля, не просто позволяя переводить логику фантазма с магического языка на технический, но и давая систему метафор, в которых оказывалось возможным выстроить драму *cogito* — вплоть до распятия сознания в интерфейсе. И в таком случае именно де Сад увидел не воображаемую, а символическую изнанку этой драмы — создал теневую логику поведения для оптической машины, формы представления, воления, регулятивов по ту сторону монополии *cogito* — точнее, по ту сторону доступных *cogito* метафор, которые кажутся вызовом, провокацией и даже насилием, на деле являясь альтернативным ключом к интерфейсам: ведь катастрофы, чудовища, праздник — все это возвращает логику игры, осуществляя обратный картезианской революции процесс — переводя оптические технологии и дискурс *cogito* на язык фантазмов.

Библиография

- Агамбен Дж. Открытое: Человек и животное. М.: РГГУ, 2012.
- Барт Р. Актовая лекция, прочитанная при вступлении в должность заведующего кафедрой литературной семиологии в Колледж де Франс 7 января 1977 года // Избр. раб. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, Универс, 1994. С. 545–569.
- Блинов Е. Н. Речь как первое установление общества: Руссо и революционная политика языка // Логос. 2013. Т. 23. № 6. С. 67–97.
- Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. М.: Логос, Гнозис, 2009.
- Кулиану Й. П. Эрос и магия в эпоху Возрождения. 1484. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2019.
- Пол К. Цифровое искусство. М.: Ад Маргинем, 2017.
- Цилински З. Археология медиа. М.: Ад Маргинем, 2019.
- Энафф М. Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. СПб.: Гуманитарная академия, 2005.
- Bolter J. D., Grusin R. Remediation. Understanding New Media. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.
- Bush V. As We May Think // From Memex to Hypertext: Vannevar Bush and the Mind's Machine / J. Nyce, P. Kahn (eds). L.: Academic Press, 1991. P. 85–112.
- Chun W. H. K. On Software, or the Persistence of Visual Knowledge // Grey Room. 2005. № 18. P. 26–51.
- Galloway A. R. The Interface Effect. Cambridge, UK: Polity. 2012.
- Jørgensen K. Gameworld Interfaces. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.

KONSTANTIN OCHERETYANY. National Research University Higher School of Economics (HSE University); St. Petersburg State University (SPbU), Russia, kocheretyany@gmail.com.

Keywords: utopia; interface; Marquis de Sade; conditions of the impossible.

The article analyzes the user interface as a condition of presence in digital reality. It is shown that the interface in the unity of linguistic practices, desire apparatuses and social institutions is closer to forms of life than to formal systems. Therefore, based on a rational and technological approach to the interface, its capabilities, functions and limitations, it is necessary to recognize and describe the myth that determines the way of existence in the interface. It is a common belief that a myth suggested by a digital interface was inspired by Jean-Jacques Rousseau and could be described in terms of the social establishment, the perfect language, the optimum of government.

It is shown that we only imagine to be living in a Rousseau's mythopoeic scenario while supporting and affirming with our actions and behavior a completely different one — quite far in its intentions from the first one (and just at the moment when we think that we are pursuing that first one). Thus, a number of epistemic distortions and contradictions make it clear that the forms of logic and pragmatics, which the interface prescribes to forms of digital behavior and interaction, are closer to the hallucinatory-autoerotic narrative machines created by Marquis de Sade than to Rousseau's utopian myth. We always find Sade where we most aspire to Rousseau. To give Sade the voice as the inventor of the interface means to show that the antinomianism found at the heart of digital interaction is the product of the struggle between two views on utopia: formally-roussoistic one and another one — actor-sadistic, one of which is invariably hypostatized and another one is usually ignored.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-47-64

References

- Agamben G. *Otkrytoe: Chelovek i zhivotnoe* [L'Aperto. L'uomo e l'animale], Moscow, RSUH, 2012.
- Barthes R. Aktovaia lektiia, pročitannaia pri vstuplenii v dolzhnost' zaveduiushchego kafedroi literaturnoi semiologii v Kolledzh de Frans 7 ianvaria 1977 goda [Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire au Collège de France prononcée le 7 janvier 1977]. *Izbrannye raboty. Semiotika. Poetika* [Selected Works. Semiotics. Poetics], Moscow, Progress Publishers, Univs, 1994, pp. 545–569.
- Blinov E. N. Rech' kak pervoe ustanovlenie obshchestva: Russo i revoliutsionnaia politika iazyka [Speech as the First Institution of Society: Rousseau and the Language Policy Of Revolution]. *Logos* (Russia), 2013, vol. 23, no. 6, pp. 67–97.
- Bolter J. D., Grusin R. *Remediation. Understanding New Media*, Cambridge, MA, MIT Press, 2000.
- Bush V. As We May Think. *From Memex to Hypertext: Vannevar Bush and the Mind's Machine* (eds. J. Nyce, P. Kahn), London, Academic Press, 1991, pp. 85–112.
- Chun W. H. K. On Software, or the Persistence of Visual Knowledge. *Grey Room*, 2005, no. 18, pp. 26–51.
- Culianu I. P. *Eros i magiia v epokhu Vozrozhdeniia. 1484* [Eros et magie a la Renaissance. 1484], St. Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2019.

- Galloway A. R. *The Interface Effect*, Cambridge, UK, Polity, 2012.
- Hénaff M. *Markiz de Sad. Izobretenie tela libertena* [Sade: l'invention du corps libertin], St. Petersburg, Humanitarian Academy, 2005.
- Jørgensen K. *Gameworld Interfaces*, Cambridge, MA, MIT Press, 2013.
- Kittler F. *Opticheskie media. Berlinskie lektsii 1999 g.* [Optische Medien. Berliner Vorlesung 1999], Moscow, Logos, Gnosis, 2009.
- Paul C. *Tsifrovoe iskusstvo* [Digital Art], Moscow, Ad Marginem, 2017.
- Zielinski S. *Arkheologiia media* [Archäologie der Medien], Moscow, Ad Marginem, 2019.

Трещина в Абсолюте

Спор об утопии в критической теории

Антон Сюткин

Европейский университет в Санкт-Петербурге (ЕУСПб); Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург, Россия, asyutkin@eu.spb.ru.

Артем Серебряков

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург, Россия, aserebryakov@eu.spb.ru.

Ключевые слова: Эрнст Блох; Теодор Адорно; утопия; утопическое воображение; критическая теория; материалистическая диалектика; онтологическая незавершенность; Абсолют; бессмертие.

Статья представляет собой два независимых друг от друга нарратива, из разных оптик проблематизирующих вопрос о статусе утопии и характере утопического мышления в немецкой критической теории и, шире, диалектической философской традиции. В своей части статьи Антон Сюткин рассматривает трансформацию утопического мышления в контексте развития материалистической диалектики. Автор показывает, что в XX веке представление о возможности осуществить спланированный революционный прыжок в утопическое царство свободы (Энгельс, Лукач) сменяется отказом от формулирования утопии в качестве позитивной программы (Адорно). В результате марксистская мысль спасается от срыва к репрессивной тотальности, но ценой паралича утопического воображения. Альтернативой автор видит обращение к наследию Эрнста Блоха, реактуализируемому с помощью

проектов Славоя Жижека и Алена Бадью.

В свою очередь Артем Серебряков фокусируется на проблеме репрезентации утопии и ее соотносительности с благом в контексте дебатов Блоха и Адорно. Если Блох выступает апологетом работы утопического воображения, следования за дневными грезами о наилучшем, то Адорно считает недопустимым репрезентацию утопического во имя спасения последнего от овеществления. Однако адорновскую позицию нельзя редуцировать к меланхолическому эстетизму: работа утопического мышления должна получить выражение в форме конкретных политических требований, обосновывающих необходимость кардинальной перестройки общества. Вопрос о соотношении утопического мышления и утопического воображения является фундаментальным для определения того, какие задачи должна ставить перед собой философия и как ей следует реагировать на собственные неудачи.

Антон Сюткин

За последнюю тысячу лет мы постигли
Печальную часть наук,
Настало время заняться чем-то другим.

Аквариум. Мир, как мы его знали

По следам Блоха

РАЗГОВОР об утопии связан с неизбежным раздвоением этого понятия¹. С одной стороны, утопия представляет собой некий идеальный образ реальности. Такой образ должен быть законченным и совершенным, не имеющим в себе никаких пустот и изъянов. С другой стороны, само слово «утопия» отсылает к тому, чего нет: это отсутствующее место, то, чего всегда не хватает. Утопия обещает одновременно и полноту бытия, и его нехватку. Поэтому мышление об утопии встает перед множеством трудно разрешимых вопросов. Если утопический идеал будет воплощен в реальность, то не превратится ли он в свою полную противоположность? Или, напротив, не будет ли утопический идеал, слишком далеко отстоящий от реальности, фантазматическим дополнением к ней, своеобразным «сердцем бессердечного мира»?

Несмотря на скептическое отношение Георга Вильгельма Фридриха Гегеля к утопическому мышлению², его собственная диалектическая логика встречается с похожими сложностями. В марксистских терминах главная проблема гегелевской диалектики может быть описана через борьбу *системы* и *метода*. Систе-

В работе представлены результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

1. Пожалуй, одно из лучших описаний этой раздвоенности понятия утопии содержится в статье Жан-Люка Нанси «В месте утопии»: Nancy J.-L. In Place of Utopia // Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought / P. Viera, M. Marder (eds). N.Y.: Continuum, 2012.
2. Наиболее последовательно Гегель представляет свою антиутопическую позицию в предисловии к «Философии права»: Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 44–58.

матическое понимание Гегеля предполагает, что диалектический процесс имеет свое завершение: все противоречия должны быть сняты в «круте кругов» абсолютного знания. Однако методологическая интерпретация гегелевской мысли подчеркивает, что диалектика — это работа негативности, подрывающая все устойчивые формы. С методологической точки зрения диалектический процесс должен быть бесконечным. Неудивительно, что сразу после смерти Гегеля его школа раскалывается на противостоящих друг другу сторонников *системы* и *метода*. Сначала этот раскол выражается в споре левых и правых гегельянцев по поводу христианства и государства, а затем — в попытках различных марксистов материалистически перевернуть диалектику.

В марксистской философии две эти темы, утопии и материалистической диалектики, соединяются в одну. Более того, их проблематическое соединение определяет не только философское содержание, но и само историческое развитие XX века. В его первой половине материалистические диалектики (прежде всего Дьёрдь Лукач и советские последователи Фридриха Энгельса) полагают, что утопию можно преодолеть в научном видении коммунизма. Таким образом, утопический Идеал становится у них реальным движением истории, которое может быть систематически описано. Однако революционный энтузиазм этого времени завершается катастрофическим опытом террора. Всю вторую половину века наследующая Карлу Марксу критическая теория (здесь в первую очередь нужно отметить усилия Теодора Адорно и Жака Деррида) занимается меланхолическим осмыслением этого опыта поражения. В итоге из реального движения истории утопия снова превращается в лишенный реальности Идеал: надежду на избавление от страданий или мессианское обещание справедливости. Тем не менее это не спасает саму реальность от скатывания в антиутопическое состояние.

Таким образом, история XX века учит нас, что и силовое воплощение утопии в реальность, и отказ от такого воплощения одинаково приводят к катастрофическим последствиям. Поэтому перед современными материалистическими диалектиками встает сложнейшая задача: заново продумать свое отношение к утопии так, чтобы избежать двух крайностей, осуществленных в прошлом веке. В этом смысле особую актуальность приобретает наследие Эрнста Блоха, возможно, наиболее последовательного утопического мыслителя своего времени. Его место в истории материалистической диалектики после марксистской схизмы можно назвать маргинальным. Советские диалектические материалисты

подозревают его в мистическом идеализме, критические теоретики франкфуртской школы опасаются его из-за воинствующего оптимизма и натурфилософского понимания материализма. Кроме того, их смущает сотрудничество со сталинистами во время Второй мировой войны³.

Так или иначе, сегодня маргинальное положение Блоха является не его недостатком, а его преимуществом. Именно благодаря ему мы можем заниматься диалектико-материалистическим переосмыслением утопии, больше не обращая внимания на предрассудки, которые были свойственны марксизму периода схизмы. Тем не менее мы можем сделать утопическую философию Блоха актуальной, только переводя ее на язык современной материалистической диалектики. Более того, такой перевод не может быть нейтральным: в его результате и с Блохом, и с современной материалистической диалектикой должны произойти неожиданные метаморфозы. Однако прежде чем перейти к обсуждению движения сегодняшних утопических мыслителей по следам Блоха, необходимо сделать шаг назад и разобраться с теми противоречиями, которые в XX веке завели марксистскую материалистическую диалектику в тупик.

Революционный прыжок в утопическое царство свобод

Пожалуй, наиболее влиятельной марксистской традицией первой половины XX века является советский диалектический материализм. Несмотря на широкие дебаты между Владимиром Лениным и Александром Богдановым, или между диалектиками и механистами, Энгельс остается краеугольным камнем этой традиции. Энгельс придает материалистической диалектике натурфилософский смысл: диалектика, свойственная природе, отождествляется им с объективной закономерностью развития материи. Таким образом, диалектика сводится у Энгельса к трем законам развития материи, которые затем также переходят в «железные» законы развития истории: вода, закипая, превращается в пар, противоречия внутри буржуазного общества накапливаются, делая пролетарскую революцию неизбежной. Коммунизм в таком слу-

3. Кат Мойр описывает сталинистский эпизод в жизни Блоха в главе «За Сталина, против Гитлера» из книги о спекулятивном материализме Блоха: *Moir C. Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics. Leiden: Brill, 2019. P. 111–119.*

чае оказывается высшей и финальной точкой развития материи, ее цветущим завершением. Более того, Энгельс не мыслит коммунизм утопически, поскольку историческое движение к нему, пусть и происходящее через разрывы и скачки, имеет для него объективную закономерность и может быть описано научно⁴.

Тем не менее такой сциентистский подход к утопии выявляет фундаментальное противоречие энгельсовской диалектики природы. С одной стороны, развитие материи является бесконечным: количество продолжает переходить в качество, а накопление противоречий ведет за собой революционную трансформацию ситуации. С другой стороны, коммунизм понимается Энгельсом как завершающая стадия развития материи и истории, снимающая противоречия их предыдущего существования. Иными словами, мыслить одновременно бесконечность развития и наличие у такого развития финальной точки оказывается крайне проблематичным.

Маркс намечает возможное решение этой проблемы, утверждая относительность финала: коммунизм не является концом истории как таковой, скорее, он завершает предысторию человечества, ее детское состояние. После завершения нашего исторического детства развитие материи продолжается, но мы сегодня не можем научно рассуждать о возможных противоречиях будущего. Однако это решение имеет смысл на уровне исторического, а не диалектического материализма. Поэтому многие последователи Энгельса остаются неудовлетворенными подобным теоретическим ходом.

Однако проблема замкнутости диалектического процесса распространяется не только на натуралистический «диамат», но и на традицию гуманистического марксизма. Людвиг Фейербах, критикуя гегелевский идеализм, в своей собственной философии ставит на место логической Идеи человеческую природу. Тем не менее само двухтактное движение отчуждения и преодоления отчуждения, характерное для диалектики Гегеля, он сохраняет. Правда, если у Гегеля логическая Идея, отчуждаясь в природе, возвращается к себе с помощью Духа, то у Фейербаха человечество с боем забирает обратно собственное абсолютное содержание, вложенное им в религиозные представления. Маркс заимствует теоретическую схему Фейербаха и даже после разрыва с ним продолжает воспроизводить ее, но уже не в теологиче-

4. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. М.: Молодая гвардия, 1937.

ских спорах, а в анализе истории и политической экономии. Как утверждает Луи Альтюссер, только в «Капитале» Маркс окончательно освобождается от фейербахианского гуманизма своей юности⁵.

В «Истории и классовом сознании» Лукач развивает, пожалуй, наиболее последовательную гуманистическую и марксистскую интерпретацию гегелевской диалектики⁶. В центре его внимания находятся противоречия буржуазного общества и исключительная позиция пролетариата в нем. Если буржуа, будучи овеществлен, может представлять себя в качестве свободного субъекта, то пролетариат лишен такой иллюзии. Будучи предельно овеществлен, пролетарий ничем не отличается от объекта. В этом одновременно заключается и трагедия буржуазного общества, и его шанс на спасение. Обретение пролетариатом сознательности, его переход из класса-в-себе в класс-для-себя, если использовать термины Гегеля, приводит к преодолению буржуазной раздвоенности. Иными словами, обретая сознательность, пролетариат становится мессианским субъект-объектом истории, способным покончить с овеществлением и совершить скачок из царства необходимости в царство свободы.

Споря с Энгельсом, Лукач отвергает существование диалектики в природе и сведение диалектики к объективной закономерности. Для него диалектика всегда предполагает отношение различия и тождества между субъектом и объектом. Тем не менее Лукач также стремится к «снятию» утопии в научном знании о неизбежности коммунизма. Только в отличие от Энгельса он обосновывает научность утопии не закономерностью развития материи, а исключительной позицией пролетариата в буржуазном обществе. В материалистической диалектике Лукача пролетариат можно сравнить с архимедовым рычагом, позволяющим полностью преобразовывать ситуацию. Однако такое преобразование означает не только преодоление овеществления: согласно Лукачу, даже объективность должна раствориться в мессианском субъект-объекте. В коммунистической тотальности, открываемой пролетариатом, не остается места для чего-либо внешнего по отношению к себе.

Поэтому, несмотря на все различия между Энгельсом и Лукачем, их марксистские интерпретации материалистической диа-

5. Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 77–125.

6. Лукач Г. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003.

лектики имеют замкнутый, тотальный характер⁷. Они исключают из диалектического процесса утопическую открытость, которая немыслима без незавершенности и контингентности. Поэтому, когда надежды научного коммунизма на прыжок из царства необходимости в царство свободы по заранее подготовленному плану не оправдываются, они не могут осмыслить этого, пользуясь своими прежними теоретическими схемами. Невозможность такого осмысления приводит революционную политику к срыву в террор. К середине XX века, когда утопический импульс Октябрьской революции вырождается, революционная политика срывается в террор, а европейская социал-демократия оказывается неспособной противостоять фашизму. Именно этот опыт поражения становится общим для марксистских мыслителей следующего поколения. В этой ситуации даже поздний Лукач и наиболее интересные советские материалистические диалектики (прежде всего Михаил Лифшиц и его школа) обращаются к наследию гегелевской философии истории, описывающей не только прямолинейное движение вперед, но также моменты исторического отступления. Однако главным мыслителем, выражающим в своей философии кризис марксизма, становится Адорно.

Иконоборчество разочарованных утопистов

В книге «Негативная диалектика»⁸ Адорно занимается осмыслением теоретического провала тотального марксизма. Вместо того чтобы подорвать идеалистическую замкнутость гегелевской системы, тотальные марксисты, такие как Энгельс и Лукач, перенесли и закрепили ее в отдельных областях: природе и истории. Поэтому можно сказать, что материалистическое переворачивание диалектики, по крайней мере на ее первом этапе, завершается всего лишь упрощением системы Гегеля, ее своеобразной дефляцией. Главной проблемой такого тотального марксизма Адорно считает стремление свести все различное к финальному тождеству, подчинить инаковость единству. Более того, продолжая мылить диалектику прежде всего как отношение субъекта и объекта, в этом финальном тождестве он обнаруживает репрессивное доминирова-

7. Я ввожу термин «тотальный марксизм» в качестве синонима *Weltanschauung*-капитализма — мировоззренческого марксизма, критикуемого Само Томсичем и другими постлакановскими материалистическими диалектиками: *Tomsic S. The Capitalist Unconscious*. L.: Verso, 2015. P. 79–99.

8. Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.

ние субъекта, его желание поглотить и уничтожить внешний ему объект. Поэтому, согласно Адорно, диалектика может в действительности стать материалистической только в тот момент, когда она утверждает первичность объекта. Однако попытка мыслить объект без субъекта, непосредственно, также недостаточна — она приводит к экзистенциалистской фетишизации фактичности⁹.

Первичность объекта, таким образом, раскрывается только косвенно и опосредованно в неудачах субъективного установления финального тождества. С точки зрения Адорно, именно неспособность диалектического процесса достичь своей финальной цели в спекулятивном тождестве свидетельствует о его материалистичности. В этом смысле негативная диалектика побеждает в момент собственного поражения, и наоборот: победа всегда является иллюзией, скрывающей поражение. Подчеркивая эту особенность философии Адорно, Джиллиан Роуз называет негативную диалектику меланхолической наукой: отказавшись от достижения спекулятивного тождества, такая диалектика обрекает себя на дурную бесконечность повторения собственного провала¹⁰. Однако, несмотря на эту меланхолию, Адорно продолжает настаивать на утопическом содержании собственного мышления. Он сохраняет надежду на избавление от физических страданий и примирение субъекта и объекта без доминирования одного над другим. Поэтому важнейшей задачей Адорно оказывается установление различия между необходимой нам утопической надеждой и множеством ложных форм ее воплощения. Для этого Адорно неожиданно обращается к теологической проблематике запрета на изображения¹¹.

Совершая материалистическую апроприацию запрета на изображения, Адорно подчеркивает невозможность достижения утопического примирения с помощью спланированных субъективных усилий. Научный коммунизм, создающий план по реализации утопии, согласно Адорно, ведет к превращению этой утопии в идола. Воплощение же идола в действительности всегда заканчивается катастрофическими последствиями: попытка спланиро-

9. Именно в этом Адорно обвиняет Хайдеггера и экзистенциалистов в книге «Жаргон подлинности»: *Он же. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии*. М.: Канон+, 2020.

10. *Rose G. The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. L.; N.Y.: Verso, 2014.

11. Связи негативной диалектики Адорно и запрета на изображение посвящена фундаментальная работа Себастьяна Трусколаски: *Truskolaski S. Adorno and the Ban on Images*. L.: Bloomsbury, 2021.

ванного осуществления утопии в научном коммунизме оборачивается ее предательством. Даже модернистское искусство сохраняет в себе утопическую надежду, поскольку изображает не саму утопию, а невозможность ее изображения.

Таким образом, единственная утопия, которая не может быть предана, это утопия, не имеющая собственного образа. Однако если любое воплощение утопии в действительности ведет к катастрофе, то не является ли запрет на ее изображение всего лишь способом создать для утопии безопасное место, герметизировать ее и лишить всякого революционного потенциала преобразования мира. Более того, не является ли тогда негативная диалектика, критикующая Гегеля и тотальный марксизм, не движением к материализму, а регрессом к кантовской идее эпистемологической и этической чистоты (пусть и без гарантии в виде трансцендентального единства апперцепции)¹².

В конечном счете негативная диалектика может быть рассмотрена как бесконечная самокритика марксизма, гегелевской диалектики и Просвещения вообще, ведущаяся из невозможной точки утопии. Поэтому неудивительно, что ее последователи во франкфуртской школе отказываются от продолжения проекта негативной диалектики и ищут более прочных оснований для критической теории общества. Юрген Хабермас, например, возвращается к неокантианскому разделению между ценностью и фактом в виде коммуникативного и инструментального разума¹³. Парадоксальным образом пафос негативной диалектики возрождается во французской постхайдеггерианской мысли. Дело в том, что французские последователи Мартина Хайдеггера, такие как Жак Деррида, избавляются в его наследии как раз от того, что было объектом полемической атаки Адорно — от его «жаргона подлинности». Если Хайдеггер требует от сущего хранить память об ускользающем бытии, то Деррида настаивает на том, что вспоминать уже не о чем, поскольку бытие не ускользает, а отрицает само себя. Таким образом, происходит сближение деконструкции Деррида с негативной диалектикой: для нее также имеет значение только бесконечный диалектический процесс перехода от одного конечного и несовершенного сущего к другому, не огра-

12. На (нео)кантианство Адорно указывает в своем исследовании Джиллиан Роуз.

13. См. хабермасовскую критику «Диалектики Просвещения» Адорно и Хоркхаймера: Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М: Весь мир, 2003. С. 118–144.

ниченный ни бытием Хайдеггера в начале, ни гегелевским Абсолютом в конце¹⁴.

Однако между негативной диалектикой Адорно и дерридианской деконструкцией остается важное различие. Адорно является современником кризиса марксизма: с помощью утопии-без-образа он пытается спасти материалистическую диалектику от впадения в тоталитаризм. Деррида же, напротив, работает над деконструктивистской философией в ситуации уже оформившегося поражения марксизма. Занимаясь реабилитацией марксизма в книге «Призраки Маркса», он встает на сторону исторических неудачников. Поэтому его критика направлена не на ложные формы существования марксизма, как это было у Адорно, а на мир победившего капитализма и парламентской репрезентативной демократии. Проблема заключается в том, что противопоставить миру капиталистического реализма Деррида может только этический императив справедливости, не имеющий отношения к идее преобразования мира. Таким образом, капиталистический реализм становится безальтернативным. Негативная диалектика и деконструкция могут создать этическую (и эстетическую) дистанцию по отношению к нему, но не могут представить мир за его пределами. Запрет на изображение утопии и связанное с ним ослабление утопического воображения в конечном счете делают невозможным подлинное политическое действие. В этой ситуации один из возможных путей выхода из кризиса состоит в том, чтобы начать мыслить утопию иначе. Однако для этого нам потребуется обращение к Блоху и его утопической интерпретации материалистической диалектики.

Deus sive Utopia

Материалистическая диалектика, развитием которой занимается Блох, далеко выходит за пределы оппозиции *системы* и *метода*, абсолютного знания и работы негативности, тотального марксизма и критической теории. С одной стороны, он мыслит утопию как фундаментальную онтологическую незавершенность, предполагающую бесконечность диалектического процесса. Тем не менее это не означает для него отказа от «снятия» и абсолютного знания. Диалектический процесс не отождествляется им с постоян-

14. Отношению деконструкции Деррида к гегелевской диалектике и фундаментальной онтологии Хайдеггера посвящена книга Агаты Биелик-Робсон: Bielick-Robson A. Derrida's Marrano Passover. N.Y.: Bloomsbury, 2023.

ным воспроизводством собственных провалов. Напротив, материалистическая диалектика Блоха предполагает движение от одной победы к другой, хотя само это движение вполне может быть трагическим. С другой стороны, Блох также не соглашается с пониманием утопии как финального статичного тождества, в котором исчезают все различия и противоречия. В диалектическом процессе, согласно Блоху, нет конечной точки, но есть направленность движения к цели. Иными словами, спекулятивно-утопическое измерение диалектики можно сравнить с компасом, позволяющим нам ориентироваться в тех или иных исторических обстоятельствах.

Таким образом, материалистическая диалектика Блоха не попадает в *double bind* марксистского мышления XX века, находящегося в зависимости от Гегеля. Дело в том, что на него серьезное влияние оказала другая философская традиция внутри немецкого идеализма, связанная с натурфилософией Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга. Неслучайно Хабермас в своей статье про Блоха прямо называет его марксистским Шеллингом¹⁵. Именно следуя за Шеллингом, Блох настаивает на первичности природы, которую мыслит в совершенно не позитивистском ключе: его материалистическая диалектика оказывается ближе к левому переосмыслению ренессансного пантеизма, чем к строгому научному мировоззрению.

Исследованием пантеизма позднего Средневековья и Ренессанса Блох занимается в книге «Авиценна и левый аристотелизм»¹⁶. Само различение аристотеликов на правых и левых связано с тем, чему они отдают приоритет: материи или форме. Правые аристотелики, такие как Фома Аквинский, настаивают на первичности вечных и неизменных форм, подчиняющих себе и регулирующих все материальное существование. Однако Блох отождествляет себя с левыми аристотеликами, от Аверроэса до Джордано Бруно, исходящими из первичности материальной порождающей силы природы, которая может принимать различные формы. В пантеистическом ключе такая творческая мощь природы интерпретируется как божественная: для левого аристотелика *Deus sive Na-*

15. *Habermas J.* Ernst Bloch — A Marxist Romantic // *Salmagundi*. Fall 1969 / Winter 1970. № 10/11. P. 311–325.

16. *Bloch E.* Avicenna and Aristotelian Left. N.Y.: Columbia University Press, 2019. Более подробное изложение материалистической диалектики Блоха содержится в его поздней работе, включающей в себя книгу о левом аристотелизме в качестве отдельной главы: *Idem.* Das Materialismus problem, seine Geschichte und Substanz. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1972.

tura. Блох также настаивает на несводимости материальной природы к множеству порожденных ею форм. Именно несовпадение продуктивности и продукта, согласно Блоху, запускает диалектический процесс и придает ему измерение утопической открытости и незавершенности. На языке диалектической логики Блох определяет это так: *S* (субъект, продуктивность, материя) не равно *P* (предикат, природа, форма).

Неравенство между материей и формой препятствует замыканию диалектического процесса в идеалистический «круг кругов». Однако Блох также не отказывается от идеи спекулятивного тождества: оно превращается в утопическую цель, не завершающую диалектический процесс, а придающую ему осмысленность и направленность. Подлинная утопия понимается Блохом как гармоническое состояние природы, в котором материя и форма не входят в драматическое противоречие между собой. Таким образом, природа, находящаяся в поиске утопической самотождественности (которую Блох часто называет Родиной), отбрасывает одну за другой свои собственные ложные формы. В этом смысле диалектический процесс в понимании Блоха мало чем отличается от бесконечного творения Богом-природой самой себя.

Марксистское требование изменения мира из 11-го тезиса о Фейербахе Блох осмысляет именно в этом пантеистическом контексте. Согласно Блоху, человечество принимает практическое участие в стремлении природы к самотождественности. Поэтому Блох считает важным различие между двумя версиями марксизма: холодной и теплой. Холодный марксизм занимается идеологической критикой, разоблачая ложные формы сознания. Блох в онтологическом ключе добавляет: не только ложных форм сознания, но и ложных форм самой реальности. Однако даже этого недостаточно. Без утопического видения, как полагает Блох, холодный марксизм рискует превратиться в мелкобуржуазную герменевтику подозрения. Теплый марксизм требуется для того, чтобы избежать этой опасности. Его задача состоит в извлечении мечты человечества о неотчужденной природе из теологической оболочки, в которой она спрятана. Перефразируя знаменитую кантовскую формулу, можно сказать, что холодный марксизм без теплого превращается в герменевтику подозрения, а теплый марксизм без холодного — в метафизическую мечтательность. Только их соединение позволяет утопическому видению обрести конкретные критические силы для изменения мира.

Примечательно также, что в рамках пантеистического марксизма Блоха мир не может полностью «лежать во зле». Каждый фе-

номен, пусть даже самый неприятный, имеет в себе утопический потенциал. Поэтому Блох так любит каббалистическую притчу о том, что для исправления мира достаточно иногда просто переставить чашку на столе. Все что угодно может стать изображением грядущей утопии, если посмотреть на него с точки зрения принципа надежды. Фредрик Джеймисон, как кажется, доводит этот подход до предела, обнаруживая утопическое содержание у американской армии¹⁷ и сети супермаркетов *Walmart*¹⁸.

Однако сам Блох идет еще дальше. В книге «Наследие нашего времени»¹⁹ он объясняет феномен фашизма с помощью теории одновременности неодновременного. Движение прогресса, согласно Блоху, всегда порождает группы людей, выброшенных за пределы современности. В Германии после Первой мировой войны к таким группам можно было отнести крестьянство, разложившийся городской класс люмпенов и романтическое юношество, неспособное найти себя в жизни. Все эти социальные группы, лишённые адекватного места в настоящем, оказываются подвержены реакционной ностальгии и присоединяются к фашистскому движению, эксплуатирующему это чувство. Проблема заключается в том, что прогрессивные мыслители, левые и либералы, не обращают внимания на эти неисторические классы, достигающиеся в итоге врагу без боя. Блох, однако, видит в существовании таких классов своеобразный симптом, указывающий на возможность преодоления одностороннего прогресса. Для того чтобы победить фашизм, согласно Блоху, необходимо освободить народные мечтания от реакционной ностальгии и выявить их утопический потенциал: таким образом Фридрих Гёльдерлин и Маркс, пролетариат и крестьянство окажутся на одной стороне баррикад. Даже в фашизме Блох видит не дьявольское зло, а запутавшееся и предавшее себя Благо, даже в нем сохраняется истинное утопическое содержание, за которое можно бороться.

Таким образом, утопическая материалистическая диалектика Блоха позволяет не поддаваться отчаянию даже в самые темные периоды истории. В этом заключается ее несомненное этико-практическое преимущество. Однако в теоретическом плане она остается крайне проблематичной из-за своих теологических предпосылок. Надежда на выявление утопического потенциала

17. *Jameson F. An American Utopia: Dual Power and the Universal Army.* L.: Verso, 2016.

18. *Idem. Valences of the Dialectics.* L.: Verso, 2009. P. 201–223.

19. *Bloch E. Heritage of Our Times.* Cambridge, UK: Polity Press, 1991.

в каждом феномене оказывается немислимой без опоры на Абсолют. Пусть даже это и революционно-пантеистический Абсолют — *Deus sive Utopia*. Поэтому неудивительно, что у Блоха появляется много последователей протестантских теологов (таких как Юрген Мольтман), но не возникает своя марксистская школа²⁰.

Блох преодолевает оппозицию спекулятивного тождества и бесконечного процесса с помощью идеи динамического Абсолюта. В конечном счете весь драматизм, свойственный материалистической диалектике Блоха, заключается в стремлении Абсолюта к примирению с самим собой. Для этого Абсолюту также требуется человечество, которое должно стать инструментом, осуществляющим такое примирение. Однако в такой перспективе место субъекта всегда будет подчиненным, не имеющим собственного субстанционального значения. Поэтому главная проблема блоховской материалистической диалектики состоит в том, что, претендуя на собственный посткантовский спекулятивный характер, она часто впадает в некритическую метафизику. В этом смысле преимущество Блоха во многом вытекает из его «неисторической», немного архаичной позиции. Следовательно, наша задача сегодня состоит в применении герменевтики Блоха по отношению к нему самому: мы должны извлечь его материалистическую диалектику из метафизической оболочки, в которой она спрятана. Для этого в динамическом Абсолюте необходимо обнаружить внутреннюю слабость.

Утопический паралакс: влечение к смерти/событийные истины

Современная материалистическая диалектика, представленная прежде всего Славоем Жижеком и Аленом Бадью, находится в сложных отношениях с утопическим мышлением. С одной стороны, Жижек во множестве своих работ подвергает критике утопическое видение, поскольку оно предлагает целостную картину, исключаящую точку зрения самого субъекта²¹. Бадью, в свою очередь, попросту проявляет к теме утопии почти полное безраз-

20. См. статью Томаса Мойлана о теологической рецепции блоховского «Принципа надежды»: *Moylan T. Bloch Against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function // Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch / T. Moylan, J. O. Daniel (eds). L.: Verso, 1997. P. 96–127.*

21. Пример антиутопической позиции Жижека см. в: *Žižek S. Less Than Nothing*. L.: Verso, 2012. P. 273

личие. Оно практически не встречается на страницах его главных работ. Тем не менее они оба оказываются в орбите утопического мышления, связанного с именем Блоха²². Дело в том, что Жижек и Бадью в своих системах мысли стремятся преодолеть лакановскую негативную диалектику, от которой находятся в определенной теоретической зависимости. Поэтому, когда они утверждают, что материалистическая диалектика занимается исследованием Абсолюта, Жижек и Бадью идут по следам Блоха.

Чтобы совершить материалистическое переосмысление гегелевской диалектики, в книге «Неустрашимый остаток»²³ Жижек обращается к наследию Шеллинга. Однако если Блох ориентируется на Шеллинга-натурфилософа, то для Жижера важнее Шеллинг — автор «Философских исследований о сущности человеческой свободы» и черновики «Мировых эпох»²⁴. В центре его внимания находится трещина внутри самого Абсолюта, а не игра продуктивности и продукта. Согласно Шеллингу, Абсолют находится в перманентном состоянии кризиса, разрываясь на части разнонаправленными силами сжатия и расширения. Таким образом, порождающая сила природы, принципиально важная для Блоха, оказывается вторичной по отношению к катастрофической неспособности Абсолюта оставаться внутри себя. Конечный и временный порядок творения возникает именно для того, чтобы сделать возможным разрешение внутрибожественного кризиса. Жижек называет этот кризис Абсолюта психоаналитическим термином «влечение к смерти».

Таким образом, мы обнаруживаем еще одно различие между двумя видами левого шеллингианства. Блох видит кризисные состояния только в той или иной точке диалектического процесса, в то время как процесс-в-целом представляется ему динамическим Абсолютом, преодолевающим любой кризис. Жижек, напротив, исходит из того, что кризис разворачивается внутри самого

22. Кроме того, систематическим сравнением утопической философии Блоха и современной материалистической диалектики Бадью с блоховской позиции занимается Питер Томпсон в статье: *Thompson P. Bloch, Badiou, Saint Paul, and the Ontology of Not Yet // New German Critique*. 2013. № 119. Также блоховскую критику материалистической диалектики Жижера можно найти в статье Адриана Паукстата: *Paukstat A. With Bloch Against Žižek: Towards a Critique of Decisionist Political Theology // Constellations*. 2021. Vol. 28. № 3.

23. *Žižek S. Invisible Remainder*. L.: Verso, 1996.

24. Жижек написал предисловие к одной из публикаций второй рукописи «Мировых эпох»: *Schelling F. W. J. The Abyss of Freedom*. Ann Arbor, MI: The University Michigan Press, 1997.

Абсолюта, поэтому диалектический процесс существует благодаря фрагментации, придающей субстанциональное значение своим отдельным моментам. Иными словами, ответственность за разрешение кризиса переносится с Абсолюта на фигуру конечного субъекта. Блох мыслит субъекта в качестве инструмента, осуществляющего примирение Абсолюта с самим собой. Однако подлинным субъектом диалектического процесса для него является сам Абсолют, находящий в конечном субъекте только точку приложения собственных сил. Жижек, напротив, полагает, что само существование Абсолюта зависит от тех или иных действий субъекта. В этом он опирается, в частности, на гегелевское понимание христианства, в рамках которого Бог после смерти на кресте продолжает существовать только в сообществе верующих²⁵.

Тем не менее речь идет не о замене метафизических рассуждений об Абсолюте трансцендентальной философией конечного субъекта. Согласно Жижеку, конечный субъект не способен обрести самотождественность, поскольку в его основании всегда находится кризисный Абсолют, отрицающий самого себя. Таким образом, трещина внутри Абсолюта становится также трещиной внутри конечного субъекта. Тожество между субстанцией и субъектом, между абсолютным и конечным существованием оказывается возможным только благодаря совпадению двух этих трещин. Поэтому Жижек утверждает, что спекулятивное примирение является прежде всего примирением с собственным внутренним противоречием. На первый взгляд это сближает Жижека с адорновской негативной диалектикой. Однако необходимо учитывать минимальное, но очень существенное различие между ними. Неустранимость противоречия не означает для Жижека поражения в деле достижения спекулятивного тождества. Напротив, единственный путь к такому тождеству, согласно Жижеку, лежит через примирение с противоречием. Если негативная диалектика Адорно обречена на бесконечное воспроизводство поражений, то материалистическая диалектика Жижека пытается превратить эти поражения в победу. Пожалуй, наиболее наглядным примером диалектической операции превращения поражения в победу является обсуждение Жижеком знаменитой лакановской формулы «сексуальных отношений не существует». Жак Лакан в этой формуле указывает на отсутствие в человеческой природе биоло-

25. См., напр., раннюю книгу Жижека о христианстве: Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2004.

гического инстинкта сексуального воспроизводства. В этом смысле за сексуальными отношениями не стоит никакого онтологического принципа. Однако это не означает также их тотального отрицания. Поэтому, ссылаясь на кантовское бесконечное суждение, Жижек говорит о существовании сексуальных не-отношений: отсутствие биологической гарантии для сексуального воспроизводства открывает для человечества пространство любви. Сбой в работе биологической субстанции, ее внутреннее неустрашимое противоречие, делает возможной любовную идеализацию сексуальности. Более того, эта идеализация не может полностью устранить противоречие, из которого она возникла. Такое устранение неизбежно привело бы к превращению любви в фетишистский фантазм.

Поэтому примирение с противоречием означает для Жижека не сохранение противоречия в его наличном состоянии, а его преобразующую идеализацию. Бадью называет такую идеализацию событийными процедурами истины²⁶. Примирение с влечением к смерти делает его онтологическим основанием для существования событийных истин. К ним Бадью относит не только любовь, но также политику, искусство и науку. В каждой из этих процедур, согласно Бадью, происходит субъективное вписывание Абсолюта, отождествляемого им с имманентной бесконечностью, лишенной каких-либо предикатов, в тот или иной локальный порядок бытия. Примирение Абсолюта с самим собой становится возможным только в различных практиках идеализирующего преобразования мира.

Таким образом, понятие утопии в современной материалистической диалектике раздваивается на влечение к смерти Жижека и событийные истины Бадью. Влечение к смерти обозначает фундаментальную незавершенность реальности, не позволяющую ей обрести статическую самотождественность. Событийные истинные процедуры представляют собой различные практики, в которых эта онтологическая незавершенность «институализируется»: превращается из силы, подрывающей порядок, в основание для нового событийного порядка. Однако такой процесс «институализации» также должен быть бесконечным. Иначе, в терминах Бадью, событийная истина станет неотличимой от состояния ситуации, фантазматического представления о самотождественной и непротиворечивой реальности.

26. В последней книге трилогии «Бытие и событие» Бадью описывает имманентность истин как имманентность Абсолюта, см.: *Badiou A. The Immanence of Truths: Being and Event III*. L.: Bloomsbury, 2021.

Возможно, вопреки желанию Жижека и Бадью, современная материалистическая диалектика указывает на путь выхода утопического мышления из тупика, в котором она находится. Изначальная раздвоенность утопии, оказывающейся одновременно нехваткой бытия и ее полнотой, в истории марксизма XX века образует своеобразный *double bind*. Либо мы вместе с тотальными марксистами верим в возможность революционного преодоления всех противоречий, либо вместе с негативными диалектиками разочаровываемся в возможности практического изменения мира из-за неустранимости этих противоречий. Современная материалистическая диалектика, напротив, делает из этой раздвоенности параллакс: влечение к смерти и событийные истины не исключают, а дополняют друг друга.

В духе утопического мышления Блоха можно сказать, что влечение к смерти занимает место холодного марксизма, разоблачающего все фантазматические представления о реальности, а событийные истины — теплого марксизма, обещающего примирение и снятие противоречий. Однако если в системе Блоха за единством холодного и теплого марксизма стоит игра продуктивности и продукта, свойственная самому Абсолюту, то в современной материалистической диалектике параллаксное соединение влечения к смерти и событийных истин становится возможным благодаря тому, что внутри Абсолюта обнаруживается слабость. Влечение к смерти и событийные истины представляют собой две различные перспективы на онтологическую незавершенность. Переход между ними осуществляется герменевтической операцией, напоминающей перестановку чашки на столе. Однако теперь мы уже не можем надеяться ни на закономерное развитие материи, ни на то, что «ветер истории дует в наши паруса», потому что внутри самой природы содержится утопический потенциал. Герменевтическая операция, пытающаяся выявить истинное содержание всех феноменов, становится прыжком веры или броском костей: ответственность за примирение Абсолюта с самим собой ложится на плечи конечного субъекта.

Артем Серебряков

В 1964 году в передаче Хорста Крюгера на «Юго-Западном радио» между Эрнстом Блохом и Теодором Адорно состоялись дебаты об утопическом влечении и его судьбе в современную эпоху. Разговор этот оставляет странное впечатление в связи с тем, как мало разногласий обнаруживается между автором «Принципа надежды», провозгласившим своим подходом воинствующий оптимизм²⁷, и его визави, известным, напротив, безудержным пораженческим критицизмом. К моменту дебатов в сложных отношениях двух мыслителей, которые начались как товарищеско-ученические, но затем по многим причинам испортились и возобновились только после многолетнего молчания²⁸, наступил этап своеобразного примирения. В юности Адорно находился под колоссальным впечатлением от «Духа утопии» Блоха и в начале радиопередачи отдает должное книге, восстановившей, по его словам, честь самого слова «утопия»²⁹. Те претензии к строю блоховской мысли, которые за несколько лет до этого Адорно изложил в рецензии на сборник «Следы»³⁰, он оставляет в стороне; Блох в свою очередь не высказывает ничего похожего на те упреки в бесполезном ворчании и аполитичности, которые впоследствии будут сделаны в адрес адорновского «жаргона» в «Атеизме и христианстве»³¹. Тем не менее значимые расхождения, которые в ходе дискуссии все-таки обнаруживаются, как раз *вкуне* с совпадениями позиций собеседников представляют существенный интерес. И не только в контексте набившего оскомину тезиса о нашей неспособности вообразить конец капитализма и нашей захваченности самим фантазмом конца³², но и в связи с тем, каковы вообще задачи и стратегии философии по отношению к возможному и данному.

27. См.: Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: антол. заруб. лит. / Под ред. В. А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991. С. 53.

28. См.: Claussen D. Theodor W. Adorno: One Last Genius. L.; Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008. P. 268–281, 292–299, 312–314.

29. Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. О противоречиях утопического толчения // Художественный журнал. 2012. № 85. С. 41–51.

30. Adorno T. Ernst Bloch's *Spuren*: On the Revised Edition of 1959 // Notes to Literature. N.Y.: Columbia University Press, 2019.

31. См.: Bloch E. Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom. L.; N.Y.: Verso, 2009. P. 230–231.

32. См.: Зупанчич А. Повторяя конец // Лаканалия. 2019. № 32: Время. URL: <http://www.lacan.ru/journals/32-2019-vremya/alenska-zupanchich-povtoryaya-konetts>.

Поскольку на той стороне нашей статьи читатель обнаружит полноценный концептуальный архипелаг — развернутую историко-философскую справку относительно утопических притязаний и провалов современной континентальной мысли, — я в свою очередь сосредоточусь на картографировании одинокого и загадочного слова-острова и описании того семантического моря, в котором приходится искать к нему ориентиры. Это позволит прояснить, почему проблема утопии была определяющей для критической теории, после чего я вернусь к упомянутым дебатам. Наиболее интригующим в них оказывается запрет на воображение конкретной утопии, отстаиваемый Адорно, и оставшуюся часть рассуждения я посвящу тому, какие следствия эта позиция имеет и чем может обернуться ее однозначное отвержение.

Итак, приступим: «„В начале было Слово“. С первых строк...»

Загадка

Все бы существенно упростилось, остановись Томас Мор на слове *Nusquam*, которым пользовался в переписке с Эразмом Роттердамским во время работы над черновиком своей «золотой книжечки». Филологи полагают, что он пришел к нему, читая перевод платоновского «Государства», выполненный Марсилио Фичино³³. Там слова о государстве, которое «находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет»³⁴, переведены как *que et in verbis est dumtaxat: interius vero nusquam ut arbitror* — с ошибкой, спрятавшей невозможную землю куда-то *внутри* (*interius* вместо *in terris*). Сделав выбор в пользу греческого варианта имени для Нигдеи, подчеркнув связь с тем полисным идеалом, каким он представлен у Платона³⁵, Мор намеренно допустил контаминацию между *οὐ* (не) и *εὖ* (благо), между отрицанием и утверждением, которую традиционно отмечают комментато-

33. Morrish J. A Note on the Neo-Latin Sources for the Word “Utopia” // *Humanistica Lovaniensia*. 2001. Vol. 50. В статье отмечается, что даже если Мор и мог воспользоваться более ранними переводами диалога, там др.-греч. *οὐδαμῶς* (нигде) также было переведено как *nusquam*.

34. Платон. Государство // Соч.: В 4 т. СПб.: СПбГУ; Издательство Олега Абышко, 2007. Т. 3. Ч. 1. С. 456 (592a-b).

35. Подробнее о неоднозначном соотношении текстов Платона и Мора см.: Starnes C. *The New Republic: A Commentary on Book I of More's Utopia Showing Its Relation to Plato's Republic*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1990.

ры³⁶, и сам допускал написание *Eutopia*³⁷. Потому вопрос о том, что говорится или на что указывается посредством слова «утопия», нуждается в пояснении.

Начнем с того, что произнести *ou-topía* можно только совершив *отрицание*. Этому отрицанию подвергаются одновременно и то место, из которого заветное слово было произнесено (говорить об утопии возможно только в случае, если есть нечто, кроме *целого* мира, который нам дан как единственно возможный), и само искомое иное место, ибо оно *есть* лишь *не-место*, отсутствие самого себя. Как если бы разом из картины были извлечены и фигура, и фон; жест дейктический, стремящийся указать (*δείξις*) на то, чего в ней нет, неизбежно оказывается и жестом калиптическим, который скрывает (*καλύπτω*) то, чего нет, внутри неизображаемого. Проблема *представления* радикально иного встает перед каждым, кто пытается заговорить об утопии. Неслучайно сам дейксис в утопической речи часто выступает не просто как указание, но как разоблачение мира, в котором царствует Калипсо; как откровение, *раскрытие* секрета о возможности того, что не является местом, то есть как речь апо-калиптическая (*ἀπο-καλυπτικός*)³⁸. К путаному бормотанию об утопии прислушиваются те, кто предчувствует, что мир, каким он им дан, может быть завершен, поскольку он пока еще лишь у-мирающая иллюзия мира — не-мир, скрывающий не-место, благодаря которому в действительности сам мир, в отличие от его превращенных форм, как раз и отрицает всякую завершенность. Потому говорящий об «утопии» с должным трепетом словно произносит детское имя, признавая: мир содержит у-топию в себе, *он* беременен *ею*.

Однако тревога за *благополучие* имеющегося и его плоды, присущая царству нужды, побуждает скрывать, в каком мир нахо-

36. См., напр.: *More T. Utopia* (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016. P. xi.

37. См.: *Starnes C.* Op. cit. P. 54.

38. Блох неоднократно указывает, что само Новое (*Novum*), то есть содержание реальной возможности преобразования мира, хранит в себе эсхатологическое предчувствие Последнего (*Ultimum*) — окончательного порывания с данным порядком, разрушения *status quo* (см.: Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1997. С. 242; *Bloch E. The Principle of Hope*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996. Vol. 3. P. 1306). Подробнее о гностических и эсхатологических элементах его философии см.: *Болдырев И. А.* Время утопии: Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха. М.: ИД ВШЭ, 2012. С. 150–181.

дится положении. «Благо», проникающее в «утопию» задним числом, вытесняет источник тревоги — *εἶ* отрицает *οὐ*. Платон учит нас: благо — *прежде всего*; как порождающая сила оно предъявляет себя посредством производства «подобного самому себе»³⁹. Те, кто *заучил* этот урок, знают, что по поводу утопии больше не нужно испытывать никаких тревог — как *εἶ-τοπία* она *подобна* благу, а в своей совершенной форме станет *тождественна* ему; беспокоиться стоит лишь о тех, кто может помешать этому телеологическому продвижению, поскольку в силу неразвитой способности к анамнезису путает приставки — как дети или взбунтовавшаяся толпа. Но те, кто урок *воспринял всерьез*, оказываются встревожены еще больше: они никак не могут удостовериться, что в себе носит мир — самого ли себя или нечто чуждое себе, какого-то ублюдка? Может ли так быть, что *οὐ* и *εἶ* суть одно и то же?

Многих мыслителей это побуждает искать выходы из моровской ловушки посредством разрыва коннотативного узла и разведения указанных смыслов. Так, Нанси говорит об укорененности понятия утопии в антиномии между не-местом как рассечением данного мира, выявляющим отсутствие в нем какой-либо предзаданности, и тотализацией смысла, претендующей на исцеление мира уже изувеченного. Последняя, будучи нетерпимой к любого рода иному, оборачивается тоталитарным подчинением утопического тому, что Нанси предлагает определять при помощи немецкой приставки *ur* как «ур-топическое» — то есть утверждающее себя в качестве изначальности, *подлинного* воссозданного порядка, необходимого и предустановленного итога⁴⁰. Жак Рансьер также рассуждает об «утопии» как внутренне противоречивом понятии,

...определятельные способности которого оказались полностью поглощены его коннотативными свойствами: то приводящая к тоталитарной катастрофе безумная греза, то, наоборот, бесконечное открытие возможного, которое сопротивляется всем тотализирующим замыканиям⁴¹.

В попытке отстоять только второй из упомянутых смыслов утопии — радикальной переконфигурации порядка вещей, сопротив-

39. Платон. Указ. соч. С. 343 (508c).

40. Nancys J.-L. Op. cit. P. 9. Неудивительно, что в более позднем интервью Нанси категорически откажет понятию утопии в какой-либо ценности, провозглашая значимость лишь того, что есть здесь и сейчас (Ibid. P. 13).

41. Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб.: ЕУСПб, 2007. С. 42.

ляющейся какой-либо редукции к целому, — Рансьер предлагает использовать термин «гетеротопия»⁴².

Избранный Блохом и унаследованный франкфуртцами подход к пониманию утопического вдохновляет тем, что вместо тревоги и сожаления о допущенных мышлением ошибках настаивает: об утопии, наоборот, многое еще не сказано, возможные формы ее далеко не определены — вопрос об утопии не сводится исключительно к социальному конфигурированию, она «испытывается в многообразных картинах, направленных против смерти»⁴³. Проблематика смерти, к которой я еще обращусь, не затрагивается Мором, ее преодоление не мыслится как возможное из той точки, откуда выстраивало (э)утопическую конструкцию его воображение, — из нее возможно лишь представить, что вместо смертной казни утопийцы обращают провинившихся граждан в рабство. Потому, пишет Блох, попытки ограничивать мышление об утопии теми смыслами и направлениями, которые были заданы Мором, подобны решению свести понятие электричества к понятию янтаря — на том основании, что электричество впервые было обнаружено Фалесом с помощью этого благородного материала и от него получило название (*ἤλεκτρον*)⁴⁴.

Угроза облагораживания не-места очевидна: возникает соблазн признать наилучшим то, что есть прежде всего, а значит, уже есть, — заражение лейбницевой болезнью прерывает развитие утопической мысли. Блох проясняет статус лучшего в достаточной степени, чтобы его нельзя было заподозрить в возведении янтарных комнат:

Новум как Последнее (*Ultimum*) и желаемое Наилучшее (*Optimum*) отождествляют Исток с именем, которым он *никогда не обладал*⁴⁵.

Платонизм здесь не отвергается, но выворачивается наизнанку: *οὐ* утверждает *εἶ*; отрицание оказывается прежде того, что есть пре-

42. Подробнее см.: *Ranciere J. The Senses and the Uses of Utopia // Political Uses of Utopia / S. D. Chrostowska, J. D. Ingram (eds). N.Y.: Columbia University Press, 2017. P. 231–232.*

43. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 129.

44. *Bloch E. The Principle of Hope. Vol. 1. P. 15.*

45. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 280. Курсив мой. — А. С. И далее там же: «...последняя форма Тут-Бытия материи как тождество со своим ядром полагает в логически последовательном, но реально только мыслимом, утопическом пограничном понятии этого тождества Родину, где еще никогда не находился ни Исток, ни путевые явления мира».

жде всего. Это оно делает благо реальной возможностью, позволяя провозгласить: наилучший из миров еще *никогда* не был таковым, но потому как раз он и обладает внутри себя *тенденцией* к достижению *Optimum*'а, не имея, однако, никаких гарантий, что это осуществится. Как сформулировал Иван Болдырев:

... реализация возможностей у Блоха не есть телеологический процесс, не есть прорастание семян, в которых уже содержится проект будущего — пусть и в свернутом виде. *Сам проект еще не созрел, структурная логика становления не выявлена до конца, не готова, поэтому развитие и может закончиться ничем, потерпеть поражение.* Иными словами, у системы нет плана, нет инвариантного целого, центра, из которого она развивалась бы и к которому, в конечном счете, можно было бы это развитие свести⁴⁶.

В общем виде вопрос об утопии — это вопрос о соотношении потенциального и актуального. Именно за последним (то есть действительностью, формой, энтелехией) классическая философия признавала преимущество и онтологическое предшествование, возлагая надежды на достижение тождества возможного со своим началом-концом, то есть признавая за различием актуального и потенциального статус «*формальных моментов абсолютного*»⁴⁷. Пространное разъяснение категорий действительного и возможного в «Науке логики» Георга Вильгельма Фридриха Гегеля оказывается обоснованием абсолютной необходимости как тождества бытия с самим собой и совершающимся *вслепую* процессом самоотрицания и саморазворачивания. Рассуждение заканчивается оптимистическим обещанием, что свободные действительности, замкнутые в своей индивидуальности и не отражающиеся друг в друге, обязательно узнают себя как часть единой рефлексии: «их *сущность* пробьется в них и выявит, что такое *она* и что такое *они*»⁴⁸.

Потребность прояснить характер постулируемой Гегелем необходимости находится в сердцевине интеллектуального предприятия франкфуртской школы. По мнению Герберта Маркузе, Гегель открывает здесь революционную мощь потенциального, демонстрируя, что

46. Болдырев И. А. Указ. соч. С. 60.

47. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. М.: Мысль, 1971. Т. 2. С. 172.

48. Там же. С. 201, 224.

...существующее положение дел — это всего лишь условие для возникновения другой совокупности, реализующей потенциальные возможности данного⁴⁹.

В свою очередь, Адорно, как и Вальтер Беньямин, делает ставку на выявление того возможного, которому отказывает в возможности *вся конфигурация* действительного, возможного и необходимого, ибо она уже предполагает некоторый неизбежно ограниченный *образ* мышления. Это маргинальное, другое возможное, отвергнутое *даже самим возможным*, получает у Беньямина имя традиции угнетенных⁵⁰, а у Адорно именуется той самой утопией, которой, как сказано во введении к «Негативной диалектике», мешает появиться потенциальное⁵¹. Так понятое утопическое мышление, в противовес эу-топическому, ищет то лучшее, что *не может быть подобно* наилучшему, не может быть описано языком, используемым для определения критериев близости вещей к совершенству, но которое требует освоить и этот язык, дабы обнаружить возможное в его тупиках и пределах. В этом смысле знаменитое рассуждение Карла Маркса о царстве свободы, расположенном «*по ту сторону*»⁵² царства нужды, но прорастающем из него, которым в «Капитале» обосновывается политическое требование сокращения рабочего дня, является именно утопическим. Марксизм, говорит Блох, может оставаться в рамках политэкономического анализа холодным расчетливым сыщиком, но сыщик этот «принимает сказку всерьез, понимает мечту о Золотом веке практически»⁵³ — несущественное оказывается для него наиболее су-

49. Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 203.

50. Беньямин В. О понятии истории // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: сб. ст. М.: РГГУ, 2012. Подробнее об утопических мотивах в творчестве Беньямина см.: *Ivancheva M. On Some Utopian Motives in the Philosophy of Walter Benjamin // Spaces of Utopia. 2006. № 3.*

51. «Именно возможное, а не непосредственно существующее, закрывает место для утопии» (*Es ist das Mögliche, nie das unmittelbar Wirkliche, das der Utopie den Platz versperrt*) (Адорно Т. Указ. соч. С. 60. Перевод изменен. — А. С.). Подробнее о статусе возможного в диалектике Адорно см.: *Macdonald I. Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Adorno and Hegel // Adorno Studies. 2016. Vol. 1. № 1.*

52. См.: Маркс К. Капитал. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 3. С. 833.

53. Bloch E. The Principle of Hope. Vol. 3. P. 1370. В этой связи имеет смысл указать на преемственность критической теории традиции романтической диалектики. Подробнее об этом см.: *Ross N. The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience: German Romanticism and Critical Theory. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.*

щественным. Дебаты между Блохом и Адорно об утопии можно рассматривать как попытку прояснить, что это значит для мысли — принять сказку всерьез?

А и Б сидели на трубе

Точно песнь сирен, звучание у-топии не могло не влечь Блоха и Адорно — мыслителей, предельно чутких к работе отрицания, вписавших его в имена своих проектов: онтологии Еще-не-бытия и негативной диалектики. Для обоих отстаивание утопического было способом обосновать материалистический характер своей философии: Блох напрямую приписывает утопическое влечение самой материи, устремленной вперед, формирующей саму себя как невыношенное бытие⁵⁴; у Адорно утопия оказывается связана с приоритетом объекта⁵⁵, вследствие которого любое субъективное конципирование обнаруживает свою ограниченность и радикальную нетождественность материального⁵⁶.

Отсюда яснее, почему в радиодebатах, которые ведущий начинает с того, что слово «утопия» стало массово употребляться в негативном ключе, собеседники оказываются солидарны по ряду вопросов. Так, оба подчеркивают множественность утопий в противовес фиксированному определению утопического. Блох обращает внимание на то, что любая утопическая конструкция формируется и трансформируется, будучи обусловленной общественной ситуацией, — инвариантной остается сама *тоска* по тому, что еще не было осуществлено: не возникшая даже еще в чертежах архитектура, приход мессии, чудо из сказки. Адорно вторит ему: взятая абстрактно, ни одна категория не может служить ни критерием утопии, ни ключом к ней — даже счастье или свобода. Тем не менее для обоих самой сутью дела, тем вызовом для мысли, который максимально заостряет вопрос об утопии, оказывает-

54. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 215–226.

55. См.: Адорно Т. Указ. соч. С. 167–188. К сожалению, необходимо указать, что из-за плохого перевода чтение этого текста на русском языке — предписание не просто безнадежное, но и вредное. Для ознакомления с программой негативной диалектики, включая вопрос о статусе объекта, см.: Магун А. О негативной диалектике Теодора Адорно // Синий диван. 2004. № 4. URL: <http://sinijdivan.narod.ru/sd4rez2.htm>.

56. Как замечает Джиллиан Роуз, для негативной диалектики «„Утопия“ — еще один способ высказать тезис о том, что недиалектическое мышление — это замкнутое мышление, поскольку оно предполагает, что объект уже схвачен. Видеть, что объект не схвачен, и значит видеть „утопию“» (Rose G. Op. cit. P. 62).

ся перспектива преодоления смерти. Она предстает смехотворной и далекой, признает Блох. И она, добавляет Адорно, вызывает обычно немедленную реакцию отторжения, за которой скрывается *идентификация со смертью*. Растожествление с последней выступает задачей всякого, кто настаивает на значимости понятия утопии:

Утопическое сознание — это сознание, для которого возможность того, что люди больше не должны умирать, не несет ничего ужасающего, а, напротив, является желанной⁵⁷.

В то же время смерть не является патологическим элементом существования: в человеческом опыте переживания факта смертности, в страхе смерти как точке предельного отчаяния, в которой мы как будто ничего не способны сделать, также проступает утопическое. «...существенная функция утопии — это критика подручного»⁵⁸, — заключает Блох, и эта формула вторит определению, которое Адорно дал задаче диалектической философии⁵⁹.

Тем не менее к точке диссенсуса Адорно подводит дискуссию с самого начала, когда, взяв первым слово, начинает рассуждать о том, как технооптимистические *мечтания*, принявшие конкретные формы (например, телевидение), обернулись своей противоположностью: будучи реализованным, возможное превратилось в повторение того, что уже есть. В контексте вопроса о преодолении смерти он формулирует свою позицию уже напрямую: как раз в силу того, что утопия есть радикальное отрицание смерти, утопическое мышление не может не принимать смерть во внимание, не может вытеснить ее. Обусловленность утопии смертью имеет, по Адорно, антиномический характер, и потому он настаивает: утопию не просто невозможно вообразить с какой-либо отчетливостью — ее *нельзя вообразать*, нельзя множить ее *иллюзии*. Это ограничение, носящее как эпистемологический, так и этико-политический характер, соотносится им, во-первых, с теологическим принципом аниконизма, запрета на изображение бо-

57. Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. С. 45. Подробнее см.: Tassone G. The Politics of Metaphysics: Adorno and Bloch on Utopia and Immortality // The European Legacy. 2004. Vol. 9. № 3.

58. Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. С. 47.

59. «Философия... имеет свой жизненный нерв в сопротивлении сегодняшней распространенной практике и тому, чему таковая служит, — в сопротивлении оправданию того, что просто есть» (Адорно Т. Для чего еще философия // Топос. 2012. № 1. С. 15).

жественного⁶⁰, а во-вторых, с его пониманием Гегеля и особенно Маркса как философов, которые также мыслили наилучшее негативно, без конкретизации его в форме детализированного политического проекта. С такой оценкой Маркса Блох соглашается не до конца: да, тот действительно не поощрял утопических фантазий, но это был стратегический выбор, связанный с критикой утопистов прошлого — тем не менее, продолжает Блох, именно потому, что Маркс сказал о наилучшем настолько мало, догматические попытки реализации его утопических интуиций обернулись социальными катастрофами⁶¹. Поэтому Блох настаивает, что

... иллюзии необходимы, что они стали жизненно важны в мире, полностью лишенном утопической совести и утопического предчувствия⁶².

Хотя в рамках дебатов Блох комментирует позицию Адорно с осторожностью, нет сомнений, что она была для него категорически неприемлемой. Прорывающиеся к будущему фантазии, озарения, сны наяву (*Wachträume*) или дневные грезы (*Tagträume*) о возможном, которые он противопоставлял фрейдовским ночным грезам (*Nachträume*), тянущим сознание назад, к вытесненному⁶³, — именно на эти способности воображения Блох и возлагал функцию предвосхищения нового. Чтобы описать ее, стоит обратиться к разграничению между стремлением (*Streben*), желанием (*Wünschen*) и волеием (*Wollen*), как оно проводится в «Принципе надежды». Первое, отвечающее фундаментальному движению живого существа из себя вовне, к чему-то изначально неизвестному и неопределенному, отсутствие чего вызывает тоску, оформляется в конкретное, целенаправленное влечение. Комплекс таких влечений есть у всякого животного, но в человеке, продолжает Блох, стремление может трансформироваться в желание, а цель — в идею чего-то *лучшего*. Желание, сопряженное с такой идеей, начинает не только требовать лучшего, но и воображать его, порождая картины иной, желанной жизни, не переходя, однако, на уровень практики. Условием последней оказыва-

60. Так называемой обратной теологии Адорно посвящена обширная литература, среди прочих: *Brittain C. C. Adorno and Theology*. L.: T&T Clark, 2010; *Truskolaski S.* Op. cit.

61. Подр. см.: *Idem*. "Etwas Fehlt": Marxian Utopias in Bloch and Adorno // *Praktyka Teoretyczna*. 2020. Vol. 35. № 1.

62. Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. С. 49.

63. Блох Э. Түбингенское введение в философию. С. 125.

ется еще один сдвиг — от желания к волеию, то есть активному достижению цели, ради которой человек готов трансформировать условия существования. Тем не менее, хотя модус волеия выступает как отрицание пассивности желания, сила волеия и готовности к преобразованию ситуации напрямую зависит от интенсивности работы желания, производящего образы лучшей жизни:

Соответственно, хотя и существует желание без волеия, хромое, бездеятельное желание, исчерпывающее себя в воображении либо неосуществимое, не может быть волеия, которому не предшествует желание. И волеие это будет тем сильнее, чем ярче представленная цель, общая с желанием, оформляется в желаемый образ (*Wunschbild*). Желания ничего не делают, но они показывают и сохраняют с особой верностью то, что должно быть сделано⁶⁴.

Как верно замечает Кат Мойр, надежда в философской антропологии Блоха — категория и эпистемологическая, и аффективная⁶⁵. Не оказывается ли само расхождение с Адорно спором не просто о роли утопического воображения, но об аффекте, его соотносении с мышлением и суждением, его политической и познавательной функциях?

А упала, Б пропала

Если мы посмотрим на блоховскую стратегию работы, то обнаружим парадокс: «Принцип надежды», как и другие ключевые работы Блоха, будучи радикально ориентированным на будущее, практически ничего конкретного об этом будущем не говорит; он

... практически никогда не пытается вообразить, предугадать или представить форму грядущего человеческого общества, кроме как в классических марксистских терминах: как общество без классов и угнетения⁶⁶.

По существу, вопрос поощрения утопического воображения в значительной степени относится к аффективной установке, афирмативной интонации и риторике, которая должна заражать публику верой, надеждой и страстью. Каждый шаг по конкрети-

64. Bloch E. The Principle of Hope. Vol. 1. P. 47.

65. Moir C. Op. cit. P. 99.

66. Löwy M., Sayre R. Romanticism Against the Tide of Modernity. Durham: Duke University Press, 2001. P. 180.

зации утопического образа будет одновременно его ограничением и удалением в сторону от настоящего, против чего выступает и сам Блох, подчеркивая, что общество продвигается к освобождению только в том случае, если «утопическая цель постоянно и не искаженно находится перед глазами»⁶⁷. Поэтому ориентированному на будущее мышлению он приписывает необходимость удерживать в фокусе одновременно и близкое, и далекое, осуществляя «мудрый и благой монтаж задач и этапов»⁶⁸.

Конечно, блоховская *позитивная позиция* выглядит очевидно предпочтительней как с точки зрения политической мобилизации, так и с точки зрения здравого смысла, нежели упаднический запрет на воображение, провозглашаемый Адорно. Однако и ее следствия требуют быть озвученными: согласно Адорно, Блох осуществляет тотализацию утопического, в результате чего утопия может быть схвачена *только* как иллюзия⁶⁹. Иными словами, в блоховском нарративе все что угодно может быть подверстано под категорию утопического, из-за чего обесмысливается сам статус утопии как радикально иного: утопия пропадает, растворяясь в «утопическом». Визионерский материализм оказывается для Адорно формой крайнего идеализма, от которого Блох все время пытается оторваться, но в который постоянно проваливается⁷⁰. Аффективно соотносенный с тотальностью «Еще-не», субъект блоховской мысли, если удержит себя на высоте интенсифицирующегося переживания, признает себя новым Прометеем или Фаустом и будет готов принять партикулярную политическую форму за абсолютную⁷¹. Вот почему для Адорно освобождение от покровов утопии осуществляется не *теми* дискурсами, что бесконечно возвеличивают человеческий разум или дух, но *в тех* негативных философиях, которые готовы, не отступаясь от разума, подвергнуть его безостановочной критике⁷².

67. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 130.

68. Там же.

69. Adorno T. Op. cit. P. 208.

70. Ibid. P. 211.

71. Достаточно напомнить, что в период московских процессов Блох активно выступал в поддержку Сталина, что послужило одной из причин ухудшения отношений с франкфуртцами (См.: Moir C. Op. cit. P. 111–116).

72. Такими тайными проводниками (к) утопии оказываются, например, Кант и «черные писатели» Сад и Ницше (См.: Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. С. 146–148).

В вопросе утопического мышления Блох оказывается на том же полюсе, что и Маркузе, который наделяет утопической критической функцией именно фантазию⁷³. Как отмечает Джоэл Уайтбук, «Эрос и цивилизацию» можно читать как попытку воспользоваться психоанализом для того, чтобы *наполнить* содержанием намеренно оставленное Марксом пустым понятие о царстве свободы, — и в этом смысле стратегия Маркузе напрямую противоречит той задаче утопического мышления, которую ставит Адорно⁷⁴.

Нужно подчеркнуть, что ограничение, за которое Адорно выступает, не является догматической попыткой подчинить мышление заранее данным правилам и дискурсивным требованиям; знаменитый тезис Витгенштейна («О чем невозможно говорить, о том следует молчать») Адорно называет антифилософским суждением *par excellence* — философия для него, напротив, представляет собой именно попытку

...сказать то, что нельзя сказать, и в особенности то, что нельзя высказать напрямую, в одном или нескольких предложениях, но только в контексте⁷⁵.

Однако должны ли производимые философией суждения об утопии, если она стремится высвободить нетождественное содержание из устойчивых понятийных форм, участвовать также и в производстве конкретных утопических образов; иными словами, нужно ли *обогащать* философские понятия фантазийным содержанием и всегда ли такое богатство будет их достоинством? В своем аниконическом запрете Адорно исходит из того, что конкретные условия производства мысли не могут быть проигнорированы во имя непротиворечивого утопического образа-ориентира из царства свободы. Как пишет Адриана Бензаквен:

Негативное мышление остается *на этой стороне* изменений, которые ищет. Оно знает, что оно *еще не* является радикально иным, и не пытается обмануть себя или других, таковым притворяясь⁷⁶.

73. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003. С. 124–138.

74. Whitebook J. Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory. L.; Cambridge, MA: The MIT Press, 1996. P. 28.

75. Adorno T. Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course, 1965/1966. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2008. P. 74.

76. Benzaquén A. S. Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin // Utopian Studies. 1998. Vol. 9. № 2. P. 151.

Что же в таком случае может предложить этот «дух, всегда при-
выкший отрицать»?

Первый напрашивающийся ответ — это, конечно же, искусство. В «Эстетической теории» Адорно многократно говорит о том, что именно художественное произведение является главным носителем утопической функции:

То, что произведения искусства реально существуют, указывает на то, что не существующего быть не может. Реальность произведений искусства свидетельствует о возможности возможного⁷⁷.

Однако ставка на искусство, его критический и политический потенциал отличает критическую теорию в принципе, и Блох был не менее эстетически ориентированным автором, чем Адорно⁷⁸.

Поэтому я хочу указать на ту сторону философии Адорно, что обычно упускается, а именно: на постоянно встречающиеся в его нарративах моменты конкретизации утопического влечения в принципиальном высказывании, которое принимает одновременно форму выражения отчаянной надежды как личной этической позиции⁷⁹ и форму принципиального требования, то есть высказывания, принадлежащего к сфере политического⁸⁰. Впрочем, Адорно не считал обязательным этическое и политическое разводить: лекционный курс по философии морали он завершает утверждением, что «вопрос о правильной жизни — это сейчас вопрос о правильной политике»⁸¹, имея в виду под последней определение пути развития всего мира. Можно сказать так: в противовес тотализации аффекта при производстве политизированного дискурса, как это происходит у Блоха и Маркузе, Адорно превращает политическое суждение в точку предельной концентрации и прояснения мыслимого содержания. И если мысль его обычно предстает герметичной и перегруженной, вооружившейся против всякого упрощения, то от этих суждений, напротив, требуется обезоруживающая простота.

77. Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001. С. 194.

78. Bloch E. The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

79. Подробнее см.: Jütten T. Adorno on Hope // Philosophy & Social Criticism. 2018. Vol. 45. № 3.

80. См., напр.: Ермаков С. Некоторые тезисы к логике политического требования // Stasis. 2022. Т. 13. № 1.

81. Адорно Т. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000. С. 202.

Одна из формул такого рода — подчеркнуто безыскусный ответ на вопрос о целях эмансипированного общества из *Minima moralia*:

Ответом мягким был бы лишь самый грубый, а именно: никто больше не должен голодать⁸².

Многословные описания и образы свободного человечества суть проекции овеществленного сознания, и, согласно Адорно, именно попытка следовать им и ведет проекты социализма к катастрофам — поклонение утопическому образу, а не недостаточность его детализации парализует наше политическое воображение.

В разборе «Теории праздного класса» Веблена, рассматривающего развитие общества с позиций социал-дарвинизма, а потому воздающего хвалу бесконечной адаптивности социума и его институтов, мотивированной денежным соперничеством и техническим прогрессом, Адорно пишет, что принципиальное расхождение между прагматизмом и диалектикой состоит в оценке того, как понимать «следующий шаг», который обществу необходимо сделать. Прагматист определяет этот шаг как адаптацию, приспособление к наличному порядку, а значит, повторение того, что уже дано. Диалектика же должна разглядеть за низведением человека до животного, приспособляющегося к среде ради собственного *выживания*, все ту же идентификацию со смертью как единственно возможной для прагматизма точкой отсчета и в качестве следующего шага выдвинуть требование, исходящее из трансформации самой этой оптики:

Единственным адекватным ответом на нынешнюю техническую ситуацию, обещающую людям богатство и изобилие, является организация этой ситуации в соответствии с потребностями человечества, которое больше не нуждается в насилии, ибо оно является своим собственным хозяином⁸³.

Таким образом, необходимая обществу адаптация — это адаптация не к возможным изменениям, но к собственной уже наличной возможности изменять действительность.

82. Он же. *Minima moralia*. Размышления из поврежденной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 192.

83. Adorno T. Veblen's Attack on Culture // Idem. *Prisms*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997. P. 93.

С этим связана и активная вовлеченность Адорно в научные исследования общества и преподавательскую деятельность⁸⁴. Проясняя задачи социологии, он приводит следующий пример:

...вероятно, люди давно уже сделали бы решающие открытия в медицине, например, возбудителя рака и при этом возможного лечения рака, если бы по социальным причинам неопи-суемо большая часть социального продукта не расходовалась на вооружения или на исследования пустых звезд в рекламных целях. <...> Однако мне представляется абсурдным, что такие элементарные потребности и проблемы, которые могут прямо-таки стоить человеку жизни, как возможное лечение мнимо неизлечимых болезней, каковые, как говорили мне различные медики, принципиально разрешимы, не решаются по социальным причинам⁸⁵.

Противопоставление финансирования медицинских исследований и космических программ хорошо проясняет позицию Адорно по отношению к изображению утопии: мало какие формы утопизма получили столь богатую фантазийную образность, зачаровывающую спонсоров и публику, будучи элементом империалистической гонки вооружений и удовлетворения мегаломанских амбиций представителей капиталистической элиты. Благодаря этой образности перспектива экспорта имеющегося на Земле порядка на другие планеты кажется более реальной и соблазнительной, чем возможность исцеления от заболевания, многие формы которого до сих пор (спустя полвека после процитированной лекции) остаются неизлечимыми, либо лечение их оказывается недоступным по экономическим причинам. Адорно требовал политизации общественных наук, видя в них инструмент для трансформации социальной системы, а не ее укрепления и воспроизводства: диалектическая теория общества должна осуществлять

...усилие восстановить опыт, в котором нам, собственно говоря, отказывают социальная система и правила науки⁸⁶.

Чтобы не идти на поводу у последних, необходимо поднимать вопрос о том, не стоит ли оставить некоторые из лежащих перед обществом возможностей неиспользованными (*еще более эффек-*

84. См.: *Silberbusch O. S. Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking as Resistance*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018. P. 93–97.

85. Адорно Т. Введение в социологию. М.: Праксис, 2010. С. 38–39.

86. Там же. С. 109.

тивное оружие, *еще более* эффективные системы контроля и т. д.), дабы высвободить место для утопического⁸⁷.

Наконец, еще одним требованием-ориентиром для Адорно служит кантовский политический идеал:

Ни одно из абстрактных понятий не близко к осуществленной во всей полноте утопии так, как понятие вечного мира⁸⁸.

Преодоление голода, исцеление от неизлечимых болезней, обеспечение базовых потребностей для каждого представителя человечества, недопустимость войн — нетрудно заметить, что любое из этих требований относится в первую очередь к необходимости радикального перераспределения уже данного, причем именно в тех областях, где это перераспределение и так объявлено абсолютным благом, то есть тем, что система артикулирует в качестве своих целей, дабы обосновать необходимость поддержания наличного порядка во имя (бесконечно откладываемого) достижения этих самых целей. По своим общим выводам логика Адорно, имеющего репутацию чуть ли не декадента, совпадает с рассуждениями Маркузе, призывавшего отказаться «от всякого поражения», поскольку

... так называемые утопические возможности вовсе не утопичны, но представляют собой решительное социально-историческое отрицание существующего, которое требует от нас весьма реального и прагматического противодействия, чтобы и мы сами, и другие осознали существование этих возможностей и сил, препятствующих их осуществлению⁸⁹.

Преимуществом адорновской диалектики оказывается обеспечение нюансированного понимания работы негативности, позволяющее мысли преодолевать соблазн миметического отождествления с отрицаемым и деградировать к *одномерному* противопоставлению нынешней репрессивной и будущей нерепрессивной цивилизаций.

87. Он же. *Minima moralia*. С. 193.

88. Там же. С. 194. См.: Kaufman R. Red Kant, or the Persistence of the Third "Critical" in Adorno and Jameson // *Critical Inquiry*. 2000. Vol. 26. № 4. P. 218.

89. Маркузе Г. Конец утопии // *Логос*. 2004. № 6 (45). С. 23. Рассуждения о неадекватности распределения общественных ресурсов на примере космической гонки у Маркузе также присутствуют, см.: Он же. Критическая теория общества: избр. раб. по филос. и соц. критике. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 96–97.

Перевод утопического мышления в утопический аффект ведет к завороченности фантазийным образом, несоответствие которого реальности провоцирует два одинаково печальных исхода: либо разочарование в политической борьбе, либо компенсаторная возгонка аффекта, при которой возможное тотализируется и утопическая речь отрывается от собственных условий, а произносящий ее оказывается не в силах принять за нее ответственность. Негативистская стратегия Адорно в таком случае выступает как раз стратегией верности утопии. Она отражает то не пользующееся почетом измерение политического мышления, которое Терри Иглтон охарактеризовал как кантианскую сторону марксизма, требующую обращения к себе во времена политической стагнации, — наличие деонтологического императива, настаивающего на котором необходимо независимо от того, какие плоды это принесет в конкретной ситуации⁹⁰.

Но глубокая проблематичность этой позиции также ясна: поскольку мышление имеет дело с овеществленными формами, ему любая политическая ситуация дана как ситуация стагнации. Я не пытаюсь создать иллюзию наличия у Адорно политической программы, конкретного плана действий. Те формы действия, которые практиковали современники, он подвергал той же де(кон)струкции, что и всякое содержание мысли и опыта: в заметке о соотношении теории и практики он критикует тенденцию политического активизма отрываться от понимания конкретной исторической ситуации, превращаться *в реакцию* на действия системы, отказываться учесть и осмыслить ее технические возможности по усмирению действительно опасных элементов. Тем не менее эта почти альтюссерианская атака на «псевдоактивизм» завершается ироническим смещением оптики:

Мировая история вновь производит в виде пародии тех людей, в которых на самом деле нуждается⁹¹.

Критика наличных форм активизма должна продемонстрировать механизмы его апроприации системой, но она вовсе не является отвержением политического действия. В конце заметки Адорно также обращается к фигуре Маркса, подчеркивая: «Капитал» не содержит «теоретических рецептов для праксиса»⁹²,

90. Eagleton T. Utopia and its Opposites // Socialist Register. 2000. Vol. 36. P. 39–40.

91. Adorno T. Critical Models: Interventions and Catchwords. N.Y.: Columbia University Press, 2005. P. 270.

92. Ibid. P. 277.

в нем не *представлено* разработанного плана политической стратегии — точно так же, как и конкретного изображения бесклассового общества. Тем не менее теоретическая работа Маркса имела прямые практические следствия. Свою стратегию Адорно описывает так же: его работы написаны без практической интенции, но находят отражение в практике; избираемые им формы практического участия⁹³ типа публичной полемики также относятся к области теории, но являются попыткой помочь обществу в его политическом взрослении без патерналистского диктата⁹⁴.

По Адорно, теория отталкивается от актуальной практики как обуславливающего мысль контекста; она критически оценивает социальную систему, стремится разоблачить бреши в ее ложной тотальности — но не для того, чтобы разрабатывать и *диктовать* программу нового праксиса, а чтобы помочь расчистить место для его возникновения — расчистить в том числе от *воображаемого возможного*.

Кто остался на трубе?

Характерно, что, ставя Маркса себе в пример, Адорно не упоминает его главную практическую интервенцию — «Манифест коммунистической партии». Но не менее характерно и то, что как раз сам Адорно при поддержке Макса Хоркхаймера весной 1956 года безуспешно пытался повторить именно этот марксов жест и написать новый манифест. Благодаря Гретель Адорно у нас остались записи дискуссий, которые вели тогда лидеры франкфуртской школы⁹⁵. Диалог их кажется смешным и безнадежным, тем более его участники, очевидно, и сами осознают нелепость своего положения. Хоркхаймер не может прийти в себя от газетной статьи о 20 млн жертв маоизма в Китае и беспокоится, что любой радикальный выход за рамки американской модели приведет к новому варварству; Адорно дает слово внутреннему Платону, пред-

93. О трансформации политических взглядов Адорно и его опытах политического участия, включая знаменитые конфликты с активистами и оголившимися студентками, но не ограничиваясь ими, см.: *Hammer E. Adorno and The Political*. L.; N.Y.: Routledge, 2006. P. 11–25.

94. Дебора Кук справедливо указывала, что при всей критике проекта Просвещения Адорно сам был носителем тех его идеалов, которые выразил Кант. См.: *Cook D. Adorno, Kant and Enlightenment* // *Kantian Review*. 2020. Vol. 25. № 4.

95. *Adorno T., Horkheimer M. Towards a New Manifesto?* // *New Left Review*. 2010. № 65.

лагая запретить отупляющие телевизионные передачи, и обещает в справедливом обществе работать лифтером пару часов в сутки. Из двоих собеседников именно он оказывается более оптимистичен в своих политических оценках, в том числе когда Хоркхаймер предлагает написать в манифесте часть про утопистов и Маркса:

Адорно: Утописты, на самом деле, не были особенно утопичными. Но мы не должны предоставлять позитивное изображение утопии.

Хоркхаймер: Особенно, когда настолько близки к отчаянию.

Адорно: Я бы так не сказал. Я полагаю, что как раз поскольку сейчас все настолько очевидно, возникнет новая политическая сила⁹⁶.

Этот одновременно исторический и личный документ нужно иметь в виду, когда мы размышляем, как относиться к наследию негативной диалектики в ее отношении к политическому действию. Подходя критически к установкам и выводам Адорно, следует отличать те из них, что обусловлены субъективными факторами (классом, вкусом, темпераментом, переживанием исторического момента), от потенциала самого интеллектуального инструментария, в том числе предполагаемого им способа конфигурирования концептуального и воображаемого (но также диалектического и спекулятивного). Адорновская программа ценна уже тем, что делает из вопроса о соотношении утопического мышления, выдвигающего *суждения* о принципах возможного преобразования действительности, и утопического воображения, производящего *образы* лучшей жизни, фундаментальную проблему, от решения которой зависит, какие задачи должна ставить перед собой философия и как ей следует реагировать на собственные неудачи.

Ненаписанный манифест был, несомненно, такой неудачей, но не стал для Адорно поводом ни для отбрасывания метода, ни для развенчания утопии. Зато именно отказ от его чрезмерного негативизма, определивший дальнейшее развитие франкфуртской школы, стал *одновременно* отказом от утопии. Движение, возникшее в качестве радикальной критики новоевропейской рациональности и философского догматизма, занялось апологией нормативности и политического консенсуса. Лидер второго поколения франкфуртцев Хабермас выступил с программой коммуникативной рациональности и обеспечения взаимопонимания, раз-

96. Ibid. P. 64–65.

работанной в контру «Диалектике Просвещения»⁹⁷; после него лицом школы стал Аксель Хоннет, отстаивающий гегелевский идеал общества взаимного признания⁹⁸; наконец, сегодня самой заметной представительницей движения является Рахель Йегги, чья коммуитаристская программа имеет целью развитие толерантности к различиям, плюрализма этических форм и взаимного исправления дефектов в формах жизни друг друга⁹⁹. «Конец. Упала стрелка. Сделано. Свершилось».

Пожалуй, это может служить еще одним свидетельством того, сколь неоднозначно соотносится утопия со своими ориентирами, отрицанием и благом, по которым Мор некогда попытался зафиксировать ее положение. Как этим понятием и знанием о нем оперировать, остается вполне конкретной проблемой, задачей — загадкой. Судя по всему, философия, доказывающая нетождественность возможного данному, вынуждена разыгрывать подчинение тождественному, выбирая в качестве своего *modus operandi* настойчивое, навязчивое и надоедливое повторение, подобное детским повторяющимся дразнилкам, — проговаривание и прояснение принципов, ориентиров, аксиом и прочих топов, то есть *общих мест*, даже если те прямо сейчас кажутся вообще неуместными, не принадлежащими имеющемуся месту, иными словами — у-топическими. А в том случае, если эта перспектива кажется безрадостной, стоит напоминать себе принцип, сформулированный Адорно в финале рецензии на блоховские «Следы»:

Философия не должна позволять отговаривать себя от того, в чем она не преуспела, на том лишь основании, что человечество до этого еще не дошло¹⁰⁰.

97. Хабермас Ю. Теория коммуникативной деятельности. Т. 1: Рациональность действия и социальная рационализация; Т. 2: К критике функционалистского разума. М.: Весь Мир, 2022. См. также: Wolin R. Utopia, Mimesis, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory // Representations. 1990. № 32.

98. Honneth A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

99. Jaeggi R. Critique of Forms of Life. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.

100. Adorno T. Ernst Bloch's *Spuren*. P. 214.

Библиография

- Адорно Т. *Minima moralia. Размышления из поврежденной жизни*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022.
- Адорно Т. Введение в социологию. М.: Праксис, 2010.
- Адорно Т. Для чего еще философия // *Топос*. 2012. № 1. С. 14–26.
- Адорно Т. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М.: Канон+, 2020.
- Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 2003.
- Адорно Т. Проблемы философии морали. М.: Республика, 2000.
- Адорно Т. Эстетическая теория. М.: Республика, 2001.
- Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
- Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006.
- Беньямин В. О понятии истории // *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: сб. ст.* М.: РГГУ, 2012. С. 237–253.
- Блох Э. Принцип надежды // *Утопия и утопическое мышление: антол. заруб. лит.* / Под ред. В. А. Чаликовой. М.: Прогресс, 1991.
- Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1997.
- Блох Э., Адорно Т. Чего-то не хватает. О противоречиях утопического томления // *Художественный журнал*. 2012. № 85. С. 41–51.
- Болдырев И. А. Время утопии: Проблематические основания и контексты философии Эрнста Блоха. М.: ИД ВШЭ, 2012.
- Гегель Г. В. Ф. *Наука логики*: В 3 т. М.: Мысль, 1971.
- Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990.
- Ермаков С. Некоторые тезисы к логике политического требования // *Stasis*. 2022. Т. 13. № 1. С. 77–100.
- Жижек С. Хрупкий абсолютизм, или Почему стоит бороться за христианское наследие. М.: Художественный журнал, 2004.
- Зупанчич А. Повторяя конец // *Лаканалия*. 2019. № 32: *Время*. URL: <http://www.lacan.ru/journals/32-2019-vremya/alenska-zupanchich-povtoryaya-konets>.
- Лукач Г. История и классовое сознание. М.: Логос-Альтера, 2003.
- Магун А. О негативной диалектике Теодора Адорно // *Синий диван*. 2004. № 4. URL: <http://sinijdivan.narod.ru/sd4rez2.htm>.
- Маркс К. *Капитал*. М.: Госполитиздат, 1951.
- Маркузе Г. Конец утопии // *Логос*. 2004. № 6 (45). С. 18–23.
- Маркузе Г. *Критическая теория общества: избр. раб. по филос. и соц. критике*. М.: АСТ: Астрель, 2011.
- Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: АСТ, 2003.
- Платон. *Государство* // *Соч.*: В 4 т. СПб.: СПбГУ; Издательство Олега Абышко, 2007. Т. 3. Ч. 1.
- Рансьер Ж. *Разделяя чувственное*. СПб.: ЕУСПб, 2007.
- Хабермас Ю. *Теория коммуникативной деятельности*. Т. 1: Рациональность действия и социальная рационализация; Т. 2: К критике функционалистского разума. М.: Весь Мир, 2022.
- Хабермас Ю. *Философский дискурс о модерне*. М.: Весь мир, 2003.
- Энгельс Ф. *Развитие социализма от утопии к науке*. М.: Молодая гвардия, 1937.

- Adorno T. *Critical Models: Interventions and Catchwords*. N.Y.: Columbia University Press, 2005.
- Adorno T. Ernst Bloch's *Spuren*: On the Revised Edition of 1959 // *Notes to Literature*. N.Y.: Columbia University Press, 2019. P. 201–214.
- Adorno T. *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course, 1965/1966*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2008.
- Adorno T. *Veblen's Attack on Culture* // Idem. *Prisms*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- Adorno T., Horkheimer M. *Towards a New Manifesto?* // *New Left Review*. 2010. № 65. P. 33–61.
- Badiou A. *The Immanence of Truths: Being and Event III*. L.: Bloomsbury, 2021.
- Benzaquén A. S. *Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin* // *Utopian Studies*. 1998. Vol. 9. № 2. P. 149–161.
- Bielik-Robson A. *Derrida's Marrano Passover*. N.Y.: Bloomsbury, 2023.
- Bloch E. *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*. L.; N.Y.: Verso, 2009.
- Bloch E. *Avicenna and Aristotelian Left*. N.Y.: Columbia University Press, 2019.
- Bloch E. *Das Materialismus problem, seine Geschichte und Substanz*. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1972.
- Bloch E. *Heritage of Our Times*. Cambridge, UK: Polity Press, 1991.
- Bloch E. *The Principle of Hope*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
- Bloch E. *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.
- Brittain C. C. *Adorno and Theology*. L.: T&T Clark, 2010.
- Claussen D. *Theodor W. Adorno: One Last Genius*. L.; Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Cook D. *Adorno, Kant and Enlightenment* // *Kantian Review*. 2020. Vol. 25. № 4. P. 541–557.
- Eagleton T. *Utopia and its Opposites* // *Socialist Register*. 2000. Vol. 36. P. 31–40.
- Habermas J. *Ernst Bloch — A Marxist Romantic* // *Salmagundi*. Fall 1969 / Winter 1970. № 10/11. P. 311–325.
- Hammer E. *Adorno and The Political*. L.; N.Y.: Routledge, 2006.
- Honneth A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.
- Ivancheva M. *On Some Utopian Motives in the Philosophy of Walter Benjamin* // *Spaces of Utopia*. 2006. № 3. P. 84–104.
- Jaeggi R. *Critique of Forms of Life*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.
- Jameson F. *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*. L.: Verso, 2016.
- Jameson F. *Valences of the Dialectics*. L.: Verso, 2009.
- Jütten T. *Adorno on Hope* // *Philosophy & Social Criticism*. 2018. Vol. 45. № 3. P. 284–306.
- Kaufman R. *Red Kant, or the Persistence of the Third "Critique" in Adorno and Jameson* // *Critical Inquiry*. 2000. Vol. 26. № 4. P. 682–724.
- Löwy M., Sayre R. *Romanticism Against the Tide of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2001.
- Macdonald I. *Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Adorno and Hegel* // *Adorno Studies*. 2016. Vol. 1. № 1. P. 1–13.
- Moir C. *Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics*. Leiden: Brill, 2019.

- More T. *Utopia* (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2016.
- Morrish J. A Note on the Neo-Latin Sources for the Word “Utopia” // *Humanistica Lovaniensia*. 2001. Vol. 50. P. 119–130.
- Moylan T. Bloch Against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function // *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch* / T. Moylan, J. O. Daniel (eds). L.: Verso, 1997. P. 96–127.
- Nancy J.-L. In Place of Utopia // *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought* / P. Viera, M. Marder (eds). N.Y., L.: Continuum, 2012. P. 3–11.
- Paukstat A. With Bloch Against Žižek: Towards a Critique of Decisionist Political Theology // *Constellations*. 2021. Vol. 28. № 3. P. 350–367.
- Ranciere J. The Senses and the Uses of Utopia // *Political Uses of Utopia* / S. D. Chrostowska, J. D. Ingram (eds). N.Y.: Columbia University Press, 2017. P. 219–232.
- Rose G. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*. L.; N.Y.: Verso, 2014.
- Ross N. *The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience: German Romanticism and Critical Theory*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- Schelling F. W. J. *The Abyss of Freedom*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1997.
- Silberbusch O. S. *Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking as Resistance*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Starnes C. *The New Republic: A Commentary on Book I of More's Utopia Showing Its Relation to Plato's Republic*. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1990.
- Tassone G. The Politics of Metaphysics: Adorno and Bloch on Utopia and Immortality // *The European Legacy*. 2004. Vol. 9. № 3. P. 357–367.
- Thompson P. Bloch, Badiou, Saint Paul, and the Ontology of Not Yet // *New German Critique*. 2013. № 119. P. 31–52.
- Tomsic S. *The Capitalist Unconscious*. L.: Verso, 2015.
- Truskolaski S. “Etwas Fehlt”: Marxian Utopias in Bloch and Adorno // *Praktyka Teoretyczna*. 2020. Vol. 35. № 1. P. 167–185.
- Truskolaski S. *Adorno and the Ban on Images*. L.: Bloomsbury, 2021.
- Whitebook J. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. L.; Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.
- Wolin R. *Utopia, Mimesis, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory* // *Representations*. 1990. № 32. P. 33–49.
- Žižek S. *Invisible Remainder*. L.: Verso, 1996.
- Žižek S. *Less Than Nothing*. L.: Verso, 2012.

THE FISSURE IN THE ABSOLUTE: A DEBATE OVER UTOPIA IN CRITICAL THEORY

ANTON SYUTKIN. European University at St. Petersburg (EUSP); National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, asyutkin@eu.spb.ru.

ARTEM SEREBRYAKOV. National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, aserebryakov@eu.spb.ru.

Keywords: Ernst Bloch; Theodor Adorno; utopia; utopian imagination; critical theory; materialist dialectics; ontological incompleteness; the Absolute; immortality.

The article presents two independently written narratives, problematizing the question of the status of utopia and the nature of utopian thinking in German critical theory and, more broadly, the dialectical philosophical tradition from different perspectives. In his part of the paper, Anton Syutkin discusses the transformation of utopian thinking in the context of the development of Marxist and post-Marxist materialist dialectics. The author demonstrates that in the first half of the 20th century the dominant idea proposed the possibility of carrying out a planned revolutionary leap into the utopian kingdom of freedom. This view is shared by the opposing projects of materialist dialectics of Friedrich Engels and György Lukács. However, in the second half of the century a fundamental change in mood occurs after the revolutionary transformation of reality breaks down into terror. Theodor Adorno's critical theory insists on the impossibility of presenting utopia as a positive program. This allows him to save Marxist thought from collapsing into a repressive totality but leads to the paralysis of the utopian imagination. As an alternative to these ways of thinking utopia, which compromised themselves in the 20th century, the author proposes an appeal to the legacy of Ernst Bloch and its re-actualization with the help of modern materialist dialectics of Slavoj Žižek and Alain Badiou.

Artyom Serebryakov in turn focuses on the debate over utopia between Bloch and Adorno. The author gives a preliminary analysis of the concept of utopia, showing that its employment inevitably leads to the problem of representation of the utopian and the correlation with the good and its images. It is this question that turns out to be a stumbling block for Bloch and Adorno. While the former is an apologist for the work of the utopian imagination, for the pursuit of daydreams about the bettermost, Adorno, on the contrary, considers the representation of the utopian to be unacceptable in order to save it from reification. Despite such a restriction, the Adornian position cannot be reduced to melancholic aestheticism, since for Adorno the work of utopian thinking is expressed in the form of specific demands that are political in nature and appeal to the necessity for a radical restructuring of society and its institutions. The question of how utopian thinking, which makes judgments about the principles of the possible transformation of reality, and the utopian imagination, which produces images of a better life, should be related is fundamental to determining what challenges philosophy should set itself and how it should respond to its own failures.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-67-108

References

- Adorno T. *Critical Models: Interventions and Catchwords*, New York, Columbia University Press, 2005.
- Adorno T. Dlia chego eshche filosofii [Wozu noch Philosophie?]. *Topos*, 2012, no. 1, pp. 14–26.

- Adorno T. Ernst Bloch's *Spuren*: On the Revised Edition of 1959. *Notes to Literature*, New York, Columbia University Press, 2019, pp. 201–214.
- Adorno T. *Esteticheskaya teoriya* [Ästhetische Theorie], Moscow, Respublika, 2001.
- Adorno T. *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course, 1965/1966*, Cambridge, UK, Malden, MA, Polity Press, 2008.
- Adorno T. *Minima moralia. Razmyshleniya iz povrezhdennoi zhizni* [Minima Moralia: Reflections from Damaged Life], Moscow, Ad Marginem, 2022.
- Adorno T. *Negativnaya dialektika* [Negative Dialektik], Moscow, Scientific World Publishing House, 2003.
- Adorno T. *Problemy filosofii morali* [Probleme der Moralphilosophie], Moscow, Respublika, 2000.
- Adorno T. Veblen's Attack on Culture. *Prisms*, Cambridge, MA, MIT Press, 1997.
- Adorno T. *Vvedenie v sotsiologiiu* [Einleitung in die Soziologie], Moscow, Praxis, 2010.
- Adorno T. *Zhargon podlinnosti. O nemetskoj ideologii* [Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie], Moscow, Canon+, 2020.
- Adorno T., Horkheimer M. *Dialektika prosveshcheniya. Filosofskie fragmenty* [Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente], Moscow, St. Petersburg, Medium, Iuventa, 1997.
- Adorno T., Horkheimer M. Towards a New Manifesto? *New Left Review*, 2010, no. 65, pp. 33–61.
- Althusser L. *Za Marksa* [Pour Marx], Moscow, Praxis, 2006.
- Badiou A. *The Immanence of Truths: Being and Event III*, London, Bloomsbury, 2021.
- Benjamin W. O poniatii istorii [Über den Begriff der Geschichte]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya: sbornik statei* [Doctrine of the Similar. Media Aesthetic Works: A Collection of Articles], Moscow, RSUH, 2012, pp. 237–253.
- Benzaquén A. S. Thought and Utopia in the Writings of Adorno, Horkheimer, and Benjamin. *Utopian Studies*, 1998, vol. 9, no. 2, pp. 149–161.
- Bielik-Robson A. *Derrida's Marrano Passover*, New York, Bloomsbury, 2023.
- Bloch E. *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, London, New York, Verso, 2009.
- Bloch E. *Avicenna and Aristotelian Left*, New York, Columbia University Press, 2019.
- Bloch E. *Das Materialismus problem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972.
- Bloch E. *Heritage of Our Times*, Cambridge, UK, Polity Press, 1991.
- Bloch E. Printsip nadezhdy [Das Prinzip Hoffnung]. *Utopiya i utopicheskoe myshlenie: antologiya zarubezhnoi literatury* [Utopia and Utopian Thinking: An Anthology of Foreign Literature], Moscow, Progress Publishers, 1991.
- Bloch E. *The Principle of Hope*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1996.
- Bloch E. *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, Cambridge, MA, MIT Press, 1988.
- Bloch E. *Tiubingenskoe vvedenie v filosofiiu* [Tübinger Einleitung in die Philosophie], Ekaterinburg, Ural University Press, 1997.
- Bloch E., Adorno T. Chego-to ne khvataet. O protivorechiakh utopicheskogo tomleniya [Something's Missing: On the Contradictions of Utopian Longing]. *Moscow Art Magazine*, 2012, no. 85, pp. 41–51.
- Boldyrev I. A. *Vremya utopii: Problemicheskie osnovaniya i konteksty filosofii Ernsta Blokha* [Utopian Time: Problematic Foundations and Contexts of Ernst Bloch's Philosophy], Moscow, HSE Publishing House, 2012.
- Brittain C. C. *Adorno and Theology*, London, T&T Clark, 2010.

- Claussen D. *Theodor W. Adorno: One Last Genius*, London, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Cook D. Adorno, Kant and Enlightenment. *Kantian Review*, 2020, vol. 25, no. 4, pp. 541–557.
- Eagleton T. Utopia and its Opposites. *Socialist Register*, 2000, vol. 36, pp. 31–40.
- Engels F. *Razvitie sotsializma ot utopii k nauke* [Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft], Moscow, Molodaya Gvardiya, 1937.
- Ermakov S. Nekotorye tezisy k logike politicheskogo trebovaniia [Several Theses Toward a Logic of Political Demand]. *Stasis*, 2022, vol. 13, no. 1, pp. 77–100.
- Habermas J. Ernst Bloch — A Marxist Romantic. *Salmagundi*, Fall 1969 / Winter 1970, no. 10/11, pp. 311–325.
- Habermas J. *Filosofskii diskurs o moderne* [Der philosophische Diskurs der Moderne], Moscow, Ves Mir Publishers, 2003.
- Habermas J. *Teoriia kommunikativnoi deiatel'nosti* [Theorie des kommunikativen Handelns], Moscow, Ves Mir Publishers, 2022.
- Hammer E. *Adorno and The Political*, London, New York, Routledge, 2006.
- Hegel G. W. F. *Filosofia prava* [Grundlinien der Philosophie des Rechts], Moscow, Mysl', 1990.
- Hegel G. W. F. *Nauka logiki* [Wissenschaft der Logik], Moscow, Mysl', 1971.
- Honneth A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, MA, MIT Press, 1995.
- Ivancheva M. On Some Utopian Motives in the Philosophy of Walter Benjamin. *Spaces of Utopia*, 2006, no. 3, pp. 84–104.
- Jaeggi R. *Critique of Forms of Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2018.
- Jameson F. *An American Utopia: Dual Power and the Universal Army*, London, Verso, 2016.
- Jameson F. *Valences of the Dialectics*, London, Verso, 2009.
- Jütten T. Adorno on Hope. *Philosophy & Social Criticism*, 2018, vol. 45, no. 3, pp. 284–306.
- Kaufman R. Red Kant, or the Persistence of the Third “Critique” in Adorno and Jameson. *Critical Inquiry*, 2000, vol. 26, no. 4, pp. 682–724.
- Löwy M., Sayre R. *Romanticism Against the Tide of Modernity*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Lukács G. *Istoriia i klassovoe soznanie* [Geschichte und Klassenbewußtsein], Moscow, Logos-Altera, 2003.
- Macdonald I. Adorno's Modal Utopianism: Possibility and Actuality in Adorno and Hegel. *Adorno Studies*, 2016, vol. 1, no. 1, pp. 1–13.
- Magun A. O negativnoi dialektike Teodora Adorno [On the Negative Dialectic of Theodor Adorno]. *Sinii divan* [Blue Coach], 2004, no. 4. Available at: <http://sinijdivan.narod.ru/sd4rez2.htm>.
- Marcuse H. *Eros i tsivilizatsiia. Odnomernyi chelovek. Issledovanie ideologii razvitol'no industrial'nogo obshchestva* [Eros and Civilization. One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society], Moscow, AST, 2003.
- Marcuse H. Konets utopii [Das Ende der Utopie]. *Logos* (Russia), 2004, no. 6 (45), pp. 18–23.
- Marcuse H. *Kriticheskaia teoriia obshchestva: izbrannye raboty po filosofskoi i sotsial'noi kritike* [Critical Theory of Society: Selected Works on Philosophical and Social Criticism], Moscow, AST, Astrel, 2011.
- Marcuse H. *Razum i revoliutsiia: Gegel' i stanovlenie sotsial'noi teorii* [Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory], St. Petersburg, Vladimir Dal', 2000.
- Marx K. *Kapital* [Das Kapital], Moscow, Gospolitizdat, 1951.

- Moir C. *Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics*, Leiden, Brill, 2019.
- More T. *Utopia (Cambridge Texts in the History of Political Thought)*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2016.
- Morrish J. A Note on the Neo-Latin Sources for the Word "Utopia". *Humanistica Lovaniensia*, 2001, vol. 50, pp. 119–130.
- Moylan T. Bloch Against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function. *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch* (eds. T. Moylan, J. O. Daniel), London, Verso, 1997, pp. 96–127.
- Nancy J.-L. In Place of Utopia. *Existential Utopia: New Perspectives on Utopian Thought* (eds. P. Viera, M. Marder), New York, London, Continuum, 2012, pp. 3–11.
- Paukstat A. With Bloch Against Žižek: Towards a Critique of Decisionist Political Theology. *Constellations*, 2021, vol. 28, no. 3, pp. 350–367.
- Plato. Gosudarstvo [The Republic]. *Sochineniia: V 4 tomakh* [Works: In 4 Volumes], St. Petersburg, St. Petersburg University Press, Oleg Abyshko Publishing House, 2007, vol. 3, pt. 1.
- Rancière J. *Razdeliiaia chuvstvennoe* [Le partage du sensible], St. Petersburg, EUSP Press, 2007.
- Ranciere J. The Senses and the Uses of Utopia. *Political Uses of Utopia* (eds. S. D. Chrostowska, J. D. Ingram), New York, Columbia University Press, 2017, pp. 219–232.
- Rose G. *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London, New York, Verso, 2014.
- Ross N. *The Philosophy and Politics of Aesthetic Experience: German Romanticism and Critical Theory*, Cham, Palgrave Macmillan, 2017.
- Schelling F. W. J. *The Abyss of Freedom*, Ann Arbor, MI, The University of Michigan Press, 1997.
- Silberbusch O. S. *Adorno's Philosophy of the Nonidentical: Thinking as Resistance*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018.
- Starnes C. *The New Republic: A Commentary on Book I of More's Utopia Showing Its Relation to Plato's Republic*, Waterloo, ON, Wilfrid Laurier University Press, 1990.
- Tassone G. The Politics of Metaphysics: Adorno and Bloch on Utopia and Immortality. *The European Legacy*, 2004, vol. 9, no. 3, pp. 357–367.
- Thompson P. Bloch, Badiou, Saint Paul, and the Ontology of Not Yet. *New German Critique*, 2013, no. 119, pp. 31–52.
- Tomsic S. *The Capitalist Unconscious*, London, Verso, 2015.
- Truskolaski S. "Etwas Fehlt": Marxian Utopias in Bloch and Adorno. *Praktyka Teoretyczna*, 2020, vol. 35, no. 1, pp. 167–185.
- Truskolaski S. *Adorno and the Ban on Images*, London, Bloomsbury, 2021.
- Whitebook J. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, London, Cambridge, MA, The MIT Press, 1996.
- Wolin R. Utopia, Mimesis, and Reconciliation: A Redemptive Critique of Adorno's Aesthetic Theory. *Representations*, 1990, no. 32, pp. 33–49.
- Žižek S. *Invisible Remainder*, London, Verso, 1996.
- Žižek S. *Khrupkii absoliut, ili Pochemu stoit borot'sia za khristianskoe nasledie* [The Fragile Absolute: Or, Why the Christian Legacy is Worth Fighting For], Moscow, Moscow Art Magazine, 2004.
- Žižek S. *Less Than Nothing*, London, Verso, 2012.
- Zupančič A. Povtoriaia konets [Repeating the End]. *Lacanalnia*, 2019, no. 32, Vremia [Time]. Available at: <http://www.lacan.ru/journals/32-2019-vremya/alenska-zupanchich-povtoryaya-konets>.

Воспоминание в цифровом пространстве как форма «заботы о себе»

НАДЕЖДА МАКАРОВА

Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта (БФУ им. Канта); Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ), Россия, pr99pr99@mail.ru.

Ключевые слова: забота о себе; субъект; память; практики памятования; цифровая реальность; искусственный интеллект.

В статье предпринимается попытка выделить и описать современные практики «воскрешения» субъекта в цифровом пространстве в контексте появления и распространения чат-ботов на базе искусственного интеллекта. Цифровые ресурсы конструирования дигитального образа субъекта в диалоговой форме осуществляют посредническую функцию памятования, производя и генерируя «тексты жизни». Анализируются актуальные формы воспоминания в динамике индивидуальной памяти, а также разрабатываются различные уровни и смыслы современного дискурса дигитального «воскрешения» субъекта. Воспоминание рассматривается и как технологически унифицированная практика перманентной актуализации памяти об индивиду, и как результат конструирования персонального образа, предназначенный для посмертных трансляций и обработки в сетевом пространстве. Создание цифровой копии умершего, сконструированной по единому, унифицированному шаблону, представлено в качестве одного из актуальных способов фор-

мирования представлений о прошлом индивида.

Приводится и подвергается анализу многообразие современных технологических разработок (тестовые (стартапы) и конечные коммерческие продукты), которые проектируют и транслируют посмертный образ человека в дигитальном режиме. Затрагиваются идеи Пьера Нора, Яна Ассмана, Алейды Ассман, Мишеля Фуко, Герта Ловинка, Германа Люббе, Теодора Адорно. Статья проблематизирует также понятие субъективности сквозь призму императивов и стандартов, лежащих в основе такого концепта, как «забота о себе». Практики «заботы о себе» включают в себя аспект памятования: требование формирования собственной биографии, ее передачу, конструирование воспоминания об образе физического и дигитализированного человека. Формулируется следующий вывод: частными формами «заботы о себе» в цифровом пространстве выступают практики реактивации субъекта, актуализации памяти о нем на основании утвержденных репрезентирующих его составляющих.

«**М**Ы НЕ ВЕРИМ журналистам, экономистам, политикам во всем, кроме того, что время наше действительно цифровое», — указывают российские исследователи Валерий Савчук и Константин Очеретяный¹. Действительно, онлайн-пространство, изобилие электронных интерфейсов и сетевой характер коммуникации все громче заявляют о себе в качестве конституирующих нашу деятельность и даже, вероятно, наше существование:

...цифровая реальность не только и не столько удваивает мир — она его подменяет, представляя его единственно возможным образом².

Дигитальная реальность обладает способностью создания, хранения и трансляции изображения и звука, более того, репрезентации всех сфер жизни. В пределе частной жизни такая подмена, уникальность представления и противостояние иллюзорности дигитальной реальности находят свое выражение в цифровой копии умершего человека, которая становится исключительной формой продолжения уже не существующей физически личности и одним из актуальных способов формирования представлений о прошлом. Создание цифрового образа принадлежит к практике определения и изобретения собственной генеалогии, собирания себя в цифровых стандартизированных практиках в перспективе самоутраты. Ее особый темпоральный режим — настоящее как точка сборки, исходящая из будущей представленности, — является вариационным, перманентным, незавершенным и косвенно связанным с пространственным измерением. Отныне воспоминание выступает в качестве персонализированного и дигитально воплощенного следа прошлого. Это с необходимостью ставит во-

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 22-18-00214.

1. Савчук В. В., Очеретяный К. А. Введение // Критика цифрового разума / Гл. ред. В. В. Савчук. СПб.: Академия исследования культуры, 2020. С. 5.
2. Там же. С. 7.

прос о характере, способе и механизме формирования воспоминания, осуществленного самим субъектом.

Воспоминание, сигналы о жизни и уведомления о смерти

Идея возможного цифрового «воскрешения» умершего базируется на принципе дигитального копирования человека: перевода его составляющих, отражающих сконструированный образ себя и результаты собственной деятельности, в виртуальное пространство. Представление о пустоте вне потока жизни в информации дополняется настойчивым требованием цифровой представленности прижизненных и посмертных следов существования и соответствующих практик памятования в дигитальном пространстве. Если теперь, как указывает медиатеоретик Герт Ловинк, «общество превратилось в базу данных пользователей», и в нем «мы передаем лишь робкие сигналы того, что мы всё еще живы», возможно ли утверждать, что мы, напротив, в сетевой реальности настойчиво передаем сигналы того, что мы мертвы?³ Что в действительности умерший способен передать потомкам при учете нового режима и каким образом они способны это воспринять посредством привлечения технологического инструментария? Физические объекты, имущественные права и обязанности входят в состав наследства. Вне правового контекста наследник сохраняет также воспоминание об умершем, памятные вещи и, со становлением цифрового режима «жизни», данные пользователя, доступ к электронным устройствам, учетной записи, информации профиля.

Последнее стало возможным с появлением, к примеру, у американской корпорации *Apple* в 2021 году функции «Цифровое наследие» (*Digital Legacy*), технологии передачи данных после смерти пользователя. Завещатель при жизни может избрать наследника и передать ему ключ доступа к данным. В дальнейшем цифровой наследник получит доступ к фото- и видеогалерее, заметкам, почте, медицинским данным, сообщениям, контактам — к материалам, которые в стандартизированном оцифрованном виде способны представить и сохранить образ умершего-пользователя; а также передать результаты его дигитальной активности наследникам. В итоге память об умершем в обращении к фотографиям фор-

3. Ловинк Г. Критическая теория интернета. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2019. С. 33, 35.

мально замещается цифровой галереей, снимками, данными, доступ к которым предоставляется человеком при жизни. Или, как отмечает современная исследовательница Елена Трубина:

Запечатление, интерпретация, рассказ, воспоминание — связанные с памятью активности сегодня сложно представить без медийного опосредования, без хранящихся в твоём компьютере папок с цифровыми фотографиями, тысяч писем в почтовых ящиках электронной почты, «френд-ленты» социальных сетей, коллекций, личных библиотек⁴.

Так же, как мы «пересобираем близких» на наших девайсах, мы «пересобираем память» о них на наших устройствах и с привлечением их электронных носителей⁵. Подобные современные практики памятования в цифровом пространстве являются индивидуально ориентированным усилием сохранения памяти об умершем в повторяющихся коммуникативных актах актуализации. Это обусловлено тем, что

... индивидуальные и коллективные воспоминания становятся все менее спонтанным, естественным или сакральным актом, они во все большей мере опознаются как социальные и культурные конструкторы, изменяющиеся во времени и обретающие собственную историю⁶.

Более того,

... в свете теории культурной памяти прошлое служит не только предметом знания, которое можно сдать в архив, но и параметром человеческого опыта, воспоминаний, чувств и вопросов идентичности — все это важные и легитимные узы, тесно связывающие прошлое с настоящим и будущим⁷.

Цифровое пространство обновляет процедуру продления существования живых воспоминаний в рамках прежнего функционального контекста с уходом их субъекта. Рассматриваемые практики оказываются содержательно наполняемыми по анало-

4. Трубина Е. Учась вспоминать: векторы исследований памяти // Власть времени: социальные границы памяти / Под ред. В. Н. Ярской, Е. Р. Ярской-Смирновой. М.: Вариант; ЦСПГИ, 2011. С. 38.

5. Ловинк Г. Указ. соч. С. 87.

6. Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛЮ, 2014. С. 12.

7. Там же. С. 385.

гии с представлением современного немецкого философа Германа Люббе о модерновом современном жизненном мире:

Память об умерших становится тем самым частью актуализации историй о происхождении с тенденцией к индивидуальной, семейной и общественной самоисторизации⁸.

Истории в современном обществе вносят аспекты индивидуализации, опознавания и уникальности:

Индивидуумы в их неповторимости могут быть идентифицированы с помощью историй. Рассказывая наши истории, мы демонстрируем эту неповторимость⁹.

Они в качестве составляющей способствуют удостоверению личности, становлению идентичности в исторической индивидуальности. Последняя обеспечивает, в свою очередь, различимость отдельных субъектов

... в качестве единичного результата единичных историй, происходящих с индивидуумами в их взаимоотношениях с другими людьми¹⁰.

Связь исторической индивидуальности с процессом идентификации и самоидентификации закрепляется актами засвидетельствования, непосредственной фиксации статуса существования:

Но кто мы такие, столь озабоченные, каждый раз решающие, кем мы хотим стать или остаться, — все это можно понять лишь благодаря нашей истории¹¹.

В данной интерпретации ключевым моментом становится относительность активной роли индивида, вариативность соотнесенных моментов:

Идентичность — не является результатом действия. Она — результат истории, то есть результат самосохранения и развития субъекта в условиях, которые случайным образом связаны с ос-

8. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: ИД ВШЭ. 2016. С. 49.

9. Он же. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108.

10. Там же.

11. Там же. С. 111.

нованием его сиюминутного стремления. Именно поэтому по отношению к истории, дающей субъекту его идентичность, он является не ее действующим субъектом, а всего лишь референциальным субъектом рассказывания этой истории¹².

В качестве примеров историографического изображения собственной идентичности Люббе приводит аспекты автобиографий, частные случаи личных биографических профилей в жизненной практике на профессиональном и государственном уровнях, где каждый раз в истории воспроизводится непосредственный жизненный мир, социальность индивидов. В соответствии с этим возможно удостоверить тот же интенциональный момент: в современных формах сохранения памяти о единичном субъекте, осуществленном самим же субъектом, результатом такого закрепления является образ, соотнесенный с содержанием истории и сформированный в целостности представления человека о себе на момент фиксации. Регистрируется инертность, отсутствие динамической корректировки, но момент актуализации воспоминания другим человеком предполагает большую степень подвижности и большее разнообразие в интерпретации и дополнении истории при сохранении биографического контура, так как теперь цифровая модель человека представляет возможность постигнуть «больше того, что можно понять из анализа условий настоящего времени»¹³.

Фоном формирования воспоминаний является динамичная, мобильная, дифференцированная общественная среда, в которой «ослабляется связь памяти, темпорально упорядочивающей реальность, с фиксированными местами в пространстве» и которая требует от человека невиданных усилий по актуализации прошлого¹⁴. Здесь действует компенсаторный механизм:

Обезличенная современная цивилизация вместе со специфической установкой на аисторичность провоцирует компенсаторный интерес к индивидуальным, конкретным историям (людей или организаций)¹⁵.

12. Там же. С. 113.

13. Там же.

14. Люббе Г. Указ. соч. С. 50.

15. Румянцева М. В. Компенсаторная теория в работах Германа Люббе и Одо Маркварда // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 1. С. 148.

Цифровое пространство, постулирующее универсализм, взаимозаменяемость единиц, типизированность социальных интеракций, формализованную коммуникацию, углубляет и расширяет состояние обезличенности, однако порождая сопротивление в форме индивидуализированных практик: эмоционально и специфически характеризующихся актах идентификации. Унификация компенсируется интересом к индивидуальному и личному. Цифровая реальность предоставляет такое пространство, в котором бы воспоминание сохраняло динамику и живую воплощенность. В данном случае воспоминание представляет собой обращение к прошлому субъекта, которое включает в себя личностный опыт, позиционирующийся как существенный. Как указывает немецкий историк культуры, египтолог Ян Ассман, существенным в памяти об умершем является то воспоминание, «которое потомки свяжут с этой жизнью после его смерти»¹⁶. При этом память связывается с процессом взаимодействия:

Память живет и сохраняется в коммуникации. Мы помним только то, что можем сообщить и для чего можно найти место в рамках коллективной памяти¹⁷.

В цифровом пространстве же возможность длительной актуализации памятования разворачивается в пределе перманентного (со)общения: рамки коммуникативной реальности расширяются при сохранении «живого» образа умершего. Его имя живет в цифровых сетях, его «звучание», объективированная индивидуальность, фиксируется и отображается в фазе эмоциональной захваченности.

В дигитальном пространстве воспоминание приобретает статус сформированного при жизни самим субъектом, о котором будут вспоминать, или же его содержание учреждается фигурой иного, находящегося в непосредственной связи с данным субъектом. Если в аналоговом пространстве восприятие себя диктуется самой жизнью, в которой нет автономии в управлении жизненными образами, а субъект является в некотором роде свидетелем событий, то в цифровом — время, ритм и содержание восприятия себя являются конструируемыми и презентующими

16. Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 34.

17. Там же. С. 37–38.

ми. Образ человеческой жизни подвергается непрестанному искусственному формированию и улучшению, что наделяет образ способностью рассказывать уникальную историю, которая может быть задокументирована и представлена взгляду другого. Имеет место сериальная/серийная сборка, позволяющая связать разрозненные факты в единую линию рассказа и передать в будущее. Как указывает немецкий историк и культуролог Алейда Ассман,

...автобиографическая память вписывается в данный формат автоматически; чтобы придать форму хаотичным воспоминаниям, необходимо, отойдя на некоторую дистанцию по отношению к самому себе, принять установку на диалог и занять определенную позицию. Автобиографические воспоминания обладают социальным компонентом: мы должны суметь рассказать о них себе и другим¹⁸.

Настоящее остается тем местом, где человек творит собственную современность, собственное будущее и прошлое¹⁹.

Более того, в настоящем он творит воспоминания о своем прошлом, которое должно быть передано в будущее и в нем транслироваться. Данная способность не просто является данной индивиду, она вменяется ему в качестве конституирующей, легитимирующей его в качестве самости в рамках частной практики, практики «заботы о себе».

«Забота о себе» и дестабилизация тождественного субъекта цифровой реальности

Общественное и приватное измерения интенсивнее погружаются в структуры дигитального и подчиняются их устройству. Такие возникшие понятия, как интернет вещей (*Internet of Things*), интернет тел (*Internet of Bodies*), преследуют фигуру современного человека и не просто инструментально технологизируют и виртуализируют повседневную сферу, но и предлагают актуальный способ восприятия себя в современных цифровых медиа — лучше понять самого себя и тонко настроить уровень внутреннего и внешнего комфорта. Постигание же себя ограни-

18. Ассман А. Указ. соч. С. 128–129.

19. Артеменко Н. А. Время, память, травма: между бытием и небытием // *Studia Culturae*. 2018. № 36. С. 127.

чивается внешними обстоятельствами: уровнем обеспечения безопасности, контроля здоровья и «рационального» распределения времени замыкающимися «умным домом», встраиваемыми в тело человека и предметы обихода сенсорами и датчиками, которые измеряют и интерпретируют данные о состоянии, движениях, поведении. В итоге границы повседневного документируются, а образ человека конструируется на основе технологий-идентификаторов.

Однако особенно наглядно процесс дестабилизации тождественности телесного опыта и «машинного времени» характеризует уровень персональной репрезентации в темпоральной перспективе. В ситуации ускоренного развития технологической базы, трансформации восприятия реальности и становления новых идентификационных стратегий, практик актуализации цифровое пространство заявляет о себе смещением центров присутствия и воплощенности субъекта. Субъект выстраивает частную, профессиональную и общественную сферу, исходя из технологических, стандартизирующих и унифицирующих характеристик эффектов цифровых ресурсов. Более того, возможно обнаружить и проследить актуальные стратегии реактивации, направленные на выстраивание образа прошлого и будущего, которые соотносятся с утвержденными частными формами «заботы о себе» в современной интерпретации.

Концепт «заботы о себе» разрабатывался Мишелем Фуко в контексте отношений между субъектом и играми истины, субъектом и практиками самости в конкретной исторической перспективе. В курсах по герменевтике субъекта, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 годах, Фуко утверждал:

... *epimeleia heautou* (забота о себе и проистекающие из нее правила) не переставала быть основным принципом, отличавшим философское поведение, почти во всей греческой, эллинистической и римской культуре²⁰.

«Забота о себе», «занятие собой», «попечение о самом себе» — данные понятия являлись основой для практики свободы:

... необходимо было заниматься собой, заботиться о себе, сразу для того, чтобы познавать себя... и для того, чтобы формировать

20. Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 21.

себя, преодолевать самого себя, укрощать в себе стремления, которые могут подчинить нас²¹.

«Забота о себе», к которой взывала фигура философа и которая подразумевала необходимость участия наставника, являлась моментом пробуждения, обращалась к (само)познанию, включающему определенное количество правил поведения: истин и предписаний. Данный принцип выходит за пределы индивидуальной жизни, распространяясь на взаимоотношения в обществе:

...заботившийся о себе как следует уже тем самым оказывался способным вести себя как следует по отношению к другим и для других²².

Кроме того, проблематизация свободы греков пролегает в сфере этоса, который представлял собой способ существования и поведения:

Это был способ существования субъекта и определенный, видимый для других, способ вести дела. Этос конкретного человека выражается в его костюме, в его выправке, походке, в спокойствии, с каким он реагирует на все события²³.

Разворачивание практики свободы в свете темпоральной характеристики на протяжении греческой мысли несет в себе недоверие к будущему и всем его устроениям:

Греки повернуты не к будущему, а к прошлому, так что в будущее они входят, повернувшись к нему спиной, глядя назад, в прошлое²⁴.

Захваченность мыслью о грядущем исключает состояние свободы, вносит аспект бессилия, еще не существующего для человека, и в итоге — невозможность осуществления процесса становления тем, кем человек является. Но память как мысль о прошлом, как способ существования того, чего уже нет, актуализирует процесс сборки субъекта, благодаря памяти «мы обладаем тем, чего у нас

21. Он же. Интеллектуалы и власть: избр. полит. ст., выступ. и интервью. М.: Праксис, 2002. Ч. 1. С. 246.

22. Там же. С. 250.

23. Там же. С. 248.

24. Он же. Герменевтика субъекта. С. 503.

отнять нельзя, коль скоро мы о нем помним»²⁵. Данный тезис последовательно закрепляется в разнообразии упражнений, практик, позволяющих обратить взор на самого себя, бросить ретроспективный взгляд на свою жизнь.

В современном обществе формы «заботы о себе» трансформируются. Фуко не рассматривал «заботу о себе» в отношении к актуальной действительности, но очертил контуры ее возможного представления обществом XX столетия в «форме себялюбия, эгоизма или индивидуального интереса», противоречащей принципу общежития, обязанной своим существованием, к примеру, христианской морали, декартовским постулатам и др.²⁶ В редких отрывках Фуко указывает на утрату греческого содержания «заботы о себе», на замещение и оборачивание смысла в сторону бессодержательных выражений: «прийти в себя», «быть самим собой»²⁷. В XXI веке данная тенденция отчетливее проявляется в иллюстрациях и текстах, сформированных медиасредой. Имеет смысл обратить внимание на более частный аспект современных форм «заботы о себе». Измененная сущность актуальных практик затрагивает временной аспект, переворачивает известную схему прошлое-будущее в свете цифровой характеристики.

Дигитальное пространство оперирует иллюзией перманентности, вечности моментов, захватывая в свою среду и образ человека. Возможными становятся проблемы осуществимости продления жизни человека с помощью виртуальных технологий, оцифровки актов деятельности сознания (которым приписывается статус оцифрованного сознания) и их миграции из цифрового в аналоговое пространство, вопросы допустимости посмертной трансляции личности и ее «воскрешения» в сетевой реальности. В современном обществе, таким образом, обнаруживается в качестве одной из форм «заботы о себе» во временной перспективе формирование воспоминания о субъекте субъектом: создание, актуализация и трансляция памяти о себе в перспективе на будущее, в котором физическая жизнь уже не будет существовать, но цифровой образ продолжит функционировать. Рассматриваемая форма «заботы о себе», следовательно, удовлетворяет установке «настоящность будущего».

25. Там же. С. 507.

26. *Он же*. Интеллектуалы и власть. С. 246.

27. *Он же*. Герменевтика субъекта. С. 278.

Данная практика реализуется при помощи технологий и согласно установленным критериям сборки дигитального субъекта в единое.

В интервью с Алексеем Каленчуком, директором по акселерации по направлению технологий виртуальной и дополненной реальности ИТ-кластера Фонда «Сколково», обсуждаются возможные попытки оцифровки, «оживления» человека²⁸. Проблемным вопросом остается статус цифровой копии человека, которая является не прямым продолжением сознания физического субъекта, но «виртуальной моделью», «призраком», «тенью». Если ранее (и в настоящее время данная возможность сохраняется) потомки вспоминали о своих предках, обращаясь к фотоальбомам, цифровой галерее с фото- и видеоматериалами, сохранившимся текстам в социальных сетях, то в данный момент появилась возможность оцифровки человека в виртуальную модель, которая в дальнейшем может быть использована в кинопроизводстве, игровой индустрии (перенесение на игровые «движки») и с которой возможна в той или иной степени коммуникация. Взаимодействие характеризуется имитацией стиля речи умершего человека за счет привлечения массива данных, собранных в течение нескольких лет: совокупности текстовых и голосовых сообщений («переписка»), фото и видеоматериалов.

Помимо этого, американский стартап *StoryFile*, к примеру, работает с человеком, который для реконструкции собственного образа при жизни проходит через серию интервью, запись которых ведется несколькими камерами и которые в дальнейшем загружаются в нейросеть для обработки цифровой копии. Ограничительным фактором являются не резервы индивидуальной памяти, а вместимость технологической системы.

В 2017 году американский журналист Джеймс Влахос создал цифровую копию умершего отца, Джона Влахоса, по собственному замечанию, «отблеск» человека, «карманную версию отца в телефоне»²⁹. В данном случае были задействованы как текстовые, так и аудиальные материалы (например, прижизненное исполне-

28. Емельяненко В., Новоселова Е. Ученые открывают уникальные возможности продления жизни. А кому это нужно? // Российская газета. 15.03.2023. URL: <https://rg.ru/2023/02/15/chelovek-ne-hochet-byt-bessmertnym.html>.

29. How a Man Turned His Dying Father Into AI // YouTube: Wired. 19.07.2017. URL: <https://youtu.be/oQ7V74s6e04>.

ние песен, диктофонные записи), способности чат-бота³⁰ по распознаванию голоса:

В итоге чат-бот использует любимые выражения Влахоса-отца, знает все про родственников и даже узнает их по голосу³¹.

Возможность реализации данного проекта обусловлена характером механизма формирования памяти о себе: «Кто лучше меня расскажет обо мне моим внукам?»³² Интерактивный формат позволил репрезентировать текст истории жизни при отображении сформированных составляющих индивидуальности (особенности юмора, стилистика, особенности и экспрессия речи) и фиксированных значимых вех биографии (профессиональная, спортивная, творческая деятельность, события личной и семейной жизни, принятые в статусе значимых) в перспективе сохранности памяти о человеке в будущем. Как отмечала Ассман,

... живое воспоминание, качественно отличаясь от фотографической точности, поддерживается речевыми фрагментами, отдельными фразами или анекдотами³³.

Таким образом, в данном случае утверждается связь памяти и ее длящегося проговаривания, воспоминания и его персонального конструирования, отбора.

В рамках другого стартапа, *Luka*, была предпринята попытка «оживления» человека (возможность виртуального общения в текстовом формате с цифровой копией), погибшего бизнес-партнера основателя, Романа Мазуренко, посредством создания чат-бота «Роман» на основании фото, статей, фрагментов переписки из социальных сетей, воспоминаний друзей и родственников. Механизм, лежащий в основе данной реконструкции личности, был трансформирован в проект *Replika* — личный искусственный интеллект (*artificial intelligence, AI*), предназначенный

30. Цифровая программа-алгоритм, виртуальный собеседник при участии ИИ, осуществляющая автоматическое общение, имитирующая диалог с пользователем с помощью текстового или голосового сопровождения и настроенная на взаимодействие, мгновенную выдачу ответа. Использует техники машинного обучения для определения моделей общения и их дальнейшего развития.

31. Емельяненко В., Новоселова Е. Указ. соч.

32. How a Man Turned His Dying Father Into AI.

33. Ассман А. Указ. соч. 2014. С. 53.

для частного пользования и создания искусственного участника коммуникации на основе репрезентирующих составляющих человека:

Replika была основана Евгенией Куйдой с идеей создать личный AI, который поможет вам выразить и стать свидетелем себя³⁴.

Рассматриваемый пример является способом работы субъекта с собственным частным миром восприятия, цифровой репрезентацией самого себя, дигитальным следом, воплощенным в чат-боте. Комментарии участников проекта («Она не реальна, но существует», «Чат-бот становится тобой», «Она является по сути мной, но не мной») являются буквальным воплощением репрезентации себя как другого в ситуации, когда человек обнаруживает себя в качестве обладателя внутреннего мира, особого типа субъективности и эмоциональности, которые через него действуют в поле социальных взаимодействий³⁵. Если ранее дневник являлся способом размышления об опыте и средством для придания ему автобиографической формы, односторонним средством общения с самим собой, то теперь чат-бот предполагает реакцию, позволяет выдавать ответ в манере и стиле самого человека, вести коммуникацию с тем, кто звучит, как ты сам, но и одновременно с тем, кто выступает в роли ментора, наставника, психолога.

На базе *Somnium Space* — открытой платформы с технологией виртуальной реальности — реализована внутриигровая механика «Жить вечно» (*Live Forever*), являющаяся автоматическим режимом записи человека для будущего анализа ИИ и дальнейшего «оживления» цифровой копии. Данная технология позволяет создать копию, с которой возможно было бы общение в виртуальном пространстве и после смерти «физического человека». В этом случае «вечная жизнь» возможна для цифрового воплощения, которое включает в себя биометрические данные, корпус текстовых, фото- и видеоматериалов человека. Таким образом записываются и передаются дыхание, пульс, манера походки, тембр речи и т. п. В качестве примера основатель *Somnium Space* Артур Сычев приводит посмертную встречу одной семьи с цифровым образом бабушки в виртуальной реальности:

34. The Story of Replika, the AI App That Becomes You // YouTube: Quartz. 21.07.2017. URL: <https://youtu.be/yQGqMVuAko4>.

35. Ibidem.

Давайте отправимся в тур в VR (*virtual reality*), навестим ее и просто поговорим с ней о том, что она делала в своей жизни, кем она была, каковы были ее интересы. Я думаю, что тривиальный диалог с этим человеком и даже возможность прикоснуться к его руке и почувствовать биение его сердца — это волшебство. И мы знаем, что это возможно с технологией, доступной сегодня³⁶.

Рассматриваемая механика позиционирует себя в способности за счет относительной непосредственности контакта добиться большей степени близости с цифровой копией; как люди создают человеческие отношения, к примеру, с роботом-собакой, так и общение с умершим встраивается в действительное поле межличностной коммуникации:

Видео — это форма представления того, какими изображенные были для людей, просматривающих эти видео позже. Но встреча с теперь динамично запечатленными и возможность поговорить с ними — это следующий уровень в естественном развитии технологии³⁷.

В итоге рассматриваемые коммерциализированные эксперименты, обращенные на дигитальную реальность, восходят в план повседневного человека-пользователя. Относительно плана (пере)производства воспоминания частные формы «заботы о себе» в цифровом пространстве являют практики реактивации субъекта, актуализации памяти о нем на основании утвержденных, презентующих его составляющих. Стратегия конструирования воспоминания относится к стандартизированному, технизированному, потоковому механизму воспроизводства цифровых моделей. Однако данный механизм позволяет самим существованием цифрового следа актуализировать память о физическом «носителе» посредством сведения цифрового «клонирования» к превращению повторяющегося в неповторимое, серийного в уникальное. Воспоминание становится техническим перепроизводством живого, результатом собственной сборки субъекта с перспективой в будущее.

36. Zomorodi M. et al. How We Could Live Forever... Virtually // NPR. 31.03.2023. URL: <https://www.npr.org/2023/03/31/1167136624/how-we-could-live-forever-virtually>.

37. Ibidem.

Заключение

Существуют понятия и термины, которые способны описать эпоху, являясь определенным признаком времени. Таким понятием сегодня видится память. Французский историк Пьер Нора писал: «Создание архива стало императивом эпохи»³⁸. Архив бюрократических структур, исторический архив, а в настоящее время, с демократизированной и чрезмерно распространенной материализацией памяти, своеобразный архив охватывает и повседневные практики: «Жажда помнить превращает каждого в историка самого себя»³⁹. В итоге наиболее наглядным и очевидным в данном процессе поиска собственной организации и разыскания своих истоков является область семейных историй и конструирования генеалогии — семейная историцизация.

Однако с возникновением и распространением рассмотренных чат-ботов, внешних средств самоописания и конструирования личного опыта возникает вопрос будущности, требования обращенности взора не столько на биографию, сколько на посмертную кристаллизацию воспоминаний, на поставку познанных истоков следующим поколениям в контексте экспансии цифровизированных форм памятования. Прояснение связи памяти и актуальных практик «заботы о себе» возможно в попытке определения и описания современного субъекта (или объекта?)⁴⁰.

Выраженная в нарративах память сегодня восходит в план практики «заботы о себе». На первый взгляд призванная восстанавить представление о субъективности как о нечто непрерывном, постоянном внутри себя самого память знаменует кризис идентичности:

Память вообще перестает производиться человеком, но постав-
ляется ему в готовом виде культурной индустрией. <...> техно-
логически произведенная память в значительной степени фор-
мирует субъектность людей⁴¹.

38. Нора П. и др. Франция-память. СПб.: СПбГУ, 1999. С. 31.

39. Там же. С. 32.

40. Вопрос статуса субъективности позволяет раскрыть содержательную сторону актуальной материальной базы, сформированной опытами взаимодействия человека с чат-ботами, а также прояснить новый формат работы с воспоминаниями.

41. Ямпольский М. Машина наследия // Colta. 04.07.2016. URL: <https://www.colta.ru/articles/specials/11589-mashina-naslediya>.

В настоящее время не только «дан приказ вспомнить себя... мне надлежит помнить себя, и... я тот, кто меня вспоминает», но и индивиду вменено требование выдачи в готовом виде образа прошлого, «настоящего себя» для трансляции в будущее⁴². Практики «заботы о себе» могут быть обозначены в качестве ритуалов общества без ритуалов, которые приносят технологическими агентами «преходящие святыни десакрализирующего общества»⁴³. Не вполне жизнь, но еще и не вовсе смерть конструируется ИИ образами умерших в перспективе. В итоге воспоминание обратилось своей собственной реконструкцией. Более того, воспоминание подвержено процедуре двойной символизации: исходя из собственной природы памяти (память превращает воспоминание в «священное») и исходя из функционального значения дискурсивного измерения циркулирующих в культурном пространстве практик «заботы о себе» (по аналогии с имитирующим культовое действие, подменяющим сакральное жестом, механизмом жаргона подлинности, описанным немецким философом XX века Теодором Адорно). В обращении к работам Адорно видится перспектива осмысления требования XXI века по внешнему восстановлению целостного субъекта в стандартизированных и рационализированных практиках памятования. Актуальные практики при участии ИИ осуществляют разложение человека на способности, сводят к схематичным, выверенным и унифицированным маркерам путем гомогенизации специфических черт, усреднения личной истории методами анкетирования и редуцирования к базовым «машинным» характеристикам. «Забота о себе» относительно вопроса производства воспоминания низведена до уровня обслуживания функций:

Каждое ведомство внутри индивида, будучи ограниченным, отрицает принцип индивидуальности: последняя превращается в сумму функций⁴⁴.

Восстановление непрерывности биографического содержания ограничивается заданной неизменной ответной формулой, разложенной на этапы жизни «рассеянного субъекта». Буквально

42. Нора П. и др. Указ. соч. С. 33.

43. Там же.

44. Адорно Т. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. С. 77.

ставший внешним самому себе в чат-боте человек иллюстрирует мысль Адорно о «жаргонном» образе человека, сведенном к безудержному «О, человек!»:

Когда теологический первообраз был низвергнут, трансценденция... переселилась в само изображение; оно экспонируется как чудесное, ибо других чудес больше нет⁴⁵.

Более того, выработка личного опыта в практиках памятования в чат-боте передана специализированной индустрии: прорекламированная интериорность, ставшая ценностью и собственностью, выброшена на рынок⁴⁶. Уже в середине XX века Адорно предвосхищает рефлексия бума генеалогических изысканий конца века:

Остается лишь предельно внешнее: чувство собственного превосходства тех, кто выбирает себя, кто полагает, что быть самим собой — это благодать. Это притязание легко оборачивается претензией на элитарность. Симптом такой эволюции — массовая вера в собственную принадлежность к какой-либо знатной фамилии⁴⁷.

Практика самоописания в новых формах производства воспоминаний на данный момент претендует на то, чтобы опыт себя был поставлен и употреблен. В некотором смысле рассмотренная форма памятования в своей наглядной замкнутости на индивидуальной истории и причастности к современному смыслу «заботы о себе» являет образ человека как «гарантированной собственности»:

Индивид, который уже не может полагаться на какую-либо надежную собственность, вцепляется в себя самого в своей предельной абстрактности как в то последнее, что, по видимости, уже не может быть утрачено⁴⁸.

Как отмеченное Нора неведение относительно того, «из чего будет сконструировано прошлое, превращает все в след, в возможный признак, в намек истории», так и современная неуверенность

45. Он же. *Minima moralia*. Размышления из поврежденной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 74.

46. Он же. Жаргон подлинности. С. 83.

47. Там же. С. 86.

48. Там же. С. 129–130.

в том, что должно быть передано, преобразует самого субъекта в цифровой след, в образ цифрового образа⁴⁹. Или, указывая более решительно:

Отделенная от всего, фиксированная самость тем более явно превращается во внешнее, субъект — в свой собственный объект, пустуемый и хранимый⁵⁰.

Библиография

- Адорно Т. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011.
- Адорно Т. *Minima moralia*. Размышления из поврежденной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022.
- Артемченко Н. А. Время, память, травма: между бытием и небытием // *Studia Culturae*. 2018. № 36. С. 124–136.
- Ассман А. Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛО, 2014.
- Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004.
- Емельяненко В., Новоселова Е. Ученые открывают уникальные возможности продления жизни. А кому это нужно? // *Российская газета*. 15.03.2023. URL: <https://rg.ru/2023/02/15/chelovek-ne-hochet-byt-bessmertnym.html>.
- Критика цифрового разума / Гл. ред. В. В. Савчук. СПб.: Академия исследования культуры, 2020.
- Ловинк Г. Критическая теория интернета. М.: Ад Маргинем Пресс; Музей современного искусства «Гараж», 2019.
- Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М.: ИД ВШЭ. 2016.
- Люббе Г. Историческая идентичность // *Вопросы философии*. 1994. № 4. С. 108–113.
- Нора П., Озуф М., Пюимеж Ж., Винок М. Франция-память. СПб.: СПбГУ, 1999.
- Румянцева М. В. Компенсаторная теория в работах Германа Люббе и Одо Маркварда // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*. 2015. Т. 2. № 1. С. 140–150.
- Трубина Е. Учась вспоминать: векторы исследований памяти // *Власть времени: социальные границы памяти* / Под ред. В. Н. Ярской, Е. Р. Ярской-Смирновой. М.: Вариант; ЦСПГИ, 2011.
- Фуко М. Герменевтика субъекта: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007.
- Фуко М. Интеллектуалы и власть: избр. полит. ст., выступ. и интервью. М.: Праксис, 2002.
- Ямпольский М. Машина наследия // *Colta*. 04.07.2016. URL: <https://www.colta.ru/articles/specials/11589-mashina-naslediya>.

49. Нора П. и др. Указ. соч. С. 37.

50. Адорно Т. Жаргон подлинности. С. 137.

How a Man Turned His Dying Father Into AI // YouTube: Wired. 19.07.2017. URL: <https://youtu.be/oQ7V74s6eo4>.
The Story of Replika, the AI App That Becomes You // YouTube: Quartz. 21.07.2017. URL: <https://youtu.be/yQGqMVuAko4>.
Zomorodi M., Monteleone K., Meshkinpour S. How We Could Live Forever... Virtually // NPR. 31.03.2023. URL: <https://www.npr.org/2023/03/31/1167136624/how-we-could-live-forever-virtually>.

MEMORY IN THE DIGITAL SPACE AS A FORM OF THE “CARE OF THE SELF”

NADEZHDA MAKAROVA. Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU); St. Petersburg State University (SPbU), Russia, np99np99@mail.ru.

Keywords: care of the self; subject; memory; remembering practices; digital reality; artificial intelligence.

The article offers an attempt to conceptualize contemporary practices of digital resurrection of the subject in the context of the emergence and spread of chatbots based on artificial intelligence. Digital resources of constructing the subject's digital image in a dialogical form carry out the mediating function of remembering, producing and generalizing “texts of life.” Actual forms of recollection in the dynamics of individual memory are analyzed, and different levels and meanings of the contemporary discourse of the subject's digital resurrection are developed. Recollection is considered both as a technologically unified practice of permanent actualization of memory about an individual and as a result of constructing a personal image intended for postmortem broadcasting and processing in digital space. The creation of a digital copy of the deceased, constructed according to a single, unified template, is presented as one of the actual ways of forming representations of the individual's past.

The variety of modern technological developments (test/startups and final commercial products), which design and broadcast the postmortem image of a person in digital mode, is presented and analyzed. The ideas of Pierre Nora, Jan Assmann, Aleida Assmann, Michel Foucault, Geert Lovink, Hermann Lübke, and Theodor W. Adorno are touched upon. The article also problematizes the notion of subjectivity through the prism of imperatives and standards underlying such a concept as the “care of the self.” Practices of the “care of the self” include the aspect of remembering: the requirement of forming one's own biography, its transmission, and the construction of memories of the image of a physical and digitalized person. The following conclusion is formulated: private forms of the “care of the self” in digital space are practices of reactivation of the subject, actualization of memory about him/her on the basis of approved representing components. The strategy of constructing memories refers to a standardized, technicalized, streaming mechanism of reproducing digital models. However, this mechanism allows the existence of a digital trace to actualize the memory of the physical “medium” by reducing digital “cloning” to the transformation of the repetitive into the inimitable, the serial into the unique. The memory becomes a technical overproduction of the living, the result of the subject's own assemblage in a greater perspective.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-113-132

References

- Adorno T. *Minima moralia. Razmyshleniia iz povrezhdennoi zhizni* [Minima Moralia: Reflections from Damaged Life], Moscow, Ad Marginem, 2022.
- Adorno T. *Zhargon podlinnosti. O nemetskoi ideologii* [Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie], Moscow, Canon+ ROOI “Reabilitatsiia”, 2011.
- Artemenko N. Vremia, pamiat', trauma: mezhdru bytiem i nebytiem [Time, Memory, Trauma: Between Being and Non-being]. *Studia Culturae*, 2018, no. 36, pp. 124–136.

- Assman A. *Dlinnaia ten' proshlogo: memorial'naia kul'tura i istoricheskaiia politika* [Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik], Moscow, New Literary Observer, 2014.
- Assman J. *Kul'turnaia pamiat': pis'mo, pamiat' o proshlom i politicheskaiia identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen], Moscow, LRC Publishing House, 2004.
- Emelianenko V., Novoselova E. Uchenye otkryvaiut unikal'nye vozmozhnosti prodleniia zhizni. A komu eto nuzhno? [Scientists Discover Unique Life Extension Opportunities. But Who Needs It?]. *Rossiyskaya Gazeta*, March 15, 2023. Available at: <https://rg.ru/2023/02/15/chelovek-ne-hochet-byt-bessmertnym.html>.
- Foucault M. *Germenevtika sub'ekta: kurs leksii, prochitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu* [L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981–1982)], St. Petersburg, Nauka, 2007.
- Foucault M. *Intellektualy i vlast': izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniia i interv'y* [Les intellectuels et le pouvoir: articles politiques, conférences, interviews], Moscow, Praxis, 2002.
- How a Man Turned His Dying Father Into AI. *YouTube: Wired*, June 19, 2017. Available at: <https://youtu.be/oQ7V74s6e04>.
- Iampolski M. Mashina naslediiia [Heritage Machine]. *Colta*, July 04, 2017. Available at: <https://www.colta.ru/articles/specials/11589-mashina-naslediya>.
- Kritika tsifrovogo razuma* [Criticism of the Digital Mind], St. Petersburg, Akademiia issledovaniia kul'tury, 2020.
- Lovink G. *Kriticheskaiia teoriia interneta* [Critical Theory of the Internet by Geert Lovink], Moscow, Ad Marginem, Garage Museum of Contemporary Art, 2019.
- Lübbe H. *Istoricheskaiia identichnost'* [Historical Identity]. *Voprosy filosofii*, 1994, no. 4, pp. 108–113.
- Lübbe H. *V nogu so vremenem. Sokrashchennoe prebyvanie v nastoiashchem* [Im Zug der Zeit: Verkürzter Aufenthalt in der Gegenwart], Moscow, HSE Publishing House, 2016.
- Nora P., Ozouf M., Puymège G., Winock M. *Frantsiia-pamiat'* [France-Memory], St. Petersburg, St. Petersburg University Press, 1999.
- Rumyantseva M. *Kompensatornaia teoriia v rabotakh Germanna Liubbe i Odo Markvarda* [Compensation Theory in Hermann Luebbe's and Odo Marquard's Works]. *Pushkin Leningrad State University Journal*, 2015, vol. 2, no. 1, pp. 140–150.
- The Story of Replika, the AI App That Becomes You. *YouTube: Quartz*, June 21, 2017. Available at: <https://youtu.be/yQGqMVuAko4>.
- Trubina E. Uchas' vspominat': vektory issledovaniia pamiati [Learning to Remember: Vectors of Memory Studies]. In: *Vlast' vremeni: sotsial'nye granitsy pamiati* [The Power of Time: Social Boundaries of Memory], Variant, TsSPGI, 2011.
- Zomorodi M., Monteleone K., Meshkinpour S. How We Could Live Forever... Virtually. *NPR*, March 31, 2023. Available at: <https://www.npr.org/2023/03/31/1167136624/how-we-could-live-forever-virtually>.

Утопия римских вилл: письма Плиния Младшего в гуманистической перспективе

ДМИТРИЙ ПАНЧЕНКО

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ);
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург,
Россия, dmpanchenko@mail.ru.

Ключевые слова: Плиний Младший; римские виллы;
утопия; гуманизм.

Описания вилл в письмах Плиния Младшего представляют своего рода утопию. В ее основе — идеал благой и приятной жизни, ключевое место в которой занимают возвышенные литературные занятия. Для реализации этого идеала требуются вдохновляющее природное окружение и определенная степень уюта, но не обычные для римлян круга Плиния приметы роскоши: позолота, слоновая кость, дорогие статуи. Описание Плинием своих вилл — это и не рассказ о статусе, общественном влиянии, будь то в политических или литературных кругах: его жизнь на виллах предполагает временное удаление и от бремени, и от дивидендов общественных обязанностей, сосредоточение на занятиях, чередуемых с отдыхом, при этом речь не идет об эскапизме.

Жизненный идеал, выступающий за тем, как Плиний описывает свои виллы, органично соотносится с его темпераментом и мировоззрением, какими они проявляются в письмах, не имеющих отношения к загородному времяпрепровождению. Как в описании вилл Плиний ничем не кичится, ни с кем не спорит, так и на пространстве всего сборника писем он выступает благожелательным, толерантным, дельным, заботливым человеком, обладающим при этом твердыми убеждениями. У(ю)топия Плиниевых вилл не является проектом коллективного переустройства, однако это — разработанный идеал, открытый для всех. Гуманизм Плиния удивительным образом предвосхищает гуманизм Нового времени.

НИ В ГРЕЧЕСКОМ, ни в латыни нет слова, соответствующего нашему «уюту». Это не значит, что жизнь греков и римлян была неизменно неуютной и что они даже не догадывались о том, что такое уют. Приведу строчки, написанные около 500 года до н. э., они принадлежат Ксенофану Колофонскому — философу, поэту, страннику, долгожителю:

Вот о чем нужно вести беседу зимней порою
У очага, возлежа на мягком ложе, наевшись,
Сладкое попивая вино, заедая горошком:
«Кем ты будешь, откуда? Годов тебе сколько, милейший?
Сколько было тебе, когда нагрянул Мидиец?»¹

В этих гекзаметрах описана ситуация, применительно к которой слово «уют» кажется вполне приложимым. Подобные ситуации знает и ценит уже автор «Одиссеи». Но для нас уют — нечто большее, чем ситуация. Слово «уютный» мы чаще всего употребляем по отношению к жилищу или же к приятному помещению вроде кафе, которое остается уютным даже после того, как мы его покинули. Из вещей чаще других уютным окажется, пожалуй, свитер. Уютными бывают тапочки, но сколь бы удобными ни были кроссовки, их не назовешь уютными.

У древних не было ни свитеров, ни кафе. Жилища простых людей были тесными, климат теплым, и потому было принято проводить много времени на открытом воздухе — среди других людей. Дома римских нобилей могли быть весьма просторными, но высокое общественное положение обязывало, и спальни многих влиятельных мужей в утренние часы превращались в публичное пространство, куда люди попроще приходили засвидетельствовать почтение покровителю: тут не до уюта.

Не будем абсолютизировать ни различия, ни сходства. Уют — частный случай комфорта, — однако же, особый случай. Уютное пространство предполагает полную безопасность, тепло, приятность для глаз и еще что-то невыразимое. Там, где уютно, вы проникаетесь безмятежностью. Эта безмятежность, впрочем, со-

1. Пер. А. В. Лебедева цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 172 (Fr. В 22).

всем не сродни обретению нирваны. Она предполагает приподнятое (без чрезмерного возбуждения) настроение, и, если вы один (а уют, как правило, на одного, реже — на двоих), вам, возможно, захочется помечтать. Древние за таким занятием не замечены — сидеть в уютном кресле и мечтать.

Новые поведенческие установки и новые оттенки мировосприятия входят в культуру в связи с особыми историческими обстоятельствами. Цивилизация в Европе должна была выйти за рамки Средиземноморья и распространиться на области с более холодным и менее приятным климатом. Она должна была стать достоянием больших и эффективно управляемых стран, которые редко между собой воюют, и где даже разразившаяся война не обязательно представляет повсеместную опасность для жителей — тогда как в мире городов-государств война не оставляет безопасных мест, и сама потенциальная уязвимость политических образований небольшого размера побуждает не расслабляться. Чтобы люди озаботились уютом, цивилизация должна была дать простор свободной жизни отдельных индивидов, их надеждам и стремлению к счастью. Выходит, мы должны думать о первой половине девятнадцатого века, о времени после наполеоновских войн и о пространстве, условно, от Бостона до Санкт-Петербурга. В разных странах культура уюта, стремление к уюту занимали и занимают разное место: в Германии, России или Дании, кажется, большее, чем в Англии или Америке. Каковы бы ни были нюансы, уют — явление относительно новое. Поэтому весьма интересно обнаружить его предчувствие в письмах Плиния Младшего, родившегося почти 2 000 лет назад — в 61 или же в 62 году.

Плиний был владельцем нескольких вилл. Его богатство было отчасти унаследованным, отчасти приобретенным. Он был одаренным человеком, рано обратившимся к литературе и ораторскому искусству. Руководителем его занятий был брат его матери, Плиний Старший — человек выдающихся знаний и необычайного трудолюбия, к тому же крупный сановник; в 79 году он командовал флотом, стоявшим в Неаполитанском заливе, и его достойнейшая смерть — человека, поспешившего на помощь терпящим бедствие во время печально знаменитого извержения Везувия, — описана в одном из писем его племянника.

Плиний Младший рано стал сенатором; уцелел при разбушевавшемся Домициане, хотя и поддерживал добрые отношения с диссидентами; был оценен первыми императорами новой династии — Нервой и знаменитым Траяном: стал консулом, наместником провинции, на него возлагались важные поручения.

Он был видным адвокатом, дружил со всеми писателями своего времени, сам пробовал себя в разных жанрах и оставил нам тщательно подготовленный сборник своих избранных писем. Их 247, и они распределены по девяти книгам. В дошедшем до нас сборнике есть и десятая книга, не вполне ясного происхождения: ее образует переписка Плиния в качестве наместника провинции Вифиния с императором Траяном. Два письма — II, 17 и V, 6 — посвящены описанию вилл, принадлежавших Плинию и обустроенных с его участием. Одна из них была на побережье, километрах в двадцати пяти от Рима, другая — в Этрурии (нынешней Тоскане), у подножия Апеннин. В описаниях этих вилл мы и находим предчувствие уюта².

* * *

Посетим сначала этруское поместье. Нашему взору предстает идиллия:

Плиний Домицию Аполлинарию привет. Я оценил твою заботливую любовь: услышав, что я собираюсь летом к себе в этруское имение, ты уговариваешь меня не ехать, считая эти места нездоровыми. Побережье Этрурии действительно заражено и губительно, но мое имение далеко отступило от моря: оно лежит у подножия Апеннин, а эти горы по климату самые здоровые. А чтобы ты отложил всякий страх за меня, послушай, какой здесь мягкий климат, как расположена местность, сколько удобств в самой вилле. Тебе будет приятно слушать, а мне рассказывать.

Зимой здесь очень холодно: мирты, маслины и прочие деревья, которые хорошо идут там, где всегда тепло, здесь не примутся; лавр растет и бывает даже очень красив, но порой гибнет, правда не чаще, чем у нас под Римом. Лето удивительно мягкое, в воздухе всегда какое-то движение, чаще от ветерков, чем от ветров. Поэтому многие доживают здесь до старости; ты увидишь молодых людей, чьи деды и прадеды еще живы; услышишь старые сказки и язык, которым говорили наши предки; ты почувствуешь здесь, что родился в другом веке. Общий вид местности прекрас-

2. Письма Плиния в статье цитируются в переводах Марии Сергеевской (кн. I–VI) и Аристиды Доватура (кн. VII–IX) по изданию: Письма Плиния Младшего. 2-е изд. М.: Наука, 1982; незначительные изменения в переводах не оговариваются. В этом же издании имеется отлично написанная статья Сергеевской «О Плинии Младшем» (С. 274–282). Не менее яркий очерк принадлежит Эдриану Шервину-Уайту: *Sherwin-White A. N. Pliny, the Man and His Letters // Greece and Rome. 1969. Vol. 16. № 1*. Он же является автором ценного комментария к письмам Плиния: *Idem. The Letters of Pliny: A Social and Historical Commentary. Oxford: Clarendon, 1966*.

ный: представь себе огромный амфитеатр, такой, который может придумать только природа. Широко раскинувшаяся равнина опоясана горами, вершины которых покрыты высокими старыми рощами. Охота там занятие обычное, дичь разнообразная.

Для читателей, выросших на литературе XIX века, уместно пояснить: природные зарисовки — явление редкое в античной литературе. Появление у богатых римлян вилл каким-то образом способствовало тому, чтобы люди стали любоваться природой. В письме к Аттику от 27 июля 45 года до н. э. Цицерон предельно коротко, но с подлинным воодушевлением отзывается о виде на море и холмы, открывающемся из его астурской усадьбы (Att. XII, 9). Не забывает о красоте ландшафта старший современник Плиния, Стаций, в поэтическом описании даже не своих, а чужих вилл (Silv. I, 3; II, 2). У нашего автора любование природой выступает особенно ярко, при этом, интересно отметить, только тогда, когда речь заходит о местах, где он подолгу живет, проводит свободное время, тогда как путевые зарисовки ему не свойственны.

Плиний, однако же, — римлянин, а римляне по части деловитости могут поспорить с протестантами Нового времени. Он был очень богат, успешен и превосходно проявил себя на важнейшей финансовой должности. В своих письмах он иногда ворчит по поводу докуки от вхождения в подробности управления своими владениями (V, 14, 8; IX, 15, 1; IX, 36, 6), но остается рачительным хозяином, и потому природная идиллия у него непринужденно сочетается с сельской:

Дальше спускаются по горе леса, откуда берут листья на корм скоту; между ними холмы с жирной почвой (если даже будешь искать здесь камни, вряд ли они попадутся), плодородием не уступающие полям на равнине; обильная жатва тут ничуть не хуже, только вызревает позднее. Ниже по всему боковому склону сплошные, широко и далеко раскинувшиеся виноградники представляют вид однообразный; по краю они как бы окаймлены деревьями, по которым вьются лозы. Дальше идут луга и поля — поля, которые могут поднять только очень крупные волны и самыми крепкими ралами; при первой вспашке из вязкой земли выворачиваются такие глыбы, что совсем их измелчить удастся только при девятой. Луга в пестрых цветах с клевером и другими нежными травами, всегда мягкими, словно весенними: их питают непересыхающие источники, но даже там, где воды очень много, болот не бывает. Земля здесь со склоном, и вся вода, которую она получает, но не впитывает, стекает в Тибр. Он пересекает поля, судоходен, и по нему везут в Рим

и зерно, и плоды, но только зимой и весной; летом он мелеет, русло у него высыхает: назвать его полноводной рекой в это время нельзя, но по осени опять можно.

В итоге:

Ты получишь большое наслаждение, если оглядишь всю эту местность с горы; тебе покажется, что ты видишь не просто земельные угодия, а картину редкой красоты: куда ни обратишь глаза, они будут отдыхать на этом разнообразии, на этой упорядоченности.

В этот синтез красоты, естественного здоровья местности и ее разумного использования включается мотив, если еще не уюта, то по крайней мере комфорта:

Усадьба расположена у подножия холма, но вид оттуда словно с вершины... Апеннины сзади и довольно далеко; оттуда в любой тихий и ясный день в усадьбу долетает ветер, но не пронизывающий и бурный, а словно уставший и обессиленный расстройством. Большая часть усадьбы смотрит на юг и словно приглашает солнце.

Высокая цивилизация представлена у Плиния сложными, продуманными сооружениями. Привнеся элементы городской цивилизации в сельскую местность, римляне изобрели парк. В этруском поместье жилые помещения и парк выступают в привлекательном единстве:

Перед портиком цветник; разнообразного вида грядки разделены буксом; вниз от цветника спускается лужок, на котором одно против другого стоят деревца букса, которым придана форма зверей; под ними мягкий, я сказал бы, волнообразно струящийся аканф. Вокруг дорожка, обсаженная низким, разнообразно подстриженным вечнозеленым кустарником, затем аллея в форме цирка, окаймленная буксом, по-разному подстриженным, и низенькими деревцами, задержанными в росте рукой садовника... Из портика, в самом начале его выступает столовая; из дверей ее видны край цветника, луга, широкий деревенский простор: из окон по одной стороне часть цветника и выступающие вперед постройки; из окон по другой — густолиственные купы деревьев на соседнем ипподроме. Против середины портика, отступая назад, флигель с маленьким внутренним двориком, осененным четырьмя платанами; между ними фонтан, переполняющий мраморный бассейн, освежает платаны и траву под ними мелкой водяной пылью.

Усадьбой не только любуются, там еще и живут:

В этом помещении есть спальня, куда не проникают ни свет, ни звук; рядом обычная столовая, где обедают в дружеском кругу; она смотрит на дворик, портик и на все то, на что и портик. Есть и другая спальня, в которой от соседнего платана стоит зеленый полумрак; она отделена мраморными панелями: живопись, изображающая ветвистые деревья и птиц на ветвях³, не уступает в красоте мрамору. Тут есть маленький ключ, вода которого с очень приятным ропотом падает через множество трубочек в чашу.

Я опускаю многие подробности в описании помещений и парка (где, например, есть фонтан и мраморные скамьи и где «журчат ручьи, текущие туда, куда их направила рука садовника»). Обстоятельность, с какой Плиний описывает свою виллу, делает его письмо намного длиннее, чем принято. Своего адресата он ободряет тем, что тот ведь может отложить письмо, дочитать потом, и признается, что ему было трудно себя сдерживать, поскольку он отдался своей любви. «Я люблю, — поясняет он, — то, что почти целиком создал сам или же усовершенствовал».

И вот, наконец, — уют или что-то, очень похожее на уют:

Комната сверкает мрамором; двери открываются в зелень листьев; из одних окон смотришь вверх на зеленый склон, из других вниз. Маленькая, выступающая вперед веранда кажется частью той же самой комнаты и особой комнатой. Здесь стоит ложе, окна есть со всех сторон, но в комнате полумрак от тени: роскошная лоза, захватив всю крышу, поднимается до самого конька. Ты лежишь там словно в лесу, только не чувствуешь, как в лесу, дождя.

Заметим, что Плиний описывает покои на одного. Приватность, если и не всегда обязательная, то все же свойственная тому, что мы называем уютом, выступает характеристикой всего образа жизни в этруском поместье:

Отдых здесь вернее, глубже и полнее; тога вовсе не нужна, по совету никого, кто бы пригласил к себе; всюду мир и покой вдобавок к здоровой местности, ясному небу, прозрачному воздуху.

3. Изумительной красоты фрески такого рода были на вилле Ливии, жены императора Августа; их можно видеть теперь в одном из римских музеев (Палаццо Массимо). Сергеев отмечает, что Плиний, любясь птицами у себя на фресках, как бы не видит их у себя в парке (Письма Плиния Младшего. С. 282).

Привязанность Плиния к здоровой местности у подножья Апеннинских гор хорошо понятна. Сам он вырос в месте, расположенном в глубине материка, — правда, на берегу большого озера, Комо. Родные места Плиний чрезвычайно любил; всегда оставался патриотом родного города и щедрым благотворителем; на берегах озера обустроил для себя две (небольшие?) виллы, которые шутливо называл Комедией и Трагедией:

Одна ближе к озеру, с другой открывается на него более широкий вид... там не чувствуется волн, здесь они разбиваются о стены; там можно смотреть вниз на рыбаков, здесь — самому рыбачить, забрасывая удочку из спальни и чуть ли даже не с постели, как из лодочки (IX, 7).

Но, кажется, больше всего он — как и многие из нас — любил пожить у моря. Другая вилла, которую он подробно описывает, — приморская, и слово «море» на протяжении своего рассказа он употребляет там множество раз, пренебрегая парафразами и синонимами.

Во многом описание приморской виллы строится сходно с описанием этрусского поместья. Это не удивительно, как и не удивительно наличие различий. Вилла, расположенная на берегу моря недалеко от Рима, была, в сущности, роскошной дачей; она не приносила дохода, и в нее можно было приехать на короткое время, воспользовавшись внезапной свободой от дел, руководствуясь желанием выбраться из города и оказаться в своем собственном, приятном для глаз и благоустроенном — уютном — пространстве. Здесь Плиний чаще бывал зимой и весной, в Этрурии — летом.

Письмо, как и другое, обращено к другу⁴. В данном случае звучит настойчивое приглашение приехать. Похоже, однако, что Плиний не очень верит в то, что это случится: в письме нет ни предвосхищения радости совместных занятий, ни завлекательного изображения гостевых покоев. Описание приморской виллы — в сущности, рассказ о себе.

Вступление мастерское. Деловые указания относительно того, как добраться, перерастают в череду живописных картин:

Плиний Галлу привет. Ты удивляешься, почему я так люблю мой Лаврентинум (или, если ты предпочитаешь, мой Лаврент). Ты

4. В качестве общего введения к письму с многочисленными ссылками на научную литературу см.: *Pliny the Younger. Epistles. Book II* / C. Whitton (ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013. P. 218–222.

перестанешь удивляться, познакомившись с прелестью виллы, удобством местоположения, широким простором побережья. Вилла отстоит от Рима в 17 милях, так что, покончив со всеми нужными делами, полностью сохранив распорядок дня, ты можешь там пожить. Дорога не одна: туда ведут Лаврентийская и Остийская; с Лаврентийской свернуть у четырнадцатого столба, с Остийской у двенадцатого; и там и тут начинаются пески; в повозке ехать тяжелее и дольше; верхом приедешь скорее, и дорога для лошади мягкая. Вид все время меняется, дорогу то обступают леса, и она тянется узкой полосой, то расстилается среди широких лугов. Много овечьих отар и лошадиных табунов, много стад крупного рогатого скота: зима их согнала с гор, и животные отъедаются травой на весеннем солнце.

Мы доехали, добрались, и нас сразу же вводят на территорию обжитого пространства — открываются двери, проходим через несколько помещений, и в нужный момент нам дают оглянуться по сторонам, чтобы мы увидели, как красиво вокруг:

На вилле есть все, что нужно; содержание ее обходится недорого. Тыходишь в атрий, скромный, но со вкусом устроенный; за ним в форме буквы D идут портики, окружающие маленькую милую площадку: в плохую погоду нет убежища лучше — от нее защищают рамы со слюдой, а еще больше нависающая крыша. Напротив — радующий глаз перистиль, а за ним красивый триклиний, выдвинутый вперед к побережью. Когда при юго-западном ветре на море поднимается волнение, то последние волны, разбиваясь, слегка обдают триклиний. У него со всех сторон есть двери и окна такой же величины, как двери: он смотрит как бы на три моря. Оглянувшись... ты увидишь леса и дальние горы.

В обустройстве жилых помещений проявляется тяга Плиния к солнечному свету; мы также замечаем, что он отнюдь не нелюдим и ему приятно видеть, что вилла — отличное место для близких ему людей:

Слева от триклиния, несколько отступив назад, находится большая комната, за ней другая, поменьше; она освещена через одно окно утренним солнцем, через другое — вечерним (вечернее — стоит долго); море от нее дальше, и волны до нее не докатываются. Угол между стеной этой комнаты и стеной триклиния залит полуденным солнцем; нагретые стены еще увеличивают жару. Тут мои домашние разбивают зимний лагерь; тут у них и гимнасий; здесь никогда не чувствуется ветер, и надвинувшимся тучам надо совсем затянуть ясное небо, чтобы они оттуда ушли.

Коротко, но выразительно говорится о библиотеке и спальне; они соседствуют — как и любовь к книгам с любовью к разумному комфорту:

К этому углу примыкает комната, закругленная в виде абсиды; солнце, двигаясь, заглядывает во все ее окна. В ее стену вделан, как бывает в библиотеках, шкаф, где находятся книги, которые надо не прочесть, но читать и перечитывать. Спальня рядом — через маленький коридорчик, откуда равномерно в обе стороны поступает здоровое умеренное тепло от нагретого пола и руб.

Еще комнаты; баня; «чудесный бассейн с горячей водой, плавая в котором видишь море»; площадка для игры в мяч; «столовая с широким видом на море, на уходящее вдаль побережье и прелестные виллы»; аллея, обсаженная буксом, к которой примыкает «тенистая дорога, мягкая даже для босых ног, оставляющих в ней свои отпечатки»; шелковицы и смоковницы в прекрасном саду⁵.

Далее описывается криптопортик, то есть портик с заделанным пространством между колонн, но при этом с окнами. В сторону моря окон больше, в сторону сада меньше; в ясный безветренный день они открыты все. Перед криптопортиком цветник с благоухающими левкоями. И вот — атмосфера уюта:

За цветником, криптопортиком, садом лежат мои любимые помещения, по-настоящему любимые: я сам их устроил. Тут есть солярий; одной стороной он смотрит на цветник, другой на море, обеими на солнце. Двери спальни обращены к криптопортику, окно к морю. Напротив из середины стены выдвинута веранда, с большим вкусом устроенная; ее можно прибавлять к спальне и отделять от нее: стоит только выставить рамы со слюдой и отдернуть занавеси или же задернуть их и вставить рамы. Тут стоят кровать и два кресла: в ногах море, за спиной виллы, в головах леса: столько видов — из каждого окошка особый. Рядом спальня, где спишь и отдыхаешь. Стоит закрыть окна, и туда не долетают ни голоса рабов, ни ропот моря, ни шум бури; не видно блеска молний и даже дневного света. Такая полная отключенность объясняется тем, что между спальней и стеной, обращенной к саду, проходит коридор: все звуки поглощены этим пустым

5. Что касается бассейна с водой, откуда видно море, то Сенека еще на полвека раньше саркастически замечает: «...теперь называют тараканьей дырою ту баню, которая устроена не так, чтобы солнце целый день проникло в широченные окна, не так, чтобы в ней можно было мыться и загорать сразу, чтобы из ванны открывался вид на поля и море» (Sen. Epist. LXXXVI, 8; пер. С. А. Ошерова).

пространством. К спальне примыкает резервуар с подогретым воздухом: смотря по надобности, он или пропускает тепло через узкий душник, или сохраняет его у себя.

Приватность уютного пространства особо подчеркивается:

Когда я скрываюсь в этом помещении, мне кажется, что я ушел даже из усадьбы, и очень этому радуюсь, особенно в Сатурналии, когда остальной дом, пользуясь вольностью этих дней, оглашается праздничными криками. Ни я не мешаю моим веселящимся домочадцам, ни они мне в моих занятиях.

Можно заметить, что ни в этом, ни в другом описании Плиниевых вилл не упоминаются женские покои и вообще нет ни слова о жене, хотя, судя по другим письмам, Плиний относился к ней нежно и уважительно (VI, 4; VI, 7; VII, 5).

Подчеркну: в Плинии нет ничего от затворника. Он с удовольствием выступает в сенате, обожает бывать в литературных собраниях — и если сетует, то не на тесноту, а на недостаточный интерес к ним со стороны публики (I, 13). Покинув Рим, ему совсем не обязательно сторониться людей, стремление к уютному уединению не имеет ни малейшего отношения к мизантропии, скорее наоборот — позитивное восприятие окружающего мира является составляющей в ощущении уюта:

В лесах поблизости дров сколько угодно; все припасы привозят из Остии, но человеку неприхотливому не надо ходить дальше деревни; она находится от меня через одну усадьбу. Там есть три платных бани: это большое удобство, если дома топить баню не стоит: или неожиданно приехал, или недолго пробудешь. Берег очень красят своим разнообразием усадьбы, которые идут то сплошь, то с промежутками; если смотреть на них с моря или с берега, то кажется, перед тобой ряд городов.

Прекрасно выстроенное повествование завершается новым обращением к Галлу. Оно выдержано в тоне сердечности и непосредственности, что наилучшим образом умеряет не вовсе скрытое тщеславие владельца виллы и автора письма:

Достаточно у меня, по-твоему, причин стремиться сюда, жить в этом месте, любить его? Ты раб города, если тебе не захочется приехать. Если бы захотелось! Твое пребывание будет больше всего рекомендовать мою маленькую виллу и ее достоинства. Будь здоров.

То, что мы обнаруживаем в письмах Плиния, и меньше, и больше, чем привычное нам понятие уюта. Меньше — поскольку соответствующая установка размыта. Больше — потому что в описаниях Плиниевых вилл выступает утопический элемент: здесь присутствует связь с определенными идеалами и как бы программой определенного образа жизни, отвечающего этим идеалам. Для описания этого явления я охотно пользуюсь словом *утопия*, придуманным, как я понимаю, Константином Очеретяным в совершенно другой связи.

Если этрускское поместье представлено как превосходное место для отдыха, «скромная» лаврентийская вилла выступает как наилучшее место для литературных занятий. Тут, впрочем, нет противопоставления, разница лишь в том, что выносится на первый план, тем более что сам отдых мыслится подспорьем для литературной работы. Плиний был очень богат, обе его виллы роскошны в том смысле, что стоят уймы денег. Однако в их описании нет характерной для того времени роскоши: позолоты, слоновой кости, дорогих статуй⁶. Это совсем не рассказ о богатстве. Это и не рассказ о статусе, общественном влиянии, будь то в политических или литературных кругах: никто не рвется во что бы то ни стало попасть на одну из Плиниевых вилл. Перед нами вырисовывается идеал жизни, в которой высшая ценность и первое место принадлежат занятию литературой, а не богатству, влиянию и власти; для полноценной реализации идеала требуется, однако, нечто особенное: благоустроенная, радующая глаз, расположенная в живописном месте и в стороне от центров деловой активности вилла.

Приятно, когда умозаключения можно проверить. То, что мы вывели на основании двух писем, превосходно подтверждается другими. Наиболее выразительные в этом смысле находятся в самом начале всего сборника. Буквально в третьем письме первой книги Плиний обращается к своему земляку и другу:

Плиний Канинию Руфу, привет. Ну как Комо, наша с тобой радость? и прелестная пригородная вилла? портик, в котором всегда весна? аллея платанов с ее густой зеленью? канал с водой, отсвечивающей зеленью? Пруд внизу⁷? он к нашим услугам? А та дорожка с землей плотной, но мягкой для ноги? а баня, круглый день залитая солнцем? столовые для большого общества

6. Что присутствует, например, в описаниях Стация (Silv. I, 3, 47–51).

7. Не вполне ясно, обозначает ли здесь слово *lacus* искусственный водоем или озеро Комо.

и те, что лишь для некоторых? комнаты, где ты проводишь день, и спальни? Они завладели тобой и передают, чередуясь, одна другой? Или тебя, внимательного хозяина, отвлекают обычные твои частые разъезды по имению? Если завладели тобой — счастливый ты человек, а если нет, ты «один из многих». Почему ты (уже пора) не поручишь эти низменные мелкие заботы другим и в этом глубоком полном уединении целиком не отдашь занятиям? им твой труд, им досуг; им работа и отдых, бдение и сон. Создай, выкуй, что останется твоим навеки! Остальные твои владения после тебя не раз переменят хозяина; это, став твоим, никогда быть твоим не перестанет.

Комментаторы призывают нас не придавать большого значения словам о низменных мелких заботах, указывая, что и автор письма, и адресат относились к хозяйству внимательно и серьезно. Можно согласиться — но не с тем, чтобы признать в этих словах лишь дань принятому хорошему тону. Здесь речь идет о выборе, и утрированное принижение тривиального пути обусловлено тем, что правильное решение не было самоочевидным; из других писем мы видим, что Каниний не спешил оправдать веру друга в его высокую литературную одаренность. Вообще же говоря, деятельное отношение к хозяйству было для такого человека, как Плиний, совершенно естественным. Помимо прочего — потому, что в неустроенном поместье, где беспорядок порождает заботы, трудно сосредоточиться на литературных занятиях.

Изложить принцип и идеал в общем виде удобней, обращаясь к другу. Девятое письмо первой книги, как и все прочие письма, имеет своего адресата, но здесь описание опыта, близкого многим, служит для того, чтобы перейти к чувствам одного — самого Плиния:

Удивительно, как в Риме каждый день занят или кажется занятым; если же собрать вместе много таких дней — окажется, ничего ты не делал. Спроси любого: «Что ты сегодня делал?», он ответит: «Присутствовал на празднике совершеннолетия, был на сговоре или на свадьбе. Один просил меня подписать завещание, другой защищать его в суде, третий прийти на совет». Все это было нужно в тот день, когда ты этим был занят, но это же самое, если подумаешь, что занимался этим изо дня в день, покажется бессмыслицей, особенно если ты уедешь из города. И тогда вспомнишь: «Сколько дней потратил я на пустяки!» Так бывает со мной, когда я в своем Лаврентийском поместье что-то читаю, или пишу, или даже уделяю время на уход за телом: оно ведь поддерживает душу. Я и не слушаю, и не говорю того, в чем при-

шлось бы потом каяться; никто у меня никого не злословит; никого я не браню, разве что себя за плохую работу; ни надежда, ни страх меня не тревожит, никакие слухи не беспокоят; я разговариваю только с собой и с книжками.

На столь выразительных словах, казалось бы, можно остановиться. Однако письмо продолжается. Само по себе противопоставление творческого уединения городской суете недостаточно. Для подлинно воодушевляющих занятий необходимо вдохновляющее природное окружение:

О правильная, настоящая жизнь! О сладостный благородный досуг, который прекраснее всякого дела! О море, берег, подлинно уединенный *μουσεῖον*⁸, сколько вы мне открыли, сколько продиктовали!

В другом письме Плиний сетует, что в силу обстоятельств не может уехать «к себе под Лаврент, к книгам, дощечкам, к досугу, на полному труду» (I, 22).

Досуг в этрусском имении предстает в шестом письме из той же первой книги. Здесь нет ни принципов, ни пафоса, да и перед адресатом — великим современником, хотя бы и другом — Плиний немного робеет. Но письмо вышло славным:

Плиний Корнелию Тациту привет. Ты будешь смеяться — смейся, пожалуйста. Я — вот этот я, которого ты знаешь, взял трех кабанов — и превосходных. «Сам?» — спрашиваешь ты. — Сам, пребывая, однако, в своей обычной спокойной неподвижности. Я сидел у тенет, рядом были не рогатины и копья, а стиль и дощечки; я что-то обдумывал и делал заметки, чтобы вернуться домой, если и с пустыми руками, то с полными табличками. Не пренебрегай таким способом работы: ходьба, движение удивительно возбуждают душу; а леса вокруг, уединение, само молчание, требуемое охотой, побуждают к размышлению. Потому, когда пойдешь на охоту, вот тебе мой совет: бери с собой не только корзиночку с едой и бутылку, но и дощечки: узнаешь, что Минерва бродит по горам не меньше, чем Диана. Будь здоров.

В сходном духе Плиний пишет Кальпурнию Макру:

Я в своем этрусском имении и охочусь, и занимаюсь, иногда сменяя одно другим, иногда соединяя то и другое, но и до сих пор

8. «Святилище Муз» — слово, от которого происходят Музеи в Александрии и все наши музеи.

не могу объявить, что труднее: поймать какую-нибудь дичь или что-то написать (V, 18).

Хотя уютопия Плиния нерасторжимо связана с занятиями (*studia*), она все же принадлежит досугу. Характерно, что Плиний не описывает свой римский дом, о котором мы знаем, что он был достаточно просторным и благоустроенным, чтобы устраивать в нем литературные чтения (VIII, 21, 2).

Мы можем еще уточнить Плиниев идеал, обратившись к его же характеристике досуга и вилл своего старшего современника, влиятельного человека и тоже писателя. Одно из писем Плиния к Канинию Руфу представляет собой выразительный некролог Силия Италика. Плиний не молчит о неприглядном политическом прошлом умершего, но принимает, что тот в известной мере его искупил. О позднем периоде жизни Силия Плинию есть что сказать хорошего, оставаясь при этом правдивым:

Он был из первых людей в государстве, жил, не ища власти и не навлекая ничьей ненависти... Спальня его всегда была полна людей, приходивших не из корысти; если он не писал, то проводил дни в ученых беседах. Сочинял он стихи, скорее тщательно отделанные, чем талантливые; иногда публично читал их, желая узнать, как о них судят⁹.

Силий Италик, отмечает Плиний, до такой степени был любителем красоты, что его можно было упрекнуть в страсти покупать.

В одних и тех же местах у него было по несколько вилл; увлекшись новыми, он забрасывал старые. Повсюду множество книг, множество статуй, множество портретов. Для него это были не просто вещи: он чтит эти изображения, особенно Вергилия, чей день рождения праздновал с большим благоговением, чем собственный, особенно в Неаполе, где ходил на его могилу как в храм (III, 7).

Для Плиния занятия литературой не требуют дворцовой роскоши, торжественной обстановки, соседства бронзовых или мраморных кумиров и даже множества книг. Плиниев идеал не вельможный, а гуманистический. Никакой взбалмошности и демонстративности; все устраивается продуманным образом, так, чтобы сложилась приятнейшая обстановка для уединенной и возвышающей дух работы.

9. Современные знатоки римской литературы обыкновенно судят о поэтическом наследии Силия Италика в полном согласии с Плинием.

Противопоставив этот идеал менее строгому духу Сиция Италика, мы оттенили лишь одну сторону утопии Плиниевых вилл. Чтобы уравновесить картину, бросим взгляд на то, что Плиний предназначает своему протеже. И это, кстати, не кто иной, как Светоний Транквилл, будущий автор «Жизнеописаний двенадцати Цезарей». В письме, адресованном одному из своих деловых знакомых, Плиний просит того позаботиться о том, чтобы Светоний смог приобрести выставленное на продажу имение по разумной цене:

В этом имении (если цена ему подходящая) моего Транквилла привлекает многое: соседство города, хорошая дорога, небольшая усадьба и поле, которое величиной своей не отяготит хозяина, но отвлечет его от забот. Хозяину, погруженному в учебные занятия, такому, как он, хватит с избытком участка, где он освежит голову, даст отдых глазам, медленно пройдет по межам, протопчет одну и ту же тропинку; где ему знакомы и пересечены каждая лоза и каждый кустик (I, 24).

Неплохо, но как это далеко от моря, гор, цветников, роскошных видов и открытой солнцу архитектуры Плиниевых вилл! Правда, если нужно, и свою лаврентийскую усадьбу — расположенную тоже близ Рима — искусный писатель может представить скромным владением:

Имение в Этрурии выбило градом; из Транспаданской области сообщают об очень большом урожае и такой же дешевизне; только у меня и доходу, что с моего Лаврентинума. Там у меня ничего нет, кроме крыши над головой, сада с огородом и песков сразу же за ними — тем не менее только с него у меня и доход. Там я больше всего пишу, возделываю не поле (его у меня нет), а занятиями — собственный ум и могу показать, как показывают в других местах полный амбар, полный ящик рукописей (IV, 6).

Жизненный идеал, выступающий за образом этрусской и приморской вилл, органично соотносится с темпераментом и мировоззрением нашего автора, какими они проявляются в письмах, не имеющих отношения к загородному времяпрепровождению. Как в описании вилл Плиний ничем не кичится, ни с кем не спорит, так и на пространстве всего сборника писем он выступает благожелательным, толерантным, дельным, заботливым человеком, обладающим при этом твердыми убеждениями.

Он способен бескорыстно восхищаться другими людьми (яркий пример: VII, 25). Его огорчает, когда люди, придя на литературные чтения, не найдут доброго слова для автора (VI, 17). Он — предан-

ный покровитель молодых талантов¹⁰. Он умеет говорить о великих, как Плиний Старший: какой обаятельный портрет эрудита, труженника и невозмутимого храбреца (III, 5; VI, 16)! Плиний то и дело хлопочет о друзьях, умеет соединить тактичность с настойчивостью (например: VI, 8). Он мягко обходится со своими рабами (I, 4; V, 19), готов заступиться и за чужих (IV, 10). Арендаторам прощает недоимки, но не ленится изыскать средства построить отношения с ними к взаимной все же выгоде (IX, 37). Он прилагает усилия, чтобы организовать лечение своего вольноотпущенника Зосима — человека «честного, услужливого, знакомого с литературой», мастера в своем ремесле (V, 19). Он — щедрый благотворитель¹¹, но дарит деньги с умом. Так, сознавая неудобства и недостатки такого положения вещей, что граждане его родного Комо посылают детей учиться в Медиолан (Милан), он предлагает собрать деньги на привлечение в город хороших учителей — сам он внесет треть суммы; в письме к Тациту он объясняет, что ему не жаль взять на себя все расходы, но, если родители не будут платить, они станут беспечно относиться к тому, чтобы приглашенные учителя были действительно хорошими; а к Тациту у него просьба:

... из толпы ученых поклонников твоего таланта, у тебя собирающихся, высмотри, кого бы прельстить учительским местом; оговариваю только, что я никому ничего не обещаю: я сохраняю за родителями полную свободу, пусть они обсуждают, пусть выбирают (IV, 13).

Плиний урезонивает одного из своих друзей, который не в меру гневается на чужую безвкусицу:

Подумай, как много на свете людей, которых отталкивает все то, чем мы с тобой пленяемся и увлекаемся (IX, 17).

Толерантность — вообще его принцип:

Я считаю самым лучшим и самым безупречным человека, который прощает другим так, словно сам ежедневно ошибается, и воздерживается от ошибок так, словно никому не прощает... Будем помнить, что Тразея, кротчайший человек, великий именно своей кротостью, часто говаривал: «Кто ненавидит пороки, ненавидит людей» (VIII, 22).

10. *Sherwin-White A. N. Pliny, the Man and His Letters. P. 80–81.*

11. Примеры, собранные Сергеевко, см. в: *Письма Плиния Младшего. С. 281. Прим. 5.*

Знаменателен выбор авторитета: Тразея Пет был нравственным вождем римских диссидентов при позднем, разнузданном и депотическом, правлении Нерона (император приказал ему умереть, и на последних часах Тразеи обрываются «Анналы» Тацита).

Толерантность распространяется на отношения между родителями и детьми:

Некто бранил своего сына за то, что тот немного переплатил за лошадей и собак. Когда юноша ушел, я говорю ему: «Послушай, разве ты никогда не делал того, за что тебя мог бы поругать отец? Делал ведь! И разве иногда ты не делаешь того, в чем твой сын, если бы вдруг он стал отцом, а ты сыном, не мог бы укорить тебя с такой же суровостью? Разве все люди не подвержены каким-нибудь ошибкам? Разве один не потакает себе в одном, а другой в другом?»

Отталкиваясь от этого эпизода, Плиний закликает близкого ему человека:

Мы так любим друг друга, что я не мог не написать тебе, находясь под впечатлением этой неумеренной строгости: не обходишь никогда со своим сыном слишком жестоко и строго. Подумай о том, что он мальчик, что и ты был когда-то таким, и, пользуясь своим положением отца, помни, что ты человек и отец человека (IX, 12).

В отношениях с молодой женой Плиний бесконечно радуется тому, что та разделяет его любовь к литературе, болеет за его авторский успех. «Я твердо надеюсь, что жить мы будем в постоянном, со дня на день крепнущем единодушии» (IV, 19; ср. VIII, 5). Подобное стремление к духовной общности с женой — далеко не тривиально для Рима (хотя отчасти предвосхищается Катуллом (Cat. 109)). Еще менее обычны взволнованные, любовные письма Плиния, адресованные жене, а не возлюбленной (VI, 7; VII, 5)¹².

В письмах Плиния читатель не найдет никакой воинственности, ничего от духа римского империализма. И даже в «Панегирике Траяну», в целом не делающем чести нашему автору, Плиний выступает как убежденный сторонник мира, с презрением говорит о войне ради золота и добычи, а в личности императора подчеркивает способность внушать уважение — как народам и вождям, склонным к агрессии, так и собственным солдатам, с которыми полководец честно делит труды, — способность, дающую шанс удержать устойчивый порядок, не прибегая к кровопролитию (12–19).

12. Sherwin-White A. N. Pliny, the Man and His Letters. P. 79.

Спору нет, кое в чем Плиний слишком толерантен по отношению к самому себе: в сборнике его писем изрядно много саморекламы, особенно по части литературного и ораторского успеха. Хотелось бы также, чтобы как администратор и судебно-политический оратор Плиний строже и решительней выступал на стороне добра и справедливости. Но если владелец этрусской и лаврентийской вилл по складу не борец с режимом, он, безусловно, все же человек доброй воли.

Для Плиния есть и сфера, где продолжением толерантности выступает не мягкость, а непреклонность. Это то, что касается основ цивилизованной жизни и людей, заложивших, в его представлении, эти основы:

Плиний Максиму привет... Подумай, что тебя посылают в провинцию Ахайю, эту настоящую, подлинную Грецию, где, как мы верим, впервые были изобретены уклад, подобающий роду человеческому, образованность и даже возделывание хлебных полей (*humanitas, litterae, etiam fruges*), посылают, чтобы упорядочить состояние свободных городов, то есть посылают к людям, которые по-настоящему люди, к свободным, которые по-настоящему свободны и которые сохранили свое природное право доблестью, заслугами, дружбой и, наконец, договором, освященным религией. Чти богов основателей и имена богов, чти древнюю славу и ту самую старость, которая почтенна в человеке и священна в городах. Воздавай почет древности, воздавай его великим деяниям, воздавай даже мифам. Не умаляй ничего достоинства, ничьей свободы; не останавливай даже хвастливых речей. Всегда помни, что это та земля, которая дала нам право и прислала законы, не по праву победы, а по нашей просьбе; что ты вступаешь в Афины, что ты правишь Лакедемоном: отнять у них последнюю тень свободы и оставшееся имя свободы было бы зверской, варварской жестокостью... Не забывай, чем был каждый город, и не презирай его за то, что он это утратил; не будь высокомерен и суров (VIII, 24).

Сергеенко, которой принадлежит превосходный перевод большей части писем Плиния¹³, подчеркивает наличие у него далеко не мяг-

13. В известном смысле перевод был сделан дважды: вариант второго издания зачастую существенно отличается от того, что было в первом издании, 1950 года, и в новом издании неизмеримо лучше очерк, посвященный Плинию (справедливости ради: первое издание лучше в типографском отношении). См. также: Гаврилов А. К., Казанский Н. Н. О Марии Ефимовне Сергеенко (1891–1987) // Блаженный Августин. Исповедь / Пер. М. Е. Сергеенко. СПб.: Наука, 2013.

ких критических замечаний в адрес собратьев-сенаторов, в адрес адвокатской среды, да и вообще современников¹⁴. Это верно, и еще даже есть что прибавить: например, Плиний не разделяет популярного увлечения цирком или отмечает самоуверенность и недостаточную почтительность молодежи. Принципиальным, однако, является то, что такого рода замечания не определяют общий тон и дух сборника писем Плиния. Приведя собранные ею примеры, сама Сергеенко совершенно справедливо пишет, что Плиний «хорошо уживался с этим миром, в котором действовал во весь размах своих сил и энергии». Поэтому мне трудно согласиться с ее заключением, согласно которому некоторые элементы в оформлении вилл Плиния и его «бегство в *studia*» являют собой «недоверие к реальному миру и желание хотя бы на время ускользнуть от него»¹⁵. Для этого в атмосфере Плиниевых вилл слишком много безмятежности и уюта. Ускользнуть на время от дел — да. Недоверие к реальному миру? Напротив — уверенное восприятие его. С ясным пониманием, что в мире полно такого, что не может понравиться. Утопия Плиния не есть альтернатива плохой, или же порочной, жизни; скорее — это придание большего достоинства, смысла и удовольствия жизни обыкновенной, с ее лучшими свойствами и ее недостатками.

По сути дела, утопия Плиниевых вилл — это идеал облагоустроенной, богатой солнечным светом, приятной, разумной, гуманной жизни. Сюда попадают и комфорт, и украшенная природа, и возвышенные занятия, и радость общения, и благодать уединения, и забота о других людях. У Плиния все это сочетается еще и с серьезным отношением к общественным задачам. Утопия принадлежит досугу, но не тому досугу, что урывками, уворованному от бремени дел и честолюбивых надежд, а вольному, нестесненному, равноправному по отношению к текущим обязанностям.

Утопия — противоположность жизни убогой. Как форму утопии сравним ее с классическими утопиями Платона или Кампанеллы. Там — минимум уюта, даже не минимум — а полное его отрицание. Там у всех все сообща, в «Городе Солнца» передвигаются исключительно отрядами. Классическая утопическая традиция не бедна мыслью и духом; в ней много силы, связанной с отрицанием неравенства, эксплуатации или разгула самодовольной глупости. Но эта традиция (за частичным исключением «Утопии» Томаса Мора) предлагает нам, в сущности, жизнь убогую. Как вышло так, что человеческое воображение воспользовалось

14. Письма Плиния Младшего. С. 279.

15. Там же. С. 282.

предоставленной жанром возможностью придумать самое лучшее, чтобы нарисовать тоталитарную тягомотину, — я объяснил это много лет назад: эти утопии писались с точки зрения правителя (руководителя, архитектора), а не с точки зрения частного лица; чтобы было удобней управлять, а не приятней жить¹⁶.

Утопия — утопия частного свойства, не проект коллективно-переустройства. Тем не менее это проект для всех. Понравилось — подражай! Еще в эпоху Возрождения сложилась традиция более или менее прямых подражаний¹⁷. Но я имею в виду подспудное, но более основательное восприятие образа жизни, представленного в письмах Плиния. Жизненный стиль, первоначально доступный лишь для самой верхушки общества, постепенно распространился на относительно широкий круг — пусть и в более скромных версиях. Я предлагаю рассматривать утопию Плиниевых вилл как ступень на пути гуманизации жизни, ее обогащения и обогачивания.

Удивительно, конечно, насколько Плиний Младший, если верен нарисованный здесь портрет, по своему мировоззрению оказывается близок людям Нового времени. Этот вопрос требует, однако, особого обсуждения.

Библиография

- Гаврилов А. К., Казанский Н. Н. О Марии Ефимовне Сергеевко (1891–1987) // Блаженный Августин. Исповедь / Пер. М. Е. Сергеевко. СПб.: Наука, 2013.
- Панченко Д. В. Ямбул и Кампанелла: О некоторых механизмах утопического творчества // Античность и Возрождение. М.: Наука, 1984.
- Письма Плиния Младшего. 2-е изд. М.: Наука, 1982.
- Сергеевко М. Е. О Плинии Младшем // Письма Плиния Младшего. 2-е изд. М.: Наука, 1982. С. 274–282.
- Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1.
- De la Ruffinière du Prey P. The Villas of Pliny from Antiquity to Posterity. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Pliny the Younger. Epistles. Book II / C. Whitton (ed.). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013.
- Sherwin-White A. N. Pliny, the Man and His Letters // Greece and Rome. 1969. Vol. 16. № 1. P. 76–90.
- Sherwin-White A. N. The Letters of Pliny: A Social and Historical Commentary. Oxford: Clarendon, 1966.

16. Панченко Д. В. Ямбул и Кампанелла: О некоторых механизмах утопического творчества // Античность и Возрождение. М.: Наука, 1984.

17. См.: De la Ruffinière du Prey P. The Villas of Pliny from Antiquity to Posterity. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

THE VILLAS OF PLINY THE YOUNGER (EPIST. 2. 17 AND 5. 6) AS A HUMANISTIC UTOPIA

DMITRI PANCHENKO. St. Petersburg State University (SPbU); National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, dmpanchenko@mail.ru.

Keywords: Pliny the Younger; Roman villas; utopia; humanism.

The descriptions of villas in the letters of Pliny the Younger display a kind of utopia. It is based on the ideal of an ennobled and pleasant life, in which sublime, literary pursuits occupy a key place. The realization of this ideal requires inspiring natural surroundings and a certain degree of cosiness, but not the usual luxuries of gilding, ivory, and expensive statues common to the Romans of Pliny's circle. Pliny's description of his villas is not an account of status, of social influence, whether in political or literary circles: his way of life in the villas suggests a temporary removal from both the burdens and dividends of public duties, a concentration on pursuits alternating with leisure; there is no question, however, of escapism.

The life ideal behind the way Pliny describes his villas corresponds with his temper and outlook as they appear in the letters that have nothing to do with country pastime. As in the description of the villas Pliny does not boast of anything, does not argue with anyone, so in the whole collection of letters he appears as a benevolent, tolerant, reasonable, caring person with strong opinions. Although the utopia of Pliny's villas is not a project of collective reorganization, it is an elaborate ideal to follow. Pliny's humanism surprisingly anticipates the humanism of the Modern times.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-135-155

References

- De la Ruffinière du Prey P. *The Villas of Pliny from Antiquity to Posterity*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [The Fragments of the Early Greek Philosophers], Moscow, Nauka, 1989, pt. 1.
- Gavrilov A., Kazansky N. O Marii Efimovne Sergeenko (1891–1987) [On Maria Yefimovna Sergeenko (1891–1987)]. In: St. Augustine. *Ispoved'* [Confessiones], St. Petersburg, Nauka, 2013.
- Panchenko D. Iambul i Campanella: O nekotorykh mekhanizmax utopicheskogo tvorchestva [Iambulus and Campanella: On Some Mechanisms of Utopian Creativity]. *Antichnost' i Vozrozhdenie* [Antiquity and Renaissance], Moscow, Nauka, 1984.
- Pis'ma Pliniia Mladshogo* [Letters of Pliny the Younger], 2nd ed., Moscow, Nauka, 1982.
- Pliny the Younger. *Epistles. Book II* (ed. C. Whitton), Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2013.
- Sergeenko M. O Plinii Mladshem [On Pliny the Younger]. *Pis'ma Pliniia Mladshogo* [Letters of Pliny the Younger], 2nd ed., Moscow, Nauka, 1982, pp. 274–282.
- Sherwin-White A. N. Pliny, the Man and His Letters. *Greece and Rome*, 1969, vol. 16, no. 1, pp/ 76–90.
- Sherwin-White A. N. *The Letters of Pliny: A Social and Historical Commentary*. Oxford, Clarendon, 1966.

Интерфейс как жало в плоть

Игровые контроллеры и радикальный инжиниринг тела

АЛЕКСАНДР ЛЕНКЕВИЧ

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ); Лаборатория исследований компьютерных игр (ЛИКИ); Национальный исследовательский университет ИТМО, Санкт-Петербург, Россия, ac.lenkevich@gmail.com.

АЛИНА ЛАТЫПОВА

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ); Лаборатория исследований компьютерных игр (ЛИКИ); Национальный исследовательский университет ИТМО, Санкт-Петербург, Россия, latypova.al@gmail.com.

Ключевые слова: интерфейсы; контроллеры; *game studies*; медиафилософия; тело; компьютерные игры; *PainStation*; техноэстетизм; техническая перцепция; боль; *alt.ctrl.GDC*.

В статье рассматриваются новые способы интеракции, нестандартные интерфейсы и контроллеры, основанные на деконструкции классических для геймдизайна систем управления. Еще в середине 1960-х годов Маршалл Маклюэн, предвзято критикуя технологий и виртуального капитализма, развернувшуюся позднее на страницах киберпанк-романов, писал, что наши тела и центральная нервная система принадлежат крупным корпорациям. Организация чувственности через интерфейсы и контроллеры, различные аппараты и технические устройства сегодня перестала быть грезой футурологов и фантастов. Дизайн устройств формирует нормативные телесные схемы, в связи с чем крупные компании, такие как *Sony*, *Microsoft* и *Nintendo*, тратят сотни миллионов долларов на расчет эргономичных способов интеракции, создают технически удерживаемую телесность игрока. Однако эта нормативная телесность иронично и легко, издевательски и безжа-

лостно переизобретается в проектах инди-разработчиков, художников и инженеров-энтузиастов.

Основа предлагаемого текста — анализ 166 проектов-финалистов крупнейшего ежегодного фестиваля альтернативных контроллеров *alt.ctrl.GDC*, а также анализ работ коллектива *////////fur////* кельнских художников Тильмана Райфа и Фолькера Мораве, которые используют боль в качестве геймплейного ресурса. Во многих рассматриваемых проектах, формирующих неконвенциональный опыт интеракции, используются аналоговые манипуляторы, физическое воздействие на тело, включение в геймплей привычных игровых элементов (вымя коровы, музыкальные синтезаторы, холодное оружие и др.). В статье, с одной стороны, описывается текущая фаза антропогенеза и присущие ему технологические формы насилия, а с другой — рассматривается их деконструкция в работах художников, инженеров, дизайнеров.

Утопия интерфейсов и технологические грезы

ПРЕДВОСХИЩАЯ инженерные и дизайнерские разработки, жанр научной фантастики и футурологического прогноза, Фрэнсис Бэкон в «Новой Атлантиде» создает образ утопии, построенной на тщательной фрагментации и технической настройке чувств. Бэкон, как известно, был скорее визионером, распахивающим двери восприятия, чем математиком или инженером, но именно его взгляд — одновременно обращенный в будущее и не скованный ограничениями современной научно-технической мысли — смог схватить контуры наступающей эпохи. В «Новой Атлантиде» Бэкон пишет о лабораториях, в которых члены общества Соломонова дома исследуют восприятие и готовятся к всеобщей деконструкции и реинтеграции чувственности. Он упоминает специальные дома света, звуков, ароматов, в которых члены общества создают новые — технические — способы восприятия. Оптические, слуховые, обонятельные приборы, позволяющие «искусственно создавать впечатления любого расстояния»¹, воспроизводить «все звуки речи и голоса всех птиц и зверей» и «улучшать слух»², «искусственно создавать вкусы и запахи»³, формируют особый техноэстетический сенсориум. Кульминация рассуждений о технически сконструированной перцепции — описание обмана органов чувств:

Есть у нас особые дома, где исследуются обманы органов чувств. Здесь показываем мы всякого рода фокусы, обманы зрения и иллюзии и тут же разъясняем их обманчивость. Ибо вам должно быть очевидно, что, открыв столько естественных явлений, вызывающих изумление, мы могли бы также бесчисленными способами обманывать органы чувств — стоит лишь облечь эти явления тайной и представить в виде чудес. Но нам настолько ненавистны всякий обман и надувательство, что всем чле-

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 23-78-10046.

1. Бэкон Ф. Новая Атлантида // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2. С. 514.
2. Там же. С. 515.
3. Там же.

нам нашего Общества под угрозой штрафа и бесчестия запрещено показывать какое-либо природное явление приукрашенным или преувеличенным⁴.

В схожем ключе размышляет Декарт, ставящий под вопрос все, что «было воспринято от чувств» или «через посредство чувств»⁵, и разрабатывающий процедуру нейтрализации перцептивных иллюзий. Идеи Бэкона и Декарта причудливо преломляются в технологическом дискурсе и современных технических устройствах. Размышляя о ремедиации, поглощении новыми медиа предшествующих, Джей Болтер и Ричард Грусин отмечают, что западная культура со времен Ренессанса формируется под влиянием противоречивой установки: с одной стороны, получить непосредственный опыт, с другой — выстроить дистанцию, занять безопасное место, использовать систему посредников. Авторы вспоминают фильм Кэтрин Бигелоу «Странные дни» (1995), в котором герои используют своего рода шлем виртуальной реальности, позволяющий переживать чужой опыт как собственный⁶. Настораживающая мыслителей Нового времени обманчивость чувственного опыта становится основой современной технологической реальности. В этом контексте особый интерес вызывают эксперименты с чувственностью, которые предвосхищала «Новая Атлантида» и которые воплощаются в реальных и воображаемых аппаратах, инженерной практике и дизайне технологий.

Интерфейсы — это технологии, которые учат нас жить в будущем, формируют перцепцию, задают логику взаимодействия с миром, медиа, собой. В романе Джона Райта «Золотой век» (2002) описывается далекое будущее, реальность в котором предстает как результат технической интерпретации:

Фаэтон снова поднял руки, уменьшил уровень фильтра и открыл доступ для всех ощущений вокруг. Теперь он мог видеть «реальность» без буфера-интерпретатора. Внезапно нахлынувший грохот музыки и шум рекламы заставили его вздрогнуть. <...> Любой цивилизованный человек имеет доступ к фильмам ощущений, чтобы блокировать или приглушить шум.

4. Там же. С. 516.

5. Декарт Р. Размышления о первой философии // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 16.

6. Подробнее см.: Bolter J. D., Grusin R. Remediation: Understanding New Media. Cambridge, MA: The MIT Press, 1999.

В сущности, в этом описании нет ничего фантастического, так как любой человек действительно имеет дело с фильтрами ощущений. После Иммануила Канта говорить о вещах самих по себе представляется наивным. В эпоху медиа тело формируется аппаратами⁷, а условиями возможности опыта становятся интерфейсы. Язык интерфейсов проникает в повседневность⁸. Современные технологии буквально воплощают семиотическую реальность средневековых теологов, алхимиков, магов, которые жили в мире шифров и знаков, сходств и подобий, текстов и их толкования. Мир становится знаком. Казалось бы, семиотика, герменевтика, чтение в великой книге мира остались в прошлом. Разве тезис о том, что «все есть текст», не устарел? Однако именно сейчас реальность превращается в тотальную систему знаков, шифров и текстов, требующих особой — технической — интерпретации. Персонажу Нео в «Матрице» (1999) пришлось умереть, чтобы увидеть мир как набор строчек программного кода, нам для этого достаточно надеть специальные очки.

Все это, с одной стороны, рождает ностальгию по эпохе молчаливых вещей, когда они не только не могли дать сдачи, но и не перегружали каналы восприятия потоком избыточной информации, а с другой — создает критическое настроение в осмыслении технологий. Так, медиатеоретик Александр Гэллоуэй видит в интерфейсах эффект связи и инструменты игрового капитализма («все мы — голдфармеры»), логику ретерриторизации, манипуляции и контроля, которые надо как минимум разоблачить⁹. При этом стоит отметить, что интерфейс — не просто инструмент контроля, это интимная зона высокотехнологичного тела, стыкующая времена и пространства. В инсталляции *Layer_01* (2023) за авторством SYMETRIA, Тимура Охинько и Андрея Бессонова, представленной в Московском музее современного искусства (ММОМА), схвачен парадоксальный синтез эпох, аналоговых и цифровых интерфейсов, соединение домашнего пространства и технологий: классический ковер, обшарпанный деревянный стол и тетрадь с рукописным текстом сочетаются в инсталляции с компьютером и неоновыми интерфейсами. Художники предлагают вступить

7. Гебауэр Г. Тело, созданное аппаратом, и аппарат, создающий тело // Логос. 2013. Т. 23. № 5.

8. Подробнее см.: Буглак С. С. Вторжение языка компьютерных игр в пустыню Реального // Медиафилософия IX. Языки медиафилософии. СПб.: Издательство РХГА, 2013.

9. Подробнее см.: Galloway A.R. The Interface Effect. Cambridge, UK: Polity Press, 2012.

в диалог с искусственным интеллектом, предполагая, что в будущем это станет обычным делом. Зафиксированный в инсталляции контраст — аналоговые интерфейсы (тетрадь и ручка) и цифровые (клавиатура, экран, мышь) — заставляет задуматься, что сейчас более привычно? что отвечает за уют? что производит эффект домашнего, уюта (*heimlich*), а что — зловещего (*unheimlich*)?

Если продолжить это размышление, можно вслед за Полем Пресьядо отметить уровень технической оснащенности наших домов: в середине 1970-х годов лишь такие эксцентричные вуайеристы, как основатель *Playboy* Хью Хефнер, могли позволить себе превратить дома в высокотехнологичные студии и платформы для коммуникации, а сегодня это кажется тривиальным в силу возросшей технической изоционности, возможностей телефонов, компьютеров, игровых приставок и т. д. Они встраивают наши тела в экономику данных и алгоритмы «надзорного капитализма» (Шошана Зубофф).

Уже Маршалл Маклюэн обратил внимание на то, что наши органы чувств и центральная нервная система принадлежат корпорациям:

Как только мы отдали свои чувства и нервные системы в плен частному манипулированию тех, кто должен пытаться извлечь выгоду из аренды наших глаз, ушей и нервов, у нас реально не остается больше никаких прав. Отдать в аренду коммерческим интересам свои глаза, уши и нервы — это почти то же самое, что передать в собственность какой-нибудь частной корпорации нашу общую речь или отдать в монопольное пользование какой-нибудь компании атмосферу земли. Нечто подобное уже произошло с открытым космосом, причем по тем же самым причинам, по которым мы сдали в аренду различным корпорациям свои центральные нервные системы¹⁰.

При этом наши тела — пространства для экспериментов. Например, интерфейсы и контроллеры компьютерных игр — лаборатории, в которых тела проходят множественные тесты, испытания, проверки, трансформируются, перестраиваются, обучаются. Благодаря усилиям инженеров, дизайнеров, художников этот процесс открыт: перцепция постоянно переизобретается, способы интеракции переосмысляются, опыт реорганизуется. В духе киберпанка 1980-х годов, выросшего из галлюцинаторной реальности телеви-

10. Маклюэн Г. М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2011. С. 81.

дения, прозы битников и предчувствия новых технологий, можно понять современность как процесс колонизации, захвата, поглощения человека техникой и капиталом. Действительно, мега-корпорации выпускают устройства, все больше контролирующие и захватывающие тела (от обычных геймпадов и сенсорных экранов до шлемов виртуальной (VR) и дополненной (AR) реальности). До абсурда эту логику доводят создатели сериала *Cyberpunk: Edgerunners*, достраивающие вселенную игры *Cyberpunk 2077* (2020), в котором бедняки из гетто погружаются в порнонаркотические грезы, нацепив шлем виртуальной реальности и насадку-помпу на половые органы. Эта критика подразумевает, что есть некий первичный, дотехнический мир, к которому можно вернуться, в то время как тело — первый технический объект (Марсель Мосс), и речь идет не об освобождении от техники, но о том, какие аппараты требуются человеку для продолжения антропогенеза. Обозначая задачу антропологии с прагматической точки зрения, Кант пишет: «прагматическая антропология» определяет то, что человек «в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам»¹¹. Насколько далеко мы готовы зайти в этом процессе? Так далеко, как позволят аппараты, интерфейсы, контроллеры. Задача данного текста — следовать за воображением инженеров, дизайнеров, художников, расколдовывающих природу человека и создающих новые формы интеракции, чтобы определить границы текущего и будущего технически опосредованного восприятия.

ALT.CTRL: контроллеры и дизайн альтернативной чувственности

Создание новых интерфейсов и контроллеров, пересобирающих опыт игрока, — забота не только крупных компаний, но и независимых разработчиков. Иногда компании выпускают необычные контроллеры, например геймпад-удочку или бензопилу, чтобы чем-то удивить и привлечь пользователей. Необычные контроллеры могут даже стать массовыми, как, например, контроллер *Wii* от компании *Nintendo* или шлем для виртуальной реальности *Oculus Rift*. Но большинство проектов в этой области принадлежит инди-разработчикам и художникам, которые выставляют сконструированные артефакты на специализированных вы-

11. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 138.

ставках и фестивалях. Благодаря этим технологиям игроки могут прочувствовать границы своего тела, посоревноваться и познакомиться с новыми геймплейными идеями. На фестивале *alt.ctrl.GDC* независимые разработчики и инженеры демонстрируют нестандартные контроллеры, предлагая новые способы интеракции с цифровой средой. Фестиваль проводится с 2014 года под крылом *Game Developers Conference (GDC)*, крупнейшего ежегодного события в области разработки игр.

История *GDC* начинается в далеком 1988 году, когда в Японии появляется игровая приставка четвертого поколения *Sega Mega Drive* (также известная как *Sega Genesis*), компания *Konami* выпускает вторую игру серии *Contra*, а в кино выходит фильм «Чужие среди нас». В это время Крис Кроуфорд, американский геймдизайнер и разработчик, вместе с единомышленниками (среди которых были Дон Даглоу и Брайан Мориарти) проводит в своей гостинице первое собрание *GDC*. В середине 1980-х годов Кроуфорд работал в *Atari*, но после кризиса 1983 года, едва не погубившего игровую индустрию и компанию *Atari*, стал делать игры для *Macintosh*. Популярность персональных компьютеров росла, а порог вхождения в мир цифровых технологий снижался — *Macintosh* соблазнила пользователей графическим интерфейсом. Текстовые команды уступили место кнопкам. Ничего сложного: видишь графический символ — жми. Графическая революция стимулировала разработку игр для персональных компьютеров. По мнению Кроуфорда, ПК-игры были сложнее и интереснее, они ориентировались на взрослых (в отличие от консольных проектов)¹². Кроуфорд понимал компьютерные игры как медиум для серьезного высказывания. Так, в 1985 году он создал геополитическую игру *Balance of Power* о противостоянии США и СССР. Геймдизайнер предложил игрокам понятный и простой интерфейс для осмысления актуальной политической повестки 1980-х годов. Кроуфорд стал вдохновителем геймдизайнеров, ориентированных на неразвлекательную сторону игр, которые объединились в движении *GDC*. К 2014 году собралось значительное количество разработчиков, готовых экспериментировать не только с интерфейсами внутри игр, но и с системами управления, что позволило запустить полноценный фестиваль по разработке альтернативных игровых контроллеров *alt.ctrl.GDC*, который проходит ежегодно (исключением стал 2021 год, когда фестиваль был отменен из-за пандемии коронавируса).

12. Донован Т. Играй! История видеоигр. М.: Белое яблоко, 2014. С. 186.

Проекты, представленные в рамках фестиваля, очень разные. Среди них можно встретить чистые эксперименты с внутриигровым интерфейсом, как, например, в *Panoramical* (2014), где после нажатия на одну из девяти виртуальных кнопок генерируется уникальная мелодия и изображение. Или эксперименты с перцептивным опытом игрока, как, например, в *Guilty Smells* (2020), где, управляя аватаром-собакой, надо по запаху отыскивать преступников, съевших гамбургер (в мире игры это преступление). Если в поле зрения аватара появляется нарушитель, из устройства, располагающегося на верхней части игрового автомата, распространяется запах гамбургеров.

На данный момент фестиваль насчитывает 166 победителей. Ниже будет проанализирован этот архив с выделением типичных черт проектов-финалистов. Данная типология не претендует на полноту или классификационную строгость, в ней скорее дан абрис тенденций, которые зашифрованы в работы художников и инженеров, создающих альтернативные контроллеры. Поскольку задача игрового интерфейса не просто соединять части или наводить мосты между человеком и машиной, но и производить уникальный игровой опыт¹³, разработчикам необходимо проявить фантазию.

Аналоговая ностальгия

Практически все проекты фестиваля экспериментируют с технической составляющей интерфейсов игр, но есть большая группа проектов, которая обращается непосредственно к ушедшим из широкого доступа технологиям, ретроманипуляторам, старым устройствам. Классика истории техники воплощается в игровой форме в 19 из 166 проектов. Среди них можно обнаружить телеграф, аналоговый телефон, мониторы и телевизоры с электронно-лучевыми трубками, радио с круглыми крутящимися ручками, устройства с рычажками, ручками, кнопками, штекерами и т. п. В *Hello, Operator!* (2016) можно почувствовать себя телефонисткой начала XX века. Проект *What Hath God Wrought?* (2015) предлагает набор мини-игр, управление в которых осуществляется с помощью аутентичного телеграфного ключа. В *Buy! Sell!* (2020) игроки соревнуются в участии в торгах на бирже, быстрее других отвечая на телефонный звонок из игры. Аналоговый телефон фигурирует и в игре *The Von Neumann Personality Test* (2016). Игрок слушает

13. *Drucker J. Diagrammatic Interface // Interface Critique. 2022. № 4. P. 18.*

инструкции от психиатра, нажимает на кнопки телефонного аппарата и следит за происходящим на дисплее старого телевизора. В *Atomik* (2023) контроллер — приборная панель, имитирующая старую панель управления атомной электростанцией. Авторы этих и других проектов, ностальгирующие по аналоговым элементам управления, предлагают пережить опыт уходящих или мало-доступных доцифровых технологий. Крутить, двигать, настраивать, тянуть, нажимать — каждое действие обладает собственной материальностью. Обычные контроллеры в этом смысле слишком универсальны: с помощью мыши или геймпада мы можем совершить на экране все перечисленные действия, не почувствовав разницы между ними.

Обратный скевоморфизм

Развитие цифровых технологий сопровождается страхом потери материальности и перехода в эфемерную виртуальность. Но тотальная дематериализация не наступает, напротив, все больше возрастает внимание к вещественным артефактам. Это верно и для разработки игр, в которой сильно внимание к чувствительности интерфейсов и контроллеров. Скевоморфизм — феномен копирования внешнего вида вещи или ее части (например, имитация объемных кнопок в двухмерной плоскости), некогда популярный в дизайне интерфейсов, — сменяется обратным движением от цифровой реальности к физической.

Яркая тенденция в области конструирования альтернативных контроллеров — создание контроллеров, которые одновременно существуют и на экране, и за его пределами, в диететическом и недиегетическом пространстве. В этом случае происходит воплощение цифровой вещи в материальной форме. Если на экране игрок управляет турелью космического корабля, то и в руках у него контроллер в виде турели космического корабля (*Cosmic Crew: The Game*, 2023), если он играет в *match-three*, игру с шариками, то делает это с помощью настоящих мячиков, закидывая их за экран (*Color Crush*, 2022). Иногда подобные проекты выходят за границы визуализации механик и предлагают дополнительную операциональную логику. Так, в проекте *Canabalt x 100* (2014) геймдизайнер Джун обыгрывает другую игру *Canabalt* (2009) — динамичный бесконечный раннер¹⁴, где игрок убегает

14. Тип платформеров, главная механика которых — бежать по экрану слева направо, прыгая по платформам и перепрыгивая препятствия.

из разрушающегося города. Джун добавляет к игре контроллер в виде синтезатора, где каждая клавиша привязана к одному аватару игры. Таким образом, теоретически в эту игру может одновременно играть сто человек или же один человек может управлять сразу сотней аватаров.

Другой пример воплощения цифрового инструмента — игра *Bruce and Box* (2020), платформер, в котором игрок управляет аватаром, находясь в коробке. Аватар проиграл свою одежду в карты и теперь ему нужно добраться домой; все, чем он может прикрыться, — картонная коробка. По пути встречаются различные препятствия, для преодоления которых игроку нужно присаживаться, прикрываясь реальной коробкой, или, наоборот, поднимать ее повыше. Эффект присутствия и связи с аватаром нарастает по мере появления физической усталости. Иммерсивный эффект стал бы выше, если бы участники на самом деле разделись. Еще сильнее игроки устают в игре *Two Busy To Escape* (2022), выполненной в стилистике Дикого Запада. Два игрока пытаются оторваться от погони на дрезине с ручным мускульным приводом. Они стоят на деревянном щите, к которому прикреплен контроллер-рукоятка: прилагая физические усилия, ее нужно качать. Одному из игроков приходится отвлекаться и отстреливаться от цифровых врагов с помощью светового пистолета. Похожее решение есть и в игре *Coal Rush* (2019), где два игрока совместно управляют паровозом: один из них бросает уголь в топку контроллером-лопатой, второй — понижает давление, выпуская пар. Мускульные усилия превращают игру в упражнение, требующее физической подготовки и выносливости.

Соматические аппараты

Все компьютерные игры так или иначе задействуют тело игрока. Это может быть ленивый свайп пальцем по экрану, а может быть серьезное физическое взаимодействие с элементами игры¹⁵. Создателям альтернативных контроллеров мало вовлечь тело в игру, они стараются сделать это необычным образом. Например, пред-

15. См. также археологическое исследование, в котором отслеживаются этапы производства тела геймера: *Очеретяный К. А. Изобретение тела геймера // Медиафилософия X. Компьютерные игры: стратегии исследования. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2014.*

лагают в качестве контроллера в файтинге манекен для кунг-фу. В *Ready? Set. Haiya!* (2020) игрок должен бить по манекену, чтобы его аватар наносил урон противнику. Для победы придется попотеть.

В эпоху все возрастающей социальной дистанции проект *Hug Machine* (2020) также становится настоящим испытанием. *Hug Machine* требует прислоняться к контроллеру-манекену в определенных местах, что размывает представление об интимном пространстве. Логика распада привычных социальных границ лежит и в основе проекта *Planet Licker* (2016): игра предлагает геймпад с тремя слотами, в которых размещены шарики льда, метафорически изображающие три планеты. Игроку, ориентирующемуся на визуальные команды системы, нужно облизывать ледяные планеты нужного цвета. Стоя перед экраном, игрок усиленно вылизывает контроллер на глазах у публики, что, очевидно, создает комический эффект с сексуализированным подтекстом.

Ирония и критика

Многие проекты фестиваля *alt.ctrl.GDC* стремятся к иронии, балансируют на грани пастиша, пародии и издевательской критики. Так, в *Grocery Trip* (2022) контроллером выступает тележка, в которую садится игрок-пассажир; другой игрок, управляя тележкой, перемещает партнера по цифровому супермаркету. Игрокам нужно собирать продукты, а также сбивать с ног других покупателей. По словам разработчиков, идея проекта родилась из раздражения, которые вызывают супермаркеты с их громкими звуками, кричащим дизайном и столпотворением покупателей во время распродаж¹⁶. Другой пример игровой иронии — *Milk! That! Cow! Commercial* (2019): игрокам в кооперативном режиме предлагают доить корову и соревноваться в этом с другими командами. Контроллер состоит из двух частей: вымя и рычаг, который управляет ведром для молока на экране. Один игрок дергает вымя, второй — подставляет ведро под струю молока. Задача — надоить больше, чем команда конкурентов.

16. Couture J. How Tight Deadlines Led to a Fun Shopping Cart Controller in *Grocery Trip* // Game Developer. 01.03.2023. URL: <https://www.gamedeveloper.com/marketing/how-tight-deadlines-create-fun-shopping-cart-controllers-with-grocery-trip>.

Представить современную индустрию игр без геймпада невозможно. Это один из наиболее распространенных игровых контроллеров. Пока гиганты игрового рынка думают, как обойти друг друга, геймеры, инженеры-энтузиасты и художники экспериментируют с формами, функциями и возможностями геймпадов для расширения границ чувственности и усиления удовольствия от игр. Проект *The Octopad* был представлен на фестивале в 2019 году¹⁷: геймдизайнеры расщепили классический геймпад от *Nintendo Entertainment System* (в отечественном контексте известен пиратский клон этой системы — *Dendy*), в котором было восемь кнопок, на восемь отдельных геймпадов, на каждом из которых располагается только одна кнопка. Вследствие этого классические игры вроде *Super Mario Bros.* (1983) стали настоящим испытанием, поскольку восемь игроков должны координировать свои действия. В игре *A Dozen Sliders* (2014) функции геймпада редуцированы до одной: на контроллере есть ползунок, который может ходить вверх и вниз, таких геймпадов в игре двенадцать. Игрокам необходимо согласовывать движения для успешного прохождения мини-игр, например аналога знаменитой *Breakout* (1976) от *Atari*.

За годы существования фестиваля *alt.ctrl.GDC* в 64 из 166 проектов геймплей был коллективным. В 35 проектах игроки соревнуются друг с другом, например, в *Guitar Wizards* (2019) игроки устраивают дуэль на контроллерах от *Guitar Hero* (2005), направляя световые импульсы по специальной дорожке в оппонента; в *HEIST '98* (2023) один из игроков пытается украсть картину из галереи, а другой — ищет его по камерам видеонаблюдения. В 33 проектах игроки объединяют усилия. Например, в *Disruption* (2016) два игрока проходят ряд мини-игр: первый управляет аватаром, второй чинит геймпад, который постоянно ломается в процессе игры. Из 64 коллективных игр 4 проекта предлагают оба режима сразу: можно играть сообща или друг против друга. Стоит отметить, что интерес к коллективным играм снизился в 2022 году, возможно, вследствие пандемии коронавируса: 12 из 13 проектов в этот год были одиночными. Альтернативные

17. В 2018 году разработчики демонстрировали данную модификацию геймпада в кулуарах международной исследовательской конференции *DiGRA* в Турине, проходившей под общей темой *The Game Is the Message*.

контроллеры собирают уникальные социальные тела, связывают игроков, решающих кооперативные задачи, прочными техноэстетическими узами.

Фестиваль *alt.ctrl.GDC*, проходящий в атмосфере легкости и куража, карнавала и свободы, расширяет границы возможного в области игрового дизайна. Участники фестиваля успешно трансформируют игровые и телесные схемы, поскольку тела на уровне коллективного воображаемого уже давно стали модульными и пересобираемыми¹⁸. Движение в направлении дальнейшей деконструкции телесного опыта и взаимодействия с интерфейсами требует все более радикальных смещений, что разрушает конвенциональные рамки геймплея и выводит некоторых художников, инженеров и игроков в пространство радикального инжиниринга тела.

***PainStation*: интерфейс как испытание**

PainStation — аркадный автомат 2001 года, ставший визитной карточкой коллектива *////////fur////*, кельнских художников Тильмана Райфа и Фолькера Мораве. С 2001 по 2004 год они создали несколько версий этого автомата — и самая последняя носит имя *PainStation 2.5 — Totally Enhanced Duelling Artefact*¹⁹. Сталкиваясь с этим устройством, вспоминаешь выражение «смех сквозь слезы», так как игровая сессия сопряжена с опытом боли и тем не менее вызывает радостную аффектацию. Это особого рода аппарат, представляющий собой кубический контейнер, в верхнюю крышку которого вмонтирован экран и элементы управления компьютерной игрой. *PainStation* — платформа, на которую портирована одна из версий знаменитой игры *Pong* (1972) от *Atari*. Чтобы в нее сыграть, надо положить одну руку на специальную панель, а другой вращать ручку, управляя виртуальной ракеткой (дизайн игры *Pong* минималистичен — все объекты представляют собой геометрические абстракции). В *PainStation* играют вдвоем: когда один из игроков пропускает виртуальный

18. Подробнее о модульных телах см.: Oktan A. et al. Modular Bodies of Animated Characters and Posthumanist Connotations // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2023. № 3.

19. *PainStation* — неоднократно и тщательно описанный в исследовательской литературе аппарат. Сотрудников Лаборатории исследований компьютерных игр (ЛИКИ) с ним познакомил Сергей Буглак на семинаре 24 апреля 2014 года.

мяч, его руку, лежащую на специальной панели, пронзает боль. Система в случайном порядке выдает наказание: удар хлыстом по тыльной стороне ладони, электрический удар, тепловой удар. Заканчивается игровая сессия, когда один из участников, не выдержав боли, убирает руку с пластины. Художники регулярно демонстрируют аппарат на фестивалях и выставках современного искусства, и он неизменно пользуется популярностью, привлекая желающих испытать волю и физическую выносливость. Как правило, игроки (и зрители) смеются, впечатленные неожиданным и ярким геймплеем, более радикальным, чем в оригинальной игре от *Atari*.

Этот художественный артефакт предъявляет изнанку современной культуры, которая в центр многих практик, в том числе и практик удовольствия, помещает опыт боли. Если в экстремальном спорте и боях на голых кулаках, концертах и ковид-вечеринках он выходит на первый план, то в форме нормативных практик, инсценирующих удовольствие, он менее заметен. Невозможно включиться в игру, коммуницировать в мессенджерах и социальных сетях, серфить в интернете без определенной дисциплинарной настройки, без освоения интерфейсов, логики операций, соответствующих техник тела. Эта настройка представляет собой диффузный, рассеянный в рутинных практиках опыт боли. Опираясь на эссе Эрнста Юнгера «О боли» и идеи немецкого писателя Герхарда Небея, философ и аналитик боли Гульнара Хайдарова пишет:

Боль обозначает полноту присутствия... заполняет человека без остатка, освобождая от бессмысленности, пустоты, бессвязности существования; скука же связана с отделенностью человека от своей экзистенции, с пустотой, вызванной отсутствием субъективно достаточно сильных впечатлений²⁰.

Юнгер предлагает емкую формулу: «Скука есть не что иное, как растворение боли во времени»²¹. Современная культура держится на техниках системного насилия — организации, порядка, дисциплины, которые принимают форму скуки, рутины, повторения. Эффекты дисциплины проявляют себя в социальном теле по крайней мере с XVII–XVIII веков и хорошо известны

20. Хайдарова Г. Феномен боли в культуре. СПб.: Издательство РХГА, 2013. С. 140.

21. Юнгер Э. О боли // *Он же. Рабочий. Господство гештальт; Тотальная мобилизация; О боли*. СПб.: Наука, 2000. С. 486.

по работам Мишеля Фуко²², который описывает переход от технологий суверенной власти (казнь, война) к дисциплинарным и биополитическим технологиям. Иррегулярности казни и эксцессам пытки в классическую эпоху противопоставляется регулярность упражнения, муштры, самоконтроля. Однако это общее свойство культуры: она принудительна, требовательна, жестока и, как говорит Валерий Савчук, *кровожадна*²³. Кровожадность может проявлять себя в формах старой или новой архаики — в виде жертвоприношений, телесных наказаний, войн; а может быть рассеяна в повседневности, вытеснена на периферию восприятия, тогда о ней свидетельствует только седированность²⁴ наших тел, сколиоз, испорченное зрение и т. п. Райф и Мораве обнаруживают этот вытесненный — непристойный — опыт культуры в сердце технического бессознательного, во взаимодействии с интерфейсами, и превращают его в особый ресурс геймплея.

Общим местом стало утверждение, что мы живем в эпоху фармакологической бесчувственности: игрок, который принимает обезболивающие, мог бы стать чемпионом, играя в *Pong* на *Pain-Station*. В действительности эта станция предлагает веселое перверсивное переживание, погружение в интерактивное пространство мазокорных компьютерных игр. Исследовательница мазокора Маргарита Скоморох пишет:

Мазокорные игры сконструированы так, чтобы создать у геймера ощущение издевательства над ним: они *кажутся* непреодолимо сложными и отводят игроку роль жертвы — вернее, создают видимость, что он является жертвой, ради комического эффекта²⁵.

22. См.: Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.

23. Подробнее см.: Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Академия исследования культуры, 2020.

24. «Седирование — термин Дитмара Кампера и Петера Слотердайка, означающий современную форму капиталистического принуждения, принуждения к сидению, к сидячему образу жизни и работы и одновременно принуждение к спокойствию» (Он же. Рефлексивная спонтанность Дитмара Кампера // Кампер Д. Тело. Насилие. Боль. СПб.: Изд-во РХГА, 2010. С. 18).

25. Скоморох М. М. Мазокор: наследие Сада и Мазоха в компьютерных играх // Медиафилософия XII. Игра или реальность? Опыт исследования компьютерных игр. СПб.: Фонд развития конфликтологии, 2016. С. 274.

И далее:

В мазокор играют, потому что это, так или иначе, приятно: по какой-то причине игроки мазохистски наслаждаются насмешкой над собой²⁶.

Мазокорные игры воплощают в себе наследие Маркиза де Сада и Леопольда фон Мазоха, но насилие в них только репрезентируется. Марсель Энафф, размышляя об организации садовских воображаемых пространств, отмечает их фантастическую природу:

...все выглядит так, как если бы тела жертв вовсе не существовали. <...> Сад — не реалист. <...> Кровь, описываемая на бумаге, — не льется...²⁷

Райф и Мораве в своем художественном проекте доводят мазокорную (и садовскую) логику до предела, предлагая игроку в буквальном смысле на своем теле ощутить физику игры, испытывать себя и изводить соперника, повторяя попытки до тех пор, пока хватит воли к пытке. На этом фоне иронично начинает звучать старый рекламный слоган *Touching is good*. Интерфейс перестает скрывать заложенную в него принудительность, напротив, художники выводят ее на первый план и развенчивают миф о расслабленном, рафинированном, рассредоточенном теле игрока.

Надо сказать, что Райф и Мораве, за которыми закрепились неоднозначная слава садистов (но также и кантианцев, поскольку все устройства, подчиняясь форме категорического императива, они испытывают на себе), неоднократно экспериментировали с границами шоковой интеракции, выявляя болевые точки взаимодействия с технологиями (хотя в последние годы эта тема занимает их все меньше)²⁸. Помимо *PainStation*, в 2002 году художники создали устройство *Legshocker — Enhanced PlayStation2 Controller*, предназначенное для максимального погру-

26. Там же. С. 283.

27. Энафф М. Маркиз де Сад: изобретение тела либертена. СПб.: Гуманитарная академия, 2005. С. 372.

28. Пользователя *PainStation* можно соотнести с фигурой супергероя, также вбирающего в себя инвестиции садизма, мазохизма и воплощающего категорический императив в превращенной форме разрушения: «Супергерои — моральные садисты, ибо как современные боги они требуют от нас только невозможного» (Очеретяный К. А. Супернегерой: от суперсилы к ультранасилию // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2020. № 3. С. 42).

жения в футбольные симуляторы *EA Sport's FIFA 2002* (2001) и *FIFA World Cup 2002* (2002): накладка на голень позволяла почувствовать удары по голени виртуальных футболистов. Наконец, в 2015 году художники сделали минималистичный проект *Button Trap — Borderline Experience Machine*: к мышеловке была добавлена кнопка, нажатие на которую приводило к тому, что мышеловка срабатывала и била пользователя по пальцу. Райф и Мораве иронично обыграли поэтику кнопок и клавиш: вряд ли кто-то откажется проверять мессенджеры, почту, скроллить ленту в социальных сетях из-за такого пустяка, как удар по пальцам или разряд тока²⁹. Исследователь тактильных технологий, медиаархеолог Дэвид Паризи возводит культуру хаптических интерфейсов к ранним опытам медиков и ученых с электрошоком, воспринимавшимся как средство терапии или развлечения³⁰, чем подтверждает интуицию Маклюэна о связи электрических медиа и осязания.

В *PainStation* внимание на себя обращает желанность опыта боли. Размышляя о специфике добровольного принятия боли и особой связи в европейской культуре между виной, болью и наказанием, Гульнара Хайдарова замечает:

Решающую роль в процессе символизации боли играет европейская религиозная традиция: в христианстве добровольная боль — в том числе самоистязание, равно как и претерпевание причиненной боли, — выступают символом страданий Христа, которые, в свою очередь, искупают вину человека. Для сравнения заметим, что йогические практики, например, не являются самоистязанием, в них причинение боли не является самоцелью³¹.

29. Возможно, устройство *Button Trap* пародирует *The Ultimate Machine* (в другой версии — *Useless Machine*), авторство которой приписывают то Марвину Мински, то Клоду Шеннону. Нажатие на единственную клавишу в *The Ultimate Machine* приводило к запуску механической руки, которая машину выключала.

30. Паризи описывает, как поэт и исследователь электричества Георг Маттиас Боэ в 1740-х годах использовал электростатический генератор для развлечения посетителей салонов. Генератор наэлектризовывал девушку на пьедестале из воска, после чего к ней отправляли юношу, чтобы тот ее поцеловал. Юноша не знал о разряде тока, который ожидал его при поцелуе (*Parisi D. Shocking Grasps: An Archaeology of Electrotactile Game Mechanics // Game Studies. The International Journal of Computer Game Research. December 2013. Vol. 13. № 2. URL: <https://gamestudies.org/1302/articles/parisi>*).

31. Хайдарова Г. Указ. соч. С. 286.

В работах коллектива *////////fur////* связка между болью, виной и наказанием разрывается. Сравним две машины, в которых боль играет ключевую роль и в той или иной степени добровольно принимается пользователем: *PainStation* и аппарат для наказания из новеллы Франца Кафки «В исправительной колонии» (эта машина предназначена для казни, но в конце новеллы боготворящий ее офицер, узнавший, что машина будет разрушена, выносит приговор себе самому, тем самым осуществляя перевод ветхозаветных — направленных вовне — практик наказания в новозаветные, аутопоэтические). Офицер руководствуется принципом «виновность всегда несомненна», физическое воздействие на тело жертвы только проявляет эту вину, делает ее явленной осужденному. Феноменологический пафос процедуры казни — нанесение на тело знаков, выцарапывание их на коже — подразумевает раскрытие трансцендентального значения вины. Вина — не конструкт. Вина несомненна и априорна. Тем ироничнее, что машина, проявляющая сокровенную истину вины, разрушается в конце новеллы, убивая офицера, не способная выцарапать на его теле максимум «Будь справедлив!» Вина абсурдна, наказание бессмысленно, закон несправедлив. В работах дуэта *////////fur////* для вины не остается места, художники бесстыдно — и в этом они действительно схожи с де Садом — разрывают связь между виной, наказанием и болью. Боль — следствие недостатка реакции, физиологическая граница геймплея, но также граница удовольствия и радости. За ней нет вины. В гипотетической машине *PainStation 3.0* наказание должно быть совершенно случайным, что завершило бы мазокорность проекта.

В конечном счете *PainStation* заявляет, что интерфейс — это испытание. Интерфейсы имеют больше общего с опытом в естественнонаучном смысле, поскольку держатся на испытании человеческого тела, говорят на языке оптимизации, эргономики, объективирующей бесстрастности, эффективности³². Компании *Sony*, *Microsoft* и *Nintendo* тратят сотни миллионов долларов на расчет наиболее эффективных способов интеракции и эргономичных контроллеров, создают технически удерживаемую нормативную телесность игрока. Можно сказать, что каждая удач-

32. Юрий Лотман в статье, посвященной «Имени розы», напоминает об изначальной связи фигуры инквизитора и натуралиста, пыточных дел мастера: «...латинское *inquisitor* — следователь и исследователь одновременно, *inquisitor rerum naturae* — исследователь природы» (Лотман Ю. М. Выход из лабиринта // Эко У. Имя розы. М.: АСТ, 1998. URL: <http://www.philology.ru/literature3/lotman-98.htm>).

ная игровая сессия — это повторение эксперимента, проведенного ранее в лабораторных условиях. Вопреки логике биополитического контроля, экономической рациональности, сведения игры к физиологическим реакциям, инженеры-энтузиасты, художники и игроки изобретают новые формы интеракции, с юмором и иронией относятся к своим телам, как реальным, так и виртуальным, во всю мощь используют силу воображения для того, чтобы испытать что-то новое. В качестве примера можно вспомнить, с каким рвением игру *DOOM* (1993) портируют на бытовые платформы (от микроволновки до принтера) и как геймеры проходят игры на кустарных контроллерах (например, используют вместо кнопок бананы, соединенные проводами). Паризи, говоря об интерфейсах как об исключаящей инфраструктуре, называет их местом классовой борьбы и биополитического сопротивления³³. Во главе этого движения, — пишет Паризи, — стоят геймеры с физическими расстройствами, ограничениями, болезнями, так как им надо гибко настраивать игровой опыт. Долгое время компании игнорировали их требования по созданию специальных контроллеров с гибким менеджментом тела, хотя на сегодняшний день уже есть специальные девайсы от *Microsoft* (*Xbox Adaptive Controller*, 2018) и *Sony* (*Project Leonardo*, 2023). Действительно, усилия движения *AbleGamers* приводят к конверсии тела игрока и пользовательского опыта в целом. Но ключевую роль в формировании альтернативного техноэстезиса играет не биополитическая (или классовая) борьба, а культура смеха, расколдованного воображения, инженерная и художественная детерриторизация тел, доходящая иногда до предела в опыте боли.

Библиография

- Буглак С. С. Вторжение языка компьютерных игр в пустыню Реального // *Медиафилософия IX. Языки медиафилософии*. СПб.: Издательство РХГА, 2013. С. 131–136.
- Бэкон Ф. Новая Атлантида // *Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1978. Т. 2.*
- Гебауэр Г. Тело, созданное аппаратом, и аппарат, создающий тело // *Логос*. 2013. Т. 23. № 5. С. 97–107.
- Декарт Р. Размышления о первой философии // *Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2.*
- Донован Т. Играй! История видеоигр. М.: Белое яблоко, 2014.
- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // *Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7.*

33. Подробнее см.: *Parisi D. Game Interfaces as Disabling Infrastructures* // *Analog Game Studies*. 30.05.2017. URL: <https://analoggamestudies.org/2017/05/compatibility-test-videogames-as-disabling-infrastructures/>.

- Лотман Ю.М. Выход из лабиринта // Эко У. Имя розы. М.: АСТ, 1998. URL: <http://www.philology.ru/literature3/lotman-98.htm>.
- Маклюэн Г.М. Понимание медиа: внешние расширения человека. М.: Кучково поле, 2011.
- Очеретяный К. А. Изобретение тела геймера // Медиафилософия Х. Компьютерные игры: стратегии исследования. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2014. С. 252–274.
- Очеретяный К. А. Супернегерой: от суперсилы к ультранасилию // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2020. № 3. С. 27–42.
- Савчук В. В. Кровь и культура. СПб.: Академия исследования культуры, 2020.
- Савчук В. В. Рефлексивная спонтанность Дитмара Кампера // Кампер Д. Тело. Насилие. Боль. СПб.: Изд-во РХГА, 2010.
- Скоморох М. М. Мазокор: наследие Сада и Мазоха в компьютерных играх // Медиафилософия XII. Игра или реальность? Опыт исследования компьютерных игр. СПб.: Фонд развития конфликтологии, 2016.
- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999.
- Хайдарова Г. Феномен боли в культуре. СПб.: Издательство РХГА, 2013.
- Энафф М. Маркиз де Сад: изобретение тела либертена. СПб.: Гуманитарная академия, 2005.
- Юнгер Э. О боли // Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. СПб.: Наука, 2000.
- Bolter J. D., Grusin R. *Remediation: Understanding New Media*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1999.
- Couture J. How Tight Deadlines Led to a Fun Shopping Cart Controller in *Grocery Trip* // Game Developer. 01.03.2023. URL: <https://www.gamedeveloper.com/marketing/how-tight-deadlines-create-fun-shopping-cart-controllers-with-grocery-trip>.
- Drucker J. Diagrammatic Interface // *Interface Critique*. 2022. № 4.
- Galloway A.R. *The Interface Effect*. Cambridge, UK: Polity Press, 2012.
- Oktan A., Oktan K. A., Çon G. B. Modular Bodies of Animated Characters and Post-humanist Connotations // *Galactica Media: Journal of Media Studies*. 2023. № 3. P. 192–220.
- Parisi D. Game Interfaces as Disabling Infrastructures // *Analog Game Studies*. 30.05.2017. URL: <https://analoggamestudies.org/2017/05/compatibility-test-videogames-as-disabling-infrastructures/>.
- Parisi D. Shocking Grasps: An Archaeology of Electrotactile Game Mechanics // *Game Studies. The International Journal of Computer Game Research*. December 2013. Vol. 13. № 2. URL: <https://gamestudies.org/1302/articles/parisi>.

INTERFACE AS A THORN IN THE FLESH: GAME CONTROLLERS AND RADICAL BODY ENGINEERING

ALEXANDER LENKEVICH. St. Petersburg State University (SPbU); Laboratory for Computer Games Research; St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (ITMO University), Russia, ac.lenkevich@gmail.com.

ALINA LATYPOVA. St. Petersburg State University (SPbU); Laboratory for Computer Games Research; St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (ITMO University), Russia, latypova.al@gmail.com.

Keywords: interfaces; controllers; game studies; media philosophy; body; computer games; PainStation; technoaesthesia; technical perception; pain; alt.ctrl.GDC.

The article considers new ways of interaction, non-typical interfaces and controllers based on the deconstruction of classical game design systems of control and on the deconstruction of the gamer's body. Already in the middle of 1960s Marshall McLuhan, anticipating the critique of technologies and virtual capitalism that unfolded later in cyberpunk novels, noticed that our bodies and central nervous system belonged to big corporations. The organisation of sensibility via interfaces and controllers, different apparatuses, and technical devices ceased to be a dream of futurologists and science fiction writers. The design of apparatuses forms normative schemes, and as a result, big companies such as Sony, Microsoft, and Nintendo spend hundreds of millions of dollars to assess ergonomics and effective ways of interaction. They create a technically grasped gamer corporeality, which can be easily reproduced and replicated. However, normative corporeality is ironically and easily, mockingly and ruthlessly played out and reinvented in the projects of indie game developers, artists, and engineer-enthusiasts.

The foundation of the following article is the analysis of 166 project-winners at the biggest annual festival of alternative controllers alt.ctrl.GDC and the analysis of works by Cologne artists Tilman Reiff and Volker Morawe (//////////fur///// art group), who used pain as the main gameplay resource. A variety of scrutinized projects form a non-conventional experience, using analogue manipulators, physical impact on the gamer's body, and including unusual game elements (such as a cow's udder, synthesizer, cold weapon, etc.). On the one hand, the article describes the current phase of human evolution, which supposes technological forms of violence and disciplinary organization of the body; on the other hand, it considers their deconstruction in the works of artists, engineers, and designers, who create non-typical controllers and interfaces, developing and enlarging the perception experience of gamers and users of contemporary technologies.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-157-176

References

- Bacon F. Novaia Atlantida [New Atlantis]. *Sochineniia: V 2 t.* [Works: In 2 Vols], Moscow, Mysl', 1978, vol. 2.
- Bolter J. D., Grusin R. *Remediation: Understanding New Media*, Cambridge, MA, The MIT Press, 1999.
- Buglak S. Vtorzhenie iazyka komp'yuternykh igr v pustyniu Real'nogo [The Language of Computer Games Invading the Desert of the Real]. *Mediafilosofia IX. Iazyki mediafilosofii* [Media Philosophy IX. Languages of Media Philosophy], St. Petersburg, RCAH Publishing House, 2013, pp. 131–136.
- Couture J. How Tight Deadlines Led to a Fun Shopping Cart Controller in *Grocery Trip*. *Game Developer*, March 01, 2023. Available at: <https://www.gamedeveloper.com/marketing/how-tight-deadlines-create-fun-shopping-cart-controllers-with-grocery-trip>.

- Descartes R. Razmyshleniia o pervoi filosofii [Méditations sur la philosophie première]. *Sochineniia: V 2 t.* [Works: In 2 Vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 2.
- Donovan T. *Igrai! Istoriia videoigr* [Replay. The History of Video Games], Moscow, Beloe iabloko, 2014.
- Drucker J. Diagrammatic Interface. *Interface Critique*, 2022, no. 4.
- Foucault M. *Nadzirat' i nakazyvat'*. *Rozhdenie tiur'my* [Surveiller et punir: Naissance de la prison], Moscow, Ad Marginem, 1999.
- Galloway A.R. *The Interface Effect*, Cambridge, UK, Polity Press, 2012.
- Gebauer G. Telo, sozdannoe apparatom, i apparat, sozdaiushchii telo [Body Made by Machines and Body-Making Machine]. *Logos* (Russia), 2013, vol. 23, no. 5, pp. 97–107.
- Hénaff M. *Markiz de Sad. Izobretenie tela libertena* [Sade: l'invention du corps libertin], St. Petersburg, Humanitarian Academy, 2005.
- Jünger E. O boli [Über den Schmerz]. *Rabochii. Gospodstvo i geshtal't; Total'naia mobilizatsiia; O boli* [Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt; Die totale Mobilmachung; Über den Schmerz], St. Petersburg, Nauka, 2000.
- Kant I. Antropologiiia s pragmaticheskoi tochki zreniia [Anthropologie in pragmatischer Hinsicht]. *Sochineniia: V 8 t.* [Works: In 8 Vols], Moscow, Choro, 1994, vol. 7.
- Khaidarova G. *Fenomen boli v kul'ture* [Phenomenon of Pain in Culture] St. Petersburg, RCAH Publishing House, 2013.
- Lotman J. Vыход из лабиринта [Exit from the Maze]. In: Eco U. *Imia rozy* [Il nome della rosa], Moscow, AST, 1998. Available at: <http://www.philology.ru/literature3/lotman-98.htm>.
- McLuhan M. *Ponimanie media: vneshnie rasshireniia cheloveka* [Understanding Media: The Extensions of Man], Moscow, Kuchkovo pole, 2011.
- Ocheretyany K. Izobretenie tela geimera [The Invention of the Gamer's Body]. *Mediafilosofia X. Komp'iuternye igry: strategii issledovaniia* [Media Philosophy X. Computer Games: Research Strategies], St. Petersburg, Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo filosofskogo obshchestva, 2014, pp. 252–274.
- Ocheretyany K. Supernegeroi: ot supersily k ul'tranasiliiu [Super-Non-hero: From Superpower to Ultra-Violence]. *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 2020, no. 3, pp. 27–42.
- Oktan A., Oktan K. A., Çon G. B. Modular Bodies of Animated Characters and Posthumanist Connotations. *Galactica Media: Journal of Media Studies*, 2023, no. 3, pp. 192–220.
- Parisi D. Game Interfaces as Disabling Infrastructures. *Analog Game Studies*, May 30, 2017. Available at: <https://analoggamestudies.org/2017/05/compatibility-test-videogames-as-disabling-infrastructures/>.
- Parisi D. Shocking Grasps: An Archaeology of Electrotactile Game Mechanics. *Game Studies. The International Journal of Computer Game Research*, December 2013, vol. 13, no. 2. Available at: <https://gamestudies.org/1302/articles/parisi>.
- Savchuk V. *Krov' i kul'tura* [Blood and Culture], St. Petersburg, Akademiia issledovaniia kul'tury, 2020.
- Savchuk V. Refleksivnaia spontannost' Ditmara Kampera [The Reflexive Spontaneity of Dietmar Camper]. In: Camper D. *Telo. Nasilie. Bol'* [Body. Violence. Pain], St. Petersburg, RCAH Publishing House, 2010.
- Skomorokh M. Mazokor: nasledie Sada i Mazokha v komp'iuternykh igrakh [Masocore: The Legacy of Sade and Masoch in Computer Games]. *Mediafilosofia XII. Igra ili real'nost'? Opyt issledovaniia komp'iuternykh igr* [Media Philosophy XII. Game or Reality? Computer Game Research Experience], St. Petersburg, Fond razvitiia konfliktologii, 2016.

Цифровая гуманитаристика как стадия научного знания: четыре метафоры

Полина Колозариди

Национальный исследовательский университет ИТМО,
Санкт-Петербург, Россия, poli.kolozaridi@gmail.com.

Гавриил Беляк

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии
наук (ИРЛИ РАН), Санкт-Петербург, Россия, gabriel.belyak@gmail.com.

Ключевые слова: цифровые гуманитарные науки; история дисциплинарного знания; цифровая трансформация; цифровой поворот; междисциплинарные исследования; цифровизация культурного наследия; философия знания; философия науки.

Цифровые гуманитарные науки существуют как самостоятельное направление деятельности современных университетов. Основания объединения гуманитарных наук под общим определением «цифровые» и отношения каждой из них с самим понятием «цифровой» неочевидны и нуждаются в критическом анализе. Авторы статьи предпринимают такой анализ и обращаются к академическим предпосылкам цифровизации гуманитарного знания и ее проектным применениям. С помощью четырех метафор описываются способы присвоения «цифрового» как собственного метода, предмета или объекта разными науками (социологией, филологией, культурологией); выявляются конфликты и проблемы, возникающие при разных типах такого присвоения; определяется ключевая

проблема цифровой гуманитаристики как области знания. Эта проблема связана с разрушением дистанции между знанием (теорией), методом и объектом. На примере проектной деятельности продемонстрировано, что разрушение этой дистанции, будучи осознанным, может стать основанием для представления цифровизируемых объектов не только в качестве ставших, но и в качестве становящихся. В заключении предлагается понимание цифровизации гуманитарных областей не как научной революции (по Томасу Куну), ведущей к смене парадигмы в рамках той или иной дисциплины, а как стадии развития научного знания, требующей обращения к философской рефлексии для пересборки общих научных оснований гуманитарных дисциплин.

Введение

ЦИФРОВЫЕ гуманитарные науки (*Digital Humanities*) — это направление наук, объединяющее разные области знания: филологию, историю, литературоведение, антропологию, социальную географию, лингвистику, культурологию. Цифровыми их делают использование вычислительных приемов или обращение к цифровым объектам¹.

Это направление стало популярным в 2000-е годы, его обозначение закреплено институционально: цифровой гуманитаристикой занимаются отдельные лаборатории, кафедры, которые могут входить в состав любых университетских факультетов и департаментов, имеющих любую дисциплинарную принадлежность². У термина «цифровая гуманитаристика» есть несколько сотен определений³. Их разнообразие не считается проблемой представителями самого направления и даже рассматривается ими как своего рода эпистемическая добродетель⁴. Предполагается, что множественность определений обеспечивает возможности доступа к области цифровой гуманитаристики разным специалистам, институтам и сообществам⁵.

1. См. более развернутое определение: *Gibbs F. Digital Humanities Definitions by Type // Defining Digital Humanities*. N.Y.: Routledge, 2016.
2. *Luhmann J., Burghardt M. Digital Humanities — A Discipline in Its Own Right? An Analysis of the Role and Position of Digital Humanities in the Academic Landscape // Journal of the Association for Information Science and Technology*. 2022. Vol. 73. № 2.
3. *Prescott A. Beyond the Digital Humanities Center: The Administrative Landscapes of the Digital Humanities // A New Companion to Digital Humanities*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015; *Berry D. M., Fagerjord A. Digital Humanities: Knowledge and Critique in a Digital Age*. Cambridge, UK: Polity Books, 2017.
4. Историки и философы науки используют этот термин для обозначения набора ценностей, присущих типу знания и признанных его частью. Например, в исследовании Питера Галисона и Лорейн Дастон разрабатывается проблема *объективности* как эпистемической добродетели. См.: *Дастон Л., Галисон П. Объективность*. М.: НЛО, 2018.
5. Такая трактовка наследует утопиям цифровых начинаний, возникшим не только в сфере науки, но также в рамках общественных и культурных процессов. См. критику цифрового солиюционизма в работах Евгения Морозова, напр.: *Morozov E. To Save Everything, Click Here*. L.: Penguin Books, 2013.

Происхождение цифровой гуманитаристики принято возводить к вычислительному повороту в науках⁶. Понятия «вычислительное», «информационное», «компьютерное» употребляются как определения конкретных методов и объектов. Например, в русском языке существует понятие «компьютерная лингвистика».

Поворот к «цифровому» принято объяснять масштабом трансформации господствующих способов производства знания⁷ и изменением типов доступа к знанию, возникающих вследствие этой трансформации⁸. От вычислений (*computing*) как инструмента гуманитаристики переходит к пересборке структур и инфраструктур знания: методов и канонов, образовательных практик, архивной и музейной деятельности. Осуществляя такой переход, гуманитарные науки становятся востребованными в междисциплинарной среде и в реализации коммерческих, а также культурно и социально значимых проектов. Предполагается, что тем самым они обретают более важную роль в современном университете и за его пределами.

Такое представление о цифровой гуманитаристике не кажется нам достаточным. Оно обрекает нас сводить науки к их институциональным формам.

Сам тип причинности, который стоит за описанной выше трактовкой понятия, является техно-детерминистским. Исходя из него, телеология наук — это совершенствование инструментов. Такое объяснение подчиняет науки внешним обстоятельствам, делая их неспособными присвоить себе смысл «цифрового».

В нашей статье предпринята попытка представить альтернативную концепцию этого явления. Мы предлагаем рассмотреть его как стадию развития внутренних оснований самих дисциплин. Для этого мы а) описываем способы присвоения «цифрового» как собственного объекта или метода разными науками; б) рассма-

6. Liu A. The State of the Digital Humanities: A Report and a Critique // Arts and Humanities in Higher Education. 2012. Vol. 11. № 1–2.

7. Berry D.M. The Computational Turn: Thinking About the Digital Humanities // Culture Machine. 2011. Vol. 12.

8. «Цифровое» обладает как центробежной, так и центростремительной силой, влияющей на пересмотр прежних границ дисциплин, не принадлежа вполне какой-либо одной из них. Оно связано скорее с процессом изменения, чем с конкретным свойством или объектом. Хотя оно работает подобно заклинанию в грантовых заявках и университетских программах, за этим словом стоит плотная реальность инфраструктур информационных технологий и достижений кибернетических и вычислительных наук.

триваем конфликты и проблемы, возникающие при разных типах такого присвоения; в) выделяем ключевую проблему, связанную с разрушением дистанции между знанием и объектом; г) выдвигаем предположения о том, какие стадии изменения гуманитарного знания последуют за этим разрушением. Согласно нашему предположению, предстоящие стадии обязывают гуманитарные дисциплины вернуться к философской рефлексии своих оснований и исходя из этого осуществить пересборку.

Основания цифровой гуманитаристики интересуют авторов статьи не только теоретически, но и в связи с практикой работы над проектом «Пушкин Цифровой», который предусматривает организацию и представление знания об Александре Пушкине, его произведениях и эпохе⁹. Позиция авторов текста оказывается двойственной: мы находимся на дистанции по отношению и к академической традиции, и к разработке веб-портала как прикладной задаче. Это позволяет нам различать науку как отдельную область деятельности и типа знания с принадлежащими ей *оптиками, теориями, концепциями и методами*. Хотя наука не синонимична дисциплине, мы используем эти понятия как однородные, имея в виду современную нам академическую институционализированную науку. Это позволяет нам определять дисциплины и междисциплинарные области. Последние предполагают несколько оснований в разных науках. Различение объекта и предмета используется в тексте, когда необходимо обозначить *объект* как часть реального мира, выделенный с помощью научного метода и превращенный в *предмет* исследования.

В нашей работе не были рассмотрены отдельные направления, например цифровая история, этнография или археология. Они не всегда примыкают к цифровой гуманитаристике, и их происхождение и становление заслуживают отдельного внимания.

Предложенные нами интерпретации мифологических сюжетов могут быть оспорены — так же как смыслы, вкладываемые нами в слова «науки», «дисциплины», «междисциплинарные области». Мы надеемся, что это послужит масштабированию дис-

9. Практика теоретического осмысления распространена при создании онлайн-проектов. См., напр.: Gale A., Siemens R. Introduction: Reinventing Shakespeare in the Digital Humanities // Shakespeare. 2008. Vol. 4. № 3; Estill L. Digital Humanities' Shakespeare Problem // Humanities. 2019. Vol. 8. № 1; Reed A. Managing an Established Digital Humanities Project: Principles and Practices From the Twentieth Year of the William Blake Archive // Digital Humanities Quarterly. 2014. Vol. 8. № 1.

куссии о границах и способах того, как можно определять понятие «наука» в контексте цифровых поворотов и иных движений современности.

Яблоко раздора: дисциплины в попытке присвоить плоды цифровизации

Богиня раздора Эрида не была приглашена на свадьбу Пелея и Фетиды и, согласно своему предназначению, посеяла вражду между Герой, Афродитой и Афиной. Разрешение их спора было предоставлено царевичу Парису, воспитанному вдали от царского дома и не усвоившему добродетелей, подходящих царскому сыну. В попытке получить яблоко, предназначенное прекраснейшей, богини предлагали Парису выбор: власть над Азией, военные победы или любовь Елены. Парис избрал подарок Афродиты — любовь Елены, что повлекло за собой необходимость ее похищения, а впоследствии — Троянскую войну.

Мы используем изложенный сюжет для описания спора дисциплин: науки соревнуются в том, какая из них достойна быть главной в *производстве, объяснении и, наконец, присвоении* «цифрового» как объекта и инструмента своего знания¹⁰.

Ценность присвоения «цифрового» легко объяснить тем, что в современном университете это служит возможностям развития. Ценность «цифрового» можно объяснить и через внутренние проблемы академического мира, связанные с умножающимся количеством объектов исследований, ростом числа статей, ежедневно выходящих на разных языках, происходящими вследствие этого роста методологическими кризисами¹¹. Чтобы справиться с этими проблемами, используют цифровые решения: саммарайзы, созданные с помощью нейросетевых чат-ботов. Сообщество цифровых гуманитариев во всем мире ратует за открытость и доступность материалов, все чаще представляемых в виде данных (*data*), что иногда противоречит позиции традиционных дисциплин. Процветание новояза, изобилие дополнительных условий и умножение участников научного процесса едва ли дают возможность традиционным наукам отразиться на расширении собственных границ. В итоге сами дисциплины оказываются

10. Выбор наук, которые будут приведены в пример, отчасти произволен, и мы будем рады развитию полемики, включающей другие дисциплины.

11. Alvarado R. C. The Digital Humanities Situation // Debates in the Digital Humanities. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2012.

в ситуации объектов, которые нуждаются в сохранении и развитии — с помощью пресловутых цифровых методов.

Некоторые науки стремятся завоевать эпистемический авторитет¹², позволяющий им присвоить «цифровое» как собственный объект и метод, чтобы, таким образом получив большую автономию и агентность в академической среде, оказаться не объектом, а субъектом происходящих изменений. Чтобы понять, как устроена подобная соревновательность, мы рассмотрим примеры трех наук, предполагающих, что «цифровое» может быть включено в их концептуальный аппарат, метод или предмет.

В случае *социологии* мы обратим внимание на понятие социальных сетей. Оно позволило стереть часть границы между академическим миром и *common sense*. Термин «социальная сеть» использует слово «сеть» в переносном смысле, оно обозначает один из способов представления и анализа связей. В 2020-х годах термин «социальная сеть», применяемый по отношению к сервису общения между людьми с помощью онлайн-страничек с личной информацией и сообщениями, существует вне академических миров.

Прародителем понятия социальных сетей считают Георга Зиммеля, далекого в своей теории от любых количественных методов. Он предложил метафору сети для изучения границ общества¹³. Уже в 1970-х годах возник метод сетевого анализа, предполагающий подсчет показателей, представляющих характеристики отношений между людьми, институтами и явлениями. Параллельно «сеть» как понятие стало использоваться и в других дисциплинах¹⁴, порой представляя собой альтернативу понятию структуры.

Дополнение слова «сеть» эпитетом «цифровая» превратило связи, бывшие предметом теоретического знания, в реальный объект. С учетом того, что социология обращается к приемам ис-

12. Термин Линды Загзебски, см.: *Загзебски Л.* Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3.

13. *Marin A., Wellman B.* Social Network Analysis: An introduction // *The SAGE Handbook of Social Network Analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2011.

14. Анализ этой проблемы см.: *Erickson M.* Network as Metaphor // *International Journal of Criminology and Sociological Theory*. 2012. Vol. 2. № 2; *Wellman B.* Structural Analysis: From Method and Metaphor to Theory and Substance // *Social Structures: A Network Approach* / B. Wellman, S. D. Berkowitz (eds). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997 (Contemporary Studies in Sociology. Vol. 15).

следования пользователей¹⁵, к теориям информационного, или сетевого, общества¹⁶, к идее богатства сетей¹⁷, она как бы по определению оказывается дисциплиной, готовой к цифровизации. Само понятие цифрового она способна вывести из социального¹⁸. Но на этом поле у нее уже есть конкурентки.

Филология, разделенная на две ветви — литературоведение и языкознание, — в то же время претендует на способность удерживать собственное единство и включать в себя целый ряд разнородных субдисциплин, таких как семиотика и герменевтика, теория речевых актов и рецептивная эстетика, нарратология и фольклористика¹⁹. Такие возможности порой оспариваются и на институциональном уровне, и в теоретических дискуссиях. При этом с развитием больших языковых моделей самые разнообразные филологические теории демонстрируют все большую востребованность, а машинная генерация текста на бытовом уровне начинает использоваться как синоним искусственного интеллекта. Конечно, это можно было бы рассматривать как успех филологического проекта, если бы пессимистическая ирония на этот

15. Сивков Д. Ю. Российская UX-индустрия в поисках пользователей // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. Т. 22. № 6.
16. Кастельс М., Киселева Э. Россия и сетевое общество. Аналитическое исследование // Мир России. Социология. Этнология. 2000. Т. 9. № 1.
17. Benkler Y. The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom. New Haven, CT; L.: Yale University Press, 2006.
18. Вахштайн В. Техника, или Обаяние прогресса. СПб.: ЕУСПб, 2021 (признан иностранным агентом).
19. Позволим себе сослаться на определение филологии, данное Сергеем Аверинцевым: «Филология (греч. *philologia*, буквально — любовь к слову), содружество гуманитарных дисциплин — лингвистической, литературоведческой, исторической и др., изучающих историю и выясняющих сущность духовной культуры человечества через языковой и стилистический анализ письменных текстов. Текст во всей совокупности своих внутренних аспектов и внешних связей — исходная реальность филологии. Сосредоточившись на тексте, создавая к нему служебный „комментарий“ (наиболее древняя форма и классический прототип филологического труда), филология под этим углом зрения вбирает в свой кругозор всю ширину и глубину человеческого бытия, прежде всего бытия духовного. Таким образом, внутренняя структура филологии двуполярна. На одном полюсе — скромнейшая служба „при“ тексте, не допускающая отхода от его конкретности; на другом — универсальность, пределы которой невозможно очертить заранее» (Большая российская энциклопедия: В 35 т. М.: Большая российская энциклопедия, 2017. Т. 33. С. 363).

счет не была свойственна семиотике еще до конца зимы искусственного интеллекта²⁰.

Структуры университетских программ предполагают, что филология, даже разделенная на множество субдисциплин, имеет общий предмет (текст), двуединый в его коммуникативной и эстетической функциях. Этот статус предмета позволяет филологии присваивать себе разные оптики и языки, распределяя конкретные способы присвоения по разным областям дисциплины. Корпусная лингвистика дает инструментальные основания для работы искусственного интеллекта. Фольклористика и семиотика позволяют соотнести исследования в области текста с подходами драматургической социологии и антропологии. Рецептивная эстетика выводит теорию текста в область социальной психологии, а отчасти сближает с областями дизайна и маркетинга.

Однако не все аспекты изучения текста совместимы с современными логиками цифровой организации и хранения знания. Возможность загрузить художественный текст в новый интерфейс и обсудить связанные с ним проблемы с чат-ботом не поможет решить задачи, предполагающие анализ жанровых особенностей или (не квантитативной) поэтики произведения. Подсчет зайцев или кроликов у Уильяма Шекспира не дает ответа на вопрос о том, как их количество уточняет историю литературы или какова роль нечеловеческих акторов в произведении искусства.

Благодаря претензии на тотальность текста филология с легкостью захватывает смежные области, успешно осуществляя экспансию своих методов и предметов в другие дисциплинарные миры. Но в результате она и сама оказывается подвержена их влиянию, иногда опасному для нее. Так, сделав ставку на кибернетическую теорию текста, филология получает в руки новые инструменты, которые, принося невероятный успех в одних ее субдисциплинах, вытесняют на периферию другие.

20. В русскоязычной семиотической традиции примером такой иронии можно считать эпиграф из «Фауста» Иоганна Вольфганга фон Гёте (в переводе Бориса Пастернака) к статье Юрия Лотмана «Мозг — текст — культура — искусственный интеллект»: «Нам говорят: безумец и фантаст, / Но, выйдя из зависимости грустной, / С годами мозг мыслителя искусный / Мыслителя искусственно создаст» (Лотман Ю. Семиотика и информатика. М.: ВИНТИ АН СССР, 1981). Также о семиотической и кибернетической рефлексии трудной проблемы сознания см.: Пасквинелли М. Машины, формирующие(ся в) логику: нейронные сети и искаженная автоматизация интеллекта в качестве статистического вывода / Пер. с англ. Г. Голубкова, П. Строкина // Новое литературное обозрение. 2019. № 4 (158).

Науки о культуре представлены разными направлениями: от музееведения до широкой рамки *культурологии*²¹. В цифровой гуманитаристике культура является одним из базовых объектов изучения и сохранения. В общее определение культуры сегодня попадают и артефакты, и практики, и способы взаимодействия между людьми и вещами, и их анализ²². Культурологи могут заниматься исследованием цифровой памяти, смерти, мемов, интерфейсов, архивов, *YouTube* и т. д.²³ Обращаясь к любым подобным объектам изучения, цифровая культурология делает их пригодными к сохранению теми средствами, которыми она располагает, а значит — опять-таки делает их предметами собственного интереса, участвуя в изобретении инструментов, интерфейсов и инфраструктур. Возникают отдельные области изучения, вроде *Digital Memory Studies*, *Instagram Studies*, *Infrastructure Studies*, *Fashion Studies* и т. д.

Субдисциплинарные области такого типа не обладают единым набором терминов. Они исходят из того, что языки, существующие внутри изучаемых культур, пригодны также для академического мира. Исследования медиа, театра и интерфейсов заимствуют языки описания и способы действия, принятые внутри исследуемых миров. Но помимо влияния практики на теории, есть и обратное движение. Разработка визуальных решений (музейные экспозиции), решений этических дилемм при принятии управленческих решений в корпорациях, создание предметов исследований (например, пользователей в *UX*-дизайне) — происходят в сотрудничестве с академическими учеными. Их экспертиза востребована в культурных индустриях, а систематизация типов такой экспертизы становится элементом образовательных и научных программ.

Итак, каждая из рассмотренных дисциплин оспаривает свое преимущественное право на область «цифрового», указывая на то, что оно обеспечено ее методом (социология), предметом (филология) или объектом (науки о культуре). Соперничество между дисциплинами существовало и раньше. При своем становлении дисциплины конкурировали за такие понятия, как «действие» или «общество», «текст» или «язык», и соответствующие им объек-

21. Часть примеров см.: Иконникова С. Н. История культурологии: учебник для вузов М.: Юрайт, 2023.

22. Silver D. Internet / Cyberculture / Digital Culture / New Media / Fill-in-the-Blank Studies // *New Media & Society*. 2004. Vol. 6. № 1.

23. Deuze M. Participation, Remediation, Bricolage: Considering Principal Components of a Digital Culture // *The Information Society*. 2006. Vol. 22. № 2.

ты изучения²⁴. В наши дни соревнования за область «цифрового» возникают уже не вокруг принадлежности объектов, а вокруг порождаемых ими типов доступа к реальности и возможности участия в ней. Так интерес к науке становится интересом к тому, как она позволяет вмешиваться в реальность и быть ее частью.

Реальное обладание Еленой повлекло за собой последствия, неведомые Парису в тот момент, когда он держал в руках яблоко раздора.

Троянский конь: дар и проклятие цифровых методов, принесенные дисциплинам

Троянский конь был уловкой, которую греки применили, отчаявшись взять Трою после десяти лет осады. Они инсценировали собственное отступление, оставив на берегу деревянного коня с надписью: «Этот дар приносят Афине Воительнице уходящие ахейцы». Троянцы завезли коня в свой город, а ночью из него вышли спрятавшиеся внутри воины, открыли городские ворота и впустили своих вернувшихся соратников. Были ли в Трое те, кто предвидел угрозу? Да, прорицатель Лаокоон сказал: «Бойтесь да-найцев, дары приносящих». Его слова не были восприняты троянцами: Посейдон послал морских чудовищ, которые задушили Лаокоона и его сыновей.

Мы обращаемся к этому сюжету, чтобы предупредить о том, что дары междисциплинарных областей могут нести гуманитарным наукам угрозу, а не укрепление прежнего статуса. Эти дары: количественные методы, цифровые инструменты, онлайн-интерфейсы. Они являются результатом развития не столько самих наук, сколько кибернетических, информационных и коммуникационных теорий и методов. Внешне похожие на ответвления структурализма или семиотики²⁵, дары приносят свои основания, отчасти враждебные гуманитарному знанию.

Некоторые междисциплинарные области, внутри которых формировались количественные и цифровые теории и методы, возникли в ходе дробления самих наук. Например, медиевистика или исследования города позволили историкам и социологам

24. Тесля А. А., Колозариди П. В. «Как большой проект философия закрыта»: беседа с Александром Филипповым о каноне в социологии // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 2.

25. Orlandi T. Reflections on the Development of Digital Humanities // Digital Scholarship in the Humanities. 2021. Vol. 36. № 2.

объединяться вокруг конкретных предметов. Культурсоциология или микроистория формировались на стыке разных дисциплин. Изучение гендера или медиа началось с открытия новых концептов и предметов гуманитарного знания²⁶. Вслед за появлением этих крупных областей возникали новые субдисциплины: интернет-исследования, экологические исследования и т. д.²⁷ Институциональное устройство современных университетов потворствует этому дроблению, а сопутствующий ему рост прикладных направлений и ориентация на практическое применение дисциплин снижает планку участия в интеллектуальном труде.

Появление разных субдисциплин не имеет однозначной оценки. Роза Брайдотти, предлагая возможность стадияльной классификации изменений наук и дисциплин, выражает надежду на то, что новые области знания (*studies*) могут быть избавлены от патриархального логоцентризма, приближаясь к объектам своего изучения. Ключевая особенность *studies*, согласно такой трактовке, — это снижение дистанции между знанием и объектом, размещение их в одной общей ситуации. Мишель Фуко называл такую позицию задачей клинической техники, в рамках которой исследователь действует как психотерапевт или навигатор на судне²⁸.

Сама идея организации управления и познания для междисциплинарных областей во многом наследует кибернетическому образу кормчего: он не только исследует законы мореплавания, но и сам участвует в нем и принимает решения о ходе движения. Это значит, что задача науки по изучению своего объекта и производству объяснений оказывается близка к задаче по управлению и прогнозированию на основе изученного. Цифровые гуманитарные науки нередко говорят об этой возможности как о благе, поскольку она позволяет направить университетское знание к процессам, лежащим вне университета: бизнесу, культурным институтам, государственному управлению.

Сохраняется ли содержание науки при изменении метода, теории, объекта и направления действия? Обычно этот вопрос решается через процедуры проблематизации соотношений теоретических оснований, методов и объектов. Он является предметом сложной дискуссии, не все дисциплины предполагают необходи-

26. Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации / Под ред. И. Ф. Девятко и др. М.: Прогресс-Традиция, 2015.

27. Braidotti R. Critical Posthuman Knowledges // South Atlantic Quarterly. 2017. Vol. 116. № 1.

28. Фуко М. Дискурс и истина / Пер. с англ. А. М. Корбута. М.: ПроPILEI, 2006.

мость взаимосвязи теории и метода. Особую роль при решении вопроса о сохранении или развитии содержания науки играет университет: в нем получают квалификацию специалисты и проходят защиты диссертаций, предполагающие участие выпускников в научной деятельности. Задача по формированию специалистов, способных к совместному производству знания во многих гуманитарных науках, начинается с работы в учебных классах: отсюда и роль классики в науках²⁹. У междисциплинарных областей не всегда есть сложившаяся классика, в каких-то случаях уместнее говорить об их каноне³⁰, в иных — история дисциплины и объекта ее исследования переплетены (как в случае с гендерными исследованиями и кинокритикой).

Чем подробнее исследователи вникают в природу общего объекта, тем больше трансформируется исходный для каждого из них способ фрагментировать объект и высказывание о нем. Обращение к теориям становится скорее инструментальным, а к методам — ситуативным. Такая фрагментация позволяет сохранять формы междисциплинарной общности, сфокусированные на объекте. Что из подобных исследований может быть возвращено в мир, некогда признанный теоретическим? Едва ли многое.

Как могут науки в такой ситуации удерживать собственные основания? Одну из версий, предполагающих такую возможность, предлагает технаука, утверждающая, что сами инструменты и техники познания являются не менее важной частью научной работы, чем теоретические основания³¹.

Изучение наборов данных корпусов текстов, реестров библиографий, архивных записей и эго-документов позволяет некоторой части цифровой гуманитаристики найти свои основания в квантитативном формализме и подключить к формированию своего канона труды Бориса Ярхо, Николая Морозова, Михаила Гаспарова, Владислава Холшевникова³². Возможно, отчасти

29. Савельева И. М., Полетаев А. В. Классика и классики в социальном и гуманитарном знании. М.: НЛЮ, 2009.

30. Колозариди П., Юлдашев Л. Канон интернет-исследований: сообщество без дисциплины // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 2.

31. Столярова О. Е. Технаука как экспериментальная среда и экспериментальная методология // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 2. № 48.

32. Пильщиков И. А. и др. Русский квантитативный формализм 1910–1930-х годов как предшественник *Digital Humanities* // Пильщиков И. А. Семь бесед о филологии и *Digital Humanities*. М.: Издательство Московского университета, 2022; Ustinov A. The Legacy of Russian Formalism and the Rise of the Digital Humanities // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 2016. Jg. 4. № 1.

именно этим и объясняется уклон российской цифровой гуманитаристики в сторону количественных методов. Разнообразие цифровой гуманитаристики растет. Выбор методологии производится обращением к конкретной природе объекта, будь то художественный текст на бумажном носителе, глиняная табличка, найденная при раскопках, или цифровая копия местной газеты. Каждый совершенный выбор заставляет переосмыслить набор аспектов и инструментов изучения, которые доступны той или иной дисциплине, понимаемой исходя из меняющейся карты их распределения.

Научные дисциплины принимают новые теории и методы как дары и присваивают технические способы решения своих методологических задач. Но удобство новых инструментов и простота их языков гарантируется невидимостью их оснастки и их истории³³. Указывая на угрозу, связанную с использованием такого удобства, мы оказываемся в положении Лаокоона. Получается, что мы выступаем против совершенствования наук, особенно если продолжаем смотреть на их развитие стадильно. Однако мы сами являемся представителями цифровой гуманитаристики и, сколько бы ни стужались наши сомнения, предполагаем, что путь к их разрешению все же имеется.

Ослепление Полифема: цифровая гуманитаристика, неотделимая от объекта

Когда Одиссей обнаружил, что циклоп Полифем ежедневно пожирает его спутников и так же методично выпускает овец из пещеры, он стал обдумывать способы выбраться и принял два решения. Первым было ослепление Полифема. Лишив циклопа возможности видеть происходящее, он наблюдал, как великан вопит от боли и разрушает собственную пещеру. После этого Одиссей и его спутники привязали себя к овцам. Став неотличимыми от животных, они покинули пещеру, чтобы продолжить путь.

Метафора оптики как способа наук *рассматривать* свои объекты распространена в неокантианской парадигме. Связь понятия оптики с Полифемом вполне очевидна. К ослеплению приводит предъявленное наукам указание на неспособность классических методов и инструментов справляться с ростом количества объектов. За ослеплением следует вторая часть: исследовательские объ-

33. Ниже мы постараемся обратиться к решению этой проблемы, описывая проект «Пушкин Цифровой».

екты и знания о них становятся все ближе. Спеша покинуть пещеру, цифровая гуманитаристика изобретает собственные инструменты и методы, применимые в изучаемых объектах.

И если раньше мы опасались судьбы Лаокоона, то теперь обнаруживаем следующую проблему. Миры, некогда бывшие лишь объектами исследований, вобрали в себя элементы знания о себе, а методы, разработанные для их изучения, используются вне академических традиций. Базы данных, интерактивные карты, геймифицированные интерфейсы, созданные по книгам Йохана Хейзинги или по заветам Пола Лазарсфельда, могут развиваться без всяких наук. Граница между терминами и модными словами оказывается стертой: информацией или дизайном можно назвать что угодно — от распорядка дня до организации отношений с богом. Подобно Полифему старомодные дисциплины остаются ослепленными в пещере, пока междисциплинарные исследователи в обнимку со своими объектами покидают ее.

Но что происходит с методами и концептами, отделенными от теорий и дисциплин? Сохраняется ли их связь с наукой или реализуется ли, например, идея Розы Брайдотти о постгуманистическом знании? Обращаясь к аналитическим описаниям цифровых гуманитарных проектов, мы обнаруживали, что они предполагают разработку инструментов на основе методов («Слово Толстого»), а семантические издания требуют изучения контекста прежних публикаций Шекспира и Уильяма Блейка³⁴. Однако отдельные статьи фокусируются лишь на каком-то одном аспекте работы. Не имея достаточных оснований для обобщений, которые позволили бы ответить на поставленные здесь вопросы, мы обращаемся к материалам собственного опыта работы над проектом «Пушкин Цифровой».

В силу того, что проект оказался наследником трех институциональных и эпистемических культур (ИРЛИ РАН (Пушкинский Дом), ФИЦ РАН и ИТМО), решения о форме представления каждого типа материала не могли быть приняты без:

- соотнесения с традицией представления подобных материалов в разные эпохи и в разных культурах³⁵;

34. Бонч-Осмоловская А. и др. Семантическое издание текстов Л. Н. Толстого: от текста к онтологии // *Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej*. 2018. № 24.

35. См., напр.: *Buzzoni M. A Protocol for Scholarly Digital Editions? The Italian Point of View // Digital Scholarly Editing: Theories and Practices / M. J. Driscoll, E. Pierazzo (eds). Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2016.*

- консультаций с пушкинистами при выработке принципов общей композиционной логики, стилистических решений и иллюстрирования;
- изучения риторик цифровых проектов³⁶ и формирования интерфейса как оформления для материала и высказывания;
- учета онтологий, лежащих в основаниях баз данных и цифровых проектов³⁷;
- изучения специфики пользовательской агентности, порой выходящей за рамки исследования поведения³⁸.

Выполнение работ по проекту требует соотнесения оснований научного знания, а также принципов формирования архивной коллекции Пушкинского Дома с методами разработки баз данных и типов представления интерфейсов. Типы интерфейсов, в свою очередь, производятся исходя из систематизации социологических исследований и антропологического анализа пользовательских практик. Между дисциплинами, обеспечивающими научную работу по уточнению правильного способа организации материалов, возникают противоречия. Эти противоречия касаются того, что именно служит доступом к объектам, который нужно организовать на портале. Доступ к объекту был ставкой в соревновании между дисциплинами, теперь он становится основанием для технического решения.

Выход из возникающих споров невозможно найти на уровне сопоставления теорий отдельных дисциплин, необходимо обращение к основаниям, лежащим вне дисциплинарных различий. Само соотношение культуры и техники оказывается динамическим. Цифровизация объектов, обладающих статусом культурного наследия, требует изучения их генезиса, становления, технической оснастки и ее изменения.

Примером может служить работа с художественным текстом. Задача по его сохранению и представлению требует учета всех его трансформаций, произведенных не только автором, но и теми, кто издает произведение или отзывается на него. Художественный текст, который часто мыслится как ставшая данность, превраща-

36. *Rhetoric and the Digital Humanities* / J. Ridolfo, W. Hart-Davidson (eds). Chicago: University of Chicago Press. 2004.

37. *Poli R., Obrst L. The Interplay Between Ontology as Categorical Analysis and Ontology as Technology // Theory and Applications of Ontology: Computer Applications*. Dordrecht: Springer, 2010; *De Freitas E. et al. Alternative Ontologies of Number: Rethinking the Quantitative in Computational Culture // Cultural Studies? Critical Methodologies*. 2016. Vol. 16. № 5.

38. См. критику исследований пользователей: *Сивков Д. Ю. Указ. соч.*

ется в динамический гиперобъект³⁹, состоящий из планов, черновиков, правок, вариантов, редакций, автоцитат, реминисценций, рукописей, изданий и неразрывно связанный с пародиями, подражаниями, критическими статьями, комментариями, монографиями, фильмами, спектаклями, иллюстрациями, которые, в свою очередь, входят в состав других гиперобъектов и т. д.

Дисциплина, приравнивающая себя к оптике, действительно оказывается своего рода одноглазым великаном. Указание на его неспособность перевести взгляд на множество объектов — подобно ослеплению. Без возможности действовать из позиции, обеспеченной институтами XX века, он с трудом может найти способы уследить за распространением результатов ее познавательных практик.

Объекты, обремененные слившимися с ними модными понятиями и методиками, обретают свою самостоятельность. И едва ли, вырвавшись из пещеры, они вернутся обратно, чтобы обустроить ее.

Усложнение объектов и требований к их сохранности, ослепляя Полифема и освобождая объекты, дает нам возможность вернуться назад, но не к дисциплинарным основаниям, а к истории размежевания и кризиса наук.

Шрам Одиссея: знание и объект в единой плоскости

История про шрам Одиссея начинает опус магнум Эриха Ауэрбаха «Мимесис»⁴⁰. Старая служанка Еврикля моет Одиссею ноги, поначалу не подозревая, что перед ней — хозяин дома, но, обнаружив шрам на колене, узнает его. На протяжении более чем семидесяти стихов Еврикля вспоминает собственную молодость, обстоятельства появления шрама и прежнюю жизнь на Итаке. Акт узнавания — важнейшее звено в развитии событий — не становится в повествовании Гомера моментом повышенного напряжения.

Ауэрбаху эта история позволяет начать долгое исследование того, как соотносятся литература и реальность, текст и контекст, стоящий за ним. Он утверждает, что ненапряженное, последовательное повествование Гомера представляет собой полную противоположность тому, как реальность и истина соположены в тексте

39. См. это понятие в философии Тимоти Мортонa: *Мортон Т. Гиперобъект: философия и экология после конца мира*. Пермь: Hyle Press, 2019.

40. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: Прогресс, 1976.

Ветхого Завета. Текст Ауэрбаха демонстрирует относительность различия между реальностью и литературой, а также между литературой и гуманитарными науками.

Мы не хотим объявить все гуманитарные науки литературой. Структура современной академической научной статьи предполагает различие между теорией, предметом, объектом и методом. Различие производится не только в рамках текста, но и благодаря предустановке: объект находится в мире, а метод позволяет его выявить, превратив в предмет познания.

Современные философы, например Бруно Латур, подчеркивают, что возвращение знания в мир является специфической работой. Она происходит и в лаборатории, и в ходе написания текста, фиксирующего ход работы ученых. Так, в статье «Дайте мне лабораторию, и я переверну мир»⁴¹ показано, что, хотя ученые работают с мышами, основная задача сводится к написанию убедительного текста. Для подачи грантовых заявок и отчетов по ним ученые пишут о значимости и актуальности своих начинаний, иначе они не могут получить финансирование. Сама форма представления научной работы предполагает, что она будет воздействовать не только на дисциплинарное знание, но и на миры, внеположные наукам и дисциплинам.

Неразличимость объекта, теории и метода и приводит к стиранию различий между дисциплинами.

Стирание различий, происходящее при участии цифровой гуманитаристики, могло бы быть описано в терминах Томаса Куна⁴². В таком случае мы должны были бы признать прежнее существование частью «нормальной» науки, а происходящее движение — научной революцией и сменой научной парадигмы. Но сообщество цифровой гуманитаристики не причисляет себя ни к одной из существовавших наук. Наоборот, оно настаивает на своей принципиальной множественности и несводимости ни к одной из них.

Цифровые методы предлагают не обращение к математике или физике, а создание новых инфраструктур работы со знанием. Возможность таких стратегий обеспечена и самими этими методами, и внешними по отношению к ним концепциями, например техной наукой, предполагающей, что науку и ее инструменты всегда сле-

41. Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002. Т. 12. № 5–6.

42. Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003.

дует рассматривать в комбинации⁴³. Цифровая гуманитаристика является, на наш взгляд, не конкретной научной революцией, результатом которой становится новая парадигма, а своего рода стадией перманентной революции, происходящей сразу в нескольких науках и приводящей к снятию дисциплинарных границ. Науки о данных (*data science*)⁴⁴ допускают даже более решительное изменение (их апологеты утверждают, что закономерности, выявленные в больших объемах данных, позволяют строить гипотезы без помощи теорий).

Цифровые методы пытаются заменить гуманитарные в способности обеспечить доступ к объекту. Однако статистические таблицы или визуализированные образы не имеют ценности, если не обосновано их соответствие тем мирам, которые они отражают.

Подобно Евриклее гуманитаристика способна различить изменения реальности, произведенные прежними (доцифровыми и цифровыми) инструментами науки и техники. В этой стадии своего существования гуманитаристика может оказаться способной бороться за статус метарамки наук. Ставкой в беспокойное время становится определение соответствия вещей, объектов и предметов друг другу. И только зная, как реальность стала объектом, а затем — набором данных, гуманитарные ученые могут признать ее существование.

Конечно, такая сложная задача требует пересмотра дисциплинарных границ и подобна кризису наук начала XX века, когда Вильгельм Дильтей предложил обратиться к наукам о духе или когда возник философский проект Эдмунда Гуссерля, предполагающий, что метатеорией для ученых всех направлений станет феноменология⁴⁵. Дисциплинарные различия были основаны на разных способах описания и организации доступа к реальности. Сейчас гуманитарное знание объединяется, чтобы заново ее опознать.

43. См.: Столярова О. Е. Указ. соч. С. 40–44.

44. Anderson C. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete // Wired. 23.06.2008. URL: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>.

45. Юдин Г. Позиция философа в феноменологии Гуссерля и критике Финка // Логос. 2016. Т. 26. № 1. С. 108–117 (признан иностранным агентом).

Библиография

- Аверинцев С. С. Филология // Большая российская энциклопедия: В 35 т. М.: Большая российская энциклопедия, 2017. Т. 33.
- Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: Прогресс, 1976.
- Бонч-Осмоловская А., Колбасов М., Орехов Б., Павлова И., Скоринкин Д. Семантическое издание текстов Л. Н. Толстого: от текста к онтологии // Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej. 2018. № 24. С. 381–391.
- Вахштайн В. Техника, или Обаяние прогресса. СПб.: ЕУСПб, 2021.
- Дастон Л., Галисон П. Объективность. М.: НЛО, 2018.
- Загзевски Л. Эпистемический авторитет. Современная либеральная защита // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 92–107.
- Иконникова С. Н. История культурологии: учебник для вузов. М.: Юрайт, 2023.
- Кастельс М., Киселева Э. Россия и сетевое общество. Аналитическое исследование // Мир России. Социология. Этнология. 2000. Т. 9. № 1. С. 23–51.
- Колозариди П., Юлдашев Л. Канон интернет-исследований: сообщество без дисциплины // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 2. С. 81–113.
- Кун Т. Структура научных революций. М.: АСТ, 2003.
- Латур Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. 2002. Т. 12. № 5–6. С. 1–32.
- Лотман Ю. Семиотика и информатика. М.: ВИНТИ АН СССР, 1981.
- Мортон Т. Гиперобъект: философия и экология после конца мира. Пермь: Hyle Press. 2019.
- Обыденное и научное знание об обществе: взаимовлияния и реконфигурации / Под ред. И. Ф. Девятко, Р. Н. Абрамова, И. В. Катерного. М.: Прогресс-Традиция, 2015.
- Пасквинелли М. Машины, формирующие(ся в) логику: нейронные сети и искаженная автоматизация интеллекта в качестве статистического вывода / Пер. с англ. Г. Голубкова, П. Строкина // Новое литературное обозрение. 2019. № 4 (158). С. 153–168.
- Пильщиков И. А., Львов В., Добрицын А., Шея А., Белоусова А., Полилова В., Ляпин С. Русский квантитативный формализм 1910–1930-х годов как предшественник Digital Humanities // Пильщиков И. А. Семь бесед о филологии и Digital Humanities. М.: Издательство Московского университета, 2022.
- Савельева И. М., Полетаев А. В. Классика и классики в социальном и гуманитарном знании. М.: НЛО, 2009.
- Сивков Д. Ю. Российская UX-индустрия в поисках пользователей // Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. Т. 22. № 6. С. 103–122.
- Столярова О. Е. Технонаука как экспериментальная среда и экспериментальная методология // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 2. № 48. С. 40–44.
- Тесля А. А., Колозариди П. В. «Как большой проект философия закрыта»: беседа с Александром Филипповым о каноне в социологии // Философия. Журнал высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 2. С. 17–38.

- Фуко М. Дискурс и истина / Пер. с англ. А. М. Корбута. М.: ПроPILEи, 2006.
- Юдин Г. Позиция философа в феноменологии Гуссерля и критике Финка // Логос. 2016. Т. 26. № 1. С. 108–117.
- Alvarado R. C. The Digital Humanities Situation // *Debates in the Digital Humanities*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2012. P. 50–55.
- Anderson C. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete // *Wired*. 23.06.2008. URL: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>.
- Benkler Y. The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom. New Haven, CT; L.: Yale University Press, 2006.
- Berry D. M. The Computational Turn: Thinking About the Digital Humanities // *Culture Machine*. 2011. Vol. 12. P. 1–22.
- Berry D. M., Fagerjord A. Digital Humanities: Knowledge and Critique in a Digital Age. Cambridge, UK: Polity Books, 2017.
- Braidotti R. Critical Posthuman Knowledges // *South Atlantic Quarterly*. 2017. Vol. 116. № 1. P. 83–96.
- Buzzoni M. A Protocol for Scholarly Digital Editions? The Italian Point of View // *Digital Scholarly Editing: Theories and Practices* / M. J. Driscoll, E. Pierazzo (eds). Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2016. P. 59–82.
- De Freitas E., Dixon-Román E., Lather P. Alternative Ontologies of Number: Rethinking the Quantitative in Computational Culture // *Cultural Studies? Critical Methodologies*. 2016. Vol. 16. № 5. P. 431–434.
- Deuze M. Participation, Remediation, Bricolage: Considering Principal Components of a Digital Culture // *The Information Society*. 2006. Vol. 22. № 2. P. 63–75.
- Erickson M. Network as Metaphor // *International Journal of Criminology and Sociological Theory*. 2012. Vol. 2. № 2. P. 912–921.
- Estill L. Digital Humanities' Shakespeare Problem // *Humanities*. 2019. Vol. 8. № 1. P. 1–16.
- Galey A., Siemens R. Introduction: Reinventing Shakespeare in the Digital Humanities // *Shakespeare*. 2008. Vol. 4. № 3. P. 201–207.
- Gibbs F. Digital Humanities Definitions by Type // *Defining Digital Humanities*. N.Y.: Routledge, 2016. P. 289–297.
- Liu A. The State of the Digital Humanities: A Report and a Critique // *Arts and Humanities in Higher Education*. 2012. Vol. 11. № 1–2. P. 8–41.
- Luhmann J., Burghardt M. Digital humanities — A Discipline in Its Own Right? An Analysis of the Role and Position of Digital Humanities in the Academic Landscape // *Journal of the Association for Information Science and Technology*. 2022. Vol. 73. № 2. P. 148–171.
- Marin A., Wellman B. Social Network Analysis: An introduction // *The SAGE Handbook of Social Network Analysis*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2011. P. 11–25.
- Morozov E. To Save Everything, Click Here. L.: Penguin Books, 2013.
- Orlandi T. Reflections on the Development of Digital Humanities // *Digital Scholarship in the Humanities*. 2021. Vol. 36. № 2. P. 222–229.
- Poli R., Obrst L. The Interplay Between Ontology as Categorical Analysis and Ontology as Technology // *Theory and Applications of Ontology: Computer Applications*. Dordrecht: Springer, 2010.
- Prescott A. Beyond the Digital Humanities Center: The Administrative Landscapes of the Digital Humanities // *A New Companion to Digital Humanities*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2015. P. 459–475.
- Reed A. Managing an Established Digital Humanities Project: Principles and Practices From the Twentieth Year of the William Blake Archive // *Digital Humanities Quarterly*. 2014. Vol. 8. № 1. P. 1–20.

- Rhetoric and the Digital Humanities // J. Ridolfo, W. Hart-Davidson (eds). Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Silver D. Internet / Cyberculture / Digital Culture / New Media/ Fill-in-the-Blank Studies // New Media & Society. 2004. Vol. 6. № 1. P. 55–64.
- Ustinov A. The Legacy of Russian Formalism and the Rise of the Digital Humanities // Wiener Slavistisches Jahrbuch. 2016. Jg. 4. № 1. P. 287–289.
- Wellman B. Structural Analysis: From Method and Metaphor to Theory and Substance // Social Structures: A Network Approach / B. Wellman, S. D. Berkowitz (eds). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1997 (Contemporary Studies in Sociology. Vol. 15). P. 19–61.

DIGITAL HUMANITIES AS A STAGE OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE: FOUR METAPHORS

POLINA KOLOZARIDI. St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (ITMO University), Russia, poli.kolozaridi@gmail.com.

GAVRIIL BELYAK. Institute of Russian Literature (Pushkin House), Russian Academy of Sciences (RAS), St. Petersburg, Russia, gabriel.belyak@gmail.com.

Keywords: Digital Humanities; history of disciplinary knowledge; digital transformation; digital turn; interdisciplinary research; digitalization of cultural heritage; philosophy of knowledge; philosophy of science.

Digital humanities exist as an independent direction of activity in modern universities. The grounds for uniting the humanities under the common definition of “digital” and the relation of each to the very concept of it are not obvious and require critical analysis. The authors of the article undertake such an analysis and address the academic prerequisites for the digitalization of humanities’ knowledge and its project applications. Through four metaphors, the ways in which “digital” is appropriated as a method, subject, or object by different sciences (sociology, philology, cultural studies) are described; conflicts and problems arising from different types of such appropriation are identified; the key problem of digital humanities as an area of knowledge is defined. This problem is associated with the destruction of the distance between knowledge (theory), method, and object. The example of project activity demonstrates that at the same time the destruction of this distance, being conscious, can become the basis for representing digitalized objects not only as established but also as becoming. In conclusion, the understanding of the digitalization of the humanities is proposed not as a scientific revolution (in Thomas Kuhn’s terms), leading to a paradigm shift within a particular discipline, but as a stage in the development of scientific knowledge that requires turning to philosophical reflection for the reassembly of the common scientific foundations of the humanities.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-179-199

References

- Alvarado R. C. The Digital Humanities Situation. *Debates in the Digital Humanities*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2012, pp. 50–55.
- Anderson C. The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete. *Wired*, June 23, 2008. Available at: <https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>.
- Auerbach E. *Mimesis. Izobrazhenie deistvitel'nosti v zapadnoevropeiskoi literature* [Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature], Moscow, Progress Publishers, 1976.
- Averintsev S. Filologiya [Philology]. *Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia: V 35 tomakh* [Great Russian Encyclopedia: in 35 Volumes], Moscow, Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia, 2017, vol. 33.
- Benkler Y. *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*, New Haven, CT, London, Yale University Press, 2006.
- Berry D. M. The Computational Turn: Thinking About the Digital Humanities. *Culture Machine*, 2011, vol. 12, pp. 1–22.
- Berry D. M., Fagerjord A. *Digital Humanities: Knowledge and Critique in a Digital Age*, Cambridge, UK, Polity Books, 2017.
- Bonch-Osmolovskaya A., Kolbasov M., Orekhov B., Pavlova I., Skorinkin D. *Semanticheskoe izdanie tekstov L. N. Tolstogo: ot teksta k ontologii* [Semantic Edition

- of Texts by L. N. Tolstoy: From Text to Ontology]. *Napis. Pismo poświęcone literaturze okolicznościowej i użytkowej*, 2018, no. 24, pp. 381–391.
- Braidotti R. Critical Posthuman Knowledges. *South Atlantic Quarterly*, 2017, vol. 116, no. 1, pp. 83–96.
- Buzzoni M. A Protocol for Scholarly Digital Editions? The Italian Point of View. *Digital Scholarly Editing: Theories and Practices* (eds. M. J. Driscoll, E. Pierazzo), Cambridge, UK, Open Book Publishers, 2016, pp. 59–82.
- Castells M., Kiseleva E. Rossiia i setevoe obshchestvo. Analiticheskoe issledovanie [Russia and the Network Society. Analytical Research]. *Universe of Russia. Sociology. Ethnology*, 2000, vol. 9, no. 1, pp. 23–51.
- Daston L., Galison P. *Ob'ektivnost'* [Objectivity], Moscow, New Literary Observer, 2018.
- De Freitas E., Dixon-Román E., Lather P. Alternative Ontologies of Number: Rethinking the Quantitative in Computational Culture. *Cultural Studies? Critical Methodologies*, 2016, vol. 16, no. 5, pp. 431–434.
- Deuze M. Participation, Remediation, Bricolage: Considering Principal Components of a Digital Culture. *The Information Society*, 2006, vol. 22, no. 2, pp. 63–75.
- Erickson M. Network as Metaphor. *International Journal of Criminology and Sociological Theory*, 2012, vol. 2, no. 2, pp. 912–921.
- Estill L. Digital Humanities' Shakespeare Problem. *Humanities*, 2019, vol. 8, no. 1, pp. 1–16.
- Foucault M. *Diskurs i istina* [Discourse and Truth], Moscow, Propylaea, 2006.
- Galey A., Siemens R. Introduction: Reinventing Shakespeare in the Digital Humanities. *Shakespeare*, 2008, vol. 4, no. 3, pp. 201–207.
- Gibbs F. Digital Humanities Definitions by Type. *Defining Digital Humanities*, New York, Routledge, 2016, pp. 289–297.
- Ikonnikova S. *Istoriia kul'turologii: uchebnik dlia vuzov* [History of Cultural Studies: Textbook for Universities], Moscow, Urait, 2023.
- Kolozaridi P., Yuldashev L. Kanon internet-issledovani: soobshchestvo bez distsipliny [Researching Internet Studies Canon: The Community without a Discipline]. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 2022, vol. 6, no. 2, pp. 81–113.
- Kuhn T. *Struktura nauchnykh revoliutsii* [The Structure of Scientific Revolutions], Moscow, AST, 2003.
- Latour B. Daite mne laboratoriiu, i ia perevernu mir [Give Me a Laboratory and I Will Raise the World]. *Logos* (Russia), 2002, vol. 12, no. 5–6, pp. 1–32.
- Liu A. The State of the Digital Humanities: A Report and a Critique. *Arts and Humanities in Higher Education*, 2012, vol. 11, no. 1–2, pp. 8–41.
- Lotman J. *Semiotika i informatika* [Semiotics and Computer Science], Moscow, VINITI Academy of Sciences of the Soviet Union, 1981.
- Luhmann J., Burghardt M. Digital humanities — A Discipline in Its Own Right? An Analysis of the Role and Position of Digital Humanities in the Academic Landscape. *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 2022, vol. 73, no. 2, pp. 148–171.
- Marin A., Wellman B. Social Network Analysis: An introduction. *The SAGE Handbook of Social Network Analysis*, Thousand Oaks, CA, Sage, 2011, pp. 11–25.
- Morozov E. *To Save Everything, Click Here*, London, Penguin Books, 2013.
- Morton T. *Giperob'ekt: filosofiia i ekologiia posle kontsa mira* [Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World], Perm, Hyle Press, 2019.
- Obydennoe i nauchnoe znanie ob obshchestve: vzaimovliianiia i rekonfiguratsii [Everyday and Scientific Knowledge about Society: Mutual Influences and Reconfigurations], Moscow, Progress-Traditsiia, 2015.
- Orlandi T. Reflections on the Development of Digital Humanities. *Digital Scholarship in the Humanities*, 2021, vol. 36, no. 2, pp. 222–229.

- Pasquinelli M. Mashiny, formiruushchie(sia v) logiku: neironnye seti i iskazhennaia avtomatizatsiia intellekta v kachestve statisticheskogo vyvoda [Machines that Morph Logic: Neural Networks and the Distorted Automation of Intelligence as Statistical Inference]. *New Literary Observer*, 2019, no. 4 (158), pp. 153–168.
- Pilshchikov I., Lvov V., Dobritsyn A., Shelya A., Belousova A., Polilova V., Lyapin S. Russkii kvantitativnyi formalizm 1910–1930-kh godov kak predshestvennik Digital Humanities [Russian Quantitative Formalism of the 1910s–1930s as a Precursor of Digital Humanities]. In: Pilshchikov I. *Sem' besed o filologii i Digital Humanities* [Seven Conversations about Philology and Digital Humanities], Moscow, Moscow University Press, 2022.
- Poli R., Obrst L. The Interplay Between Ontology as Categorical Analysis and Ontology as Technology. *Theory and Applications of Ontology: Computer Applications*, Dordrecht, Springer, 2010.
- Prescott A. Beyond the Digital Humanities Center: The Administrative Landscapes of the Digital Humanities. *A New Companion to Digital Humanities*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2015, pp. 459–475.
- Reed A. Managing an Established Digital Humanities Project: Principles and Practices From the Twentieth Year of the William Blake Archive. *Digital Humanities Quarterly*, 2014, vol. 8, no. 1, pp. 1–20.
- Rhetoric and the Digital Humanities* (eds. J. Ridolfo, W. Hart-Davidson), Chicago, University of Chicago Press, 2004.
- Savel'eva I., Poletaev A. *Klassika i klassiki v sotsial'nom i gumanitarnom znanii* [Classics and Classic Authors in Social and Humanitarian Knowledge], Moscow, New Literary Observer, 2009.
- Silver D. Internet / Cyberculture / Digital Culture / New Media/ Fill-in-the-Blank Studies. *New Media & Society*, 2004, vol. 6, no. 1, pp. 55–64.
- Sivkov D. Rossiiskaia UX-industriia v poiskakh pol'zovatelei [Russian UX-Industry in Search of Its Users]. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, 2019, vol. 22, no. 6, pp. 103–122.
- Stoliarova O. Tekhnounauka kak eksperimental'naia sreda i eksperimental'naia metodologiya [Technoscience as an Experimental Environment and Experimental Methodology]. *Epistemology & Philosophy of Science*, 2016, vol. 2, no. 48, pp. 40–44.
- Teslya A., Kolozaridi P. "Kak bol'shoi proekt filosofii zakryta": beseda s Aleksandrom Filippovym o kanone v sotsiologii ["Sociology as a Major Project Was Shut Down": A Conversation with Alexander Filippov about the Canon in Sociology]. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 2022, vol. 6, no. 2, pp. 17–38.
- Ustinov A. The Legacy of Russian Formalism and the Rise of the Digital Humanities. *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, 2016, jg. 4, no. 1, pp. 287–289.
- Vakhshytayn V. *Tekhnika, ili Obaianie progressa* [Technique, or the Charm of Progress], EUSP Press, 2021.
- Wellman B. Structural Analysis: From Method and Metaphor to Theory and Substance. *Social Structures: A Network Approach* (eds. B. Wellman, S. D. Berkowitz), Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1997 (*Contemporary Studies in Sociology*, vol. 15), pp. 19–61.
- Yudin G. Pozitsiia filosofa v fenomenologii Gusserlia i kritike Finka [The Philosopher's Position in Husserl's Phenomenology and Fink's Critique]. *Logos* (Russia), 2016, vol. 26, no. 1, pp. 108–117.
- Zagzebski L. Epistemicheskii avtoritet. Sovremennaia liberal'naia zashchita [Epistemic Authority: Modern Liberal Defence]. *Epistemology & Philosophy of Science*, 2017, vol. 53, no. 3, pp. 92–107.

Человеческое в человеко-машинном гибриде искусственного интеллекта

ДАРЬЯ ЧИРВА

Национальный исследовательский университет ИТМО;
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург, Россия, dvchirva@itmo.ru.

Ключевые слова: антропоцентризм; инструментализм; агентность; моральная агентность; социотехническая система; искусственный интеллект; проблема ответственности.

Статья посвящена вопросу о том, что происходит со статусом человека в современный период распространения технологий искусственного интеллекта (далее — ИИ). Демонстрируется недостаточность ресурсов антропоцентризма для определения реального положения человека на том основании, что в качестве следствия он ведет к фиксации простой инструментальности за системами ИИ. Такое распределение ролей между человеком и технологией не соответствуют реальной сложности функционирования и взаимодействия человека и ИИ на современном этапе. ИИ в силу своего устройства обладает определенной степенью автономии, непрозрачности и непредсказуемости, что позволяет в целом говорить о нем как об агенте. Однако если допустить расширение поля морали в результате ее переориентации с субъекта действия на объект и его морально значимые изменения, то искусственные агенты могут расцениваться как моральные агенты (проект информационной этики Лучано Флориди).

Однако эти агенты проектируются и обучаются людьми на основе данных, которые производятся, собираются, размечаются людьми. Реальность производства технологий в ее социальном аспекте настолько сложна, что в итоге не представляется возможным учесть отдельный вклад всех агентов (человеческих и нечеловеческих) в ее функционирование. Поэтому для фиксации этой ситуации используется понятие социотехнической мультиагентной системы. Она характеризуется различными уровнями агентности: каузальной, моральной и моральной с возможностью несения ответственности. Человеческое в социотехнической системе является источником моральной агентности и ответственности в силу того, что они являются его сущностными свойствами. Дальнейшее направление исследования социотехнической системы определяется необходимостью проработки проблемы пробела в ответственности.

Введение

ОДНИМ из ключевых элементов понятийной системы координат в любом поле философского исследования является понятие человеческого. Его связь с другими центральными понятиями определяет его место и содержание. В зависимости от того, что стоит рядом с человеком: Бог или, к примеру, животное, — мы по-разному видим и самого человека. Сегодня статистически «человек» наиболее часто встречается в контексте разговора о технологиях в целом, об искусственном интеллекте (далее — ИИ) в частности. Что дает нам это соседство? Перечень новых понятийных затруднений, которые возникают при решении в том числе практических проблем. Новые системы ИИ не только успешно обрабатывают большие объемы данных, но и способны производить на их основе новые данные в виде текста, изображения, музыки, видео. Тем самым возникает вопрос об авторстве, о сути подлинного творчества.

Это значимые вопросы, но мы касаемся их здесь только с тем, чтобы обозначить, что стремительное развитие ИИ сначала производит понятие «естественный интеллект», а затем начинает конкурировать с ним. Конечно, *GPT (Generative Pre-trained Transformer* — генеративный предобученный трансформер) не производит смыслы, а стремится построить статистически пригодную последовательность токенов. Тем не менее данная имитация производства смысла оказывает существенное влияние на человека. Сейчас *GPT* посредством волевого решения человека закрывается возможность давать ответы на критически значимые для человека вопросы, связанные с его здоровьем, например. Дискурс об ИИ все чаще принимает форму рассуждений об экзистенциальной угрозе для человечества. Здесь уместно вспо-

В работе представлены результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

мнить, о чем предупреждал нас еще Мартин Хайдеггер¹. Если человек мыслит технологию как инструмент наращивания власти, то ее развитие в какой-то момент неизбежно начнет расцениваться им как угроза его существованию оттого, что орудие наращивает мощь и автономию. Сила и эффективность инструмента становится предметом не только гордости создателя, но и тревоги масс: вдруг орудие обернет свою мощь против создателя? Данная тенденция риск-ориентированного мышления находит свое выражение в различных нормативных документах по прикладной этике: этических рекомендациях о развитии ИИ², кодексах по этике в сфере ИИ³. Публичный дискурс, представленный в таких документах, нерелексивным образом реконструирует антропоцентризм. Человек позиционируется как единственный носитель подлинного смысла и контроля над технологией, что должно выступать основой для решения всех затруднений и создавать ощущение контролируемости всего происходящего.

Одной из новых опор антропоцентризма в цифровую эпоху является наличие проблемы ответственности в сфере ИИ, не имеющей простого решения. В текущей ситуации декларируется принцип несения человеком полной ответственности за действия систем ИИ. Тем не менее декларирование не может заменить аргументацию. Аналитического решения данная проблема еще не получила: посредством стратегического усиления антропоцентризма значение ИИ редуцируется до простого инструмента. Тем самым подлинное место человека в эпоху ИИ оказывается непроявленным в новых реалиях партнерства с ИИ.

Агентность искусственного интеллекта

Многие авторы еще в период, предшествующий распространению технологии генеративного ИИ, говорили о том, что данная технология в силу особенностей своего устройства не является простым инструментом⁴. (Стоит отдельно отметить, что из того, что

1. Хайдеггер М. Вопрос о технике // *Время и бытие*: ст. и выступ. М.: Республика, 1993.
2. Рекомендация об этических аспектах искусственного интеллекта ЮНЕСКО 2021 года // UNESDOC. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pfo000380455_rus.
3. Кодекс этики в сфере искусственного интеллекта. М.: Альянс в сфере искусственного интеллекта, 2023. URL: https://ethics.a-ai.ru/assets/ethics_files/2023/05/12/Кодекс_этики_20_10_1.pdf.
4. Rahwan I. et al. Machine Behaviour // *Nature*. 2019. Vol. 568. № 7753.

ИИ не является простым инструментом, еще не следует, что он является полноценной искусственной личностью, обладающей интенциональностью, волей, истинным целеполаганием и т. п.⁵ У нас не возникает каких-либо оснований для развертывания дискурса о том, что у самого ИИ есть некий план в отношении человека.) Принципиальная черта инструментальности — отсутствие каких-либо форм агентности. В классической антропоцентрической парадигме инструментальным оказывается все, за исключением человека. Если человек распоряжается технологией, осуществляя полный контроль за ее функционированием, то речь идет об инструменте, и его суть таким образом однозначно предопределена. Следовательно, «человеческое» антропоцентризма всякий раз оказывается под ударом там и тогда, когда на сцене появляются иные значимые агенты (животные или технические сущности), которые не поддаются полному контролю человека. Однако в некотором смысле системы ИИ уже вышли из-под контроля человека: для функционирования ИИ не требуется постоянный надзор и вмешательство человека на всех этапах жизненного цикла технологии. Об агентности ИИ свидетельствуют следующие его черты:

1. Наличие автономии как способности без непосредственного постоянного контроля человека производить новые данные, функционировать в неопределенных условиях.
2. Непрозрачность ИИ как отсутствие возможности для человека в режиме реального времени получить исчерпывающие объяснения процессов между так называемыми входом и выходом. Данный аспект иначе называется проблемой черного ящика.
3. Непредсказуемость ИИ как его способность производить операции, которые не заложены в него разработчиками и не ожидаются пользователями.

Наделение ИИ статусом минимальной агентности выводит нас за рамки инструментализма в отношении технологии. Однако имеется и тенденция по наделению ИИ статусом морального агента, заложенная в проекте информационной этики Лучано Флориди⁶. Он имеет своей целью поколебать незыблемость основ антропоцентризма в сфере этики. Так, в статье 2004 года Флори-

5. Однако дискурс о нравственности самого ИИ развивается в текущий момент. См., напр.: Железнов А. Мораль для искусственного интеллекта: перспективы философского переосмысления // Логос. 2021. Т. 31. № 6.

6. Floridi L. Information Ethics: On the Theoretical Foundations of Computer Ethics // Ethics and Information Technology. 1999. Vol. 1. № 1.

ди и его соавтор, Джефф Сандерс, доказывают, что искусственные агенты могут быть также моральными агентами. Флориди и Сандерс вводят понятие морального агента не через операцию определения, а посредством построения его характеристики на определенном уровне абстракции⁷. Они исходят из того, что вводить сущности как таковые (сопоставляя этот уровень рассуждения с рассуждением о кантианской вещи в себе), то есть вне конкретного контекста, невозможно. Исследование ведется на определенном уровне абстракции, который не артикулируется четко либо в случае отсутствия рефлексии, либо в силу распространения этого уровня абстракции на уровень общих убеждений.

Характеристики ИИ-агента, позволяющие информативно описать его в контексте модели агента, следующие:

- интерактивность (способность отвечать на изменения окружающей среды, изменяя свои состояния);
- автономия (способность изменять состояния в соответствии со своими внутренними принципами и без дополнительного влияния внешней среды);
- адаптивность (изменение внутренних правил перехода от одного состояния к другому на основе обратной связи от окружающей среды).

Авторы также вводят дополнительный критерий моральности для искусственных агентов:

Действие квалифицируется как моральное, если и только если оно приводит к морально значимому добру или злу. Агент является моральным агентом, если и только если он способен производить морально квалифицируемое действие⁸.

Моральный агент является субъектом подотчетности (*accountability*), если он послужил источником для морально значимого действия, независимо от того, человек он или нет. Данную идею безвиновной (*faultless*), или объектно-ориентированной, морали (*object-oriented-morality*) Флориди развивал и в своих последующих работах⁹. В его концепции фокус внимания смещается с самого

7. Floridi L., Sanders J. W. On the Morality of Artificial Agents // *Minds and Machines*. 2004. Vol. 14. № 3. P. 351.

8. Ibid. P. 364.

9. Floridi L. Faultless Responsibility: On the Nature and Allocation of Moral Responsibility for Distributed Moral Actions // *Philosophical Transactions*. 2016. Vol. 374. № 2083; *Idem*. Distributed Morality in an Information Society // *Science and Engineering Ethics*. 2012. Vol. 19.

агента и наличия у него определенных морально значимых намерений (по такой модели строится классический антропоцентристский дискурс морали) на конечное состояние объекта воздействия. В рамках объектно-ориентированного подхода существенным является не то, кто совершает то или иное действие, а то, приводит ли действие агента к морально значимым изменениям состояния объекта воздействия. При этом на определенном уровне рассмотрения (или абстракции) и люди, и организации, и искусственные агенты могут рассматриваться как моральные агенты, потому что они способны влиять на моральный статус других агентов¹⁰.

Однако данное расширение морального пространства, на наш взгляд, происходит не за счет увеличения числа искусственных агентов, а за счет людей-агентов, способных формировать новые социальные, партнерские отношения с не-людьми. Сам Флориди отмечает, что в рамках объектно-ориентированной морали, которая включает в число моральных агентов искусственные сущности, нет оснований для приписывания ответственности искусственным агентам. Ее отсутствие оставляет их на уровне действенных причин определенных событий и не возводит на уровень подлинных моральных агентов классической этики. Искусственные агенты, в силу отсутствия у них подлинной интенциональности сознания, воли, не заслуживают похвалы или порицания в силу их неприменимости. Ответственность способны нести только люди. Однако каким образом она функционирует в новой среде, которую мы разделяем вместе с искусственными агентами?

Социотехническая система

Люди активно взаимодействуют с ИИ, получая в результате новые возможности. Алгоритмы помогают опытным пользователям решать рутинные рабочие, организационные и коммуникативные задачи. Сервисы *GPT* предоставляют возможность получить индивидуального помощника буквально каждому человеку. Такие взаимодействия с ИИ существенным образом трансформируют сложившиеся связи между людьми. Это позволяет нам говорить о том, что в контексте вопроса о человеческом в эпоху ИИ стоить говорить о гибридной сущности человека и машины, действу-

10. List C. Group Agency and Artificial Intelligence // *Philosophy and Technology*. 2021. Vol. 34. № 4.

ющих совместно¹¹. Однако поскольку сам машинный интеллект представляет собой не только результат вычислительной деятельности, не исключительно техническую сущность, но и результат взаимодействия некоторого числа людей в процессе его разработки, то корректно говорить не о том или ином гибриде конкретного человека (как пользователя) с конкретной системой ИИ, а о социотехнической системе, в которую входит большое число людей и технология ИИ.

Искусственный интеллект сегодня представляет собой переплетение и взаимосвязь ценностных установок людей с технологическими решениями. Фактически корректно говорить о человеко-машинном гибриде ИИ. Нейросетевая технология в силу своего технического устройства является социотехнической системой. Нейросети проектируются и обучаются людьми на основе данных, которые производятся, собираются, размечаются людьми. Социальный и институциональный контекст действий, совершаемых людьми, производящими и использующими технологию, настолько сложен, что не представляется возможным учесть отдельный вклад всех агентов (человеческих и нечеловеческих) в итоговое решение. На уровне разработки, обучения и тестирования ИИ во многом определяется человеческим воздействием. У ИИ, когда речь идет о социотехнической системе, нет собственной воли, мотива и целей, но в него вкладывается достаточно много человеческого: различного рода предубеждения разработчиков, их нерелефлексированные установки в отношении всего того, что мы называем значимым, правильным и т. п., которые задействуются на уровне проектирования, обучения и тестирования моделей. Решение задачи генерируется ИИ, и, помимо так называемого черного ящика, на решении не всегда прогнозируемым и контролируемым образом скажутся представления тех людей, что создают и используют технологию.

В этой связи возможно несколько подходов к описанию отношений между человеческими и нечеловеческими агентами. Классический подход подразумевает контроль человека и полную его ответственность за все результаты функционирования ИИ. Это так называемая модель «человек в цикле» (*human-in-the-loop*). Однако она не соответствует текущему уровню развития технологии в силу того, что технология не является простым инструментом, действия которого целиком и полностью контролируются че-

11. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: ИД ВШЭ, 2014.

ловеком, как это предполагается данной парадигмой. Технология обладает высоким «творческим»¹² потенциалом (способностью решать задачи, превосходящие когнитивные способности человека), возможностью автономного функционирования и использования в рамках социального взаимодействия человека и машины, в ходе которого деятельность человека и функционирование искусственного агента корректируются и видоизменяются.

Альтернативой модели контроля является модель «человек вне цикла» (*human-outside-the-loop*), допускающая бесконтрольное функционирование автономной технологии, в ходе которого с неизбежностью возникают пробелы в ответственности¹³. Они имеют место в таких ситуациях, в которых человек не может быть признан ответственным лицом в силу того, что не обладает технической возможностью осуществлять контроль за функционированием высокоразвитой технологии. Вменить ответственность технологии не представляется возможным в силу того, что она не является живой и не способна стремиться к удовольствию и избегать страдания. Такие ситуации, безусловно, связаны с высокими рисками и не должны возникать¹⁴. Однако не только на уровне оценки, но и на понятийном уровне данная модель несовершенна, поскольку в целом модель «человек вне цикла» исходит из базовой предпосылки инструментального понимания технологии и основывается на предположении дуализма человека и технологии (так же как и модель «человек в цикле»).

12. «Творческое» заключено в кавычки в силу того, что в вопросе о том, корректно ли называть результат работы генеративного ИИ продуктом творчества, нет однозначного решения. Или же, следуя Флориде, можно сказать, что на разных уровнях абстракции будут даны разные ответы.

13. Пробелы в ответственности (*responsibility gap*) — ситуации с функционированием ИИ, в которых невозможно определить ответственное лицо либо в силу большого числа агентов, повлиявших на результат, одним из которых является ИИ, либо в силу того, что мы не можем приписать ответственность ИИ там и тогда, когда знаем, что его функционирование послужило причиной события. Причем если бы на месте ИИ во втором случае был человек, то мы бы однозначно определили его в качестве ответственного. Впервые понятие «пробел в ответственности» использовал Андреас Маттиас. См.: Matthias A. The Responsibility Gap: Ascribing Responsibility for the Actions of Learning Automata // *Ethics and Information Technology*. 2004. Vol. 6. № 3.

14. Именно на этом основании ряд исследователей приходит к выводу, что автономные системы вооружения не должны использоваться, ибо это нарушает принцип справедливой войны. См., напр.: Sparrow R. Killer Robots // *Journal of Applied Philosophy*. 2007. Vol. 24. № 1.

Технология ИИ предполагает не просто автоматизацию некоторых рутинных процессов, но их существенную трансформацию в логике взаимодействия человека и ИИ, позволяющую говорить о появлении нового типа социотехнической системы. Анализ отношений ответственности в рамках такой системы возможен в терминах модели «человек над циклом» (*human-on-the-loop*)¹⁵. В данной модели человек и ИИ формируют систему, в которой определенной степенью автономии обладают и искусственный агент, и человеческий агент. Они могут взаимодействовать друг с другом, корректируя действия друг друга. Оба влияют на итоговый результат взаимодействия. Исключение одного из участников взаимодействия существенным образом влияет на итоговый результат. В условиях широкого использования систем ИИ в социально значимых контекстах источником изменения состояния системы является вся сложная сеть взаимодействующих агентов: это и разработчики, и сама система ИИ, и ее пользователи. Эта сеть совершает распределенные действия. Определение индивидуального вклада агента в случае распределенной социотехнической системы затруднено. Каждый из составляющих ее агентов действует так, а не иначе в силу того, что он находится в рамках данной системы и возможности его действий зависят от всей совокупности действий связанных с ним других агентов. Именно поэтому мы говорим о человеко-машинном гибриде ИИ, социотехнической системе, анализируемой по модели «человек над циклом».

Человеческое

Человеческое остается на своем месте в составе сложной сети отношений среди новых искусственных агентов, успешно имитирующих или воссоздающих когнитивный и коммуникативный форматы человеческого существования. Однако это человек не возвышающийся-над, а включенный-в сложную сеть. Остается ли что-то специфически человеческое, что позволяет нам не декларативным, а аналитическим образом выявлять человеческий компонент социотехнической системы? На наш взгляд остается, и это то, что наделяет мультиагентную социотехническую систему способностью нести ответственность, в дополнение к развитию моральной агентности.

15. Strasser A. Distributed Responsibility in Human-Machine Interactions // AI and Ethics. 2022. Vol. 2. № 3.

Существует несоответствие между имеющейся практикой определения ответственности и реальностью технологии, с которой мы имеем дело сегодня. Это связано со сложностью социального контекста действий, совершаемых с использованием ИИ, — в него включены те, на ком может сказаться результат действия: пользователи технологии, разработчики, менеджмент, принявший решение о разработке и ее выводе на рынок для определенной аудитории, авторы законодательного регулирования сферы использования технологии. Практически невозможно выявить одного деятеля, который бы осознанно контролировал все происходящее и мог бы нести ответственность. Более того, в такой ситуации представляется невозможным и несправедливым приписывать решение, действие и ответственность за него одному человеку. Однако именно так устроен классический дискурс об ответственности. В реальности же имеет место сложный комплекс взаимосвязей, который образуют люди, создающие и использующие технологию, с технологией. При этом сам контекст действия (особенно социального действия) в текущий момент в значительной мере определяется технологиями.

В первую очередь стоит принять тот факт, что в определенной мере моральная агентность свойственна и ИИ. Она приписывается человеческим и нечеловеческим акторам, когда мы допускаем, что они выступают в качестве причины некоторой новой возникающей последовательности событий, имеющей моральное значение. Такое значение возникает всякий раз, когда функционирование социотехнической системы связано с влиянием на систему ценностей той или иной социальной группы. Так происходит в силу того, что ее элементами оказываются люди, носители ценностной перспективы. К тому же системы ИИ как подсистемы социотехнической системы влияют на результат когнитивной и социальной деятельности человека. Действия социотехнической системы могут приводить к морально значимым последствиям, особенно в социально значимых контекстах. Однако ИИ-агентность обусловлена функционированием алгоритмов. Она не выступает достаточным основанием для того, чтобы приписать полную агентность, включающую в себя компонент ответственности. Моральная агентность систем ИИ, таким образом, является привходящим, а не сущностным свойством систем ИИ, включенных в социотехническое целое, которое они формируют вместе с людьми. Подлинная моральная агентность остается сущностным свойством человека.

Если предположить исключение человека из социотехнической системы, то вместе с ним пропадает и приводящее свойство моральной агентности систем ИИ. Ответственность рассматривается как отношение, которое возникает между моральным агентом и его объектом в результате некоего действия, источником которого выступает сам моральный агент. Приписывание такого отношения системам ИИ является невозможным в силу того, что они не обладают подлинной интенциональностью и не имеют мотивационного осознаваемого компонента в своем функционировании. Человеческое оказывается носителем уникальной агентности в рамках социотехнической системы ИИ, которое своим присутствием привносит в эту систему не только значение моральной агентности, но и возможность распределения ответственности. Решение этой проблемы предполагает дальнейшую аналитику типов ответственного отношения, продуцируемых социотехнической системой. Дальнейшие усилия по аналитике состава социотехнической системы, типов ответственного отношения, обозначаемых сейчас одним термином, должны составить одно из ключевых направлений социогуманитарной экспертизы в сфере искусственного интеллекта.

Библиография

- Железнов А. Мораль для искусственного интеллекта: перспективы философского переосмысления // Логос. 2021. Т. 31. № 6. С. 95–122.
- Кодекс этики в сфере искусственного интеллекта. М.: Альянс в сфере искусственного интеллекта, 2023. URL: https://ethics.a-ai.ru/assets/ethics_files/2023/05/12/Кодекс_этики_20_10_1.pdf.
- Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. М.: ИД ВШЭ, 2014.
- Рекомендация об этических аспектах искусственного интеллекта ЮНЕСКО 2021 года // UNESDOC. URL: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000380455_rus.
- Хайдеггер М. Вопрос о технике // Время и бытие: ст. и выступ. М.: Республика, 1993. С. 221–238.
- Floridi L. Distributed Morality in an Information Society // Science and Engineering Ethics. 2012. Vol. 19. P. 727–743.
- Floridi L. Faultless Responsibility: On the Nature and Allocation of Moral Responsibility for Distributed Moral Actions // Philosophical Transactions. 2016. Vol. 374. № 2083. P. 1–13.
- Floridi L. Information Ethics: On the Theoretical Foundations of Computer Ethics // Ethics and Information Technology. 1999. Vol. 1. № 1. P. 37–56.
- Floridi L., Sanders J. W. On the Morality of Artificial Agents // Minds and Machines. 2004. Vol. 14. № 3. P. 349–379.
- List C. Group Agency and Artificial Intelligence // Philosophy and Technology. 2021. Vol. 34. № 4. P. 1213–1242.

- Matthias A. The Responsibility Gap: Ascribing Responsibility for the Actions of Learning Automata // *Ethics and Information Technology*. 2004. Vol. 6. № 3. P. 175–183.
- Rahwan I, Cebrian M., Obradovich N., Bongard J., Bonnefon J.-F., Breazeal C., Crandall J. W., Christakis N. A., Couzin I. D., Jackson M. O., Jennings N. R., Kamar E., Kloumann I. M., Larochelle H., Lazer D., McElreath R., Mislove A., Parkes D. C., Pentland A., Roberts M. E., Shariff A., Tenenbaum J. B., Wellman M. Machine Behaviour // *Nature*. 2019. Vol. 568. № 7753. P. 477–486.
- Sparrow R. Killer Robots // *Journal of Applied Philosophy*. 2007. Vol. 24. № 1. P. 62–77.
- Strasser A. Distributed Responsibility in Human-Machine Interactions // *AI and Ethics*. 2022. Vol. 2. № 3. P. 523–532.

A HUMAN ELEMENT IN A HUMAN-MACHINE HYBRID OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE

DARIA CHIRVA. St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (ITMO University); National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, dvchirva@itmo.ru.

Keywords: anthropocentrism; instrumentalism; agency; moral agency; sociotechnical system; artificial intelligence; responsibility problem.

The article is devoted to the question of what happens to the status of a human being in the modern period of artificial intelligence technology (hereinafter — AI) dominance. Anthropocentrism is treated as an insufficient conceptual means for the identification of the real position of a human, because it leads to the fixation of simple instrumentality behind AI systems. Such a distribution of roles between humans and technology does not correspond to the real complexity of the functioning and interaction of humans and AI at the present stage. AI, by virtue of its construction, has a certain degree of autonomy, opacity and unpredictability, which allows us to generally talk about it as an agent. However, if we allow the expansion of the field of morality as a result of its reorientation from the subject of action to the object and its moral state's significant changes, then artificial agents can be regarded as moral agents (based on Luciano Floridi's Information ethics project).

However, these agents are designed and trained by humans based on data that is produced, collected, and marked up by humans again. The reality of technology production in its social aspect is so complex that, as a result, it is not possible to take into account the separate contribution of all agents (human and non-human) to its functioning. Therefore, the concept of a sociotechnical multi-agent system is used to designate this situation. It is characterized by different levels of agency: causal, moral and moral with the possibility of responsibility. The human in the sociotechnical system is a source of moral agency and responsibility due to the fact that they are its essential properties. The further direction of the research is connected with the question of how the problem of eliminating the responsibility gap in the realm of the sociotechnical system should be solved.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-203-214

References

- Floridi L. Distributed Morality in an Information Society. *Science and Engineering Ethics*, 2012, vol. 19, pp. 727–743.
- Floridi L. Faultless Responsibility: On the Nature and Allocation of Moral Responsibility for Distributed Moral Actions. *Philosophical Transactions*, 2016, vol. 374, no. 2083, pp. 1–13.
- Floridi L. Information Ethics: On the Theoretical Foundations of Computer Ethics. *Ethics and Information Technology*, 1999, vol. 1, no. 1, pp. 37–56.
- Floridi L., Sanders J. W. On the Morality of Artificial Agents. *Minds and Machines*, 2004, vol. 14, no. 3, pp. 349–379.
- Heidegger M. Vopros o tekhnike [Die Frage nach der Technik]. *Vremia i bytie: stat'i i vystupleniia* [Time and Being: Articles and Speeches], Moscow, Respublika, 1993, pp. 221–238.
- Kodeks etiki v sfere iskusstvennogo intellekta [The Code of Ethics in the Field of Artificial Intelligence], Moscow, AI Alliance Russia, 2023. Available at: https://ethics.a-ai.ru/assets/ethics_files/2023/05/12/Кодекс_этики_20_10_1.pdf.

- Latour B. *Peresborka sotsial'nogo: vvedenie v aktorno-setevuiu teoriiu* [Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory], Moscow, HSE Publishing House, 2014.
- List C. Group Agency and Artificial Intelligence. *Philosophy and Technology*, 2021, vol. 34, no. 4, pp. 1213–1242.
- Matthias A. The Responsibility Gap: Ascribing Responsibility for the Actions of Learning Automata. *Ethics and Information Technology*, 2004, vol. 6, no. 3, pp. 175–183.
- Rahwan I, Cebrian M., Obradovich N., Bongard J., Bonnefon J.-F., Breazeal C., Crandall J. W., Christakis N. A., Couzin I. D., Jackson M. O., Jennings N. R., Kamar E., Kloumann I. M., Larochelle H., Lazer D., McElreath R., Mislove A., Parkes D. C., Pentland A., Roberts M. E., Shariff A., Tenenbaum J. B., Wellman M. Machine Behaviour. *Nature*, 2019, vol. 568, no. 7753, pp. 477–486.
- Rekomendatsiia ob eticheskikh aspektakh iskusstvennogo intellekta IuNESKO 2021 goda* [UNESCO Recommendation on the Ethics of Artificial Intelligence]. UNESDOC. Available at: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000380455_rus.
- Sparrow R. Killer Robots. *Journal of Applied Philosophy*, 2007, vol. 24, no. 1, pp. 62–77.
- Strasser A. Distributed Responsibility in Human-Machine Interactions. *AI and Ethics*, 2022, vol. 2, no. 3, pp. 523–532.
- Zheleznov A. Moral' dlia iskusstvennogo intellekta: perspektivy filosofskogo pereosmysleniia [The Moral of Artificial Intelligence: A Chance to Reconsider Philosophy]. *Logos* (Russia), 2021, vol. 31, no. 6, pp. 95–122.

Амбулаторное счастье

ЕВГЕНИЙ МАЛЫШКИН

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ),
Россия, malyshkin@yandex.ru.

Ключевые слова: счастье; прогулка; протяженность;
пространство; куб Неккера.

В своих программных трудах Рене Декарт, помимо выстраивания впечатляющей метафизической системы, раз за разом раздает обещания счастья, которое непременно должно сопровождать занятия философией по новому образцу. В чем именно состоит это счастье и способна ли картезианская конструкция выполнить данное обещание? Для кого оно может наступить? Если относиться к этому обещанию всерьез, как к инструкции по обретению *vita beata*, то можно обнаружить серьезного конкурента персонажу картезианской повести о построении новой науки в главном герое романа Виктора Пелевина *KGBT+*. Он выполняет те же процедуры, что и картезианский субъект, совпадения с которым весьма точны. Ключевым актом для обоих оказывается прогулка, *ambulo-sum(nt)*: и Декарт, и его последователи — Готфрид Вильгельм Лейбниц и Бенедикт Спиноза, — и Пелевин

показывают, что прогулка является не наградой за хорошо выполненную работу по спасению души, она и есть работа. Это блаженная работа, в которой совпадают путь и цель, ровно как в прогулке, когда гуляют, чтобы гулять. Пелевин обещает счастье, но случается оно вовсе не с картезианским субъектом. На это противоречие проливает свет третья фигура — Джордано Бруно, которая позволяет показать, что обещание может быть выполнено только при отказе от понятия протяженности в пользу пространства. Ведь в прогулке важно, скорее, не кто гуляет, а где: бывают места и пространства, в которых погулять не получится. Куб Неккера помогает нам уразуметь понятие того пространства, в котором происходят три описываемые прогулки (Декарта, Пелевина и Бруно), направленные к обретению высшей цели учений, адептами которых выступают указанные персонажи.

Два забвения

ДЕКАРТОВО уподобление знания древу заканчивается описанием трех ветвей, главной из которых он называет этику. Между тем собственно этическое учение у него состоит лишь в правиле временной морали. Очень долго мы и следовали этой этической норме, но, по всей видимости, ее основной принцип, требование соблюдать нравы и обычаи людей, среди которых живешь, до тех пор, пока не будет построено что-то лучше¹, оказывается бесполезным в годы великих и длительных потрясений. Если уж обращаться к мысли Рене Декарта, наблюдая за тем, из чего изготовлен радикализм его философии, так с уверенностью в том, что дорога к блаженству обозначена в изготовленности самой его метафизики, а не в смутных дополнениях к ней. Уверенность эта подпитывается многочисленными отступлениями Декарта, в которых он говорит о величии Бога, о блаженстве его созерцания, об иных, уже обретенных на пути освоения его науки удовольствиях. В конце концов, именно в предисловии к «Основам философии», произведению, на которое Декарт возлагал особые надежды, поскольку написано оно как учебник новой философии, он недвусмысленно обещает нам, что своим сочинением указал нам на путь к блаженству².

Кто же способен на такое блаженство? Декарт, с одной стороны, вполне определенно называет это существо *res cogitans*, вещь мыслящая. Но сам признает, что этого недостаточно, и во втором размышлении «Размышлений о первой философии» говорит о нем как о «неведомом мне моем я, которое недоступно воображению». Попытки идентифицировать это «я» неоднократно предпринимались уже начиная с Локка и до сих пор не заканчиваются. Задачей здесь нам видится не столько отыскание верной политики идентификации мыс-

1. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 263.
2. «Но кто в конце концов уловит различие между моими началами и началами других, а также то, какой ряд истин отсюда можно извлечь, те убедятся, как важно продолжить разыскание истин и до какой высокой ступени мудрости, до какого совершенства жизни, до какого блаженства могут довести нас эти начала» (Он же. Первоначала философии // Соч. Т. 1. С. 313).

лящего, сколько, во-первых, указание на это самое блаженство как на время от времени постигаемое, хотя бы и смутно, условие и цель всякой метафизической работы, без которой метафизика не имеет смысла. Во-вторых, для уразумения блаженного лица нам потребуются демонстрация необходимой множественности такого рода размышлений. И в-третьих, нужно описать инструмент или набор инструментов, позволяющих блаженству случаться с мыслящим.

Блаженный Августин, рассуждая о блаженстве³, говорит о нем как о забытом в одном из двух смыслов: можно забыть, и забыть, что помнил, а можно забыть, но знать, что некогда знал. О счастливой жизни (*vita beata*), полагает Августин, мы забыли, и это первая определенность этой жизни. Кто-то еще помнит о ней как о забытой, иные же забыли так, что не могут вспоминать, не понимают, что *vita beata* бывает. Определенность забытого блаженства имеет смысл предварения, то есть такого неясного знания, без которого знание ясное смысла не имеет, условия познания, договора, который заключается помнящими о забытом знании со знанием доступным.

Термин «условие» прочно вошел в философский словарь благодаря Иммануилу Канту и тому, как определены задачи научного философского знания в «Критике чистого разума», а именно: выяснить его условия и возможности. Но условие имеет двойной смысл: это и некое необходимое предварение, и, что в немецком термине *Bedingung* плохо слышно, неявный договор, который уже кем-то когда-то совершен. Посткантианская философия много внимания уделила первому аспекту, но второй, позабытый договор, заключенный неизвестно кем, когда и с какой целью, имеет непривычное звучание, напоминает не столько знание научное, сколько эзотерические выкладки. И все же будем исходить из утверждения, что этот договор, само его произнесение, нам время от времени доступен, коль скоро занятия первой философией нас, «эмпирических субъектов», заставляют оказаться перед недоступным для воображения «я» мыслящим, мыслящей вещью. Нельзя утверждать, что это событие происходит часто, мысль дискретна, она — от момента к моменту, указывает Декарт. Но моменты встречи нас преобразуют, задавая и образцовость ума, и сам его порядок: ум — это встреча, разделенность одного и того же с другим, такое, что только в этой разделенности и возможно тождественное. Значит, размышлять — это вспоминать об этих встречах, возвращаясь к ним, уяснять их обстоятельства и приметы. Другими словами, мы умеем размышлять о том, заключать ли этот договор. Подобно перипате-

3. Блж. Августин. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. С. 255 слл. (Conf., X, 28).

тикам (так называли последователей Аристотеля, *пері-патέω*, прогуливающиеся), мы то заключаем его, возвращаясь к началам, то следуем ему с той или иной степенью точности в зависимости от того, насколько нам доступен его текст в повседневной интенсивности разума. Таков *первый образ* нашей прогулки, *ambulatio*, отсылающий, по нашей гипотезе, к трудно фиксируемому, но все же известному опыту заключения условия, к «неведомой мне» моей договоренности, заключаемой в движениях, восходящих к первым началам знания и нисходящих от них к усмотрению образа и состояния — блаженного или нет — познающего.

Одна из ранних работ⁴ Готфрида Вильгельма Лейбница посвящена примирению новейшей философии (то есть картезианцев и их ближайших предшественников) с Аристотелем. Там Лейбниц указывает на возможность и даже необходимость согласования античной физики с новейшей, показав, что обе они исходят только из фигуры, величины и движения. Эти три качества он возводит к четырем первым причинам, отчетливо демонстрируя, что согласование происходит в движении от вторых причин к первым, от физики к метафизике и теологии. Таким образом, в чем Декарт, по свидетельству Лейбница, не отходил от традиции (и мы, двигающиеся за ним) — это метафора прогулки, движение к первым началам и от них, даже если само это движение оказывается незаметным до забвения.

Противопоставление

Декарт же начинает с противоположного: его разрыв с традицией состоит в том, что первые начала он объявляет не наиболее трудными, но самыми ясными и отчетливыми. Более того, в следовании за Декартом в его выстраивании знания от первого, самопонятного принципа мы призваны убеждаться в превосходстве одного удовольствия над другим: удовольствия, получаемого от философии, над удовольствием от «созерцания вещей, доступных нашему глазу»⁵. Как сравнивать удовольствия, Декарт не говорит, да и нет у нас задачи выяснить, в чем состоит картезианский модус блаженства, для нас важно само соседство удовольствий, получаемых от прогулки и от вещей, «доступных глазу», и блаженство познания первых начал. Порядок размышления прост: сначала продемонстрировать это ясное и отчетливое

4. Лейбниц Г. В. Письмо к Якову Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1.

5. Декарт Р. Первоначала философии. С. 302.

знание (я мыслю, я есмь), затем принять решение, что без узнавания этой ясности и отчетливости в любой деятельности такую деятельность считать ложной, а затем стараться делать так, чтобы образцовое мышление и в повседневных практиках узнавалось по возможности непрерывно, то есть чтобы мы неясно воспринятое, или данное только чувственно, возводили к первому, ясному и отчетливому. Именно этот замысел возвращающихся прогулок и развертывает в полноте картезианец Бенедикт Спиноза, устанавливая и выстраивая связь между различными родами познания и непрерывностью аффекта интеллектуальной любви. Мы все еще картезианцы по крайней мере в двух случаях: когда ясно и отчетливо воспринятое принимаем за истинное и когда верим, что радикальная редукция приводит к большому исправлению, соответствующему уму. И в той мере, в какой мы остаемся картезианцами, требование мысли, каковая способна преобразовывать нашу разнородную аффективность в интеллектуально-любовный континуум, вести к блаженству, остается настоящим.

Говоря об узнавании мышления в любой деятельности, например в прогулке, Декарт противопоставляет два вида его демонстрации. Хожу, следовательно существую: если разумею при этом только ходьбу, к примеру иметь в виду свидетельство соседей, которые видели, как я прогуливаюсь, то такое суждение не вполне достоверно.

Но если я буду разумею само чувство или осознание зрения или ходьбы, то, поскольку в этом случае они будут сопряжены с мыслью, коя одна только чувствует или осознает, что она видит или ходит, заключение мое окажется вполне верным⁶.

Итак, чувство или сознание (*sensu siue conscientia*). Я мыслю, если гуляю, сознаю — но не того, кто прогуливается, а мышление, которое является причиной бытия прогулки. Как мышление оказывается инертным по отношению к любому обману, если сознает себя мыслящим, так сознание прогулки делает истинной саму прогулку. Однако прогулка — это сложный конструкт, нужно сначала осознать себя в формуле «я мыслю, я есть» и только потом уже узнать его прогуливающимся. Прогулка оказывается вроде бы избыточным, и все же демонстративным элементом конструкции, обрамляющей «я».

6. Там же. С. 317. В оригинале речь идет все же не о ходьбе, а о прогулке: *Sed si intelligam de ipso sensu siue conscientia uidendi aut ambulandi, quia tunc refertur ad mentem, quae sola sentit siue cogitat se uidere aut ambulare, est plane certa* (Princ. Phil. 1.009).

Контрапункт к этому заключению мы находим в романе Виктора Пелевина *KGBT+*, который следует назвать не столько художественным произведением, сколько сложно (и не всегда художественно) устроенной инструкцией по практике обретения просветления. Слово *просветление* Пелевин употребляет нечасто, реже, чем Декарт — «блаженство». Слово «блаженство», если в прямом смысле, Пелевин не употребляет вовсе, но мы будем эти слова принимать за одно. В романе мы читаем:

Что я делаю во время прогулки? Да ничего особенного. И вот в этом «ничего особенного» моя практика и состоит.

Я иду между рядами кипарисов и гляжу вперед. Я не ищу никаких перемен, и мой ум ни за чем не следует. Я даже не могу сказать, что «позволяю феноменам свободно проявляться», — ничто в этом мире (включая меня самого) не нуждается в моем позволении и не подчиняется моим запретам.

В те дни, когда на душе у меня безветренно и тихо, я вижу, что любая эмоция, любая тревога, любое желание, длящееся больше секунды, — это раскаленный уголь, сжатый мною в руке. Пока я считаю его своим, я горю в аду, но я так привык к боли, из которой сделаны мир и я сам, что даже не обращаю на это внимания.

У каждого из нас много-много рук, и мы сжимаем в них огромное количество углей. Но если мы начинаем замечать их сами, если мы понимаем, что «думая мысли» и «переживая чувства», мы просто истязаем тех «себя», которых создаем этой же процедурой, тогда наши выдуманные руки начинают по очереди разжиматься и отпускают свою фальшивую добычу⁷.

Эти два текста — про одно и то же, про прогулку. Оба они описывают только то, как следует гулять, чтобы прийти к блаженству. Отличает их техническая деталь: либо мы, вслед за Декартом, настаиваем на приучении «я» к плодам науки, либо ищем способ растворить, распустить всякие обретаемые плоды. В обоих случаях демонстрируется редукция, сводящая сложное к простому: Декарт приводит сложность прогулки к узнаванию сознающего и прогуливающегося, Пелевин — любого такого «и» к самому созерцанию. В обоих случаях мы сами себя вполне можем не узнавать. У Пелевина — потому, что нечего помнить, и желать вспоминать себя прошлого — значит «сжимать уголь». Однако и Декарт в своей небольшой работе «Беседа с Бурманом»⁸ настаивает

7. Пелевин В. О. *KGBT+*. М.: Эксмо, 2023. С. 553–554.

8. Декарт Р. Беседа с Бурманом // Соч. Т. 2. С. 448.

на странности этого «я», говоря, что *я существую*, конечно, вывод из силлогизма, но противоречащий порядку очевидности силлогистического высказывания, ведь вывод здесь более очевиден, чем посылка, *я существую* попросту *оказывается* более очевидным, чем посылка «всякий мыслящий существует».

То, что «я», которое имеет в виду Пелевин, такой же странной природы (правда, скорее фантастической, чем не поддающейся воображению), показывается различными техногенными обстоятельствами, описываемыми в романе: мозг в банке, вживленный имплант, благодаря которому речь другого воспринимается как своя, и т. д. В обоих случаях с этим «я» что-то не так. У Декарта мы не понимаем, чем же одно мыслящее «я» отличается от другого, или оно одно на всех. У Пелевина «я» — это мусор, который внимательный, то есть следующий инструкциям читатель, успешно гуляя, выметает. Трудно было бы сопоставлять эти «я», потому что придется сравнивать плохо отличное от ничтожного, то есть плохо различимого. Эти «я» — скорее конструкции слепого знания, как его понимает Лейбниц: в них что-то свернуто, и воспринимаются они скорее как символы, но развернуть их затруднительно. Отчетливо представить их, отделить от чего-то другого, близкого, нельзя, но уразуметь, составив ясное восприятие, можно. Но ведь именно так и выглядят все вещи, которые мы встречаем на прогулке летним вечером: они сливаются в некую неразличимость, которая, собственно, и составляет негу прогулки.

Есть такой объект, который, когда мы в него внимательно всматриваемся, составляет восприятие ясное, но не отчетливое. Это известная «иллюзия», куб Неккера (рис. 1).

Глядя на этот рисунок, мы, скорее всего, увидим куб, в котором передняя, ближняя к нам сторона оказывается ниже, чем верхняя. Но *можно* постараться и увидеть этот куб иначе, так, что передняя сторона будет казаться выше верхней. Если же мы привыкнем рассматривать этот куб и вглядываться во второй его аспект, то увидим, что есть способы смотреть на него, благодаря которым мы сможем легче переключаться на видение первого или второго аспектов, например, мы можем намеренно располагать себя снизу-слева и тогда увидим второй аспект. Но сами эти аспекты все же неравнозначны, один из них — «удобный», правый (когда мы смотрим справа-сверху), второй — неудобный, левый. Собственно, это и важно для нас в этой иллюзии: замечая, что в самом по себе созерцании есть удобное и неудобное, мы в кубе видим пространство, а не выражение идеи протяженности. Так, рисуя квадрат, мы имеем в виду не нарисованное, а мыслимое, квадрата не нарисовать: стороны нарисован-

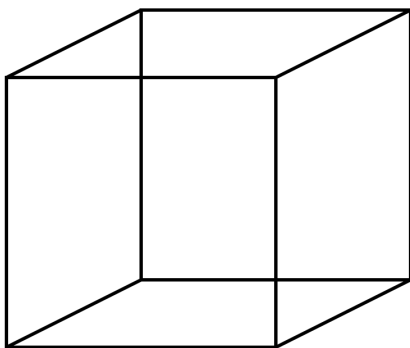


Рис. 1. Куб Неккера.

ной (а не созерцаемой) фигуры будут хоть немного, а отличаться. Тогда как вглядываясь в куб Неккера, мы вглядываемся именно в изображение. То, на что мы смотрим в квадрате, — это протяженность, *extensio*, субстанциальное свойство телесных вещей, о которых Декарт говорит, что эминентная, преимущественная их реальность находится в нашем уме (то есть чтобы понять тело, нужно сначала понять ум, высчитывающий меру протяженного, в котором кроме так понятой меры ничего и нет). А то, во что вглядываемся в кубе, — это не телесность в картезианском смысле, мы не воспринимаем его как нечто протяженное, это пространство, которое, правда, тоже не изображено непосредственно, но видим мы его вполне ясно. И нельзя сказать, что мы «воображаем» куб. Именно потому, что нам труднее видеть второй аспект, чем первый, что *есть* левый его аспект и правый, мы куб воспринимаем, а не воображаем. Если мы натренируемся, то будем видеть этот куб ясно, попеременно в двух его аспектах, но всегда будет трудно, всегда будет что-то «загораживать» от нас этот самый предмет, потому, в терминах картезианской феноменологии, будем видеть его хотя и ясно, но не отчетливо.

Видимость куба отлична от иллюзорности, которой стремится избежать Декарт. Смотря на куб, мы не сможем окончательно решить, в каком именно аспекте он изображен, в отличие от башен, упоминаемых в самом начале «Размышлений о первой философии», которые издали кажутся квадратными, а вблизи оказываются круглыми. Нельзя сказать, что куб Неккера нас обманывает, потому что за ним нет никакой правды, его вообще нельзя вывести на чистую воду, нельзя заявить, что на самом деле он не левый куб, а правый. Можно, правда, сказать, что это не куб, а всего лишь пересеченные под определенными углами линии, но тогда мы вообще откажем возможности изображать объем на плоскости, запретим себе смотреть.

Таким образом, то, что мы видим в двух аспектах куба Неккера, является и не иллюзией, и не предметом самим по себе. То, чем мы заняты, наблюдая смену его аспектов, это и не воображение, и не наблюдение, и не умосозерцание. Нечто среднее, особый род созерцания.

Это созерцание выполнимо только в определенном порядке множественности. При этом позиция созерцающего, по сравнению с усмотрением бытия протяженных вещей, смещается: если для измерения, скажем, длины протяженного предмета требуется предмет, мерка и однозначное, фиксированное расположение измеряющего, то в пространстве измеряющих, то есть вовлеченных в разделение левого и правого, по необходимости много. Выяснить, в каком отношении находятся эти два вида наблюдателей — предмет особого, буддологического, рассмотрения. Отметим только, что без левого и правого, то есть неудобного и удобного, нам не обойтись в обоих случаях.

Лучшая из прогулок

На этом свойстве «особого созерцания», возможности представлять нам объекты, за которыми ничего не стоит, кроме нас, которым что-то удобно, а что-то требует дополнительных усилий, нам бы хотелось подробнее остановиться. Если с чем-то и можно сравнить нашу память, то с кубом Неккера: что-то помним хорошо, а что-то постоянно забываем. У обращения с этим свойством памяти есть богатая традиция, которая плохо изучена и которая в общих чертах обрисована в книге Фрэнсис Йейтс «Искусство памяти». Есть, утверждает британская исследовательница, два направления в этом искусстве. Первый — это запоминание последовательности материала в некотором подготовленном порядке мест. Например, если нам требуется запомнить 20 имен, мы, когда нам будут их называть, будем связывать каждое из них с каким-либо броским образом, а образ помещать в систему мест. Достаточно помнить только эту систему (например, все примечательные объекты (места) по пути от автобусной остановки до дома), чтобы вспомнить названные нам имена в том порядке, в котором они были произнесены.

Мы при этом опираемся на примечательную особенность памяти: оказываясь в каком-то месте, мы вспоминаем произошедшие здесь события, как если бы место и было нашей памятью. Это направление искусства Йейтс называет классическим, оно берет свое начало от Симонида Кеосского, древнегреческого поэта и риторика.

И есть направление в тренировке памяти, появившееся гораздо позже, как раз в картезианские времена, оно опирается на метод Петра Рамуса. Здесь уже не используются ни места, ни образы, а только порядок вопросов, которые мы должны запомнить, чтобы потом восстановить в памяти нужное содержание. К примеру, стихотворная строка может содержать не связанные непосредственно друг с другом образы. Хорошо составленный вопрос будет нам напоминать или всю строфу, или строку, или даже трудное слово в стихе. Собственно, рамизм в истории искусной памяти — то же, что аналитический метод в геометрии: мы отказываемся от чертежа, воображения в пользу рассуждения, последовательного обращения со знаками. Если опора памяти на образы в средневековых трактатах, утверждает Йейтс, — это уступка слабости человеческой памяти, которая не может обойтись без образов, то и метод Рамуса, и магические методы Джулио Камилло, Джордано Бруно, Томмазо Кампанеллы — это смелые шаги нового человека, претензия на то, чтобы если не объявлять себя равным творцу, то уж во всяком случае не подменять высшую часть души, интеллект, низшими способностями воображения, скатываясь от интеллектуальной работы к чувственным уподоблениям. Однако картезианская феноменология вовсе не отважна, напротив, обращаться к образам — значит доверять их стихийности, тогда как удовольствия, отмечаемые Декартом, — это удовольствия от того, чтобы уразуметь самому, понимать так, чтобы «ничего не мешало».

Йейтс отмечает, что Декарт был знаком с книгой по искусной памяти, в которой излагалась как раз классическая версия искусства. Прочитируем отрывок из «Частных мыслей» Декарта:

За чтением шенкелевых полезных мелочей (в книге *De arte memoria*⁹) мне пришло на ум, как я могу без особого труда овладеть всем, что открыл с помощью воображения. Этого можно достичь, сводя все вещи к их причинам. Поскольку все может быть сведено к одному, ясно, что нет необходимости запоминать все науки. Когда мы знаем причины, все ускользающие образы легко снова обнаружить в своем мозгу по отпечатку причины. Таково подлинное искусство памяти, и оно прямо противоположно его (Шенкеля) туманным представлениям. Не то чтобы его (искусство) вовсе не эффективно, но оно стремится объять сразу слишком много вещей и притом не придерживается правильного порядка. А правильный порядок состоит в том, что

9. Имеются в виду труды по мнемонике голландского педагога и филолога Ламберта Шенкеля.

образы должны создаваться во взаимосвязи друг с другом. Он (Шенкель) упускает то, что является ключом ко всей тайне.

Я придумал другой способ: из не связанных между собой образов нужно составить новые образы, общие для всех них, или должен быть создан один образ, который отсылал бы не только к ближайшему к нему, а ко всем им — так, чтобы пятый отсылал к первому посредством воткнутого в землю копья, средний — посредством лестницы, по которой они нисходят, второй — посредством вонзенной в него стрелы, и таким же, реальным или вымышленным, способом с ними должен быть связан третий¹⁰.

Таким образом, Декарт открывает для себя рамизм, даже не будучи знакомым с этой традицией. Рамус уже придумал, как отказаться от образов, Декарт еще полагается на них, но всю их действительность уже сводит к их конструкции.

За 41 год до выхода первой редакции «Медитаций» была дарована бескровная смерть великому мастеру искусной памяти, Бруно, весь «секрет» искусства которого был направлен как раз на создание монументальных иллюзий второго типа, таких, за которыми не стоит никакой дополнительной правды, поскольку в них и говорится вся правда. Это были концентрически расположенные вращающиеся круги, которые следовало удерживать в воображении так, будто ты находишься в их центре как в комнате. Круги памяти вращаются вокруг тебя, каждый из них — это последовательность памятных мест. Ты можешь переводить внимание с одного на другой, в каждой последовательности располагается множество образов, которые показывают устройство различных частей мира: растения и животные, науки и искусства, изобретатели, ремесла и т. д.; упрощенная версия бруновского магического искусства хорошо представлена в «Городе Солнца» Кампанеллы, только солярии должны были обходить стены города, а магнемонист вращал круги вокруг себя¹¹.

Эти колеса (*rotae*) заставляли мнемониста восстановить из забытого (если только маг помнит, что он сам забыл акт Творения) устройство всего мира: образы на крутах напоминают ему содержание, которое он сам в них вложил, составляя образы, а образы на со-

10. *Descartes R. Cogitationes privatae* (1619–1621) // *Œuvres: En 11 vols.* / Ch. Adam, P. Tannery (eds). P.: Léopold Cerf, 1908. Vol. X. P. 230 (цит. по: Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997. С. 460).

11. За более подробной реконструкцией магического искусства Бруно мы должны отослать к уже упомянутой книге Йейтс, особенно к гл. 7–14. Рекомендуем второе, исправленное издание перевода, опубликованное издательством «НЛО» в 2023 году.

сествующих кругах, если только маг правильно подобрал в своем воображении их угловую скорость, показывают гармонию, сложность универсума (в буквальном смысле латинского *universum*). Так Бруно получал образ перфектной прогулки, в которой и собеседник умен, и солнце светит, и темп прогулки приятен. Гуляя, маг совпадал с образом Творца, обретая изначальное блаженство: *ambulo, beatus sum*. Таков *второй образ* прогулки, прогулки Бруно по универсуму, в котором смысл этой прогулки раскрывается из встречающегося в ней пространства, отчасти хорошо подготовленного перечнями, нанесенными на порядок мест в пространстве, но кардинальная ее часть случается контингентно, магико-художественной согласованностью самого пространства, то есть блаженства.

Пространство

Протяженные вещи не имеют причин доставлять нам радость или печаль, и то и другое — случайные свойства, контингентные в случае Спинозы и Лейбница или окказиональные, если рассуждать по-картезиански. Все равно, гулять или смотреть, само происходящее случайно, важно только «чувство или осознание». Чтобы увидеть предмет или начать прогуливаться, нам нужно сложное устроенное человеческое тело, в котором каким-то не совсем ясным образом сошлись мышление и протяженность, так что единственное, что мы можем, вслед за Декартом, сказать внятного о прогулке самой по себе, это что она случилась. Чтобы размышлять о прогулках и доставляемых ими удовольствиях, нам нужно оказаться не среди протяженных вещей, а в пространстве.

Что такое пространство? Говоря попросту, это набор мест, в которых путь вверх и путь вниз не один и тот же, то есть перемещение от *A* к *B* никогда не совпадает с перемещением от *B* к *A*, ведь это разные движения, одно удобное, другое неудобное. Пространство для Декарта и Гоббса — это иллюзия, воображаемый предмет, который мы помещаем в ничем не занятые границы, определение которым задает равномерная протяженность. Для Бруно же тот, кто запомнил что-либо в каком-то месте, то есть мастер памяти, не только сам изменился, запомнив, но и место изменил, поскольку в месте теперь нечто хранится. Это теперь иное место. Теперь то, о чем сообщает ему место, располагается не в месте и не в нем самом, но в связке, как называет это Бруно, *vincula*. Эта связь и есть пространство, в котором лево/право, верх/низ и ближе/дальше задаются не отношениями протяженности, а трудом, удобством и символикой запомненного. Пространство зада-

ется не как *partes extra partes* (часть подле части), а как асимметрия в порядке прохождения, удобно/неудобно, труднее/легче, желаемо/нежелательно. Геометрическое, выравниваемое, растет из другого, из метрического, тождественного и иного. Геометрическая протяженность есть только тогда, когда выравниваемое, то есть приводимое к прямому, считаемому, выдают за выравненное.

Путь вверх и путь вниз — не один и тот же, Гераклит сообщает об открытии, той работе ума, которую мы с ним разделяем, когда оба пути считаем, но не о сопоставлении путей, какие мы выбираем, прогуливаясь или рассматривая куб Неккера. Магические системы Бруно так и выстроены: от начала движения к схватыванию его неровностей — чтобы запомнить что-то в каком-либо месте, это уже должно быть какое-то (в случае с его магической системой — наилучшим образом устроенное) место. Вспоминая, мы помещаем себя в то самое место, в котором запоминали, так что для того, чтобы вспомнить требуемое, нужно прежде вспомнить само место. Если движение кругов организовано в магически выстраиваемом порядке, то оно будет воспоминанием изначально пространства, пространства творения, с которым мы связаны еще до того, как установили связь между местом и запоминаемым в нем содержанием. Устанавливая собственные связи¹², мастер памяти восстанавливает связь Бога с пространством.

И в «ничего особенного» Пелевина, и в *sensu sive conscientia* Декарта мы встречаемся с тем, чем наполнена всякая прогулка: растворением в увиденном. Исчезновение гуляющего, когда забываем вовсе замечать происходящее, впадая в некое оцепенение ума, прогулкам тоже не чуждо, но этот модус прогулки плохо сообщает о чем бы то ни было. Здесь мы говорим о разделенности гуляющего со встречаемыми предметами: нельзя ведь обратить внимание на саму прогулку, поскольку она еще не закончена, или на самого гуляющего, ведь он разнится от момента к моменту до неузнаваемости, и эта перемена — неперемнная составляющая прогулки. Но можно отличать вот этого вот гуляющего от встречаемых предметов и в этом отличении видеть, что именно гуляющий

12. Связь места памяти и запоминаемого в нем содержания — ключевой элемент для всей мнемонической традиции, вершину которой Йейтс видит в Бруно. Но в бруновском понимании эта связь описывается ею либо как «принадлежащая традиции герметизма, то есть унаследованная в готовом виде от Античности», либо как таинственная. О мистическом контексте употребления термина *vincula* см.: Фиалко М. Трактат *De vinculis* в философии Джордано Бруно и истории европейского эзотеризма // Бруно Дж. О связях как таковых. М.: Циолковский, 2018.

с ними разделяет (как разделяют радость или горе): вижу нечто, так-то подле него (и потому — к нему или от него) расположенное, и так появляется разделяемое, в котором гуляющий и предмет определены разделением. Это порождающая разделенность не совпадает ни с общностью, ни с отличенностью души от тела. Внимательность к тому, что и как мы разделяем со встреченным в нашем со-бытии-гулящими, — *наш третий образ прогулки*.

Показательно, как Жан-Люк Нанси, мастер сообщения о со-разделяемом, все же проходит мимо этого не-мерного, как если бы он и вправду не различал между пространством и протяженностью. Нанси цитирует «Ответ на Шестые возражения», где Декарт говорит об аз есмь как о

...внутреннем знании относительно мышления и бытия, которое всегда предшествует продуманному и является врожденным у всех людей, так что... мы можем вообразить, будто лишены этого знания, но не можем быть лишены его в действительности.

И затем делает вывод, красивый, но, наш взгляд, неточный:

...очевидность *ego sum* конститутивно и со-изначально отсылает к его возможности в каждом из нас, то есть этой совозможности очевидность как очевидность обязана своей силой и своей истинностью. *Ego sum = ego sum*¹³.

Любой читатель Декарта — это хорошо подготовленный человек, а не всякий, не все, в этом смысле Локк, критикующий всеобщность врожденных идей, попросту ломится в открытые ворота, поскольку Декарт каждый раз настаивает: всякий, кто... Всеобщность врожденных правил сосуществует с избирательностью их уразумения, как два вида забвения сосуществуют, согласно Августину, в соседних душах, хотя причины этого сосуществования могут и отличаться, если вообще здесь уместно говорить о причинах. Упомянутая Нанси «совозможность» никогда не равна у всех, как не все одинаково хорошо считают или обучаются иностранным языкам: мы именно потому плохо отличаем себя от других в уразумении правильности счета или верности врожденных идей, что эти *sum* — это разделяемое, оно, бытие от первого лица, не является свойством каждого, но тем, что, оказывается, сказывает себя в разделенности. И есть разделяемое хорошо и разделяе-

13. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004. С. 59.

мое плохо, некая неравновесность, как в левом и правом аспектах куба Неккера. Если бы все мы в равной мере были бы наделены этой совозможностью, вернее, если бы разделенность сама не имела спецификаций, то в самой этой мере со- были бы проблемы, как если бы некоторые вещи были конституированы плоской онтологией, а некоторые, как высказывание о бытии от первого лица, — все же онтологией иерархической.

Позже, однако, Нанси возвращается к своей теме бытия единичного множественного и высказывает важное для нашего мышления суждение:

Нет больше внешней точки зрения на со-бытие, из которой можно было бы сказать, что «имеется» сущее и со-бытие сущих друг с другом. <...> Бытие могло бы говорить о себе только лишь единственным способом: «мы есть». Истина *ego sum* заключается в *мы существуем*, и это «мы» произносится людьми в отношении всех сущих, с кем мы есть, для любого существования как бытия-сущностно-вместе, как бытия, сущность которого есть *вместе*¹⁴.

Места, которые мы разделяем с встреченными во время прогулки предметами, способны стать местами памяти не потому, что у памяти есть странное свойство привязываться к местам, а потому, что, растворяясь в прогулке в предметах, как бы ни выглядела наша прогулка, мы разделяем с ними то, что может стать нашей памятью, если будем внимательны к этой разделенности-опространствованию себя в вещах. В декартовом различении «я прогуливаюсь» и «мыслю себя прогуливающимся» заключено то же самое: *я гуляю* не значит ничего, однако *я узнаю себя гуляющим*, при том что это *я* мне все еще неведомо и остается неведомым для меня так же, как и «для всех, кто...», это различение будет указанием на некую распределенность действия или на его разделенность, когда, мысля себя мыслящим, разделяю мыслимое со многими, так что вернее сказать «мы», чем «я». Когда же это «мы» принимается за «я», неопределенное в своей отделенности и потому неотчетливое в разделенности (буквально, когда не даем себе отчета, с кем и что разделяем), наступает тот самый пелевинский «ад», к которому мы попривыкли.

Заметим, что если переписать картезианскую формулу так, как подсказывает Нанси, то есть *мы мыслим, мы есть, cogitamus sumus*, то она перестает быть странным выводом из силлогизма, а стано-

14. Там же. С. 62.

вится только уточнением. Мыслящие существуют: мыслящие, существуем. Важно только увидеть в этом «мы» объем сингулярности-множественности, а не оставаться в плоскости коллективного субъекта. Распознавая, как и что разделяем в своих прогулках, мы имеем возможность рассмотреть, кто и с кем договаривается, принимая на себя-нас условия.

В прогулке нет ничего, кроме пространства, то есть встречи, сдвигения, совместного присутствия, решимости на совпадение с встречающимся. Благодушествование, шествие души, в которой на каждом шагу наживается добро, то есть расположенность к встреченному души, усматривающей, с чем встречаемся, кому еще видно встреченное и какие шаги были сделаны ради встречи. Кто гуляет? Мы. Где происходят наши прогулки? В пространстве. Ради чего они случаются? Ради уразумения заключенного договора о том, *что* есть вот прямо сейчас бытие-разделенным.

И, отвечая на незаданный и уж точно не требующий ответа вопрос, что же мы сделали не так, что все теперь пошло кувырком, я должен сказать: мы не гуляли как следует. То есть мы не гуляли разнообразно и ответственно. То, что мы, преподающие философию, меняем пластику своих шагов и движений, как того требует административный момент, а вовсе не самоотчетливое решение, известно давно. И неизвестно, можно ли обратиться к этой самостоятельности. Но гулять, а гуляя — замечать необходимое разнообразие прогулок, мы бы могли. Возможно, даже и обучать этой множественной необходимости.

Библиография

- Блж. Августин. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991.
Декарт Р. Беседа с Бурманом // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 447–488.
Декарт Р. Первоначала философии // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 297–422.
Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 250–296.
Йейтс Ф. Искусство памяти. М.: НЛО, 2023.
Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997.
Лейбниц Г. В. Письмо к Якобу Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982. Т. 1. С. 85–102.
Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.
Пелевин В. О. KGBT+. М.: Эксмо, 2023.
Фиалко М. Трактат De vinculis в философии Джордано Бруно и истории европейского эзотеризма // Бруно Дж. О связях как таковых. М.: Циолковский, 2018. С. 5–46.
Descartes R. Cogitationes privatae (1619–1621) // Œuvres: En 11 vols. / Ch. Adam, P. Tannery (eds). P.: Léopold Cerf, 1908. Vol. X. P. 213–248.

Keywords: happiness; walk; extension; space; Necker cube.

In his main works, René Descartes, in addition to such an impressive metaphysical construction, over and over again gives promises of happiness, which must certainly accompany the study of philosophy according to a new model. What exactly is this happiness and is the Cartesian construction capable of fulfilling this promise? For whom can it come? If we take this promise seriously as instructions for obtaining *vita beata*, then the character of the Cartesian story about the construction of a new science has a serious competitor, the main character of Victor Pelevin's novel *KGBT+*, who performs the same procedures as the Cartesian one, and the matches are exact, and the key act is the walk, *ambulo-sum(nt)*: both Descartes (and his followers, Gottfried Wilhelm Leibniz and Benedictus de Spinoza) and Pelevin show one thing: a walk is not a reward for a job well done to salvation, it is work itself. This is blissful work, in which the path and the goal coincide, just like in a walk, when we walk just for walking. And Pelevin promises happiness, but it does not happen to the Cartesian subject at all. Thanks to the third figure, Giordano Bruno, this confrontation is proposed to be viewed not as a contradiction, but in such a way that the promise can be fulfilled only by abandoning the concept of extension in favor of space. After all, when walking, it's more important not who is walking, but where, there are places and spaces in which you won't be able to walk. The Necker Cube helps us understand the concept of the space in which the three described walks (Descartes', Pelevin's and Bruno's) take place, aimed at finding the highest goal of the teachings, of which these characters are adherents.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-217-232

References

- Descartes R. Beseda s Burmanom [Entretien avec Burman]. *Sochineniia: V 2 t.* [Works: In 2 Vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 2, pp. 447–488.
- Descartes R. Cogitationes privatae (1619–1621). *Ceuvres: En 11 vols.* (eds. Ch. Adam, P. Tannery), Paris, Léopold Cerf, 1908, vol. X, pp. 213–248.
- Descartes R. Pervonachala filosofii [Principia philosophiae]. *Sochineniia: V 2 t.* [Works: In 2 Vols], Moscow, Mysl', 1989, vol. 1, pp. 297–422.
- Descartes R. Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravliat' svoi razum i otyskivat' istinu v naukakh [Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences], *Sochineniia: V 2 t.* [Works: In 2 Vols], Moscow, Mysl', 1989, vol. 1, pp. 250–296.
- Fialko M. Traktat De vinculis v filosofii Dzhordano Bruno i istorii evropeiskogo ezoterizma [The Treatise De vinculis in the Philosophy of Giordano Bruno and the History of European Esotericism]. In: Bruno G. *O svyaziakh kak takovykh* [De vinculis in genere], Moscow, Tsiolkovsky, 2018, pp. 5–46.
- Leibniz G. W. Pis'mo k Iakobu Tomaziiu o vozmozhnosti primirit' Aristotelia s novoi filosofiei [Letter to Jakob Thomasius Concerning the Reconcilability of Aristotle and the Moderns]. *Sochineniia: V 4 t.* [Works: In 4 Vols], Moscow, Mysl', 1982, vol. 1, pp. 85–102.

- Nancy J.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Être singulier pluriel], Minsk, Lohvinau Publishing House, 2004.
- Pelevin V. *KGBT+*, Moscow, Eksmo, 2023.
- St. Augustine. *Ispoved'* [Confessiones], Moscow, Renaissance, 1913.
- Yates F. *Iskusstvo pamiati* [The Art of Memory], Moscow, New Literary Observer, 2023.
- Yates F. *Iskusstvo pamiati* [The Art of Memory], St. Petersburg, Universitetskaya kniga, 1997.

Рассеянность vs неуютность: о цифровой бездомности в связи с концепцией Шошаны Зубофф

АЛЕКСАНДР ПОГРЕБНЯК

Национальный исследовательский университет ИТМО;
Национальный исследовательский университет «Высшая школа
экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург, Россия,
aapogrebnyak@gmail.com

Ключевые слова: цифровизация; надзорный капитализм;
дом; серьезность; рассеянность; Шошана Зубофф.

Статья посвящена осмыслению цифровой бездомности. Исходным пунктом рассуждений автора выступает тезис Шошаны Зубофф о том, что в условиях надзорного капитализма люди лишаются дома в том смысле, что их существование целиком (включая внутренний мир) подвергается оцифровке. Цель этой оцифровки — достижение полного контроля над нашим поведением, в котором могут быть заинтересованы как капиталистические корпорации, так и правительства. Особый интерес в концепции Зубофф, по мнению автора, представляет навязчивое использование военной метафоры: она постоянно подчеркивает сходство между деятельностью надзорных капиталистов и завоевателей (например, конкистадоров). Это позволяет провести аналогию с трактовкой

войны в работах Эрнста Юнгера (таких как «Рабочий», «Тотальная мобилизация» и др.).

Не оспаривая необходимости критиковать образ действий надзорных капиталистов, автор ставит под вопрос неизбежность обращения к образу войны как выражению предельной экзистенциальной серьезности, сосредоточенности, мобилизующей все способности субъекта для достижения подлинно значимых целей. Отталкиваясь от критики, высказанной Вальтером Беньямином в адрес Юнгера, автор показывает, что, возможно, как раз напротив — не сосредоточенность, а именно *рассеянность* могла бы послужить наиболее разумной формой существования в ситуации радикальной неуютности, порожденной капиталистической цифровизацией.

There is no pure land now. No safe place...

Laurie Anderson. Love Among the Sailors

Они захватывают нас...

МАСШТАБНОЕ исследование надзорного капитализма, предпринятое Шошаной Зубофф, вращается вокруг единственного тезиса: ведущие ИТ-компании стремятся к максимально гарантированному извлечению прибыли, получаемой благодаря присвоению «поведенческого излишка», что позволяет им знать своего клиента «так, как он сам не знает себя», и, следовательно, прогнозировать — а затем и программировать — все его возможные будущие решения (которые, вследствие утраты потребительского суверенитета, перестают быть «решениями» в строгом смысле этого слова). Такое огораживание *нас самих* стало возможным благодаря беспрецедентности оперативного захвата данных и, по сути, грозит окончательным лишением сегодняшних людей *дома* в наиболее радикальном смысле этого слова — как личного убежища и святилища. При этом становится очевидным, что политические и экономические стороны социальных отношений вступают здесь, как сказал бы Джорджо Агамбен, в «зону неразличимости», ведь горизонт возможностей, открываемых внедрением и развитием цифровых технологий, становится полем взаимной заинтересованности государственного аппарата и рыночных структур. Эта заинтересованность выражается прежде всего в «надзорной чрезвычайщине»¹, что лишний раз показыва-

В работе представлены результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

1. Зубофф говорит об «избирательном родстве между государственными спецслужбами и Google как начинающим надзорным капиталистом», которое «в условиях чрезвычайного положения расцвело, чтобы породить уникальную историческую деформацию, *надзорную чрезвычайщину*» (Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти. М.: Издательство Института Гайдара, 2019. С. 155). Отсылка к использованному Максом Вебером понятию из-

ет, как экстремальная форма существования («террористы») становится парадигмой для его «нормальной» формы («пользователи», «потребители»): отныне *каждый* из нас представляет собой не только потенциального правонарушителя, но и потенциального саботажника в отношении эффективного функционирования экономической системы — а значит, и одна, и другая потенциальности должны быть взяты под контроль и отформатированы «единственно должным» образом.

Собственно, нельзя говорить о том, что мы сталкиваемся здесь с хоть сколько-нибудь новой логикой — наоборот, за революционными изменениями на уровне технологий мы видим вечное (с некоторых пор) возвращение все той же анекдотической сцены: то, что почитается в качестве ненужного (отбросы, дрянь, мусор), вдруг объявляется необыкновенно ценным. Парадигмой этой «переоценки» является жест платоновского Парменида, указывающего Сократу на его молодость, по причине которой философия будто бы пока еще не захватила его полностью — иначе бы ни один волос, ничто ничтожное и нестоящее не было бы лишено своего эйдоса². Философия здесь оказывается механизмом капитализации «излишков» бытия, а мудрость Парменида — парадигмой для деловой хватки Чичикова, который уже в самом начале, в разговоре с Маниловым, проговаривается о том, что мертвые «вовсе не дрянь», а во втором томе в лице миллионера Муразова, утверждающего, что из любого мусора можно делать деньги, — обнаруживает алиби для придания респектабельности своей предприимчивости.

Что, однако, привлекает внимание в книге Зубофф, так это настойчивое — если не навязчивое — обращение к военной метафоре³, в форму которой непрерывно облекается ее аргументация; вот лишь один из многих примеров:

бирательного сродства провоцирует провести аналогию между протестантским этосом «мирской аскезы», обеспечившим становящийся капитализм его «духом» (то есть основой его консистентности и непрерывности), и установкой на непрерывное оперативное вмешательство во все стороны жизнедеятельности современного человека, характерной для деятельности спецслужб и чудесным образом спасительной для капитала, ищущего прочных гарантий своей прибыльности в мире радикальной нестабильности.

2. См.: Платон. Парменид. 130 с-е // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 346–412.

3. Кстати, во внешнем облике Чичикова также есть что-то от военного, что придает его походениям нечто завоевательское — недаром же чиновники города NN принимают его за Наполеона. Подробнее об этом см.:

Как генералы, горделиво ведущие учет своим армиям, лидеры надзорного капитализма заботятся о том, чтобы убедить союзников в своей непобедимости. Обычно это выражается в перечне инструментов войск, сосредоточенных на границе, готовых к оцифровке всего и вся в погоне за тотальностью. Эта погоня, как становится ясно, не просто *имеет последствия* для общества; она *включает в себя общество*⁴.

Поэтому даже явно утопические речи идеологов тотальной цифровизации (про общее благо, которое якобы может быть обеспечено беспрецедентными успехами технотнауки) не следует недооценивать:

Подобные речи — не простая болтовня. Это саперный взвод, который идет впереди пехотинцев, и хитрый дипломат, заранее засланный, чтобы разоружить врага и облегчить дорогу к тихой капитуляции. Обещание века волшебства играет критическую стратегическую роль, отвлекая нас от тотальных амбиций надзорного капитализма, которые неизбежно включают «людей» в качестве «первостепенного объекта», и одновременно узаконивая эти амбиции⁵.

Возникает вопрос: являются ли эти метафоры *только* метафорами? В какой мере автор призывает публику к мирной борьбе за законодательное регулирование деятельности надзорных капиталистов, а не к классовой борьбе с ними в форме гражданской войны? Являются ли надзорные капиталисты теми, в отношении кого все еще может быть сохранен общественный договор, или они характером своих действий обрекают нас в какой-то момент квалифицировать их как экзистенциальных врагов, подлежащих уничтожению?

Аналоговая аналогия: Эрнст Юнгер о войне и работе

Эти вопросы могут показаться чрезмерными, и все-таки над ними стоит поразмышлять. Идея тотального захвата общества посредством повсеместного использования информационных технологий, которые делают жизнь современного субъекта полностью

Беляев В. В. Россия и Наполеон в поэме Гоголя «Мертвые души» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология. Журналистика. 2009. Т. 9. № 4.

4. Зубовф Ш. Указ. соч. С. 520.

5. Там же. С. 526.

поднадзорной — с целью спасения человеческого рода от *общества* как устаревшей, иррациональной и, главное, опасной формы его (человеческого рода) жизни, — вызывает аналогию с концепцией всеобщей мобилизации Эрнста Юнгера, которая хотя и отсылает к аналоговой эпохе, но, как кажется, может быть прочитана как предвосхищение тотальной оцифровки нашего существования. Объявляя все «бюргерские» представления о безопасности, справедливости, счастье как безвозвратно устаревшие, Юнгер противопоставляет буржуазному индивиду «рабочего» как тип, репрезентирующий «гештальт» существования, полностью редуцированного к императиву тотального господства над всеми сторонами жизни. Все частное (например, собственность) сохраняется в этой картине лишь в качестве чего-то «специального», чья легитимность зависит исключительно от тотальности:

Степень достигнутого рабочим господства узнается не потому, что «больше нет никакой собственности», а по тому, что и сама собственность раскрывается как одна из специальных характеристик работы. <...> Здесь не существует такого специального средства, которое бы одновременно не являлось средством власти, то есть выражением тотального характера работы⁶.

Так почему бы сегодня прибыли, получаемые ИТ-компаниями благодаря колонизации наших «душ», не рассматривать как специальные показатели той степени, в какой сам тип рабочего приблизился к идеалу тотального господства над миром? Ведь, как полагает немецкий «искатель приключений», в отличие от индивида, озабоченного своим противопоставлением массе на основе каких-то уникальных ценностей, тип вполне уютно чувствует себя в цифре, поскольку

...выказывает стремление отыскать признаки, лежащие за пределами единичного существования. <...> [вследствие чего] мы сталкиваемся с математической, «научной» характерологией, например с расовыми исследованиями, простирающимися вплоть до измерения и исчисления кровяных телец⁷.

Заслугой Юнгера — если говорить о заслугах тут вообще уместно — является та суггестивность, которую он сумел придать своим описаниям неразрывного единства войны и работы, их тен-

6. Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. СПб.: Наука, 2000. С. 398, 411.

7. Там же. С. 219.

денции сближаться вплоть до неразличимости, причем с претензией придавать своему воздействию на мир тотальный характер: все без остатка должно перейти через «линию, где расплавляются все ценности»⁸; эта суггестия, повторим, сродни той, что исходит от тех сотен страниц, на которых Зубофф демонстрирует нам процесс малозаметного, но оттого лишь более успешного и, как кажется, неотвратимого изъятия всех тех ресурсов (или резервов, как выразился бы Юнгер), на которых базируется субстанциальный (и священный) статус наших личностей. Для Юнгера историческое событие «тотальной мобилизации» является знаком подлинно метафизического измерения нашего существования, которое открывает себя через ту боль, которую мы испытываем в переплавке нашего эмпирического состава. В «Сердце искателя приключений» он говорит о недостаточной точности, с которой природа «кроит одежды, предназначенные для жизни», так что «в результате на линиях швов остаются лишние лоскуты материи», после чего сравнивает положение человека, все еще живого в эпицентре кровавой бойни, с рыбой, которая, будучи выпотрошена кухаркой, продолжает прыгать на раскаленной сковороде⁹. Но то, что для рыбы лишь бессмысленная агония, то, утверждает Юнгер, для человека, который не погиб при штурме первой окопной линии, может выступить ресурсом для некоего высшего откровения:

Когда мир потрясается в своей основе, возникают трещины, по которым мы угадываем тайны постройки, скрытые от нас в обычное время. Так и тогда, в бою, я испытал чувство, будто на короткое мгновение сердцем овладела какая-то более глубокая действительность, чем действительность победы, между тем как из второй линии траншей смерть уже обращала на нее свое дуло¹⁰.

Клякса и Лес

Здесь самое время вспомнить о реакции Вальтера Беньямина на поэтическую метафизику войны, появившуюся в современной ему Германии, — реакции, высказанной им в рецензии на сборник «Война и воины», который вышел в 1930 году под редакцией Юн-

8. *Он же*. Через линию // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль / Пер. с нем., предисл. и комм. Г. Р. Хайдаровой. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 44.

9. *Он же*. Сердце искателя приключений. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 136.

10. Там же. С. 138.

гера и включает его эссе «Тотальная мобилизация». В этом тексте, озаглавленном «Теории немецкого фашизма», Беньямин цитирует своего друга, историка Флоренса Кристиана Ранга, увидевшего в подобной метафизике не более чем банальную поэтизацию смерти, за которой стоит неверие в жизнь:

...мнимое величие героической смерти на поле боя, бездумно отдающее жизнь за идею... чудовищное представление о мире как о царстве смерти, а не о царстве жизни, которая немецкая философия идеализма пытается приукрасить обещанием, что где-то за всем этим мраком существует все же и звездное небо...¹¹

И как итог — решение, что

...если жизнь все равно ничего не стоит, так почему бы не расстаться с ней в тот упоительный миг, который послужит потомкам и наградит жертву вечным ореолом славы¹².

Или, согласно замечательному образу самого Беньямина, за метафизикой войны скрывается физика обыкновенной *кляксы*, которой школьник пытается скрыть допущенную ошибку; собственно, эта клякса (природа, ставшая фронтовым ландшафтом¹³) и есть тот единственный «дом», та единственная «родина», которую ставший солдатом школьник защищает и в мирное — а для него самого только межвоенное (не случайно Юнгер располагает тоpos своей метафизики между двумя линиями траншей, то есть *внутри смерти*, которая в своем случившемся промедлении становится единственным предметом мысли и желания) — время. Исключительное мгновение после атаки и перед атакой, в которое будто бы обнажается скрытая основа мира, невидимая в обычное время, и есть та клякса, которая скрывает от зрения слепоту в отношении того, что может быть приоткрыто в течении времени как раз самого что ни есть обыкновенного, профанного, — в отношении жизни как самоценной имманентности, а не только лишь объекте неперменного трансцендирования.

Примат смерти в отношении жизни виден и в последующих эссе Юнгера. Так, в «Уходе в лес» (1951) говорится о трех главных

11. Беньямин В. Теории немецкого фашизма. О сборнике Эрнста Юнгера «Война и воины» // Он же. Маски времени. Эссе о культуре и литературе / Сост., предисл. и прим. А. В. Белобратов. СПб.: Симпозиум, 2004. С. 367.

12. Там же.

13. Там же. С. 371.

исторических «гештальтах» современности — Рабочем, Незнакомом Солдате и Ушедшем в Лес; последний определяется как тот, кто «в ходе великих перемен оказался одиноким и неприступным и в конечном счете увидел себя преданным уничтожению»¹⁴. Уничтожение здесь надо понимать не только как реальную, физическую гибель, но и как смерть символическую — как уничтожение *в цифре* подлинной единичности, а значит, и суверенности, то есть способности самому себя представлять перед современным Левиафаном, работающим как машина сведения человеческого существования к форме массового скопления индивидов. Но и противостояние этому уничтожению мыслится исходя из смерти; наиболее четко это зафиксировано в 20-й главке эссе «Через линию», опубликованного в том же 1951 году, — те метафизические оазисы в пустынном ландшафте современности, те «сады, в которые Левиафан не имеет доступа», характеризуются здесь прежде всего бесстрашием человека перед своей готовностью умереть и *только затем* — его способностью к любви и дружбе, а также к «мусической жизни»¹⁵; и точно так же тот столь же метафизический Лес, в котором находит свое пристанище — а лучше сказать, занимает свою последнюю позицию, — «обреченный на уничтожение» суверенный одиночка, именуется великим Домом Смерти:

Лес потаен. Это одно из тех слов нашего языка, что скрывают в себе собственную свою противоположность. Потаенное значит уютное, хорошо укрытый домашний очаг, безопасный приют. В не меньшей степени это значит скрытое-затаенное, и в этом смысле оно смыкается со зловещим. Когда мы сталкиваемся со словами с подобным корнем, мы можем быть уверены в том, что в них слышится нечто большее, чем простая противоположность, но еще и великое уравнение жизни и смерти, решением которого занимаются мистерии¹⁶.

14. Юнгер Э. Уход в лес. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 36.

15. См.: Он же. Через линию. С. 56–58.

16. Он же. Уход в лес. С. 64. В русском языке для «неуютного» было слово другого корня: антоним к глаголу «ютиться» — глагол «юриться»; соответственно, место, лишенное уюта — это «юр», пребывать в нем — «быть на юру». Как пишет Сергей Лишаев: «Юр, в отличие от *простора*, не только указывает на открытое пространство, но и *акцентирует в открытости беспорядочное, хаотическое движение*. Юр — это место, где человеку *негде спрятаться* от „разгула стихий“. На юру холодно, там дуют пронизывающие насквозь ветры, юр — открыт „для чего угодно“; на юру шумно, суетно, беспокойно, там все непрерывно меняется, там торопятся и толкаются. Открытость пространства на юру — не горизонт того, что возможно, но такая открытость, которая переживается как *невоз-*

Иными словами, Лес в качестве метафизического топоса является той предельной позицией, где человек оказывается перед необходимостью решения о мире в целом, и это решение, очевидно, не может полагаться ни на какие ресурсы, будто бы преднаходимые в самом этом мире, в его наличном состоянии. Именно с этой позиции Юнгер мог бы выдвинуть свой аргумент в воображаемом диалоге с Зубофф, сходный с тем, что выдвинул Парменид в столь же воображаемом диалоге с Сократом: попытка противопоставить экспансии надзорных капиталистов законодательные инициативы, имеющие целью ограничение их амбиций по захвату бессознательного своих клиентов для полного контроля над их поведением, свидетельствует о наивном представлении («Ты еще слишком молода, Шошана...»), будто инструменты права еще не целиком апроприированы логикой капиталистической цифровизации. Сувереном поэтому является не столько народ как подлинный субъект политики (точка зрения Зубофф), сколько «ушедший в лес» *аполид*; впрочем, то, как его описывает Юнгер, вызывает скорее скепсис и иронию, нежели порождает энтузиазм:

Затянувшиеся мирные времена благоприятствуют оптическим иллюзиям. К их числу относится и допущение, что неприкосновенность жилища основывается на конституции и гарантируется ею же. На самом деле эта неприкосновенность основывается на отце, который вместе со своими сыновьями встает в дверях с топором в руке. <...> Про жилище в законах написано неплохо, да только мы живем во времена, когда один чиновник может взломать замок для другого чиновника¹⁷.

Мы говорим о скепсисе и иронии, поскольку юнгеровский Лес (как и та Провинция, куда призвал нас удалиться якобы сам удалившийся в нее Мартин Хайдеггер) едва ли является заповедным пространством для цифрового Левиафана — и здесь как раз будет права Зубофф, что суверенитет сегодня принадлежит исклю-

можность покоя, отдыха, безопасности, как невозможность пребывания. <...> „Неогороженность“ юра воспринимается и переживается не как отсутствие ограничений и преград (так воспринимаются „простор“, „приволье“), а как незащищенность перед превосходящими психофизическую размерность человека силами, со всех сторон окружающими его в „продувном“ месте. <...> На юру у человека возникают чувства неприютности, неприкаянности и тоски» (Лишаев С. А. Эстетика пространства. СПб.: Алетейя, 2015. С. 204–205).

17. Юнгер Э. Ушедший в лес. С. 92.

чительно инстанции капиталистической «цифры»¹⁸; трудно отделиться от впечатления, что этот «метафизический» Лес (оазис, сад и т. п.) не может не разделять судьбу той вполне физической природы, на зависимость которой от современной промышленности указывали еще авторы «Немецкой идеологии», подвергая едкой критике созерцательный характер фейербаховского материализма (знаменитый пример с вишневым деревом). И точно так же, разве не является производением механики надзорного капитализма с его мягким обволакиванием нашей «свободы выбора» та негативность, которая представляет собой практическую метафизику бытия к смерти? Которая в пределе оказывается еще одной разновидностью «суицидальной сборки» (в терминологии Делёза и Гваттари), хотя на поверхности и выглядит как предельная интенсификация витализма — правда, почему-то неизменно с топором (а сегодня, как правило, с автоматом) в руках? Существование в порах «общества контроля» «оазисов» самых диких (или самых что только ни есть «традиционных») форм суверенности вовсе не означает его провала, скорее — его беспрецедентный успех. Другое дело, что фундаментом этого общества является не нерушимость общественного договора, а скорее, процесс (в какой-то мере управляемый и сдерживаемый мерами полицейского характера) его деградации (что не означает явного и немед-

18. Ср.: «Большой Другой [то есть надзорно-капиталистический Левиафан. — А. П.] действует от имени беспрецедентной совокупности коммерческих операций, для которых изменение человеческого поведения — условие коммерческого успеха. Он заменяет законный договор, верховенство права, политику и общественное доверие новой формой суверенитета и осуществляемым в частном порядке режимом подкрепления» (Зубофф Ш. Указ. соч. С. 662). «Верховенство» принадлежит экономике, право же — как и цифровые технологии — становится инструментом реализации главной экономической цели, то есть эффективности. Именно таким является неолиберальное представление об отношении права и экономики — лучше всего это отражено в словах Луи Ружьера, сказанных еще в 1939 году и цитируемых Мишелем Фуко в курсе «Рождение биополитики»: «Таким образом, быть либеральным никоим образом не означает быть консервативным, в смысле сохранения существующих привилегий, гарантируемых прежним законодательством. Напротив, это значит по существу быть прогрессивным в смысле постоянной адаптации законопорядка к научным открытиям, к прогрессу в экономических организациях и технике, к изменениям в структуре общества, к требованиям современности» (Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010. С. 209).

ленного расторжения). Как показал Эрик Саден¹⁹, для большинства членов современного общества характерно парадоксальное, на первый взгляд, сочетание чувства своей радикальной ущемленности и уязвимости (вследствие давления, оказываемого требованиями, которые предъявляет к их работе и жизни в целом неолиберальная модель отношений) с ощущением своего всемогущества (даруемого новейшими цифровыми технологиями). Свой анализ современного состояния общественных отношений этот автор неслучайно заканчивает описанием массовой аномии, захватывающей людей сегодня (во времена легитимного насилия): убийства, массовые бунты, лишенные «принципа надежды», различные формы экстремизма и т. п.; можно сказать, что реальный мир становится приложением к миру виртуальному — пространству, где индивид должен любой ценой реализовывать свои желания (так что если ты, вопреки ожиданиям, вдруг не становишься успешным стартапером, то всегда остается реальная возможность «пафоса балаклав и пылающих улиц»²⁰).

В этом смысле (индивидуальная или коллективная) борьба за право (в юридическом смысле слова) на сакральный характер своего домашнего пространства обнаруживает нечто общее с борьбой за право (в метафизическом смысле) на полный и исключительный суверенитет над собственной жизнью: мы хотели бы сами обрекать себя как жизни, так и смерти — полярные возможности в рамках одной парадигмы. Вот почему, с пониманием относясь к позиции Зубофф и граничащему с милитантным пафосу ее рассуждений, мы хотели бы указать на неоднозначность той логики, которая исходит из необходимости всеми возможными средствами защищать сакральное пространство «нашего» дома от вторжения «их» аппаратов захвата — дело в том, что деятельность последних может иметь в качестве своего алиби как раз подобные «оазисы подлинности», или, другими словами, предлагать прорывы в «реальное» тем, кто критически настроен в отношении «виртуального»²¹.

19. См.: Саден Э. Тирания Я: конец общего мира. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2023.

20. Там же. С. 304.

21. Здесь можно вспомнить то разоблачение «страсти к Реальному», которое произвел Славой Жижек в своей книге, написанной по горячим следам событий 11 сентября 2001 года: «Проблема со „страстью Реального“ в двадцатом веке была не в том, что существовала страсть Реального, но в том, что существовала фальшивая страсть, чье безжалостное стремление к Реальному по ту сторону видимости было основной уловкой, чтобы избе-

Рассудительность как рассеянность

Вернемся к «Теориям немецкого фашизма» Беньямина. Этот текст для нас значим в силу двух взаимосвязанных моментов. Во-первых, в нем высказан важный для его автора тезис (он будет играть ключевую роль в «Произведении искусства в эпоху его технической воспроизводимости», а также — пусть и не столь эксплицитно — в «О понятии истории») о современной войне как результате неспособности общества применить технику (развитие которой идет куда более быстрыми темпами, нежели развитие общественных отношений) для мирных целей; таким образом, война оказывается не чем иным, как попыткой

...с помощью техники мистически и непосредственно разрешить загадку идеалистически осмысленной природы, вместо того чтобы пойти более сложным путем и наделить ее смыслом, используя для создания полезных для человека вещей²².

Во-вторых, современная война рассматривается им как «чудовищный, последний шанс» преобразовать свое отношение к действительности — то есть как раз *не дать* «гештальту Рабочего» воплотиться в действительности тотальным образом, как это будет предсказывать или предписывать «героический реалист» Юнгер; ведь те, кто полагает должным нести до конца службу во имя тотального господства...

Не познают и десятой доли того, что природа готова открыть своим менее любопытным и более рассудительным детям, которые видят в технике не фетиш всеобщего заката, а ключ к достижению счастья. Рассудительность эта проявится в тот момент, когда они перестанут видеть в грядущей войне некий магический рубеж и, постепенно свыкнувшись с ней как с явлением обыденным, шаг за шагом постараются превратить ее в войну гражданскую, на деле используя ловкий марксистский трюк, который один только и способен одолеть мрачное руническое заклятье²³.

жать столкновения с Реальным» (Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. С. 30); вряд ли этот аргумент перестает работать для прояснения ситуации в веке двадцать первом!

22. Беньямин В. Указ. соч. С. 371.

23. Там же. С. 375.

Этот пассаж, конечно, требует многостраничного комментария. Отметим лишь удивительный образ детей, которые не просто оказались в пространстве войны — империалистической ли, гражданской ли, — а представлены, пусть и метафорически, в роли тех, кто является ее непосредственными участниками (причем, кажется, участниками главными, если не единственными). Как читать этот образ — слева направо или наоборот? Так, что война поглощает детство, делает детей (нас) преждевременно повзрослевшими (в духе «Иванова детства» (1962)) — или, напротив, так, что у детей (только у них?) есть сила преобразовать войну, сделав ее «явлением обыденным» — обыденным в том смысле, что она перестанет быть общим знаменателем всего нашего существования («магическим рубежом», последней «линией», откуда «смерть уже обратила на нас свое дуло»)? В самом деле, поразительная аналогия с представляющей куда более, казалось бы, понятной позицией Зубофф, бьющей тревогу по поводу того, что наши дети будут лишены даже остатков той защищаемой стенами дома приватности, того уюта, которыми еще обладаем мы²⁴!

Хотя Беньямин анализировал явления аналоговой эпохи, ряд его наблюдений отнюдь не утратил остроты в эпоху цифровую. Так, в XIII главе «Произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости» он говорит о тестирующих возможностях киноаппаратуры, о проникновении в область визуально-бессознательного, так что если раньше...

Наши пивные и городские улицы, наши конторы и меблированные комнаты, наши вокзалы и фабрики, казалось, безнадежно замкнули нас в своем пространстве[то кино] ...взорвало этот каземат динамитом десятых долей секунд, и вот мы спокойно отправляемся в увлекательное путешествие по грудам его обломков²⁵.

Эта увлекательность — это *не* чрезмерное, рассудительное любопытство — и есть та формальная характеристика возможного опыта современной действительности, которая в заключительной XIV главе этого текста будет связана с фигурой «рассеянного экзамениатора». В этой роли, полагает Беньямин, должна выступать

24. См.: Зубофф Ш. Указ. соч. С. 577.

25. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Он же. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. ст. / Сост. и послесл. И. М. Чубаров, И. А. Болдырев. М.: РГГУ, 2012. С. 221–222.

современная ему публика, кино же, в силу своих технических возможностей, может служить «инструментом тренировки рассеянного восприятия», парадоксальным образом мобилизуя оптические способности субъекта, но задействуя их в децентрированном режиме (следует подчеркнуть — именно *может* служить, поскольку всегда открыта и другая возможность применения, нацеливающая зрителя на реактивацию культового, возвышенно-созерцательного отношения к изображению).

Аналогично кино цифровизация способна взрывать наш опыт, но стоящий за «цифрой» капитал не дает рассеиваться высвободившимся элементам, записывая их на своем «теле», подвергая строгому учету. Вот почему, говоря о современной нам публике, нельзя не отметить тот факт, что цифровые технологии в той мере, в какой они подчинены логике капитала и/или авторитарного государства, непрерывно центрируют субъекта-пользователя на самом себе как том, кто обязан соответствовать ряду предписанных критериев (успешность, состоятельность, лояльность корпорации и/или режиму и т. п.); при этом, как пишет Зубофф, во многом эти критерии вырабатывались с оглядкой как раз на подростковую форму жизни, создавая

... практики для воображаемой вселенной пользователей-подростков и студентов колледжей... впоследствии эти практики были институционализированы для всех остальных, сведя социальный мир к подсчету «друзей», которые на деле никакие не друзья, и «лайков», создающих непрерывную «бегущую строку» твоей стоимости на социальном рынке, разжигая подростковые тревоги и предвосхищая гипнотические социальные правила улья²⁶.

Но почему критика подобной практики должна опираться исключительно на императив сакрализации приватной сферы жизни, то есть дома, а не на профанацию сферы публичной, то есть социального рынка? Почему, например, гуманистически ориентированное образование не нацелить на выработку и дальнейшую институционализацию различных форм рассеивания внимания и воли с целью подрыва существующей гегемонии?

Звучит, казалось бы, несерьезно: рассеянность против тотального захвата нас самих, в деле которого надзорные конкистадоры выигрывают одну битву за другой (впрочем, не следует забывать, что, высказав тезис о «рассеянном экзаменаторе», Беньямин немедленно перешел к вопросу о современной войне как предельной

26. Зубофф Ш. Указ. соч. С. 579.

форме выражения фашистской «эстетизации политики»²⁷). Однако в феномене войны есть ведь тоже что-то изначально несерьезное, подростковое, и не это ли мотивирует использовать ее, как это делает Зубофф, в качестве метафоры для той формы, в которую облачают надзорные капиталисты свои действия (игры, лайки, смайлики, подарочки и т. п.)? Другое дело, что *содержание* этой формы и в том, и в другом случае оказывается не по-детски серьезным: гарантированный рост прибылей, победа над врагом, какой бы ценой в пределе таковые ни достигались. Возможно ли настаивать на соблюдении требований самой формы как на единственно должном содержании²⁸?

27. Беньямин В. Произведение искусства... С. 229. Кстати, Зубофф, сравнивая общество, моделируемое идеологами надзорного капитализма, с паноптикумом Сэмюэля Бенета, напоминает, что последний «черпал вдохновение в архитектуре русских православных церквей», центром которых был, как правило, «главный купол, с которого на прихожан, и предположительно на все человечество, взирал лик всемогущего „Спаса Вседержителя“» (Зубофф Ш. Указ. соч. С. 610–611). Но об архитектуре русских церквей упоминает и Беньямин в своем «Московском дневнике», описывая их как подобие крепостей внутри большого города, который тем не менее поначалу переживается им — по аналогии с Неаполем — как пространство возможного избегания взгляда, претендующего на всемогущество; впрочем, проект спасения «неаполитанского» в Москве оказывается в итоге гиперутопичным, рассеянность здесь скоро станет невозможной, место Спаса Рассеянного займет Спас Бдительный: «Здесь, как и в Неаполе, мы повсюду находим состояние перманентной незаконченности („ремонт“) и перестановки. <...> Однако данные сходства остаются внешними и не затрагивают сути происходящих процессов. Запутанность Москвы отличается от запутанности Неаполя, а ее хаотическая жизнь есть результат спущенных сверху административных преобразований, не несущий в себе эмансипирующей карнавальности» (Скопин Д. А. Конец буржуазных апартаментов. Коммунальные квартиры и музеи в «Московском дневнике» // Логос. 2018. Т. 28. № 1. С. 125).

28. Такого рода жесты, указывающие на то, что форма не должна быть только формой, то есть чем-то исключительно внешним и несущественным, инстанция власти, когда ей невыгодно такое напоминание, старается выставить в комическом свете — как, например, в случае эксперимента Стефана Кинселлы, который пытался выяснить в Банке Англии, как последний собирается выполнить свое обещание, напечатанное на пятифунтовой банкноте и гласящее: «Банк Англии: Я обещаю заплатить по требованию держателя сего сумму в пять фунтов» (см.: Бьорг У. Как делаются деньги? Философия посткредитного капитализма. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С. 123–124).

Дивертисмент на балконе

В последнем разделе своей книги «*Stasis*. Гражданская война как политическая парадигма», озаглавленном «Заметка о войне, игре и враге», Агамбен демонстрирует, что представление о войне как об априори «серьезном» занятии не является ни самоочевидным, ни изначально истинным, и именно поэтому оно нуждается в дополнительном обосновании. Последнее было предложено Карлом Шмиттом, настаивающем на внутренне необходимой связи войны с отношением к противнику или сопернику как к *врагу*, то есть к тому, кого следует любой ценой уничтожить (вражда основана на экзистенциальной ненависти, не редуцируемой ни к каким соображениям морального, культурного, экономического и т. п. характера). Но генеалогический экскурс, осуществленный Агамбеном, показывает, что такая связь не выступала изначально как неизбежная, о чем свидетельствует феномен агональных войн (известный, конечно, и Шмитту, но выносимый им за скобки войны в ее *политическом* значении):

Агональные войны решительно ставят под вопрос круговое отношение между враждой и войной, которым определяется политическое. Если возможна война без вражды (и в предельном случае война без «физического убийства» или такая, в которой убийство не служило бы дефиниции политического, но, подобно побитию пешки в игре в шахматы, только определению результата агона), то исчезает именно тот критерий, что позволял отличать «серьезность» политического от неполитического «развлечения»²⁹.

Таким образом, война в ее современной и, как кажется, единственно возможной форме — в форме «серьезной» работы по уничтожению врага — является

... диспозитивом, с помощью которого агонально-игровая функция оказалась захвачена государством и обращена на другие цели³⁰.

Этот диспозитив оставляет нам в качестве единственной возможность мыслить войну в парадигме трагического — разумеется, в паре с комическим как при определенных оговорках допустимой альтернативой (примером чего мог бы послужить фильм

29. Агамбен Дж. *Stasis*. Гражданская война как политическая парадигма. *Homo sacer*, II, 2. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 120.

30. Там же. С. 124.

Жерара Ури «Ас из асов» (1982) с Жан-Полем Бельмондо в главной роли). Трагическим выглядит и пафос книги Зубофф о надзорном капитализме, настраивающий нас на согласие с позицией, согласно которой любая попытка преодоления навязываемой нам формы существования в «цифре», за исключением «серьезной» политической работы, направленной на формирование правовой защиты наших сакральных домашних пространств, будет выглядеть комически — в лучшем случае как остроумное развлечение, в худшем как нелепое, обреченное на поражение чудачество (представьте только возможные перипетии сегодняшнего существования персонажа, лишенного — или лишившего себя — базовых цифровых услуг, пользующегося по старинке кнопочным телефоном и т. п.). Ближе к финалу своей книги Зубофф комментирует современных художников, пытающихся артистическими средствами конфигурировать возможный опыт укрытия от агрессивных и неправомерных воздействий цифровизации:

...блокирующие сигнал футляры для телефона, фальшивые протезы отпечатков пальцев, не дающие вашим пальцам «стать ключом к вашей жизни», светодиодные козырьки, препятствующие распознаванию лиц, куртки, блокирующие радиоволны и устройства слежения и т. п.³¹

...с тем, чтобы в итоге констатировать недостаточный (а лучше сказать — недостаточно серьезный, что-то вроде смеха сквозь слезы) характер подобных (сделанных в духе классического киберпанка) «контрдеклараций»:

Наибольшая опасность состоит в том, что в жизни за стеклом, или в возможности от нее укрыться, мы начинаем чувствовать себя как дома³².

Конечно, если вся энергия неприятия цифрового захвата нашего «у-себя-бытия» направляется исключительно на строительство убежищ и производство средств защиты, с Зубофф можно только согласиться. Но, возможно, стоит подумать и о другой форме возможной политики существования, не укладывающейся в оппозицию комического и трагического, — оппозицию «рытья тоннелей под стеной» или «разрушения стены»³³, трусливого торможения

31. Зубофф Ш. Указ. соч. С. 633.

32. Там же. С. 636.

33. «Как и с любой другой контрдекларацией, укрытие от рисков становится способом приспособиться, тогда как оно должно стать моментом кри-

или героического перехода «через линию», активности или пассивности, действия или бездействия. О возможности такой политики, рискованно ассоциирующей себя с по-детски развлекательной, демонстративно несерьезной формой жизни, упоминает Агамбен, связывая ее с фигурой Пульчинеллы, этого «гиперполитичного аполида», диктующего

... иную форму политики, которой нет больше места в действии и которая демонстрирует способности тела в условиях, когда всякое действие становится невозможным³⁴.

В самом деле, является ли сегодня возможность действовать вне «цифры» реальной? Предположим, что нет; и поскольку с самого начала нам предложили провести аналогию между процессом цифровизации и военными действиями, попробуем в заключение представить опыт подобного существования в условиях невозможности действовать на примере романа Жюльена Грака «Балкон в лесу» (1958), в основу которого легли события «странной войны», в которой автор принимал непосредственное участие.

Главный герой романа — младший офицер Гранж, получающий назначение в небольшой форт на франко-бельгийской границе, — явно не из тех, кто любой ценой пытается укрыться от рисков, но он и не из тех, кто априори готов к ним во имя тех или иных возвышенных целей. Понимая, как и его начальство, бессмысленность своего поста (то есть именно невозможность действия), он тем не менее отказывается от предложенного ему перевода, аргументируя свое решение (или, скорее, желание) остаться на месте (на «задворках фальшивой войны», которые оказались «вполне пригодны для жизни»³⁵) просто тем, что ему здесь *нравится*; на что капитан, вначале удивившись подобному чудаче-

сталлизации возмущения. *Эта ситуация неприемлема. Тоннелей под стеной недостаточно. Стена должна пасть*» (Там же).

34. Агамбен Дж. Пульчинелла, или Развлечения для детей в четырех сценах. М.: Носорог, 2021. С. 69–70. Агата Билик-Робсон подвергает концепцию Агамбена радикальной критике за ее последовательно регрессивный характер — с ее точки зрения, ценой «спасения потенциальности» оказывается *нерожденность* как предпочтительное состояние человека (см.: Билик-Робсон А. *Reditus* к преднамеренной незрелости: регрессии Джорджо Агамбена // *Versus*. 2023. Т. 3. № 2); здесь не место подробному обсуждению этого тезиса, однако, исходя из общей логики агамбеновской мысли, речь должна идти скорее о сохранении *нерожденности внутри* рождения (по аналогии с сохранением потенциальности внутри актуального), нежели об отрицании рожденности в принципе.

35. Грак Ж. Побережье Сирта. Балкон в лесу. М.: Прогресс, 1991. С. 359.

ству, затем ответил Гранжу, что «не так уж неприятно воевать вместе с людьми, выбравшими свой способ дезертирства»³⁶. По ходу чтения мы видим, что Гранж продолжает делать все то, что положено по долгу службы, но так, как если бы он не действовал определенным образом, а *просто жил* — и здесь важно увидеть принципиальное различие: не жил войной (в соответствии с юнгеровскими «гештальтами»), а, скорее, жил *в* войне — как если бы можно было воевать, не воюя³⁷. Иными словами, герой Грака не собирается обрекать себя подземным богам, под какими бы именами, в облики каких бы идеологом они ни фигурировали, — сакральному призванию он предпочитает профанную жизнь с ее «вольной дисциплиной»³⁸, не чуждой винопитию, эротическим приключениям и задумчивым прогулкам по лесу (без каких-либо метафизических прозрений насчет великих тайн бытия). Собственно, обозначение места службы Гранжа — форта, серьезного военного объекта! — как «балкона в лесу» придает всему оттенок какого-то странного дивертисмента: отнюдь не бытия к смерти, но, скорее, бытия *около* смерти; как если бы герой (как и автор), попадающий в итоге в плен, тем не менее не попадал (с самого начала!) в плен к самой войне в серьезном смысле этого слова:

Странная мысль сверлила мозг Гранжа: ему чудилось, что он идет по этому необычайному лесу как по своей собственной жизни. Мир отошел ко сну, как Гефсиманский сад, устав от опасений и предчувствий, опьяненный тревогой и усталостью, но день не угас вместе с ним: оставался этот прозрачно-холодный, роскошный свет, переживший людские заботы и как будто горевший над опорожненным миром для себя одного, — этот пустой зрачок ночной хищной птицы, приоткрывающийся раньше времени и как бы рассеянno глядящий куда-то вдаль. Стоял день. Все было озарено странным сиянием преддверия рая, избавленным от опасений и желаний, целомудренным светом, подобным тому, что освещает, но не греет мертвую луну³⁹.

36. Там же. С. 396.

37. В этом-то и состоит разница между потерявшим ориентацию и рассеянным — последний не мучается от потери различия правого и неправого, внутреннего и внешнего, своего и чужого, но живет так, как если бы это различие не было чем-то априори существенным, непомерно значимым: «Надевать он стал пальто / Говорят ему: „Не то!“ / Стал натягивать гамаши — / Говорят ему: „Не ваши!“»

38. Там же. С. 382.

39. Там же. С. 405.

Если, невзирая на всю свою проблематичность, такой взгляд человека на свой опыт участия в мировой войне все-таки оказался возможен, то, может, имеет смысл подумать о возможности «балкона» и в *цифровом* лесу? О доме, который начинается не со стены, отделяющей внутреннее от внешнего, приватное от публичного, а с элемента, ставящего под вопрос «серьезность» этого разделения, этой «линии»? О становлении «хищной птицей», но с рассеянным взглядом?

Библиография

- Агамбен Дж. Пульчинелла, или Развлечения для детей в четырех сценах. М.: Носорог, 2021.
- Агамбен Дж. Stasis. Гражданская война как политическая парадигма. Номо сасер, II, 2. СПб.: Владимир Даль, 2021.
- Беляев В. В. Россия и Наполеон в поэме Гоголя «Мертвые души» // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология. Журналистика. 2009. Т. 9. № 4. С. 65–70.
- Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Учение о подоби. Медиаэстетические произведения. Сб. ст. / Сост. и послесл. И. М. Чубаров, И. А. Болдырев. М.: РГГУ, 2012. С. 190–234.
- Беньямин В. Теории немецкого фашизма. О сборнике Эрнста Юнгера «Война и войны» // Маски времени. Эссе о культуре и литературе / Сост., предисл. и прим. А. В. Белобратов. СПб.: Симпозиум, 2004.
- Билик-Робсон А. Reditus к преднамеренной незрелости: регрессии Джорджо Агамбена // Versus. 2023. Т. 3. № 2. С. 75–113.
- Бьорг У. Как делаются деньги? Философия посткредитного капитализма. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- Грак Ж. Побережье Сирта. Балкон в лесу. М.: Прогресс, 1991.
- Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002.
- Зубофф Ш. Эпоха надзорного капитализма. Битва за человеческое будущее на новых рубежах власти. М.: Издательство Института Гайдара, 2019.
- Лишаев С. А. Эстетика пространства. СПб.: Алетейя, 2015.
- Платон. Парменид // Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.
- Саден Э. Тирания Я: конец общего мира. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2023.
- Скопин Д. А. Конец буржуазных апартаментов. Коммунальные квартиры и музеи в «Московском дневнике» // Логос. 2018. Т. 28. № 1. С. 115–140.
- Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978–1979 учебном году. СПб.: Наука, 2010.
- Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. СПб.: Наука, 2000.
- Юнгер Э. Сердце искателя приключений. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022.
- Юнгер Э. Уход в лес. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022.
- Юнгер Э. Через линию // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер, Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль / Пер. с нем., предисл. и комм. Г. Р. Хайдаровой. СПб.: СПбГУ, 2006.

DISTRACTION VS COSINESS: ON THE DIGITAL HOMELESSNESS IN RELATION TO THE CONCEPT OF SHOSHANA ZUBOFF

ALEXANDER POGREBNIYAK. St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics (ITMO University); National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, aapogrebnyak@gmail.com.

Keywords: digitalization; surveillance capitalism; home; seriousness; distraction; Shoshana Zuboff.

The paper presents an attempt to understand the phenomenon of digital homelessness. The starting point of the argument is Shoshana Zuboff's thesis that under the conditions of surveillance capitalism people are deprived of their homes in the sense that their entire existence (including the inner world) is subject to digitization. The goal of this digitization is to establish complete control over our behavior, in which both capitalist corporations and governments may be interested. Of particular interest in Zuboff's concept, according to the author, is the obsessive use of military metaphors — she constantly emphasizes the similarities between the activities of “surveillance capitalists” and conquerors (for example, conquistadors). This allows to draw an analogy with the interpretation of war in the works of Ernst Jünger (e.g. *The Worker*, *Total Mobilization*, etc.).

Without disputing the need to criticize the strategy of “surveillance capitalists,” the author questions the inevitability of turning to the image of war as an expression of the utmost existential seriousness, that is, concentration that mobilizes all the abilities of the subject to achieve truly significant goals. Based on the criticism expressed by Walter Benjamin against Jünger, it is shown that perhaps just the opposite — not concentration, but rather *distraction* could serve as the most reasonable form of existence in the situation of radical “uncosiness” generated by capitalist digitalization.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-235-254

References

- Agamben G. *Pul'chinella, ili Razvlecheniia dlia detei v chetyrekh stsenakh* [Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi], Moscow, Nosorog, 2021.
- Agamben G. *Stasis. Grazhdanskaia voina kak politicheskaia paradigma. Homo sacer, II, 2* [Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2], St. Petersburg, Vladimir Dal', 2021.
- Belyaev V. Rossiia i Napoleon v poeme Gogolia “Mertvye dushi” [Russia and Napoleon in Gogol's “Dead Souls”]. *Izvestiya of Saratov University. Philology. Journalism*, 2009, vol. 9, no. 4, pp. 65–70.
- Benjamin W. *Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti* [Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit]. *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniia: sbornik statei* [Doctrine of the Similar. Media Aesthetic Works: A Collection of Articles], Moscow, RSUH, 2012, pp. 190–234.
- Benjamin W. *Teorii nemetskogo fashizma. O sbornike Ernsta Iungera “Voyna i voiny”* [Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelchrift “Krieg und Krieger”]. *Maski vremeni. Esse o kul'ture i literature* [Masken der Zeit: Essays zur Kultur und Literatur], St. Petersburg, Symposium Publishing House, 2004.

- Bielik-Robson A. Reditus k prednamerennoi nezrelosti: regressii Dzhordzho Agambena [Reditus into Self-Inflicted Immaturity: Agamben's Regressions]. *Versus*, 2023, vol. 3, no. 2, pp. 75–113.
- Bjerg O. *Kak delaiutsia den'gi? Filosofii postkreditnogo kapitalizma* [Making Money. The Philosophy of Crisis Capitalism], Moscow, Ad Marginem, 2018.
- Foucault M. *Rozhdenie biopolitiki. Kurs lektsii, prochitannykh v Kollezhe de Frans v 1978–1979 uchebnom godu* [Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)], St. Petersburg, Nauka, 2010.
- Gracq J. *Poberezh'e Sirta. Balkon v lesu* [Le Rivage des Syrtes. Un balcon en forêt], Moscow, Progress Publishers, 1991.
- Jünger E. Cherez liniu [Über Die Linie]. In: *Sud'ba nigilizma: Ernst Iunger, Martin Khaidegger, Ditmar Kamper, Giunter Figal'* [The Fate of Nihilism: Ernst Jünger, Martin Heidegger, Dietmar Kamper, Günter Figal], St. Petersburg, St. Petersburg University Press, 2006.
- Jünger E. *Rabochii. Gospodstvo i geshtalt'; Total'naia mobilizatsiia; O boli* [Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt; Die totale Mobilmachung; Über den Schmerz], St. Petersburg, Nauka, 2000.
- Jünger E. *Serdtshe iskatelia prikliuchenii* [Das abenteuerliche Herz], Moscow, Ad Marginem, 2022.
- Jünger E. *Ukhod v les* [Der Waldgang], Moscow, Ad Marginem, 2022.
- Lishaev S. *Estetika prostranstva* [Aesthetics of Space], St. Petersburg, Aletheia, 2023.
- Plato. Parmenid [Parmenides]. *Sobranie sochinenii: V 4 tomakh* [Collected Works: In 4 Volumes], Moscow, Mysl', 1993, vol. 3.
- Sadin E. *Tiraniia Ia: konets obshchego mira* [L'ère de l'individu tyran: La fin d'un monde commun], St. Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2023.
- Skopin D. *Konets burzhuaznykh apartamentov. Kommunal'nye kvartiry i muzei v "Moskovskom dnevnike"* [The End of Bourgeois Dwellings. Communal Apartments and Museums in "The Moscow Diary"]. *Logos (Russia)*, 2018, vol. 28, no. 1, pp. 115–140.
- Žizek S. *Dobro pozhalovat' v pustyniu Real'nogo* [Welcome to the Desert of the Real], Moscow, The "ArtPragmatica" Foundation, 2002.
- Zuboff S. *Epokha nadzornogo kapitalizma. Bitva za chelovecheskoe budushchee na novykh rubezhakh vlasti* [The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power], Moscow, Gaidar Institute Press, 2019.

Проект последней войны за мир

Философские вздохи

ПЕТАР БОЯНИЧ

Институт философии и социальной теории, Белградский университет,
Сербия; Уральский федеральный университет (УрФУ),
Екатеринбург, Россия, bojanicp@gmail.com.

Ключевые слова: Иоганн Готлиб Фихте;
естественные границы; закрытое торговое государство;
последняя война; философская привилегия;
торговая война; государственный суверенитет.

Статья рассматривает концепцию Иоганна Готлиба Фихте о «закрытом торговом государстве» и его взгляды на войну и границы. Автор анализирует использование Фихте термина «естественные границы» и его роль в легитимации консолидации государства посредством войны. В работе исследуется аргумент Фихте о том, что философы исторически «вздохали о войнах», и его утверждение о неизбежности войны в текущем положении дел. Фихте предлагает для отмены войны устранить ее первопричину, позволив каждому государству обрести свои естественные границы. Автор углубляется в понятие Фихте о «закрытом торговом государстве» и его связь с идеей естественных границ. Фихте представляет это государство как самодостаточное и обособленное от других, с четко определенными границами. Также обсуждается концепция «внутренних границ» как средства преодоления и замены естественных границ.

В статье рассматривается обоснование Фихте «последней войны», которая положит конец всем будущим войнам путем установления естественных границ. Автор критикует логику этого аргумента, отмечая, что он потенциально может привести к глобальному конфликту. Анализируется попытка Фихте сделать эту последнюю войну максимально мирной, включая его идею «оккупационного марша» вместо кровопролитного конфликта. Автор утверждает, что эта концепция основывается на отрицании существования «другого» государства. Наконец, в статье обсуждается взгляд Фихте на торговую войну и ее связь с территориальными конфликтами. В заключение автор размышляет о том, как проект Фихте о закрытом государстве в конечном итоге обращается внутрь себя, отрицая само понятие границ как способа взаимодействия с другими.

В О ФРАГМЕНТЕ текста, который мы процитируем ниже, есть понятие, которое — будучи неопределенным, может быть оспорено, — сближает институт философии и войны. Это понятие *границы*. Историю использования термина «*естественные границы*» (*die natürliche Grenzen*) можно рассматривать как ложную или фиктивную историю легитимации войн, которые ведут государства, чтобы укрепить себя в качестве государственного образования. Действительно, как мы увидим ниже, догма суверенитета, или суверенитета как института, ставится под сомнение через очерчивание границ, с которых начинается суверенитет одного государства и, соответственно, заканчивается суверенитет другого. Проведение новых границ неизменно означает отказ от существующих, что является просто окольным путем постановки вопроса о пространстве, конституции самого государства и отношениях между государствами. Таким образом, пробираясь один за другим через вопросы, поднимаемые понятием границы, мы приходим к пониманию того, что определение границы есть не что иное, как *мышление*; потому что определение границ, понимание актов ограничения или трансгрессии существующих ограничений — это чистые акты мышления. Как и политическое действие, основы мышления следуют за меандрами линии, которую нельзя пересекать или, напротив, необходимо пересечь. Достигнув этого последнего перехода, добавим еще одно: начало осмысления факта мышления, или осмысление ограниченного пространства, обязательно требует фикции и ее преодоления.

Этот механизм, манипулирующий вымыслом, может иметь в качестве своего *агента* только «вздых» философа. Этот «вздых» философа — а также его жалоба, как мы увидим позже, — придает границам законность, но эта законность проистекает из войны. С этой точки зрения война — это средство достижения тотальной и закрытой институции. Один из ее смыслов сводится к проведению четких линий и границ. Но бывает и наоборот: границы, поскольку они стремятся к детерминации, постоянно подпитывают

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ) в рамках научного проекта № 23-18-00851.

войны, в чем бы они ни выражались. Приведем фрагмент текста Иоганна Готлиба Фихте, взятый из его работы «Замкнутое торговое государство»:

Вздыхать о войнах (*über die Kriege zu seufzen*) всегда было привилегией философов (*das Privilegium des Philosophen*). Автор (*der Verfasser*) любит их не больше, чем кто-либо другой; но он полагает (*er glaubt*), что ощущает их неизбежность (*die Unvermeidlichkeit*) при нынешнем положении дел, и считает неуместным жаловаться на неизбежное (*über das Unvermeidliche zu klagen*). Чтобы уничтожить войны, следует уничтожить причины (*des Grund*) войн. Каждое государство должно получить то, что оно намеревается получить путем войны (*durch Krieg*) и получение чего было бы разумным, — свои естественные границы (*seine natürlichen Grenzen*). С этого момента (*Von nun*) ему больше нечего требовать от других государств, ибо оно владеет тем, на что претендовало. И другому с него нечего искать, ведь оно не выходит за пределы своих естественных границ и не внедряется в границы другого государства (*in die Grenzen eines anderen eingerückt*).

Государство, которое намерено замкнуться в себе как торговое государство, должно, прежде чем это наступит, расширяться или сократиться до своих естественных границ¹.

Используя эти слова одно за другим, Фихте будто нанизывает на нить жемчуг: *привилегия, вздох, война, неизбежность, отмена войны, отмена причины войны (der Grund der Kriege)*. Раковина с жемчужиной открывается и закрывается *естественными границами*. Этот термин придает смысл изложению Фихте или, лучше сказать, без этого термина драгоценность, которую Фихте предназначил своему прославленному корреспонденту, была бы бесполезной. История этого понятия, вероятно, столь же длинна, как и отрицание возможности существования естественных границ. Стоит отметить, как долго длился антагонизм между *physis* и *nomos* по поводу места, обозначающего границу. Как правило, именно во имя границы, задуманной политической властью и выраженной в юридических терминах, физический барьер отрицается как граница².

1. Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч.: В 2 т. / Сост. и прим. В. И. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. Т. II. С. 325 (перевод изменен).
2. Очевидно, что геофизическая конфигурация и, следовательно, естественные границы, воспринимаемые как *барьеры*, сразу же приводят нас в соприкосновение с военной наукой. Мы увидим, что литература о границах подчеркивает еще одно различие между «естественными границами» и «искусственными границами».

Но нас интересует другой факт³. Прежде всего мы хотим знать, имеют ли многочисленные прилагательные, используемые для определения границы — естественная, внутренняя, абсолютная, — функцию неоспоримой фиксации того, что на самом деле является нестабильным и фиктивным. Почему классификаторы «естественный» и «природа» доминируют над всеми остальными? И каким образом *естественность* и *природа* выражаются в праве, то есть участвуют в правовом определении суверенитета государства? Является ли *естественным* только то, что географически определено, то, что нельзя переместить или пересечь? Является ли «естественностью» «естественных границ» тот факт, что территория имеет собственные пределы, которые, будучи институционализированными, становятся границами? Или, напротив, смысл «природы» «естественных границ» в том, что они апостериори или априори обеспечивают и сохраняют национальное единство и скреплены печатью закона? Иными словами, не становится ли граница как таковая, вместо того чтобы быть совершенно реальной, фиктивной, и тем больше, чем больше мы хотим сделать ее постоянной, используя постоянные уточнения?

Чтобы найти ответы на эти вопросы, не следует ли, когда мы хотим проследить историю границы, рассматривать термины *природа* или *естественное* в конструкции «естественные границы» как самостоятельное дополнение, имеющее свою историю, параллельную истории границы? В дальнейшем мы увидим, что любые попытки уточнить термин «граница» этими различными нюансами ничего принципиально не меняют: понятие границы, хотя и сопровождается этими дополнениями, остается недостаточно точным.

Следуя за Фихте и его термином «естественные границы», мы выделим несколько моделей границ, которые будем анализировать на разных этапах этого текста. Аксиома Фихте заключается в том, что государство кладет конец господству «природы войны», положению дел, когда «каждый противостоит каждому». В такой ситуации, когда «никто не свободен, потому что все безграничны»,

3. Существуют также *оригинальные границы, невидимые границы*... Карл Хаусхофер проводит различие между *естественной* и *справедливой* границей (*echte Grenze*) (Haushofer K. Grenzen in ihrer Geographischen und politischen Bedeutung. B.: Vowinkel, 1927. S. 17). Жан Жироду в книге «Полномочия» поддерживает нацистскую концепцию границы, утверждая, что правовые границы государства могут оставаться неизменными, в то время как его расовые границы постоянно разрушаются (Giraudoux J. Pleins pouvoirs. P.: Gallimard, 1939. P. 76). Фихте рассуждает противоположным образом: *внешние границы можно пересекать, а внутренние границы священны* (Balibar É. Fichte et la frontière intérieure // Idem. La crainte des masses. P.: Galilée, 1997. P. 136).

объединение «изолированных» приводит к «договору», который порождает «должное благо».

Только государство соединяет неопределенное количество людей в замкнутое целое, в общность (*Allheit*)...⁴

Проблема внутреннего/внешнего, возникающая в зависимости от степени интенсивности разделения, вносит два варианта в фихтеанскую концепцию замкнутости. Так, состояние «войны-природы» внутри исчезает через реализацию замкнутости естественными границами. Такой порядок вещей должен быть установлен таким образом, чтобы закрыть и тайную коммерческую войну снаружи, то есть войну вообще между государствами, поскольку, напомним, война, в чем бы она ни выражалась, возникает из-за границ, которые не разграничивают территорию посредством естественных рубежей. Фихте был особенно озабочен первым из этих двух последствий естественных границ.

Поддержание внутреннего спокойствия (*der inneren Ruhe*) необходимо является первейшей задачей правительства и должно предшествовать стремлению к увеличению своего внешнего могущества, ибо первое является условием второго (*indem die letztere durch die erstere Bedingt ist*)⁵.

Если государство отменяет «войну с природой», то самым актом установления границ — установление внутреннего мира и конституирование государства являются двумя сторонами одного и того же акта — состояние природы, переживаемое внутренне, переносится вовне, и таким образом это состояние природы становится реальностью отношений между нациями или между государствами. Границы, таким образом, являются архитекторами возвращения к насилию природного состояния. Хотим мы того или нет, но «природа» и «естественное», что бы они ни означали, всегда находятся на границах.

Когда Фихте представляет себе модель государства, его географическое положение не имеет значения, но когда модель используется для объединения Германии, эта концептуализация приобретает большое значение. Фихте постулирует, что это закрытое государство имеет свое собственное географическое пространство и суверенную власть, чтобы выразить себя в этом пространстве. В этом смысле естественные границы (реки, горы, моря) представ-

4. Фихте И. Г. Указ. соч. С. 238.

5. Там же. С. 312 (перевод изменен).

ляются predetermined границами «закрытого» государства⁶. Таким образом, поверхность земли образует единое целое с ее обитателями, но не потому, что последние выражают единство, а потому, что эта поверхность земли обладает всеми элементами, необходимыми для того, чтобы образование, состоящее из этих обитателей, не только выжило, но и процветало.

Каким образом термин «естественная граница» придает смысл как всему тексту Фихте, так и различным фигурам, которые Фихте вводит в его развитие? Каким образом термин «естественная» придает последовательность чему-то фиктивному? Конструируя термин «естественная граница», Фихте придает ему значение проекта, представляя его как нечто, чему суждено быть реализованным.

В чем Фихте видит привилегию философов? «Вздыхать о войнах (*über die Kriege zu seufzen*) всегда было привилегией философов». Отношение философов к войне показывает, что они любят войны. Они — любители войны. Надо сказать, что использование Фихте пафоса не помогает нам ясно увидеть ход его мысли. Этот термин в том виде, в каком он используется, не позволяет утверждать, что *вдох* выражает именно отношение античных философов к войне. Если этот термин выражает некое возбуждение и чрезмерность, свойственную любовной страсти, то позже Фихте смягчает его, используя другой: «сетовать» (*klagen*). Поскольку Фихте не дает никаких других комментариев к этим двум терминам, мы вынуждены искать правдоподобные значения.

Оба термина — глаголы, которые должны иметь свой объект. Вздыхание, таким образом, относится к временам, к древним временам, которые мы помним. В общем, когда человек вздыхает, он одновременно и сокрушается, иногда даже льет слезы. Фихте пользуется привилегией философов, чтобы погрузиться в древние времена, наполненные войнами. Таким образом, мы имеем два вида памяти — Фихте и философов; память философов, которые помнят войны древности, и память Фихте, который вспоминает в настоящем эту память древних философов. Мы не знаем, как Фихте организует это возвращение к далекому прошлому и к каким философам он обращается, чтобы выявить это прошлое в своем тексте. Мы хотели

6. В фихтеанской концепции будущего закрытого государства большая река или море как естественные границы имеют значение, противоположное тому, которое им придает Гегель: «Реки не представляют собой естественных границ, за каковые их выдавали в новейшее время, точно так же и моря скорее связывают между собою людей» (*Гегель Г. В. Ф. Философия права* // Пер. с нем. Б. Г. Столпнера // Соч.: В 14 т. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. Т. VII. С. 256. § 247).

бы подчеркнуть, что генеалогия этой философской привязанности к войне не имеет здесь большого значения. Важен секрет привилегии философов, секрет, скрытый глаголом *вздыхать* (*seufzen*), или секрет того, что делают философы... если они действительно вздыхают. В основе этого секрета лежат дихотомические отношения, которые философы организуют по отношению к своим привилегиям, где, на наш взгляд, и кроется ключевая привилегия философов.

Разве философ не полемизирует против привилегий, одновременно горько требуя, чтобы общество признало его собственные? Проблема его рассуждений о привилегиях заключается в том, что он подчеркивает различия между ними. Есть привилегии, которые Французская или другая революция, воплощающая принцип равенства, отменяет насильем, но творец этого уравнивания обусловлен этим «эгалитарным насильем», чтобы дать себе и другим новые привилегии. Привилегия, которую Фихте теперь дает себе, подводит нас к главному: он отменяет привилегию философов *вздыхать о войне*, открывая перспективу настоящей войны. В этом смысле *сетования на неизбежное* приобретают иной смысл, чем стоны философов об ужасах войны. Для Фихте *сетования* относятся к будущему. Нет смысла плакать, потому что война неизбежна. Таким образом, Фихте модифицирует *привилегию философов*, приписывая философам — по сути, самому себе — множество других привилегий, главная из которых — способность воспринимать будущее и знать, в чем заключается неизбежность (*die Unvermeidlichkeit*) этого будущего, или, точнее, неизбежность войн. Фихте находит эту неизбежность в положении дел, которое также неизбежно, потому что является *актуальным положением дел*. Таким образом, привилегия философов заключается не только в способности постигать прошлое, заглядывать в будущее, но и знать, что такое настоящее. Разумеется, все это не более чем все более дерзкая игра Фихте со временем и с изначальной привилегией философов. Привилегия измеряется актуальностью выражения привилегии: чем актуальнее выражение (чем актуальнее философия Фихте), тем шире рамки привилегии (тем больше свободы Фихте дает себе). Тот факт, что войны в прошлом приносили благо, является основанием для недовольства нынешним положением дел, тем более что это положение дел находится на границе между правом на привилегии древних прибегать к войне и ожиданием будущей войны, которая положит конец *тому, что есть*⁷.

7. Неизбежно, что нынешнее положение дел является питательной средой для войны. Если воспринимать мир из первых принципов, как это делает Фихте, то нет никакой разницы между поведением древних и современных людей.

Фихте разработал ряд концепций, призванных решить проблемы, связанные с *привилегией философов вздыхать* о войнах. Раскрывая секрет постоянства войны, он хотел поставить ее на службу чему-то высшему. Он использует фикцию, потому что видит упорство и распространение войны за пределы естественных границ. По его мнению, именно естественные границы скрывают в себе источник, из которого проистекают войны, и в то же время именно они окончательно иссушат этот источник. Эта своего рода перевернутая диалектика опирается на три понятия: причина (*Grund*), упразднение (*aufgehoben*) и единственное, на что можно с полным основанием рассчитывать (*vernünftigerweise*). Таким образом, поскольку война все еще существует, она неизбежна, потому что *существует причина*, а именно то, что у государства нет естественных границ. Если государство достигает их с помощью войны, то война перестает существовать, *она упраздняется*. Именно последняя из войн становится *рациональным* средством устранения собственной неизбежности и позволяет государству достичь своих естественных границ. Итак, с одной стороны, через войну (*durch Krieg*) государство получает то, чего ему не хватает, а с другой стороны, война упраздняет саму себя, потому что она упраздняет условие существования войн. Война предоставляет государству то, чего ему не хватает, а именно естественные границы. Последняя война — это последняя возможная война. Агрессивная война — это в то же время война оборонительная.

Слова «вздох» и «сетование» подавляются реальной привилегией философа, которая проистекает из веры в то, что он обладает даром воспринимать и знать, что такое неизбежность, неизбежность (*die Unvermeidlichkeit*) войн.

В итоге Фихте использует дискурсивные способы, которые позволяют ему представить несуществующее удовлетворение потребности как данность, дающую право на вывод. Так, успех проекта государства по окончательному обретению принадлежащего ему пространства позволяет ему сделать вывод: «С этого момента (*von nun*) больше нечего будет требовать от других государств» — с этого момента воцарится мир.

Von nun (с этого момента) — одна из любимых фраз Фихте, входящая в инструментарий всех известных создателей проектов. Несомненно, это звучит как простое высказывание. Но Фихте наделяет его гораздо более важной функцией: это фиктивное «*отныне*», которое на самом деле не осуществилось, становится началом, новым временем, временностью, а затем и привилегированной пространственностью, процедурами, которые философ использует для преодоления препятствий, которые реальность ставит перед

его привилегией. Через его выражение мы видим удивительную свободу, проявляющуюся в этом фрагменте.

В этом тексте Фихте без колебаний объединяет неопределенные понятия: проблему, поднятую его собственной деятельностью, он представляет под видом проблемы деятельности философов вообще; он покидает область философии, чтобы разработать проект, или, скорее, сформулировать — через описание *закрытого торгового государства* — решение политической проблемы. Это похоже на то, как если бы первоначальная привилегия была расширена несколькими привилегиями на некие языковые выражения, цель которых — поддерживать друг друга. Каждый шаг, начиная с первой привилегии, расширяет ее еще больше, и на пороге каждой доли этого движения вперед мы обнаруживаем бесконечность следующей. Такой процесс заслуживает того, чтобы его проблематизировать. Приводит ли первоначальная привилегия вздохнуть о войне к привилегии знать, почему она ведется и как она будет продолжаться? Чтобы ответить на этот вопрос, хотя мы готовы неоднократно возвращаться к *вздохам* Фихте о войне, мы попытаемся раскрыть этот круг привилегий, пойдя по второму пути.

Совершенно очевидно, что кардинальной привилегией философа, по мнению Фихте, является право на разработку проекта — проекта последней войны, а также проекта бесконечного мира. Эта привилегия обладания «правом на проект» проявляется в возможности двояко мыслить о возможности института, а именно о возможности закрытого торгового государства. Фактически фрагмент текста Фихте показывает нам эти два способа мышления о возможном через понятия, лишённые субстанциалистской детерминации: из чего состоят унаследованные или фактические границы государства и из чего состоят его естественные границы. В этом смысле проект биполярен. С одной стороны, он ставит перед собой цель зафиксировать и закрепить границу, которая порождает идеальное государство. С другой стороны, весь проект — это отмена границ, которые реально существуют, или, скорее, деструктуризация того, что есть. Фихте одновременно и критик, и строитель. Он разрушает и строит, но фиктивно. Кроме того, он очень реален: он придает своему проекту фиксированность, управляет им, использует его для придания смысла своей деятельности и выковывает для себя вполне конкретные привилегии.

Все элементы сейчас перед нами. Закон о привилегиях создает обширный философский, политический и юридический аппарат и механизм различных стратегий. Чтобы получить более четкую картину, мы воспользуемся римской правовой традицией, на которую постоянно ссылается Фихте, чтобы объяснить некоторые из значений,

приписываемых привилегии. Прежде чем разделить их на три группы, чтобы провести эти разделения и тем самым уловить различия между привилегиями — короче говоря, чтобы преодолеть трудность восприятия самой основы привилегии, — мы возьмем за основу точку зрения нормы, по общему признанию, вторичной (*Secundum*), которая легла в основу *Sententiae Paulus Iulius*. Она заключается в следующем: *Privilegia sunt strictissimae interpretationis*.

Конечно, эта нить, эта граница, где формируется привилегия и где она, следовательно, обусловлена вечной угрозой того, что нечто, обладающее правом на различие, правом на частность или на частное право, может легко оказаться за границей закона (вне закона). Строгое толкование необходимо для того, чтобы подчинить привилегию закону, потому что на самом деле привилегия — это своего рода закон внутри закона, закон для частного в рамках или наряду с законом, действительным для всех (*privilegium est quasi privata lex*). Привилегия — это одновременно и индивидуальный закон, и «не-закон»; точнее, это одновременно и то, что относится исключительно к индивиду, и то, что является предметом закона. Привилегия похожа на закон, но остается неясным, является ли она законом де-факто.

Вот значения, приписываемые привилегии, разделенные на три группы:

1. Два компонента этого значения. Первый: привилегия, или *jus singulare* (многие другие названия и синонимы не приводятся), — это *дар*, поскольку он предоставляется конкретной властью или инстанцией этой власти, что делает ее носителя привилегированным лицом, по крайней мере в том смысле, что она может предоставлять привилегии. Иными словами, речь идет о предоставлении чего-либо в интересах кого-либо, что противоречит общим нормам, применимым ко всем. Поэтому никто не в состоянии наделить себя какой-либо привилегией (*nemo sibi ipse beneficium dare potest*). Второй компонент, менее ясный, такого рода привилегий заключается в способности создавать для себя, а также добиваться своим собственным насилием, или аутогенной силой, права на существование. Точнее, переход от частного к публичному, от конкретного к закону, это насилие над фактами, находит свое основание в принципах возможной привилегии.

2. Передача (трансфер) привилегии. Привилегия — это дар, который отрицается, поскольку не может быть унаследован; он умирает со смертью его обладателя. Однако здесь есть апория, которую мы покажем с помощью правила Модестина Геренния, которое можно обнаружить в сочинении *Differentiae* (50, 17, 196). Права, связанные

с вещью и касающиеся вещей, передаются наследнику, тогда как права, касающиеся лица, не передаются (*quae personae sunt ad heredem non transeunt*). Таким образом, привилегия исчезает со смертью ее обладателя (то есть фактически она принадлежит простым смертным), и в этом смысле она не может быть предметом дарения или отчуждения. Более подробно мы рассмотрим это позже, а пока отметим, что, когда Фихте выдвигает принцип собственности прежде всего как право на деятельность, а не как право на вещь, он ставит это различие под сомнение. По сути, человек обладает правом на привилегию или конкретное право, но лишь постольку, поскольку он пользуется этим правом или извлекает из него пользу. Таким образом, условием является деятельность конкретного человека, на которого распространяется право определенного рода. В этом смысле привилегия не переходит от человека к человеку. Привилегия не передается в дар, поскольку вид деятельности, характерный для конкретного лица, никак не может быть отделен от этого лица (поскольку лицо должно быть «подарено»). Поскольку деятельность не является объектом дарения, право, относящееся к этой деятельности, также не может быть подарено.

3. Трудности, возникающие при строгом толковании того, что является и что не является привилегией, порождают постоянный вопрос о том, как остаться в рамках конкретного закона и не оказаться за его пределами. Мы увидим их полное выражение в третьем корпусе значений, образованном из правила: *Privilegium meretur amittere, qui permissa sibi abutitur potestate*. Таким образом, как следует из этого правила, злонамеренность привилегированного влечет за собой потерю привилегии; привилегия, используемая в злонамеренных целях, обречена на исчезновение. Действительно, тот, кто злоупотребляет возможностью, которую предоставляет право на привилегию, *заслуживает* потери своей привилегии, *заслуживает* того, чтобы его особое право было упразднено. Здесь важно подчеркнуть, что утрата данного конкретного права — это санкция лишения привилегии данного лица, а не санкция в отношении власти, которая породила это право или предоставила привилегию. В дополнение к этому первому условию пользования привилегией другие также стремятся обеспечить ее безупречное осуществление. Таким образом, данное конкретное право, или *jus singularis*, уничтожается или не должно существовать, если оно противоречит закону, наносит ущерб государству или противоречит общим интересам, то есть интересам тех, кто составляет большинство.

Вернемся теперь к Фихте и его «праву на проект». Мы уже поняли некоторые механизмы, с помощью которых искусно построе-

но «Замкнутое торговое государство», точнее, некоторые модели аргументации Фихте. Перечислим их еще раз. Чтобы проект реализовался, он не должен быть запрещен. Проект, или особое право философа, реализуется на перевале, полном опасностей, который разделяет запрет князя и то, что находится в философе «по его собственной воле» (*aus sich selbst*). Итак, один из источников привилегии — это переход между разрешением в смысле отсутствия запрета (единственное благословение и подтверждение или дар привилегии состоит в том, чтобы не запрещать) и самопорождаемым правом на собственную деятельность. Говоря словами Фихте, философ должен заниматься производством истины. Дело философа — принципы истины. От Гераклита или Сократа до Фихте — и именно традиция античных философов распространяется до Фихте — особое право или привилегия создаются посредством ссылки на то, что является делом философов. Поскольку место рождения всего, так или иначе, одно и то же, призыв к философствованию, призыв говорить правду, знать принцип самого мира и самого себя остается внутренним делом, а не внешним, как зарабатывание денег, ведение войны, торговля или политика. Нас интересует не корень этого призыва, этой склонности к философствованию, а именно то, каким образом он может стать публичным и социально признаваемым.

Изначально фихтеанская привилегия — это привилегия вызывания, способность вызывать, вспоминать, потому что философы древности тоже вспоминали. Это не только обращение к древним, но и подражание их деятельности, то есть деятельности воспоминания. Быть философом, по Фихте, явно означает следовать первому платоновскому принципу припоминания. И, более того, помнить вспоминающего, или помнить этого древнего философа, который вспоминает. Если мы снова обратимся к основополагающей привилегии Фихте — философам, вздыхающим над войнами, — то увидим, что философы помнят прежде всего то, что они помнят войны. Вздыхание несет в себе импульс к воспоминаниям. Но это не вульгарное воспоминание исторических воспоминаний, подобное тому, что делают политики, вспоминая войны, которые вели великие полководцы прошлых лет, и применяя свой опыт к ситуациям, в которых они оказываются, или к тем, которые представляются новыми. Разумеется, когда речь идет о воспоминаниях об истории, философ помнит не больше, чем политик. Именно поэтому Фихте использует глагол вздыхать, *zu seufzen*, чтобы отличить философа. Философ взывает, возвещает, страдает и оплакивает, но причина не в старых временах. Он не использует войну как инструмент,

даже если она приносит результаты, ссылаясь на прошлые войны. Оплакивание войн, являющееся привилегией привилегированного места, где проявляется публичное слово философа, — это желание, чтобы принципы были наконец найдены и реализованы, это своего рода ускорение воспоминаний. Таким образом, внутренний резерв активной силы будет раскрыт войной и тем самым исчерпан.

Но привилегия, привилегия вздыхания, — это точка встречи, где эвокация, воспоминание о том, что такое первые принципы и, следовательно, рефлексия, автоматически пересекаются с «правом на проект», который, благодаря тому, что он переживается, должен быть реализован. Именно этот интерьер философа, это время спекуляций, является единственным, который может быть обнародован как проект. Конечно, при условии, что он не будет запрещен. Корни слова — *porjeter* — указывают на это, поскольку оно означает выбрасывать, бросать на землю, блуждать по мере продвижения вперед как своего рода маркировка, нагромождение; но, отсылая к *projectus*, *projicere*, оно может быть также понято как случайная маркировка экстерьера, земли, как представление на земле интерьера с целью быть отвергнутым. Таким образом, гипотеза и проект переходят друг в друга и меняются местами.

Проект как своего рода граница между достижимым и недостижимым колеблется между вымыслом и фиксацией вымысла. Проект, несомненно, фикция, но логика его разработки и строгость исполнения, которые Фихте рассматривает отдельно, делают его последовательным и идеально завершенным, а значит, и понятным. Проект *закрытого торгового государства* на самом деле является *проектом проекта*, потому что конструкция проекта опирается именно на понятие границы, которая играет роль ключевой фигуры, но постоянно стремится к своей окончательной фиксации. Таким образом, форма и содержание проекта *закрытого коммерческого государства* совпадают. Вернемся к последнему предложению текста Фихте, которое уже цитировалось:

Государство, которое намерено замкнуться в себе как торговое государство, должно, прежде чем это наступит, расшириться или сократиться до своих естественных границ⁸.

Фихте, который уже указывал, что последняя война является условием достижения благополучия и мира, теперь определяет условия, необходимые для закрытия государства: государство должно вернуть то, что ему не принадлежит, государство должно определить

8. Фихте И. Г. Указ соч. С. 325.

свои границы (*sich einschränken*), государство должно расширяться, двигаться вперед (*vorrücken*). Приоритет он отдает третьему условию. Итак, в принципе граница движется (только) наружу, от воображаемого центра к столь же воображаемым краям. Как будто есть пробел, как будто чего-то не хватает; государство никогда не бывает полным, ему всегда не хватает немного, но всегда и бесконечно мало, чтобы закрыться. Поэтому государство в том виде, в каком оно есть сегодня, в настоящем, в существующем положении вещей, не может закрыться. Если мы обратимся к понятию, которое позже будет использовать Фихте, — внутренним границам (*innere Grenzen*), роль которых состоит в том, чтобы заменить и превзойти те, что были созданы изначально — естественные границы, — то эти точки отсчета выходят далеко за пределы реальных границ, существующих границ.

Закрытие — это то, что должно почитать всех своих будущих соотечественников и все свои обещанные территории. Такое временное расположение того, что есть (поскольку естественные границы — лишь фиктивные проекции, так же как существующие границы фиктивны из-за постоянных переходов иностранцев и врагов), и того, что обещано, — вот в чем секрет привилегированного места Фихте и его привилегированного положения. Запирание его дано, но не дано. Это фиктивное время, присутствующее на границе мысли, то есть между памятью и будущим, и есть принцип института. Фиктивные рамки ожидают своего фиктивного содержания, которого еще нет. Это «еще нет» или «еще немного» — это фиксированное время, возникающее между фиктивными границами, — делает институцию возможной.

Мы уже упоминали о своего рода институциональной тотальности (тотальном институте), или институте институтов, который для Фихте имеет двойной смысл. С одной стороны, это закрытое государство, также самодостаточное, настолько отделенное от других, что даже не подозревает об их существовании. С другой стороны, это закрытая система или текст, который способствует тому, чтобы философская система, которую строит Фихте, была закрытой, который делает проект и организует его завершение. Философ, или институт философии, стоит именно на границе между замкнутостью и тотальностью. Философ — единственный, кто владеет чужим знанием, потому что ему позволено пересекать границы и открывать новые обетованные земли. Он дает себе право пересекать границы и путешествовать. И, наконец, он тот, кто имеет привилегию вздыхать о войне *де-факто*, хранить память о крови в том, что было полностью пролито, и тем самым способствовать кровью ускорению реализации своего проекта. Таким образом, война — это

секрет институтов, но это также и секрет института философии, и, естественно, фундаментальная привилегия последнего.

Таким образом, этот новый путь, которым идет Фихте, и эта фундаментальная стратегия, которую он реализует — мы уже не раз говорили об этом, — обращена не только к полному закрытию государства, но и к определению наилучших путей для правительства этого идеального государства — назовем его так — для наиболее легкого достижения этой цели. Рассмотрим основной способ, который Фихте, в соответствии с привилегией Античности, предоставляет в распоряжение политика. У философа есть только одна привилегия: обосновать и убедить в необходимости последней войны, целью которой является подавление с помощью войны самой войны. Чтобы благодаря последней войне исключить возможность войны в будущем. Здесь есть своя нелогичность. Если естественных границ нет или они *де-факто* не являются теми, на которые государство заявляет свои права, то начинается война, потому что суверенитет другого государства является более сильной властью, чем право на естественные границы, рассматриваемое первым государством как свое собственное. Поэтому трудно сказать, являются ли естественные границы конечной причиной войны или наоборот. Являются ли предыдущие войны с учетом суверенитета, который вызывает каждое государство в отдельности, причиной неправильного распределения границ? Тогда является ли суверенитет «другого государства», само его право на расширение, причиной войны, которая, как мы видели, неизбежно разразится? Следуя логике последней войны, эта война должна превратиться в мировую, потому что все границы будут поставлены под вопрос и они же станут причиной вражды. Фихте видит эту нелогичность и стремится ее устранить. Поэтому он старался сделать эту последнюю войну как можно более мирной. Конкретно он хотел, чтобы ее исполнение и эффективность представлялись как существующие при почти полном отсутствии применения какой-либо силы, что также придавало бы ей характер локальной войны.

То правительство, о котором мы говорим, благодаря своему денежному богатству, имеет возможность так вооружиться и столько себе купить и нанять для этого из-за границы вспомогательных средств и сил, что ему не могло бы быть оказано никакого сопротивления. Оно могло бы достичь своих намерений без пролития крови и почти не пуская в ход оружия, и его операции носили бы скорее вид оккупации, чем войны⁹.

9. Там же. С. 346.

Затухание войны у Фихте фактически достигается ослаблением силы другого, или, точнее, отодвиганием его суверенитета на второй план. Это доходит до того, что мы можем сказать, что для Фихте другого больше не существует. Позже мы увидим и иные выражения этого небытия другого. Действительно, он стремится исключить возможность существования другого либо потому, что он мыслится как негативный, либо потому, что представление о его небытии играет роль регулятива, как это имеет место в процитированном отрывке. Только при таких условиях логика последней войны была бы действительной, а ее образ бескровного марша оккупации — возможным.

Тем не менее эта возможность, сведенная к расширению территории, производит впечатление современной в том смысле, что открывает нам, что страна, география и естественные границы как вечные или древние следы, выгравированные на земле, не имеют для Фихте решающего значения. Решающее значение для него имеют люди, которые живут на этих территориях и которые теперь должны быть ассимилированы.

В «Замкнутом торговом государстве» Фихте в нескольких местах конкретизирует одну из своих идей. Она касается закрытия государства. Это следует понимать как прекращение, прерывание внешней торговли, коммерческих отношений с тем, что является внешним по отношению к этому государству.

Как и в случае с войной, Фихте начал с того, что является изначальным и внутренним, с «природы войны», с «бесконечной войны всех против всех... противостояния продавцов и покупателей»¹⁰. Он пытался показать, что невозможно устранить войну, если отправной точкой не является торговая война между государствами. В обеих сферах торговля ведется без правил. Это и является причиной межгосударственной вражды. Территориальные границы, таким образом, являются основной причиной враждебной тенденции между государствами, которая затем немедленно проявляется во «всеобщей, но тайной торговой войне». Подобно тому, как он представляет

10. Там же. С. 314. Фихте предвидел для внутреннего пространства торгового государства ту же судьбу, что и для внешнего, через внешнюю замкнутость. По сути, только от государства зависит организация распределения товаров и разделение профессий. Закрытость от внешнего мира сопровождается внутри четко очерченными границами между жителями и их деятельностью. При таком положении дел конкуренция практически отсутствует. В «Экономических рукописях 1857–1859 годов» Карл Маркс определяет конкуренцию как упразднение границ внутри страны. Под влиянием гегелевской «Логики» в сложном анализе он пытается осмыслить капитал и его движение за границу, постоянно переключаясь между терминами *Grenze* и *Schränke*, оба из которых недостаточно определены.

себе последнюю войну, Фихте представляет себе последнюю тайную торговую войну. В процитированном выше отрывке Фихте *фактически* говорит нам, что более или менее кровавый характер последней войны зависит от секретных вооружений государства, его нераскрытых закупок и инвестиций. Таким образом, последняя торговая война предшествует последней государственной войне, происходит одновременно с ней или является ее частью. Мощь этой тайной торговой войны уничтожает жестокую силу и кровь последней войны.

Таким образом Фихте проясняет главную проблему античных философов. Очевидно, что предметом обсуждения является грубая сила, кровь и жертвы. Чтобы проект был идеальным до самого конца, война должна быть действительно войной, и прежде всего она должна быть последней войной, утратившей все свои негативные свойства. Оккупация в этом смысле означает последнюю заботу о границах, последнюю мобилизацию, последний выход всего населения на свои границы и, наконец, последний рывок вперед своей границы и еще дальше — на врага своего государства. Однако Фихте представляет себе войну без кровопролития, потому что он представляет ее без другого, который, поскольку он не сопротивляется, уходит не только за пределы наших границ, но и за пределы нашего взгляда. С этого момента другой не только не является продуктом самостоятельности государственного эго, то есть границей силы самостоятельности государственного эго, но уже и не существует вовсе. Таким образом, граница — это не только граница с внешним, она больше не граница, она не объединяет и не разделяет, и в этом бесконечном интерьере закрытого государства оно больше не способно чтить другого, тем более существовать перед другим, быть в соседстве с другими. Быть дома в рамках этого проекта означает быть внутри укрепления, которое тем не менее полностью обращено на самого себя, фактически на свою кровь, на свою *Mutterland*, родину. В любом случае фикция границы обнаруживает кровь без кровопролития.

Библиография

- Гегель Г. В. Ф. Философия права // Пер. с нем. Б. Г. Столпнера // Соч.: В 14 т. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. Т. VII.
- Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов (первоначальный вариант «Капитала») // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1968. Т. 46.
- Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч.: В 2 т. / Сост. и прим. В. И. Волжского. СПб.: Мифрил, 1993. Т. II. С. 226–357.
- Balibar É. Fichte et la frontière intérieure // Idem. La crainte des masses. P.: Galilée, 1997.
- Giraudoux J. Pleins pouvoirs. P.: Gallimard, 1939.
- Haushofer K. Grenzen in ihrer Geographischen und politischen Bedeutung. B.: Vowinkel, 1927.

PETAR BOJANIĆ. Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade, Serbia; Ural Federal University (UrFU), Ekaterinburg, Russia, bojanicp@gmail.com.

Keywords: Johann Gottlieb Fichte; Natural borders; Closed commercial state; Final war; Philosophical privilege; Commercial warfare; State sovereignty.

The article examines Johann Gottlieb Fichte's concept of the "closed commercial state" and his views on war and borders. The author analyzes Fichte's use of the term "natural borders" and its role in legitimizing state consolidation through warfare. The paper explores Fichte's argument that philosophers have historically "sighed over wars" and his assertion that war is inevitable in the current state of affairs. Fichte proposes that to abolish war, its root cause must be eliminated by allowing each state to obtain its natural borders. The author delves into Fichte's notion of the "closed commercial state" and how it relates to the idea of natural borders. Fichte envisions this state as self-sufficient and detached from others, with clearly defined boundaries. The concept of "internal borders" is also discussed as a means to surpass and replace natural borders.

The paper examines Fichte's justification for a "final war" that would end all future wars by establishing natural borders. The author critiques the logic of this argument, noting that it could potentially lead to a global conflict. Fichte's attempt to make this final war as peaceful as possible is analyzed, including his idea of an "occupation march" rather than a bloody conflict. The author argues that this conception relies on negating the existence of the "other" state. Finally, the article discusses Fichte's view on commercial warfare and its relation to territorial conflicts. The author concludes by reflecting on how Fichte's project of a closed state ultimately turns inward, negating the very concept of borders as interfaces with others.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-257-273

References

- Balibar É. Fichte et la frontière intérieure. *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997.
- Fichte J. G. Zamknutoe torgovoe gosudarstvo [Der geschlossene Handelsstaat]. *Sochineniia: V 2 tomakh* [Works: In 2 Vols], St. Petersburg, Mifril, 1993, vol. II, pp. 226–357.
- Giraudoux J. *Pleins pouvoirs*, Paris, Gallimard, 1939.
- Haushofer K. *Grenzen in ihrer Geographischen und politischen Bedeutung*, Berlin, Vowinckel, 1927.
- Hegel G. W. F. *Filosofia prava* [Grundlinien der Philosophie des Rechts]. *Sochineniia: V 14 tomakh* [Works: In 14 Vols], Moscow, Leningrad, Sotsekgiz, 1934, vol. VII.
- Marx K. *Ekonomicheskoe rukopisi 1857–1859 godov* [Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie]. In: Marx K., Engels F. *Sochineniia* [Works], Moscow, Politizdat, 1969, vol. 46.

Катехон в эпоху ярости кибернетических систем

РУСЛАН ХЕСТАНОВ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Москва,
Россия, khestanov@hse.ru.

Ключевые слова: катехон; кибернетика; Карл Шмитт;
цифровизация; катастрофа; нормализация;
диспозитивы безопасности; политическое; хакер.

В статье утверждается, что одной из основных характеристик модерна является лежащий в его основании парадокс, который можно было бы обозначить как установку на секьюритизацию через катастрофу. Автор показывает, каким образом из стремления к преодолению катастроф и кризисов формируется установка на их утилизацию, то есть на создание аппаратов или устройств, гарантирующих безопасность и успешное преобразование катастроф в благо или преимущество. Предлагается анализ полемики вокруг концепции *катехона* Карла Шмитта, поскольку она стала средоточием споров о гарантиях сдерживания катастрофических событий в связи с вызовом, брошенным новыми технологиями и последними представителями мощной волны технооптимизма в лице кибернетического движения. Катехон оказывается чрезвычайно удобным концептом аналитических усилий, который, удерживая отсылку к библейской традиции, связывает в единый проблемный узел современные теории больших

политических пространств, империи как силы удержания, суверенитета и политического.

Акцент в статье делается на анализе катехона представителями кибернетического движения, поскольку в основном именно они настаивали на возможности создания систем автоматического контроля и преодоления кризисов и катастроф. Утверждается, что рост автоматизации технологического универсума не сужает пространство принятия политических решений, но трансформирует политику и делает ее трудно идентифицируемой. Демонстрируется, что одним из препятствий идентификации политического в современную цифровую эпоху является унаследованный от Шмитта образ политики, сформировавшийся на основе оппозиции между легализмом и децизионизмом, значимость которой исчезает внутри новых технических систем. Катехон, предохраняющий от кризиса, столь же трудно идентифицировать, как политическое или источники угроз.

Утилизация катастроф

ОДНОЙ из основных характеристик модерна является лежащий в его основании парадокс, который кратко можно было бы обозначить как установку на секьюритизацию через катастрофу. Иначе говоря, с одной стороны, наблюдается глубокое проникновение озабоченности безопасностью в политику, экономику, культуру и другие сферы человеческой жизнедеятельности, с другой стороны, обретает все большую убедительность взгляд на кризис и катастрофическую динамику как на диспозитив развития и модернизации, как на инструмент установления более прочного порядка, когда кризис описывается как начальная фаза нормализации или адаптации к инновациям, которые питают гибельные катаклизмы.

В различных теоретических конструкциях концепта кризиса иногда явным, иногда скрытым образом присутствует призыв к мобилизации мысли. Исходя из допущения о том, что непредсказуемая катастрофа может стать катализатором радикальной реорганизации порядка, ставится задача «интеграции катастрофического разрушения в сферу политики без окончательного разрушения». При этом утверждается, что

...непредсказуемая катастрофа может стать катализатором радикальной реорганизации порядка, а не просто силой разрушительного уничтожения¹.

Наоми Кляйн утверждает, что подобные установки переживают свой расцвет в эпоху неолиберализма, которую она называет «капитализм катастроф», поскольку слияние неолиберальных эконо-

Исследование выполнено в рамках проекта «Большое пространство в постглобальную эпоху: империя и мировое общество как социологические феномены и темы дискурсивных формаций», реализуемого Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ в 2024 году по Программе фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

1. Bates D. W. Catastrophe and Human Order: From Political Theology to Political Physiology // The Time of Catastrophe Multidisciplinary Approaches to the Age of Catastrophe / C. Dole et al. (eds). Farnham, UK: Ashgate, 2015. P. 103–104.

мических принципов и гипермилитаризованного государственного аппарата придали ему необычные новые гибридные формы².

В дискурсивном измерении кризисная мобилизация достигается посредством драматизации ситуаций, событий или процессов, в которых выделяется два аспекта: с одной стороны, наличие чрезвычайной угрозы, прерывающей привычный и нормальный ход вещей, с другой стороны, обнаружение необычайных возможностей не только для преодоления угрозы, но и достижения значимого выигрыша в виде учреждения нового многообещающего порядка и «нормализации». Именно сочетание этих двух аспектов — угрозы и выигрыша — практически с неизбежностью вводит в содержание разных теоретических конструкций кризиса перспективу утилизации и инструментализации критических ситуаций и событий. Кризисы и связанные с ними риски получают возможность, так сказать, капитализации — они могут рассматриваться в качестве важных компонентов социального или политического планирования.

Именно возможность инструментальной утилизации кризисов порождает исключительный интерес к ретроспективным, или историческим, наблюдениям за кризисными опытами. Уроки, извлекаемые исследователями из кризисов, легко принимают форму кризисных техник, инструкций, протоколов, методик или приемов извлечения пользы из трагедии. Сделаем осторожное предположение: утилитарный импульс является формообразующим для мысли модерна, что довольно ярко было отражено и выражено у последователей так называемой *компенсаторной теории* Иоахима Риттера³, в понятии *творческого разрушения* Йозефа Шумпетера, а также в множестве доктрин скоротечной и эфемерной значимости вроде *шоковой терапии*. Если общим местом стало предположение, что динамика модерна определяется инкорпорированием (а не устранением) противоречий, то есть основания для характеристики модерна как процесса инспирации и последующей утилизации кризисных событий. Дискурс модерна маркирует преодоление кризиса как компенсацию или выигрыш.

Подчеркнем, что речь идет о дискурсивной конструкции кризиса, о схеме селекции, с помощью которой мышление современ-

2. Кляйн Н. Доктрина шока. Расцвет капитализма катастроф / Пер. с англ. М. И. Завалова. М.: Добрая книга, 2009.

3. Куренной В. А. Россия после кризиса: вызовы модернизации. Избранные места из стенограммы Междисциплинарного круглого стола журнала «Гуманитарный контекст» // Гуманитарный контекст. 2009. № 2. С. 84–91.

ности структурирует реальность. Кризисный схематизм указывает нам также на его недискурсивную значимость, на то, что его композиция составлена из тех операций (категоризации реальности, рационального расчета, эмоциональных реакций, целеполагания, норм поведения и т. д.), от которых люди со временем уже не в силах отказаться.

Уточним, что самые архаичные описания катастроф и кризисов содержали отмеченную амбивалентность. Если бы Грегори Бейтсон не связал в своей концепции двойного послания (*double bind*) противоречивость кризисного схематизма с шизофренией, ее можно было бы интерпретировать как глубинную антропологическую характеристику. Правда, эту связь обнаружили его более поздние интерпретаторы. Особенность дискурса современности состоит именно в утилизации катастрофической динамики. Архаичный дискурс описывал кризис как фундаментальную черту космоса, тогда как современность видит в нем потенциал прибыли и инструмент развития и модернизации.

Извлечение инструментальных выгод поддерживается оптикой историзирующего наблюдения, осуществляющего операцию по выделению фреймов, паттернов или структурных аналогий кризисов, внутри которых определенным элементам аналитически развернутых кризисов придается свой *modus operandi*. Паттерны затем аналитически переводятся в очень определенные кризисные техники. При этом внутри такой довольно абстрактной оптики недостатки легко превращаются в преимущества, препятствия — в инструмент преодоления, дефициты — в ресурсы, отсутствие возможностей принимать решения — в эвристически плодотворную ситуацию⁴, то есть освоение кризиса осуществляется как технический, или инструментальный, процесс конверсии отрицательного в положительное. Богатый исторический опыт преодоления и конверсий катастроф в благо сам по себе порождает стремление к особому типу селекции оптимальных действий и реакций, которые, согласно допущению, можно было бы применять на практике универсально, вне зависимости от контекста и специфики обстоятельств.

Грубо говоря, современность, ориентированная на модернизацию и развитие, опирается на метафизическую веру в возможность создания устройства, автоматически гарантирующего конверсию катастроф в прогресс и развитие. А то, что называют *нор-*

4. Pors J. G., Anderson N. A. Playful Organisations: Undecidability as a Scarce Resource // Culture and Organisation. 2015. Vol. 21. № 4. P. 338–354.

мализацией, наступающей после кризисной фазы, обязательным образом включает в себя литургическую фиксацию в моменте ликования, или триумфа, хорошо передаваемую английским словом *celebration*.

Пафос столь пространного введения в проблему состоит не в том, чтобы продемонстрировать дискурсивный самообман или указать на тщетность надежд, связанных с инструментальной конверсией катастроф. Скорее, предлагается обратить внимание на фундаментальную значимость различия, лежащего в основании современных поисков гарантий неминуемого наступления фазы нормализации и преобразования кризисной динамики в положительную. Различие, о котором идет речь, грубо говоря, сводится к альтернативности в ставках или стратегиях выбора: полагаться на автоматизм⁵ антикризисных механизмов либо же на решения, основанные на человеческом искусстве. Первая стратегия предполагает создание диспозитивов безопасности: интегрированных в единый механизм социальных, правовых, технологических или бюрократических алгоритмов, которые в автоматическом режиме осуществляют контроль кризисного развития, включают оптимальные аппараты посткатастрофической нормализации, устраняя тем самым опасные антропологические проявления слабости — ограниченного влияния групповых и индивидуальных интересов, паники, иррациональных реакций или сиюминутной импульсивности. Вторая стратегия делает акцент на критической важности человеческих решений, поскольку отстранение человека от чрезвычайных решений чревато его полной капитуляцией и зависимостью от механического Левиафана. Задача данной статьи будет решена, если удастся показать, насколько данная дилемма является ложной.

Инструментализация кризиса проявляет себя сначала дискурсивно в теориях и гипотетических объяснениях. Затем следует разработка прикладных методик и рекомендаций. Попробуем

5. В конце 1970-х годов профессор Массачусетского технологического института по электронной инженерии и компьютерным наукам Михалис Детрузос определил автоматизацию как «процесс замены человеческих задач машинными функциями». Сам термин автоматизация был введен в 1936 году одним из руководителей *General Motors* Делмаром Хардером для обозначения того, что он назвал автоматической обработкой деталей между последовательными производственными процессами (*Detrouzos M. L. Individualized Automation // The Computer Age: A Twenty-Year View // M. L. Detrouzos, J. Moses (eds). Cambridge, MA: MIT Press, 1979. P. 38*).

на одном примере проследить эту траекторию, начав с известного социологического наблюдения Эмиля Дюркгейма, обобщенного в формуле, согласно которой совершенное преступление может породить эффект общественного негодования (*colère publique*), которое играет роль скрепляющего общность фактора.

Преступление объединяет и концентрирует честную совесть. Достаточно посмотреть, что происходит, особенно в маленьком городе, когда совершается моральный скандал. Люди останавливаются на улице, ходят друг к другу в гости, встречаются в условленных местах, чтобы обсудить событие и выразить свое коллективное возмущение. Из всех этих сходных впечатлений, которыми обмениваются, из всего выражаемого гнева возникает единый гнев, более или менее определенный в зависимости от случая, который является всеобщим, не будучи ничьим в особенности. Это и есть общественное негодование⁶.

Событие преступления внезапно переводит всю социальную жизнь общности в состояние ускоренной коммуникации — обмен мнениями между людьми интенсифицируется, а подвижные эмоциями разговоры между ними множатся. Современный немецкий исследователь Кристофер Менке интерпретирует этот классический пример Дюркгейма, *общественного негодования*, как состояние «доконцептуальной аффектации», как социальный паттерн общественного потрясения, тревоги или беспокойства, который может запустить рефлекс спонтанных проявлений солидарности у членов сообщества⁷. Менке придает сугубо социологическим формулировкам «общественного негодования», «коллективной совести» или норм статус «социальных фактов», то есть независимую от социальных контекстов теоретическую форму, приложимую к реальностям любого социального или исторического контекста.

Выработанный паттерн примеряется к схожим ситуациям, скажем, террористического кризиса, когда «все мы потрясены и обеспокоены», когда «наше общество» становится объектом террористической атаки. Следующий шаг — создание столь же универсального алгоритма действий, когда в ответ на растущее общественное негодование предлагается организация собраний и ритуальных демонстраций солидарности, набор публичных жестов, призванных напомнить о единстве и сплоченности группы

6. *Durkheim É.* De la division du travail social. P.: PUF, 1986. P. 70–71.

7. *Menke C.* Kritik der Rechte. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2015.

перед лицом террористической агрессии. Этот паттерн легко операционализируется и обращается в формулы определенных технических решений в виде заготовок по реагированию на гипотетические террористические атаки: предлагаются алгоритмы действий для СМИ, оформляются ритуалы публичной демонстрации солидарности и протеста в общественных местах, на площадях, в школах и университетских кампусах, подключаются заранее созданные для подобных случаев волонтерские организации.

Примером подобной операционализации, задающей алгоритмы действий и правовых регламентов как для гражданского общества, так и для государственных аппаратов и спецслужб, могут служить принятые федеральным правительством США в 2002 году после террористической атаки на башни-близнецы Закон о внутренней безопасности (*Homeland Security Act*) и Патриотический акт США (*USA Patriot Act*). Почти за десятилетие до атаки и принятия этих законодательных инициатив Никлас Луман рассуждал о порождении правовой нормы через скандал, когда правовое оформление получают немыслимые до скандала случаи

... насильственной депортации и переселения, бесследного исчезновения людей, сопровождаемого государственным попустительством, незаконного лишения свободы и пыток, а также политических убийств всех видов. Тот, кто в таких случаях возмущенно реагирует и выражает ожидания, противоречащие фактам, не обязан считаться с инакомыслящими — почти как если бы за смысл нормы ручались святые силы. Производство норм происходит по модели Дюркгейма, которая использует общественное возмущение (*colère publique*). Юридическое придание формы, регулирование в соответствии с международным правом может лишь присоединиться к этому, но не выступать в качестве источника права⁸.

Стаффорд Бир, один из ведущих британских кибернетиков, получивших философское образование в Оксфорде, предельно механистически интерпретировал описание производства норм Дюркгеймом. Он допустил наличие «системы возбуждения» в управленческих аппаратах, которые срабатывают при чрезвычайных сценариях развития событий: если на заводе случается катастрофа, то с постели можно поднять всех его работников и руководителей, чего в рутинных проблемных ситуациях добиться доста-

8. Luhmann N. Are There Still Indispensable Norms in Our Society? // *Soziale Systeme*. 2008. Vol. 14. № 1. P. 33.

точно сложно⁹. У подобного рода порождающих новые нормы механизмов общественного возбуждения существует относительно высокий порог срабатывания или запуска. Бир описывает этот порог как фазовый скачок, после которого начинается *перепрограммирование* всей системы управления, то есть выключение одной системы управления и включение другой. Перепрограммирование он понимает как *изменение скорости* или *перераспределение рисков*. Поскольку времени на обдумывание решений в кризисной ситуации не бывает, подобного рода альтернативные программы для чрезвычайных ситуаций должны быть заранее подготовлены¹⁰. Термин *перепрограммирование* и использование характерного для кибернетиков системного сленга — «система возбуждения» — уведомляют нас о характерной дискурсивной подмене. Понятие *системы* было введено в теорию управления в противовес понятию *решения*. Аналогичная подмена осуществляется в политической науке, когда вместо теории суверенитета речь ведется о системах безопасности или адаптации к кризисам¹¹.

Бир был представителем большой фракции кибернетиков, сочетавших в себе крайний механицизм и мистические воззрения нью-эйдж религиозности. Все его механизмы, а также его знаменитое и популярное сегодня в теории менеджмента концептуальное изобретение — модель жизнеспособной системы (*viable system model*) — были причудливым продуктом комбинации кибернетических концептов и магических фигур и образов йогических учений. *Модель жизнеспособной системы* возникла как результат наложения двух карт: схематического изображения физиологии нервной системы человека и диаграммы мистического, духовного тела. Элементы полученной *модели жизнеспособной системы* одновременно читались и как узлы коммуникации и управления, и как йогические чакры, которым приписывалось автономное сознание, подтвержденное медитативным опытом Бира¹².

Животные, люди и машины у Бира представляли собой аббревиатуру автоматов, а коммуникация между ними осуществлялась

9. Бир С. Мозг фирмы / Пер. с англ. М. М. Лопухина. М.: Либроком, 2008. С. 158.

10. Там же. С. 159.

11. Об этом напрямую писал Дэвид Истон, утверждая, что теория систем была «отпором политической теологии, духовным идеалам, оторванным от эмпирического разума» (*Easton D. An Approach to the Analysis of Political Systems // World Politics. 1957. Vol. 9. № 3. P. 21*).

12. *Pickering A. The Science of the Unknowable: Stafford Beer's Cybernetic Informatics // Kybernetes. 2004. Vol. 33. № 3/4. P. 517–518.*

посредством автоматизмов. Вместе они представляли собой единый автоматизированный космос, одухотворенный мистикой чисел и геометрических фигур. Его статьи и книги стали классикой для современного корпоративного менеджмента, хотя тексты пропитаны мистическими смыслами, не считаваемыми теми, кто плохо знаком с эзотерическими учениями йогов. Фрактальный взгляд на мир не проводил различий между катастрофами общества и небольшой организации. Иммунная система организма функционировала, согласно Биру, так же, как механизмы предотвращения кризисов в фирме, обществе и космосе.

Если для Бира общество в идеале должно было функционировать как отлаженный автомат, то для Бернара Стиглера, напротив, «автоматическое общество» представляло собой отрицательный результат эволюции западной культуры позднего капитализма. Полная дезинтеграция социальных, экономических и политических отношений произошла благодаря формированию новых автоматизмов с помощью технологий комплексной и повсеместной цифровизации. Новизна сложившейся исторической ситуации заключается в том, что автоматизмы неизбежно формируют мощную тенденцию к деполитизации обществ. Иначе говоря, логика автоматизации (как в технической, так и в человеческой сфере, включая, разумеется, и наши самые интимные сферы) препятствует подлинному вмешательству, прерыванию, рефлексии, принятию решений или даже реальному оспариванию¹³. В этом Стиглер не был оригинален — столь же пессимистичную оценку автоматизации политических процессов и, как следствие, нейтрализации политики давал и его предшественник Карл Шмитт, о котором мы выскажемся чуть ниже. Сбор, анализ и прогнозирование с помощью больших данных в самых разных областях человеческой жизни для многих современных исследователей также являются своего рода симптомом появления новой формы алгоритмического управления, которая все больше исключает принятие решений человеком и, следовательно, перекрывает зазоры не столько для ошибки, но для любой контингенции, поскольку алгоритмы интегрируют индивидуальные отклонения и исключения в непрерывное производство все новых и новых прогностических моделей в режиме реального времени, работающих круглосуточно.

Концептуальная разработка Шмиттом *катехона* представляет собой сложную реакцию на угрозу вирусного распростране-

13. Stiegler B. Automatic Society: Vol. 1. The Future of Work. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016.

ния алгоритмических автоматизмов и связывает в единый проблемный узел темы больших политических пространств, империй как сил удержания, суверенитета и решения. Недавняя книга Бенджамина Браттона «Стек: о программном обеспечении и суверенитете» является продолжением этого шмиттеанского импульса. Для начала скажем, что *стек* (*stack*) — это один из способов цифровой организации памяти, ставший сегодня практически универсальным. Браттон утверждает, что появление новой цифровой архитектуры организации памяти и вычислительной техники планетарного масштаба не только деформирует вестфальскую политическую географию, но и создает новые территории, которые появляются сначала как связанные между собою зоны, каждая из которых имеет собственную логику, и представляя собой «стек», но, и это главное, зоны не совпадают с границами современных государств.

В процессе универсализации, или глобализации, новой конфигурации памяти перерисовываются и стираются привычные формы государственного суверенитета и международные коммуникации. Апеллируя к корпусу послевоенных работ Шмитта, Браттон предлагает новую версию номоса — *номос облака*. Зоны слой за слоем сливаются в метаструктурный порядок иного, *облачно-го*, транснационального строя, поглощающего в себя все манифестации антропологического — от политики и экономики до любви и искусства. Новый порядок представляет собой машину, новое квазигосударство, удерживаемое в единстве благодаря определению пространств технических исключений, которые вытесняют или аннулируют правовые определения¹⁴. Опасность, предупреждает Браттон, заключается в том, что растущая автоматизация приведет к формированию того, что он называет черным стеклом, и все большему сокращению человеческой автономии. Браттон не принимает тезис Шмитта о кажущейся аполитичности и нейтральности технологии, напротив, он видит в ней сущностный политический характер.

14. Bratton B. H. The Stack: On Software and Sovereignty. Cambridge, MA: MIT Press, 2015. P. 34.

Кибернетический катехон

В показательной статье Дэвида Бейтса «Политическая теология энтропии: катехон кибернетической эпохи», в которой даны проясняющие подробности относительно эволюции этого понятия у Шмитта и влияния на него кибернетики, помимо всего прочего, рассказана интригующая история, характеризующая контекст, в котором одновременно формировались шмиттеанская проблематика и концептуальные представления о норме в биологической науке. В 1915 году физиолог Уолтер Кеннон впервые задался вопросом: каково значение и влияние чрезвычайных ситуаций, фатальных повреждений или шоков при глубоких телесных изменениях, как меняются функции самого организма? Позже, уже в разгар военно-политического кризиса 1941 года, Кеннон, рассуждая об аналогиях между физиологической и политической системами, отмечал: «Когда благополучие организма [было] поставлено под угрозу врагами», изменение системы становится абсолютно необходимым. Кроме того, «организм объединяется, интегрируется для единственной цели — выживания». В условиях кризиса внутренний порядок претерпевает «реакции, которые глубоко нарушают внутреннюю среду», но «они нарушают ее... чтобы сделать организм более эффективным в борьбе, которая может закончиться либо жизнью, либо смертью». Опираясь на медицинскую практику Первой мировой войны, изучая посттравматический шок, Кеннон пришел к выводу, что тело фактически переходит в новую форму существования с новым набором физиологических норм, чтобы подготовиться к битве или стремительному бегству от угрозы. Его главный вывод сводился к следующему:

... каждая сложная организация должна иметь более или менее эффективные механизмы саморегуляции, чтобы предотвратить нарушение ее функций или быстрый распад ее частей, когда она подвергается стрессу¹⁵.

Кстати, именно Кеннон ввел в кибернетику ключевое слово «гомеостаз» для обозначения процесса поддержания равновесия. Модель организма не приложима к политическому именно потому, что политическое сообщество само по себе не является естественным образованием. И сам Кеннон отдавал себе в этом от-

15. Bates D. W. The Political Theology of Entropy: A Katechon for the Cybernetic Age // History of the Human Sciences. 2020. Vol. 33. № 1. P. 113–114.

чет: перед лицом кризиса (экономического, военного или социального) человек должен создать инфраструктуру, позволяющую осуществлять гомеостатические и чрезвычайные действия, сохраняющие единство общества, поскольку они не даны от природы.

Шмитт отрицал эффективность автоматических реакций на шок или катастрофу в политической сфере по модели иммунной системы или гомеостатического механизма, проявляя полное безразличие в данном случае как к механистическим, так и к органицистским метафорам, хотя в довоенный период он утверждал, что в нашей «научно-технологизированной цивилизации» царит автоматизм. Возвращаясь к этой проблеме в 1965 году и вспоминая Гоббса, он напомнил, что Левиафан, хотя и был техническим инструментом, но нуждался в направляющей руке суверена. Без нее не может быть подлинных решений, а значит, и подлинного политического действия. Техническое государство, не одухотворенное волей суверена, не было способно к такому действию. Говорить в этом контексте о «решениях» было бы так же абсурдно, как если бы мы хотели воспринимать чередование красных и зеленых сигналов светофора на современных улицах как серию административных актов, то есть как решения¹⁶.

У Карла Дойча, также представителя кибернетики, приспособившего к политическому анализу теорию систем, Бейтс находит разъяснение значимости высказывания Винера о том, что

...машина, как и живой организм, является... устройством, которое локально и темпорально как бы сопротивляется общей тенденции к увеличению энтропии. Благодаря своей способности принимать решения она может создавать вокруг себя локальную зону организации в мире, общая тенденция которого — истощение.

Дойч переосмысляет суверенитет как функцию системы. Суверенитет может быть сконцентрирован на определенных участках системы или же более равномерным образом распределяться по всей системе. В первом случае

...функционирование системы может напоминать ситуацию концентрированного суверенитета, знакомую по абсолютным монархиям Европы.

16. Schmitt C. Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen // Der Staat. 1965. Bd. 4. № 1. S. 67.

Однако главный аргумент Дойча состоял в том, что политическая система не требует подобной концентрации. Опираясь на кибернетику и теорию систем, он утверждал, что понятие *равновесия* не является упрощенным представлением о *балансе*, а *гомеостаз* не является простой идеей реакции и противодействия. Именно поэтому точки принятия решений вполне могут быть рассредоточены по всей системе, поскольку для поддержания непрерывности и жизнеспособности большой системы могут потребоваться локальные области стабильности¹⁷.

Такое прочтение Винера и Дойча позволяет Бейтсу сформулировать оригинальное прочтение шмиттеанского катехона. Он интерпретирует *катехон*, называя его на абстрактном и секулярном языке кибернетики агентом порядка, сопротивляющимся процессам нарастающей *энтропии*. Это не означает, что у него катехон является прямым агентом порядка — именно против такой интерпретации однозначно выступал Шмитт. Бейтс настаивает на том, что следует интерпретировать политическое как возможность создания «фрагментов порядка». Но и здесь, с учетом работ Шмитта, точнее было бы сказать, что даже политическое решение не приводит к созданию порядка, а, скорее, обеспечивает отсрочку беспорядка. Выражаясь на кибернетическом жаргоне, конечно, чуждом Шмитту, Бейтс трактует политическое как усилие в «негэнтропии», в сопротивлении энтропии. И эта концепция перекликается с поздним аргументом Шмитта о том, что каждое государство — это временный «фрагмент» порядка в меняющейся множественности государств¹⁸. Абсолютно точно то, что политическое для Шмитта, пишет Бейтс, никогда не было позитивным воплощением порядка. Политическое защищало от беспорядка; радикальная подвижность политического выявляла отсутствие существенного основания или точки опоры для порядка. А если это так, то катехон лучше всего понимать как защиту политического, которое само является убежищем от радикального беспорядка, радикального беззакония, коллапса, который есть «дезорганизация».

Зафиксируем здесь важное для нас различие Бейтса между катехоном и порядком. Бейтс переворачивает концепцию Шмитта с ног на голову, утверждая значимость катехона не в удержании порядка перед угрозой аномии, но в ограждении пространства подлинных решений, способных нарушить регулятивные и нор-

17. Bates D. W. The Political Theology of Entropy. P. 120–121.

18. Ibid. P. 123–124.

мативные требования, препятствующие поддержанию динамического равновесия сложной системы — особенно в периоды кризисов и неожиданных инноваций. Однако он справедливо полагает, что катехон никогда не трактовался Шмиттом как система централизованного контроля и руководства и, следовательно, сам не был производителем исключительных решений или авторитета внутри системы. Бейтс приводит в качестве аргумента полезную для его аргументации цитату из дневника Шмитта с размышлениями о катехоне, записанными сразу после войны: «Существуют временные и преходящие, раздробленные и фрагментарные обладатели этой функции»¹⁹. Бейтс заключает:

... катехон может появиться непредсказуемо — даже несовершенным образом — в наших социальных системах, и не для того, чтобы укрепить порядок против угрозы хаоса или даже предложить альтернативные порядки, а, скорее, для того, чтобы сохранить дух политического в эпоху растущей автоматичности и контроля²⁰.

Подводя промежуточный итог, можно сказать, что интерпретация Бейтсом катехона на первый план выдвигает не столько заботу об удержании порядка, но, напротив, задачу сохранения свободы человека, его прав на принятие решений перед лицом автоматизации, регламентации как проявлений античеловеческого порядка.

Безумие дискретности

Интерпретация Бейтсом катехона связана с некорректным, на наш взгляд, упрощением. Нашим проводником в этом споре могут стать специалисты особенного сорта — те, кто кроме интереса к социологии и философии профессионально занимаются как компьютерными науками, так и программированием. К такого рода пока еще редким экспертам можно отнести Александра Гэллоуэя.

Для Гэллоуэя универсум технического — это не безжизненное королевство автоматов. Тогда как политическое как сфера суверенных решений не является противоположностью оцифрованного мира — напротив, цифровой мир не упорядочен, но в большей степени поляризован и политизирован. Возможно, практика программирования опирается на строгие стандарты, но нельзя от-

19. Ibid. P. 124.

20. Ibidem.

рицать, что различие, неоднородность, множественность, контингентность — все эти вещи не исключены из протоколов, из процесса создания программных продуктов и явным образом включены в основные структуры технологий. Дойч был прав лишь отчасти, когда говорил о более или менее равномерном распределении возможных точек принятия суверенных решений, то есть политического, по всей системе. Появление цифровых систем приводит скорее к возникновению новых источников энтропии или хаоса.

Гэллоуэй обращает внимание на тот факт, что в информатике вшиты зазоры, которые обеспечивают пористость и неоднородность цифровой среды, богатой сбоями и несовместимостями, вирусами и антивирусными системами, а потому среды вполне благоприятной для контингенции, доменов суверенитета и исключительных решений. Современная информатика, говорит он, основана на принципе «содержательного агностицизма», то есть безразличия к содержанию. Содержательный агностицизм он возводит к Клоду Шеннону и его определению информации, которая столь же безразлична к содержанию, поскольку сообщения кодируются синтаксически. Этот контент-агностицизм говорит о том, что влияние на содержание, образ мысли и поведение в конечном итоге не осуществимо на уровне программирования, но оказывать влияние можно на метаданные:

Мы знаем, откуда приходит сообщение, знаем, куда оно уходит, как быстро доходит, как часто осуществляется переписка с определенными людьми и с кем нет общения. Таким образом, существует своего рода гностицизм на структурном уровне и агностицизм на уровне содержания²¹.

Вместе с тем агностицизм на содержательном уровне хрупок, если у пользователя нет сквозного шифрования.

Чтобы развить сюжет о содержательном агностицизме, вспомним Жака Лакана в период его глубокой вовлеченности в кибернетику. Для него бессознательное представляло собой чистую процессуальность *Символического*, комбинаторную игру символами — *содержательный агностицизм* в терминах Гэллоуэя. Язык бессознательного, как и у Шеннона, был машинным языком, который материально мог быть представлен буквами, цифрами, отверстиями на перфокарте, следами магнитных волн — иначе говоря, этот язык был свободным даже от материальных носителей. По-

21. Galloway A. Ob Man etwas tun kann oder nicht, ist eine rein mechanische oder materielle Frage // Zeitschrift für Medienwissenschaft. 2023. Jg. 15. H. 28. S. 77.

этому «встречи» Символического и Реального подчинены только статистическим закономерностям:

Мир знаков функционирует при этом, не имея ни тени значения. Значение ему дает лишь момент, когда мы эту машину останавливаем, когда мы создаем в этом потоке временные паузы²².

Приостановка, или встреча Символического и Реального, включает третью стихию — *Воображаемое*, в которой раскрывается поле для чувственных, азартных или смысловых аспектов коммуникации. Смысл и значение появляется, как в игре орлянку, в которой каждое падение монеты — орел или решка — обретает для игрока экзистенциальную значимость. В игре, пишет Лакан, «человек читает свою судьбу». Воображаемое как средоточие человеческих ожиданий является тем, что можно было бы назвать контейнером возможных смыслов²³. В этом довольно абстрактном лакановском схематизме через автономию Воображаемого обосновывается невозможность полной захваченности человеческого существа стихией Символического. Воображаемое живет благодаря пробелам, созданным процессуальностью Символического, наполняя смыслом случайные последовательности символов, открывая тем самым дорогу контингенции и приостанавливая автоматизмы.

У Гэллоуэя есть отличный пример, приближающий нас к пониманию политического у Шмитта. Гэллоуэй проводит различие в моральном поведении одного и того же человека в окружающем его аналоговом мире и в цифровом. Если индивид идет по улице, вряд ли он разобьет стекло в доме, поскольку с большой долей вероятности столкнется с моральным давлением окружающих, с полицией и т. п. Но если у того же человека появится возможность взломать чужой компьютер, он обязательно это сделает. Чтобы понять технологическую реальность, считает Гэллоуэй, следует обратить свой взор не столько на полицию, сколько внимательно приглядеться к современной политике, то есть заняться изучением новых техногенных форм насилия — цифровой кражи идентичности или мошенничества, например. От технологической реальности не стоит ожидать такой опасности, как нейтрализация и деполитизация. Напротив, технологическое развитие

22. Лакан Ж. «Где речь? Где язык?» // Он же. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары: Кн. 2 (1954–1955) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2009. С. 402.

23. Он же. Психоанализ и кибернетика, или О природе языка // Он же. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. С. 424.

кладет начало потокам возбуждения и новых форм насилия и политики. Их олицетворением являются фурии, а главным форматом цифрового или дискретного безумия являются системы. Фурии, порожденные цифровыми системами, «самые ризоматические из всех божеств», олицетворяют «сложные системы, такие как рой, ассамбляж или сеть»²⁴. Фурии, или цифровой универсум, образуют новую экосистему, пронизанную невиданной до сих пор «яростью распределенных сетей» и множеством самостоятельных субъектов со своими наборами микрофункций²⁵.

И вот здесь уместно вспомнить о Шмитте, а именно, о подзаголовке его книги «Теория партизана»: «Промежуточное замечание к понятию политического». Он указывает на то, что в книге продолжается некий поиск или рассуждение о политическом. Не вдаваясь в подробности теории, отметим лишь, что партизан представляет собой хтоническую фигуру, связанную со своим локальным миром, почвой и родом. Он противостоял технической регулярности государственных армий. Шмитт сравнивал судьбу партизана с судьбой политического в индустриальную эпоху и ему казалось, что пассионарность партизана выглядит довольно комично на фоне нигилизма и нейтрализующих сил современных технологий.

Когда внутренняя, имманентная рациональность и регулярность тщательно организованного технологического мира [была] достигнута... партизан [стал], возможно, не более чем раздражителем»²⁶.

Партизан стал исчезающим пережитком прошлого, «как собака с автострады»²⁷. Конечно, тут напрашивается аналогия с современными партизанами цифровой эпохи — хакерами. Но обратим внимание на траекторию эволюции хакеров: они появляются в 1960-е годы как участники движения контркультуры, боровшиеся с государством за автономию цифровых сообществ, за права на частную жизнь и собственность; сегодня же хакеры вовлечены в силовую конкуренцию великих держав и представляют собой

24. Гэллоуэй А. и др. Экскоммуникация. Три эссе о медиа и медиации. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022. С. 43.

25. Там же. С. 78–79.

26. Шмитт К. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. М.: Праксис, 2007. С. 119.

27. Там же.

...нерегулярные силы, которым поручено проникновение в политику и манипулирование общественным мнением²⁸.

Сравнение партизана и хакера интересно не только своей внешней аналогией, но как иллюстрация важных смещений или трансформации политического. Во-первых, кибернетический универсум не является бесшовным и монолитным единством, противостоящим политическому — напротив, он пронизан политикой. Во-вторых, политическое трудно идентифицируемо, что демонстрирует нам продолжительная эволюция понимания политического Шмиттом. В-третьих, одним из препятствий идентификации политического в современную цифровую эпоху является унаследованный от Шмитта и сформировавшийся на основе оппозиции между легализмом и децизионизмом образ политики, имевшей ограниченную историческую значимость и утратившей актуальность внутри новых технических систем. Для фурий такая дихотомия нерелевантна, их экосистема пронизана микрофизикой связей и векторов сложных систем. Все это приводит нас к необходимости по-новому поставить вопрос о катехоне.

Если написанное верно, тогда кризис политического, о котором размышлял Шмитт в 1960-е годы, был не столько результатом технического прогресса, сколько кризисом представлений об обществе. Диспозитивы безопасности работают, но их автоматизм приводит к непредвиденным последствиям, не гарантирует от катастроф и не обеспечивает бесперебойную нормализацию. Катехон, предохраняющий от кризиса, столь же трудно идентифицировать, как политическое или источники угроз.

Луман обратил внимание на то, что обсуждения кризиса сегодня сигнализируют лишь о том, что единство мира недоступно с позиции взаимодействия:

Поскольку каждый расположен локально, опыт целого неизбежно становится частичным, фрагментарным и неясным. Представление достаточно ясно, чтобы указать на то, что что-то идет не так, но достаточно неточно, чтобы определить, что за этим стоит. Поэтому «кризис» становится концептом, конденсирующим бесчисленные слепые пятна, которые поддерживают различия, описывающие мир как кризисный²⁹.

28. *Guilhot N.* Automatic Leviathan: Cybernetics and politics in Carl Schmitt's Postwar Writings // *History of the Human Sciences*. 2020. Vol. 33. № 1. P. 129.

29. *Luhmann N.* The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory // *International Journal of Comparative Sociology*. 1984. Vol. 25. № 1–2. P. 59–72.

Дополнительные сложности порождают устройства безопасности, которые на начальных этапах кризиса автоматически запускают заранее сформулированные жесткие алгоритмы и протоколы действий. Поскольку их работа опирается на прогнозы динамики катастроф, сделанные на основе прецедентов, постольку приоритетное внимание уделяется опыту прошлого, а не работе с неопределенностью будущего. Автоматизация ответов на кризисы депроблематизирует будущее и формирует ложное чувство уверенности в генезисе и последовательности этапов кризиса.

Что касается катехона, то он позволяет идентифицировать себя как силу удержания только тогда, когда будущее предстает в однозначном и четком образе, как, например, проявляет себя *империя* на фоне устойчивого ожидания *Судного дня*. Общество с открытым будущим, каковым считает себя поздняя современность, не обладает стабильным и оформленным ожиданием. Оно имеет широкий набор вероятных угроз — от ядерной войны до пандемии или глобальной экологической катастрофы. Их одновременность и разноплановость делает оправданной ставку скорее на реактивные действия, ценность которых тем больше, чем выше скорость реакции и чем глубже понимание специфических деталей конкретной кризисной ситуации. Неопределенность будущего требует культуры *чистой готовности* к чрезвычайному, а некогда монолитный *Катехон* преобразуется в серию профильных катехонов, в специализированные силы быстрого реагирования.

Библиография

- Бир С. Мозг фирмы / Пер. с англ. М. М. Лопухина. М.: Либроком, 2008.
- Гэллоуэй А., Такер Ю., Уорк М. Экскоммуникация. Три эссе о медиа и медиации. М.: Ад Маргинем Пресс, 2022.
- Кляйн Н. Доктрина шока. Расцвет капитализма катастроф / Пер. с англ. М. И. Завалова. М.: Добрая книга, 2009.
- Куренной В. А. Россия после кризиса: вызовы модернизации. Избранные места из стенограммы Междисциплинарного круглого стола журнала «Гуманитарный контекст» // Гуманитарный контекст. 2009. № 2. С. 84–91.
- Лакан Ж. «Где речь? Где язык?» // Он же. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары: Кн. 2 (1954–1955) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2009. С. 393–414.
- Лакан Ж. Психоанализ и кибернетика, или О природе языка // Он же. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары: Кн. 2 (1954–1955) / Пер. с фр. А. Черноглазова. М.: Гнозис; Логос, 2009. С. 415–434.
- Шмитт К. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического. М.: Праксис, 2007.
- Bates D. W. Catastrophe and Human Order: From Political Theology to Political Physiology // The Time of Catastrophe Multidisciplinary Approaches to the

- Age of Catastrophe / C. Dole, R. Hayashi, A. Poe, A. Sarat, B. Wolfson (eds). Farnham, UK: Ashgate, 2015. P. 99–123.
- Bates D. W. The Political Theology of Entropy: A Katechon for the Cybernetic Age // *History of the Human Sciences*. 2020. Vol. 33. № 1. P. 109–127.
- Bratton B. H. The Stack: On Software and Sovereignty. Cambridge, MA: MIT Press, 2015.
- Detrouzos M. L. Individualized Automation // *The Computer Age: A Twenty-Year View* // M. L. Detrouzos, J. Moses (eds). Cambridge, MA: MIT Press, 1979. P. 38–55.
- Durkheim É. De la division du travail social. P.: PUF, 1986.
- Easton D. An Approach to the Analysis of Political Systems // *World Politics*. 1957. Vol. 9. № 3. P. 383–400.
- Galloway A. Ob Man etwas tun kann oder nicht, ist eine rein mechanische oder materielle Frage // *Zeitschrift für Medienwissenschaft*. 2023. Jg. 15. H. 28-1. S. 71–85.
- Guilhot N. Automatic Leviathan: Cybernetics and politics in Carl Schmitt's Postwar Writings // *History of the Human Sciences*. 2020. Vol. 33. № 1. P. 128–146.
- Luhmann N. Are There Still Indispensable Norms in Our Society? // *Soziale Systeme*. 2008. Vol. 14. № 1. P. 18–37.
- Luhmann N. The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory // *International Journal of Comparative Sociology*. 1984. Vol. 25. № 1–2. P. 59–72.
- Menke C. Kritik der Rechte. Fr.a.M.: Suhrkamp, 2015.
- Pickering A. The Science of the Unknowable: Stafford Beer's Cybernetic Informatics // *Kybernetes*. 2004. Vol. 33. № 3/4. P. 499–521.
- Pors J. G., Anderson N. A. Playful Organisations: Undecidability as a Scarce Resource // *Culture and Organisation*. 2015. Vol. 21. № 4. P. 338–354.
- Schmitt C. Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen // *Der Staat*. 1965. Bd. 4. № 1. S. 51–69.
- Stiegler B. Automatic Society: Vol. 1. The Future of Work. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2016.

ROUSLAN KHESTANOV. National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russia, khestanov@hse.ru.

Keywords: katechon; cybernetics; Carl Schmitt; digitalization; catastrophe; normalization; security dispositifs; the political; the hacker.

The article argues that one of the main characteristics of modernity is the underlying paradox that could be labeled as an attitude of securitization through catastrophe. The author shows how the aspiration to overcome catastrophes and crises forms the attitude to their utilization, i.e. to create apparatuses or devices that guarantee safety and successful transformation of catastrophes into a benefit or advantage. An analysis of the polemics around Carl Schmitt's concept of the katechon is offered, as it has become the center of disputes about the guarantees of containment of catastrophic events in connection with the challenge posed by new technologies and the latest representatives of the powerful wave of techno-optimism represented by the cybernetic movement. Katechon proves to be an extremely convenient subject for analytical endeavors, since it, while retaining reference to the biblical tradition, ties modern theories of large political spaces, empire as a force of containment, sovereignty, and the political into a single problematic knot.

Emphasis is placed on the analysis of the catechumen by representatives of the cybernetic movement, since it was they who mainly insisted on the possibility of creating systems of automatic control and overcoming crises and catastrophes. It is argued that the increasing automation of the technological universe does not shrink the space of political decision-making, but transforms politics and makes it difficult to identify. It is demonstrated that one of the obstacles to the identification of the political in the contemporary digital age is the image of politics inherited from Schmitt, formed on the basis of the opposition between legalism and decisionalism, the significance of which disappears within the new technical systems. The crisis-proofing katechon is as difficult to identify as the political or the sources of threats.

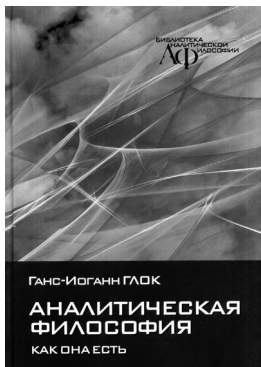
DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-275-294

References

- Bates D. W. Catastrophe and Human Order: From Political Theology to Political Physiology. *The Time of Catastrophe Multidisciplinary Approaches to the Age of Catastrophe* (eds. C. Dole, R. Hayashi, A. Poe, A. Sarat, B. Wolfson), Farnham, UK, Ashgate, 2015, pp. 99–123.
- Bates D. W. The Political Theology of Entropy: A Katechon for the Cybernetic Age. *History of the Human Sciences*, 2020, vol. 33, no. 1, pp. 109–127.
- Beer S. *Mozg firmy* [Brain Of The Firm], Moscow, Librocom, 2008.
- Bratton B. H. *The Stack: On Software and Sovereignty*, Cambridge, MA, MIT Press, 2015.
- Detrouzos M. L. Individualized Automation. *The Computer Age: A Twenty-Year View* (eds. M. L. Detrouzos, J. Moses), Cambridge, MA, MIT Press, 1979, pp. 38–55.
- Durkheim É. *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1986.
- Easton D. An Approach to the Analysis of Political Systems. *World Politics*, 1957, vol. 9, no. 3, pp. 383–400.
- Galloway A. Ob Man etwas tun kann oder nicht, ist eine rein mechanische oder materielle Frage. *Zeitschrift für Medienwissenschaft*, 2023, Jg. 15, H. 28–1, S. 71–85.

- Galloway A., Thacker E., Wark M. *Ekskommunikatsiia. Tri esse o media i mediatsii* [Excommunication: Three Inquiries in Media and Mediation], Moscow, Ad Marginem, 2022.
- Guilhot N. Automatic Leviathan: Cybernetics and politics in Carl Schmitt's Postwar Writings. *History of the Human Sciences*, 2020, vol. 33, no. 1, pp. 128–146.
- Klein N. *Doktrina shoka. Rastsvet kapitalizma katastrof* [The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism], Moscow, Dobraia kniga, 2009.
- Kurennoy V. Rossiia posle krizisa: vyzovy modernizatsii. Izbrannye mesta iz steno-grammy Mezhdistsiplinarnogo kruglogo stola zhurnala "Gumanitarnyi kontekst" [Russia After the Crisis: Challenges of Modernization. Selected passages from the transcript of the Interdisciplinary round table of the journal "Gumanitarnyi kontekst"]. *Gumanitarnyi kontekst*, 2009, no. 2, pp. 84–91.
- Lacan J. "Gde rech'? Gde iazyk?" [Where Is the Speech? Where Is the Language?]. "Ia" v teorii Freida i v tekhnike psikhoanaliza. *Seminary: Kn. 2 (1954–1955)* [Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le Séminaire. Livre II (1954–1955)], Moscow, Gnosis, Logos, 2009, pp. 393–414.
- Lacan J. Psikhoanaliz i kibernetika, ili O prirode iazyka [Psychoanalysis and Cybernetics, or on the Nature of Language]. "Ia" v teorii Freida i v tekhnike psikhoanaliza. *Seminary: Kn. 2 (1954–1955)* [Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le Séminaire. Livre II (1954–1955)], Moscow, Gnosis, Logos, 2009, pp. 415–434.
- Luhmann N. Are There Still Indispensable Norms in Our Society? *Soziale Systeme*, 2008, vol. 14, no. 1, pp. 18–37.
- Luhmann N. The Self-Description of Society: Crisis Fashion and Sociological Theory. *International Journal of Comparative Sociology*, 1984, vol. 25, no. 1–2, pp. 59–72.
- Menke C. *Kritik der Rechte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2015.
- Pickering A. The Science of the Unknowable: Stafford Beer's Cybernetic Informatics. *Kybernetes*, 2004, vol. 33, no. 3/4, pp. 499–521.
- Pors J. G., Anderson N. A. Playful Organisations: Undecidability as a Scarce Resource. *Culture and Organisation*, 2015, vol. 21, no. 4, pp. 338–354.
- Schmitt C. Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen. *Der Staat*, 1965, bd. 4, no. 1, ss. 51–69.
- Schmitt C. *Teoriia partizana. Promezhutochnoe zamechanie k poniatiiu politicheskogo* [Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen], Moscow, Praxis, 2007.
- Stiegler B. *Automatic Society: Vol. 1. The Future of Work*, Cambridge, UK, Malden, MA, Polity Press, 2016.

Аналитическая философия: удалось ли наконец ее определить?



Ганс-Иоганн Глок. Аналитическая философия как она есть / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+, 2023.

Владимир Шохин

Институт философии РАН, Москва, Россия,
vladshokhin@yandex.ru.

Ключевые слова: метафилософия;
аналитическая философия;
философская практика; пропонент;
оппонент; концептуальный анализ;
схоластицизм; наукообразие;
постмодернизм; диалог.

В то время как аналитическая философия остается основным форматом академического философствования в Великобритании и США, завоевывая позиции на европейском континенте и в третьем мире, ее осмысление как культурного феномена значительно отстает от масштабов ее распространения даже на уровне идентификации. В статье рассматривается решение этой проблемы Гансом-Иоганном Глоком — одним из самых именитых историков аналитической философии, задающих параметры дискуссии по этому предмету в современной метафилософии. Демонстрируя, как Глок одну за другой дезавуирует принятые идентификации аналитической философии (начиная с географической и завершая идеологической) и предлагает свою — через «семейные сходства» и «семейные связи», автор критикует ее как совокупно консенсусную и методологически противоречивую.

Предлагается альтернативное, авторское понимание феномена ана-

литической философии как очень традиционной исследовательско-контровертивной практики, которая является отнюдь не революционной (какой ее хотели бы видеть ее нерассудительные апологеты, упорно позиционирующие ее как современную философскую школу, берущую начало от Бертрана Рассела, Джорджа Эдварда Мура и Людвиг Витгенштейна, иногда и Готлоба Фреге), но типологически неотличимой от многовековой и интеркультурной схоластической. Это определение не несет ни тени пейоративности, но позволяет понять, что в истории обсуждаемой практики деятельность названных фигур видится хотя и веховой, но никаким образом не основоположной. В статье уделяется внимание и тем последствиям, которые несет с собой апроприация аналитической философии на отечественном книжном рынке одним из издательств, привлекающим одних и тех же переводчиков.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «Канон+» без преувеличения монополизировало в настоящее время переводы аналитических философов, заняв прочную нишу на отечественном книжном рынке в серии «Библиотека аналитической философии», в которой выпущено уже полсотни книг, и сам по себе этот факт (отвлекаясь от частностей, о которых ниже) представляется весьма положительным, поскольку в большинстве случаев те издательства, которые выпускают философскую литературу, знакомят отечественного читателя с любыми другими зарубежными направлениями, кроме той, которая по многим показателям сейчас является магистральной. Книга же Ганса-Иоганна Глока представляет не тех, кто делает эту философию, а тех, кто ее осмысляет, и метафилософский опыт этого жанра представлен нашему читателю впервые. Далее я поделюсь с читателем некоторыми сведениями о теме книги и ее авторе, затем — его опытом понимания и решения его герменевтической задачи, а в завершение остановлюсь на тех проблемах, с которыми столкнулся автор, и теми, которые были созданы его переводчиком и издателем.

Задача Ганса-Иоганна Глока

По принятому, стандартному мнению (оно удобно для разметки территории современной философии), аналитическая философия (далее — АФ) существует с начала XX века, но всерьез задумываться над ее серьезной идентификацией стали сравнительно недавно, преимущественно с 1990-х годов (Томас Болдуин, Майкл Даммит, Дагфинн Фёллесдаль, Питер Хакер, Рэй Монк, Майкл Бини, Скотт Сомс, Аарон Престон, тот же Глок и еще несколько исследователей)¹. Почему этого не стали делать раньше,

1. Среди весьма немногочисленных книг по теме, вышедших до этого времени, стоит выделить монографию Джонатана Коэна «Диалог разума», см.: *Cohen J. L. The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytic Philosophy*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1986.

приблизительно понятно: АФ строила себя преимущественно по лекалам конкретных наук, а для физика и химика, например, совсем не обязательно исследовать, что такое физика и химия, так как они занимаются конкретными предметами, тогда как немецкая философия (буду и дальше делать все от себя зависящее, чтобы избежать абсурдного прилагательного «континентальная», по крайней мере без кавычек), значительно менее «сциентичная», всегда имела досуг для авторефлексии, саморассмотрения в зеркале собственного дискурса. Потому должны были произойти некоторые «философские события», чтобы аналитический господин журден начал думать над тем, какой он говорит «прозой». Я думаю, что среди них и глобальное распространение того, что называется АФ, по всему, а не только по англофонному миру вследствие ее академического авторитета²; и хорошо известный логический закон, по которому объем понятия (а это — расширяющаяся галактика) обратно пропорционален его содержательности; и как закономерная реакция на это — голоса скептиков, сомневающих в наличии у нее осязаемого предмета; и, наконец, влияние «германского духа» на саму АФ, поскольку, несмотря на противостояние двух философских миров, границы между ними совсем не на замке. Сам Глок (р. 1960) — преподающий в Швейцарии немецкий философ, один из самых заметных метатеоретиков АФ, весьма неплохо знающий и родную традицию, — хороший тому пример.

2. Что касается основного места филиации АФ, то нельзя не вспомнить характеристику Джона Сёрла, датированную 2003 годом, согласно которой «на всех философских факультетах США — без исключения — доминирует АФ, и все лидирующие философы в США, за исключением единиц, могут быть отнесены к аналитическим философам. Те, кто практикуют философствование не в аналитической традиции — в феноменологии, классическом прагматизме, экзистенциализме или марксизме, — испытывают необходимость определяться по отношению к АФ» (*Searl J. Contemporary Philosophy in the United States // The Blackwell Companion to Philosophy / N. Bunnin, E. P. Tsui-James (eds). Malden, MA; Oxford, UK: Blackwell Publishers, 2003. P. 1*). Правда, Глок предоставляет аргументы в пользу того, что картина сложнее, отмечая даже появление программного сборника статей «Американская континентальная философия» в 2000 году, но не скрывая и того, что «Общество аналитической философии» Германии с 2005 года насчитывает 800 членов (*Глок Г.-И. Аналитическая философия как она есть / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+, 2023. С. 122, 124; в дальнейшем при всех ссылках на это издание номера страниц без дальнейшей отсылки будут помещаться в основном тексте*).

До издания обсуждаемой книги он выпустил «Словарь Витгенштейна»³, составил авторитетный сборник статей «Восхождение аналитической философии»⁴, монографию «Куайн и Дэвидсон о языке, мысли и реальности»⁵ и издал ряд статей, посвященных отдельным аналитическим философам (одна из них была даже посвящена такому интересному вопросу, как был ли Витгенштейн вообще аналитическим философом, и закономерно опубликована в журнале под названием «Метафилософия»⁶). В настоящее время Глок преподает и работает в странах Бенилюкса; после обсуждаемой книги он составил и издал сборник статей «Витгенштейн и аналитическая философия»⁷, а одна из последних его работ посвящена пониманию строгости рассуждения (*rigour*) у Готлоба Фреге, Бертрана Рассела, Джорджа Эдварда Мура, Людвига Витгенштейна и Рудольфа Карнапа⁸.

Разоблачения привычных идентификаций

Перед тем как оценивать результаты его идентификации АФ, я с самого начала хочу избавить Глока от упрека в нескромности, который наводит на него «творческая мысль» его переводчика (о нем не удастся не поговорить и подробнее). Дело в том, что в оригинале Глок только вопрошает (вполне в немецком духе), что такое АФ (*What Is Analytic Philosophy?*), и предлагает свое, как предстоит убедиться, вполне компромиссное решение, отнюдь не забывая гвоздь со шляпкой, тогда как в заглавии русской версии, созданной Валерием Целищевым, ему приписывается окончательное решение поставленного им вопроса («Аналитическая философия как она есть») с более чем вольным превращением второй части этого названия в подзаголовок (с двоеточием, вопреки всякому синтаксису — это уже «грамотность» издательства, о которой также ниже).

3. См.: *Glock H.-J. A Wittgenstein Dictionary*. Oxford, UK: Blackwell, 1996.
4. См.: *Idem. The Rise of Analytic Philosophy*. Oxford, UK: Blackwell, 1997.
5. См.: *Idem. Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.
6. См.: *Idem. Was Wittgenstein an Analytic Philosopher?* // *Metaphilosophy*. 2008. Vol. 35. № 4.
7. См.: *Wittgenstein and Analytic Philosophy: Essays for P.M.S. Hacker / H.-J. Glock, J. Hyman (eds)*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2009.
8. См.: *Glock H.-J. The Quest for Rigour in Early Analytic Philosophy* // *Rivista di Filosofia*. 2023. Vol. 114. № 3.

Но метод решения поставленного им вопроса — вполне аналитический. Это логический метод остатков, когда при демонстрации несостоятельности идентификаций объекта через *A, B, C, D, E* предлагается принять идентификацию *F*. В некоторых случаях Глок ссылается на тех, кто предлагает эти некорректные идентификации, в некоторых подает их просто как распространенные представления, но в одном, притом очень важном, пункте он с ними совпадает. АФ и у него начинается с идей и публикаций отчасти и Бернарда Больцано, но уже совершенно точно Фреге, Рассела, Мура и Витгенштейна, задавших пуск этому философскому механизму реформой арифметики, критикой идеализма и лингвистическим поворотом в философии (гл. 1). Способ же нейтрализации неправильных идентификаций АФ состоит в том, чтобы показать, что при *A, B, C, D, E* всегда останутся такие однозначно признаваемые первостепенными аналитическими философами мыслители (пусть даже и один), с которыми эти идентификаторы не работают.

Но прежде всего Глок дезавуирует то, что он называет геолингвистической идентификацией, — через противопоставление англо-американской АФ философии континентальной (гл. 2). Эту кеглю он сбивает без особого труда. С одной стороны, континентальная философия весьма популярна и в США. С другой — само это понятие весьма проблематично, и не только по причине центральноевропейских корней самой АФ (ср. Витгенштейн) и даже ее ствола (Венская школа), но и ввиду весьма значительной собственной ее дифференцированности. Ведь разница между авангардной философией, вдохновленной Фридрихом Ницше и Мартином Хайдеггером, и «традиционной» или «традиционалистской» философией на европейском континенте очень значительна. Автор книги однозначно прав: то, что понимается под «континентальной философией», действительно унифицирует совершенно различные философские традиции (подобно тому, как не менее распространенная «восточная философия» сливает воедино совершенно дискретные индийскую, китайскую и арабо-мусульманскую традицию). Но можно сказать и больше: деление мировой философии на АФ и «континентальную философию» не менее абсурдно, чем дихотомия математики и солончаковой степи, так как АФ как большому философскому стилю может быть противопоставлена философия романтическая, риторическая, постмодернистская и т. п., а «континентальной» как понятию географическому — разве что философия «островная», «полуостровная», «океаническая» и т. д.

Однако Глок, того не подозревая, и сам активно работает с совершенно диффузными метафилософскими категориями, неустанно употребляя понятие «традиционалистская» и «традиционная» философия, да еще и как синонимы (с. 32, 128, 129, 171, 176, 257 сл.). Как его можно понять, ее представляют такие философы, которым не по вкусу отрицание метафизики и лингвистический поворот, только он никак не раскрывает, кто же они конкретно⁹. Это не последняя его проблема с «континентальной философией»: он различает в ней такие отдельные программы, как феминизм (Люс Иригарей, Юлия Кристева), постмодернизм и постструктурализм (с. 130), не задаваясь вопросом о том, не могут ли первая и третья оказаться, скорее, разновидностями второй¹⁰.

Чище, чем геокультурная, Глоком сбита вторая мишень — в виде идентификации АФ в качестве антиисторической (гл. 4). Автор убедительно показывает, что радикальное отрицание проблематики исторической философии (прежде всего метафизики), то есть «историофобия», было характерно только на одном из этапов истории АФ (Венский кружок; с. 134), но отнюдь не перекрывает эту историю, и что самое большее, что можно сказать о ее антиисторизме — это что к истории философии она относится инструментально, как к ресурсам для решения актуальных проблем (с. 156), а не как к замещению собственного дискурса. Это вполне справедливо, так как не только Готфрид Вильгельм Лейбниц, Дэвид Юм и Иммануил Кант являются живыми собеседниками аналитических философов, но и Платон с Аристотелем. Но можно было бы отметить даже, что как раз современная «континентальная философия» — прежде всего в лице постмодернистской — разрывает с прошлым философии порой куда значительнее, настаивая, например, на том, что метафизика была давно уже похоронена Ницше, а то и на том, что историю фи-

9. Не хочу делать за него эту работу, додумывая, кого он все-таки имеет в виду (неотомистов, гегельянцев, кантианцев и т. д.). В одном месте он, правда, проговаривается: оказывается, под традиционной философией он понимает философию «вплоть до Канта», а под традиционалистской — ту, «которая состоит в исследовании традиционной философии» (с. 128). Если это принимать всерьез, то получится, что для автора одним из направлений философии является и просто изучение истории философии, что для метафилософа (да еще и немецкого) немного странно.

10. Это могло бы немного напоминать такую классификацию, при которой графы и князя перечислялись бы наряду с аристократами.

лософии следует переписать как слишком мужскую (на чем настаивают феминистки).

Большее значение Глок придает несостоятельности отождествления АФ с определенными «философскими догматами» и даже мировоззрениями (гл. 5). «Крестовый поход против метафизики», предпринятый Венским кружком и санкционированный Витгенштейном, никак не может быть универсализированным для АФ, если вспомнить о том, что Мур и Рассел в определенной степени поддерживали метафизические доктрины (при всем своем отвержении абсолютного идеализма Фрэнсиса Герберта Брэдли), о дескриптивной метафизике Питера Стросона или о прямом утверждении Хилари Патнэма о том, что антиметафизическая болезнь юности АФ преодолена ее самоутверждением как самым прометафизическим движением на мировой философской сцене (с. 176). Анахронизмом следует считать и представление о том, что центр тяжести АФ лежит в лингвистическом повороте: обращении к структуре предложений как изоморфной структуре мысли и в устранении из поля философского анализа экстралингвистической реальности, как на том настаивает Даммит (это опровергается решительным обращением к языку и Хайдеггеру; с. 191).

Предрассудком является, по мнению Глока, и распространенное мнение, будто АФ цементируется осознанием себя как продолжения науки. Если многие высказывания Рассела, Отто Нейрата и более всего Уилларда Куайна, дух современного натуралистического поворота, а также попытки редуцировать различия между априорными и апостериорными утверждениями этот тезис поддерживают, то уже раннее высказывание Морица Шлика о том, что философии как царице наук совсем не обязательно быть одной из них, ему противоречит (с. 197). Реабилитация различия двух названных типов утверждений у Карнапа и Гилберта Райла, да и многие цветовые оттенки в гамме того же натурализма не позволяют считать сциентизм всеохватной идеологией АФ. Еще труднее принять идентификацию АФ, исходя из ее тематического единства. Глок цитирует тех авторов, которые акцентируют, что если на ее заре АФ действительно занималась преимущественно проблемами научного и естественного языка, то сейчас нет такой области философии — от философии исчисления до философии сексуальности (с заездом в экофизиологию), — которая ускользнула бы от внимания аналитических философов («для любой значимой области человеческой мысли x существует не только философия x , но и аналитиче-

ская философия х»; с. 214). Правда, некоторые из этих «значимых областей человеческой мысли» автор замалчивает (может быть, о них просто не зная, а может, и сознательно), например философию религии и философскую теологию, в которых работает множество представителей АФ, в том числе и самого первого ряда (видимо, для него как «убежденного натуралиста» они совсем не значимы¹¹), но в целом он, конечно, совершенно прав. Можно только добавить, что этот тематический плюрализм был свойствен тому, что можно было бы назвать АФ, на самом деле и гораздо раньше, но просто тем, кто строил и строит ее имидж, хотелось и хочется считать, что у ее «отцов-основателей» его еще не было.

Наконец, Глок вступает в дискуссию с самым, кажется, сильным абстрактным оппонентом, согласно которому специфика АФ заключается не в доктринах и темах, но в партикулярном методе и стиле (гл. 6). Прежде всего он показывает, что идентифицировать АФ через совершенно естественное здесь понятие анализа нельзя. Почему? Потому что

... в то время как более весомые и более конкретные понятия анализа [такие как декомпозиционный анализ — сведение более сложных понятий к исходным, — программа логического атомизма Мура, логическое перефразирование как «прояснение» у Стросона, «конструирование», как у Карнапа и Куайна, менявшиеся концепции у Витгенштейна. — В. III.] больше не охватывают весь спектр АФ, менее требовательные и более широкие концепции слишком неразборчивы. Поэтому анализ не может быть использован для определения АФ (с. 230).

Но более всего для Глока, кажется, неприемлема та мысль, что идентификации АФ через анализ (прежде всего в его базовом выражении — декомпозиционном) без труда позволяли бы включить в репертуар АФ сократовскую «охоту за опреде-

11. Отсюда неудивительно, что такие корифеи, как Алвин Плантинга и Ричард Суинберн, упоминаются в книге только мельком и то не в связи с их профильными философско-теологическими штудиями; выдающийся католический философ Аласдер Макинтайр выдается (по недостаточной компетентности автора) просто за ницшеанца; фактическая основательница аретической этики, католичка Элизабет Энском также совсем не в ключе Глока, а такие первостепенные философы религии, как Уильям Уэйнрайт, Уильям Крейг или Николас Уолтерсторф, самые видные представители реформатской эпистемологии, не упоминаются вовсе.

лениями», декартовский поиск «простых натур», кантовский трансцендентальный анализ наших познавательных способностей (с. 222).

Идентифицировать АФ нельзя не только через сайентистский дух (см. выше), но и через пошаговое философствование, которое означает стратегию философствования как движения от одних частных проблем к другим (по образу науки), которое было уверенно рекомендовано Расселом и «подтверждено» недавно Сомсом, так как Куайн был системостроителем в духе Рене Декарта, Канта или Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (с. 237, 239); как нельзя считать различительной чертой краткость и недостаток в сносках в статьях аналитических философов — через контраст с многословием их «континентальных» коллег. Развеивает Глок и миф о том, что ясность и прозрачность в изложении мыслей отличает АФ от большинства «континентальной», для которой характерен риторический стиль, «высокие фальшивые речи» (по выражению Алфреда Джулса Айера) и двусмысленности. Опять-таки он, с одной стороны, считает, что писать ясно — не привилегия только аналитических философов (чему подтверждения — у Платона, Декарта, Юма, Шопенгауэра, раннего Гуссерля и Сартра), с другой — вопрос о самой ясности только считанное число раз обсуждался в самой АФ (с. 249–250).

Не хочется Глоку считать различительным признаком АФ и саму рациональность — требование, чтобы каждое утверждение гарантировалось обоснованием, системой аргументации (на чем настаивает, среди многих прочих, такой ее историк, как Фёллесдаль). Он выставляет на свои боевые позиции и раннего Витгенштейна, который обмолвился, что аргументы могут испортить красоту его утверждений (за что, правда, получил саркастический совет Рассела нанять раба, чтобы он за него аргументировал), и бывшего члена Венского кружка Фридриха Вайсмана, который называл доказательства и опровержения «умирающими словами в философии» (с. 254)¹². Еще более сильным аргументом против аргументативной природы АФ служат у Глока (как и в предыдущих случаях) доминирование традиционных типов аргументации (дедуктивной, индуктивной, абдуктивной и т. д.) и в предыдущей истории философии. Он приво-

12. Правда, он, не смутясь, после этой цитаты отмечает, что Вайсман продолжал «пространно доказывать» малую полезность дедуктивных доказательств в философии (там же).

дит мнение Хакера о том, что большая часть философии и была аналитической. Но, допуская даже, что и в «ревизионистских» определениях АФ нет ничего плохого¹³, Глок оговаривается, что, в отличие от «традиционной философии», пионеры как АФ, так и «континентальной» настаивали на своем новаторстве и разрыве с прошлым. Он ссылается на Витгенштейна, который рассматривал свой новый метод как такой излом в развитии человеческой мысли, который можно сопоставить разве что с галилеевской революцией в науке, и этим революционаризмом, отграничением себя от предыдущей кабинетной, академической философии отметились высказывания также Мура и Куайна (с. 256–257).

В следующем разделе (гл. 7), который по не совсем прозрачным причинам следует за предыдущим, Глок без труда развенчивает еще один стереотип — представление о равнодушии АФ к этике и политике. Так, он убедительно показывает (хотя в этом нет ничего нового), что скепсис очень многих именитых аналитических философов 1950-х годов по отношению к этической проблематике (Райл, Остин, Стросон и другие) отнюдь не перекрывает всю панораму, так как хорошо известно, какое значение исследование этических категорий (начиная с блага) занимало в работе Мура, что Нейрат проявлял к ней интерес и что в настоящее время прикладная этика (экоэтика и биоэтика) активно разрабатывается аналитическими философами (такими как Питер Сингер). Дезавуирует Глок и такие слухи, как то, что АФ аполитична и консервативна (как считают одни) и, наоборот, прогрессивна и либеральна. Проблема с ними та же, что и со всеми прочими идентификациями: то, что голоса части аналитических философов выдаются за весь ее хор.

Попытка ответа на вызов Арона Престона

Таким образом, существующие идентификации АФ не работают. И все же Глоку очень не хочется с соглашаться с Престоном, что АФ — просто конвенциональное понятие, почетное именование, а то и просто фикция (вроде ведьмы) (с. 218)¹⁴. Престон, соглас-

13. Подразумеваются такие ее понимания, что по самой своей «субстанции» аналитический философский дискурс восходит к значительно более раннему времени, чем начало XX века.

14. Престон обосновывает свою трактовку АФ как философской иллюзии на том основании, что «группа может считаться философской в наиболее специальном, первичном и “фокусном” смысле, если и только если

но Глоку, прав в том, что АФ не конституируется доктринальной солидарностью тех, кто считаются ее представителями, но при этом сам же (неубедительно) попытался показать, что и методологическо-стилистические идентификаторы очень плохо работают. Так что же для нее тогда остается? Этому и посвящена итоговая глава 8 «Спорные концепции, семейное сходство и традиции». Применение к АФ критериев типа семейных сходств оправдывается тем, что ни по одной из разобранных в книге демаркационных идентификаций АФ не проходит и в то же время все они в том или ином ее сегменте присутствуют. Потому Глок и предлагает немудреную табличку, где по горизонтали записаны Фреге, Рассел, Венский кружок, Куайн и Оксфордская школа, по вертикали: «лингвистический поворот», «отказ от метафизики», «философия как наука» и другие маркеры; и напротив каждого имени можно поставить знак (х), просто х, (≠) и просто (≠) (с. 315). Таким образом, АФ — та, в которой есть всего понемногу, но не эксклюзивно. Помеха (*the trouble*) только в том, что по горизонтали в эту табличку может быть вписано и множество других имен, включая Лейбница (близость к логическому конструированию) и даже Аристотеля (близость к концептуальному анализу).

Мы также вынуждены включить Канта, британских эмпиристов, континентальных рационалистов, много из схоластической философии и множество (*a whole raft*) античных мыслителей¹⁵.

В последней позиции Глок почти солидарен с Хакером.

Но его такое положение дел никак не устраивает, и потому он хочет уравновесить «всеоткрытость» АФ критериями ком-

критерием принадлежности к ней является принятие определенного рода взглядов на основании рационального обоснования», тогда как «принятый взгляд» на нее как на школу «был просто личиной, которая позволила некоторого рода нефилософской группе доминировать в различных географических регионах, выдавая себя за философскую школу» (*Preston A. The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy // The Bertrand Russell Society Quarterly. 2005. № 127. P. 21, 27*). Подробному развитию этого тезиса посвящена и его небольшая разоблачительная монография, в которой показывается, что «принятый взгляд» на АФ как на школу, конституируемую «лингвистическим поворотом» в философии, и противоречит ранней истории этой «школы», и дезавуируется ее современным состоянием (*Idem. Analytic Philosophy: the History of an Illusion. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2007*).

15. *Glock H.-J. What Is Analytic Philosophy? Cambridge, UK; N.Y.: Cambridge University Press, 2008. P. 219.*

муникативности, по-другому, «узами влияния». Тут речь идет уже не о семейных сходствах, а семейном родстве, считая которое Глок входит в очень живой диалог с другими историками АФ. Больше всего, оказывается, всех возбудил вопрос о месте Фреге в родословной АФ. Даммит в одном месте трактует его как истинного ее отца, а в другом как дедушку, и одновременно связывает с ним тот лингвистический поворот, который и есть уже она сама, но это не мешает ему вновь считать Фреге его дедом (а Больцано прадедом), тогда как честь быть отцом этого движения должна быть признана за ранним Витгенштейном. Хакер идет в «скромности с Фреге» еще дальше, называя его лишь одним из предшественников АФ наряду с Иеремией Бентамом (непостижимо, почему тогда он не называет в их числе Генри Сиджвика, Джона Стюарта Милля, Томаса Рида и многих-многих других). Самого Глока Больцано устраивает именно в роли прадедушки (наряду с Бентамом), но Фреге у него является «одним из пионеров» АФ, оказавшим непосредственное влияние на других (с. 324–325). А на итоговой диаграмме Глок стрелочками показывает траектории влияний и, что особенно для него важно, взаимовлияний, в которые более всего вовлечены Рассел, Мур, Витгенштейн, Венский кружок и «кембриджский анализ» наряду с «боковыми ветвями» (с. 328). Размышлениям о будущем АФ, перспективах ее взаимоотношений с «континентальной», ее достоинствах и недостатках посвящен весьма расширенный эпилог книги Глока (гл. 9), но мы его можем и опустить, поскольку на вопрос книги («Что такое АФ?») ответ уже дан.

Проблема с предлагаемым решением

Для российского читателя, воспитанного на крайне упрощенном понимании АФ в советской историографии, книга Глока несомненно могла бы быть полезной, поскольку она демонстрирует многополярность как мира АФ, так и его видений и оценок в современной литературе. И в самом деле, если спросить почти любого, даже и философа, специально не занимавшегося АФ, с чем она у него ассоциируется в первую очередь, то он без запинки ответит, что с отвержением метафизики (которая на деле есть колоссальная область ее штудий), представлением, что философия есть лишь продолжение науки, и уверенностью в том, что единственное достойное занятие философа — исследование научного и обычного языка. Книга же Глока предостав-

ляет хорошую подборку цитат из книг историков АФ, к которым нужно обращаться (в оригинале, конечно) за многообразием в ее презентациях.

Но у Глока есть и другая, никак не меньшая бессознательная заслуга: из всего вышеизложенного следует, что он вполне был бы готов принять «ревизионистскую» версию истории АФ (на мой взгляд, безальтернативную¹⁶), о чем, как мы убедились, он прямо и пишет (см. выше), если бы не догма о том, что она начинается как школа с начала XX века, — догма, которая составляет первый член «символа веры» ее ортодоксальных историков¹⁷. В самом деле, предлагаемые им семейные сходства в АФ противоречат выписываемым им же семейным связям. Ведь если ее сущность конституирует определенная *исследовательская практика* (независимо от того, согласны ли ее звезды в определении самого анализа), заключающаяся прежде всего в методах аргументирования определенных пропозиций и работе с определенными понятиями (а это неуверенно признает и Глок, да и не может не признавать, хотя Даммит здесь мыслит четче), то инфантильные споры о том, кто из ближайших предшественников Рассела, Мура и Витгенштейна был их «отцом», «дедушкой» и дальше по мужской линии, представляются совершенно аберрационными.

Основная проблема Глока как историка философии состоит в том, что он, противопоставляя АФ как революцию тому, что он смутно называет традиционной философией, сам признает, что ее сущностные характеристики являются совершенно традиционными. «Прапрапрадедушками» аналитических философов XX века были не Больцано с Бентамом, а уже платоновский Сократ, старшие софисты и даже элеаты, тогда как классиче-

16. Обоснованию ее безальтернативности посвящена вся статья (Шохин В. К. Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопросы философии. 2013. № 11). Там же я ссылаюсь на близкие позиции Козна и Фёллесдаля, к которым сейчас я бы присоединил и Хакера. Согласно первому из названных, АФ следует считать «одной из линий во всеобщей истории западной философии от Сократа до далее скорее, чем одним из современных движений» (Cohen J. L. Op. cit. P. 49).

17. В этом можно убедиться и из более чем тысячестраничного тома по истории АФ, изданного сравнительно недавно в Оксфорде уже после книги Глока. См.: The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy / M. Beany (ed.). Oxford, UK: Oxford University Press, 2013. P. 22 (со ссылками на разногласия относительно того, включать ли Фреге в основатели наряду с Расселом, Муром и Витгенштейном).

ские схоласты и послетридентские были уже прямыми предшественниками не только их, но и прочих *современных* аналитических философов, особенно с учетом той стилистической особенности их практики, что она реализуется в режиме *константной полемики* с эмпирическими и умозрительными оппонентами, которая обуславливается не их конфликтным характером, а тем, что и они, как авторы средневековых «сумм», убеждены в том, что любое положение *X* можно считать состоявшимся только при элиминации его альтернатив. Это и есть метод диалектики — в античном, не гегелевском смысле, — который составляет саму ткань схоластического дискурса, притом отнюдь не только в Европе, но и далеко за ее пределами¹⁸. Для этого требуется вера в значимость общезначимой рациональной аргументации — та самая, что «снимается» в той «континентальной философии», будь то современная немецкая или (еще больше) французская, которая есть философия не решения конкретных проблем, а философия посвящения в тот или иной квазиератический язык. Приводить рациональные аргументы в споре с Хайдеггером или Жилем Делёзом абсолютно бессмысленно, так как их можно либо принимать, либо не принимать без остатка подобно тому, как для древнего грека было бы совершенно абсурдно полемизировать с Пифией. В контексте этой практики концептуального анализа и контровертивной диалектики то, что принимается по консенсусу за школу АФ, можно рассматривать скорее как яркий, но только частный эпизод на фоне многовекового формата философствования (даже если отвлечься от того, идентифицировали ли сами себя ее назначенные «отцы-основатели» в качестве аналитиче-

18. Так, основной жанр индийской философской литературы — классический комментарий — сам строился по полемическому принципу: в диалоге проponentов (*uttarapakṣa*) с оппонентами (*pūrvapakṣa*), эмпирическими и воображаемыми; одно из немногочисленных определений самой философии в индийской традиции даже идентифицирует ее как диалог проponentов и оппонентов (*Раджашеekhара*. Кавья-миманса I.2). Другая дефиниция характеризует ее как последовательность четырех аналитических процедур: номинации определяемых объектов (*uddeśa*), их классификации (*vibhāga*), самого определения (*lakṣaṇa*) и его верификации (*parīkṣā*). (*Ватсъяяна*. Ньяя-бхашья I. 1.2–3). Основное значение сказанного в том, что индийские философы не только осуществляли аналитическую практику, но и мыслили в качестве таковой саму философию. Значительно подробнее об этом см. в моей статье: *Shokhin V. Descriptions of Ānvīkṣiki in the Texts of Classical India and the Nature of Analytic Philosophy // Studia Humana. 2023. Vol. 12. № 3.*

ских философов¹⁹). Только при таком подходе можно дать симметричный ответ, который оказался неспособен сформулировать Глок: АФ является «ведьмой» не в большей степени, чем феноменология, герменевтика, постструктурализм и другие направления «континентальной философии», так как она конституируется, как и они, не доктринами, а определенной практикой, но только другой и имеющей значительно более длинную родовую словную в сравнении с ними²⁰.

Поэтому, исходя из вышесказанного, если кому-то хочется считать АФ все-таки школой, то это можно сделать, исходя из этимологии понятия *схоластики*, и считать ее (вопреки предрассудкам со стороны «научного атеизма») современной версией схоластической философии плюс широкое использование языка математической логики, а схоластику — АФ высокого и позднего Средневековья минус этот язык (помня, однако, о программе, например, Раймонда Луллия по формализации всех знаний). Можно было бы назвать ее и философским *неоклассицизмом*, если бы не противоречащие этому оценочные коннотации последнего слова, которым противоречит тематическая всеядность (за счет применения аналитических методов к философии-совершенно-чего-угодно) и частое малооправданное наукообразие

19. Очень основательная документация того, что первые прецеденты функционирования термина «АФ» восходят лишь к 1930-м годам, а его начальное реальное распространение — к 1950-м годам, представлена в недавней фундаментальной статье с подзаголовком «Когда и как люди начали называть себя аналитическими философами?» (*Frost-Arnold G. The Rise of "Analytic Philosophy": When and How People Begin Calling Themselves "Analytic Philosophers"? // Innovations in the History of Analytic Philosophy / S. Lapoint, C. Pincock (eds). L.: Palgrave MacMillan, 2017*).

20. В полном соответствии, отмечу, с афоризмом «Логико-философского трактата» (1918) 4.112, согласно которому «целью философии является логическое прояснение понятий. Философия — отнюдь не учение, но деятельность» (*Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit*), философия стремится к логическому прояснению мыслей. Философия не корпус доктрин, а практика (*Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1969. S. 41*). Предшественником Витгенштейна в определении философии как практики прояснения понятий был немецкий философ Иоганн Герbart (1776–1841). Но мы видели, что философия как практика понималась еще и за полтора тысячелетия до Гербарта (см. прим. 13). Потому Престон со своим «доктриноцентризмом», будучи совершенно прав в критике многих историков АФ, состоит в противоречии не только с ними, но и со значительными слоями интеркультурной философской авторефлексии.

(ради поддерживаемой грантами моды), при котором математические уравнения и многочленные силлогизмы, а также изыски вроде модальной онтологии применяются нередко к обоснованию и самых тривиальных утверждений, часто оставляя весьма содержательные вопросы без содержательного решения. Хотя результатом и здесь, как и в «континентальной постметафизике», в таких случаях оказывается вытеснение мысли языковыми играми (пусть и совершенно другого типа), ядро аналитического типа философствования остается пока еще все-таки более аутентичным вследствие того, что здесь ставятся конкретные проблемы, а потому имеет место все-таки, по выражению Фридриха Якоби, вязание чулка (пусть иногда и с использованием совершенно избыточной технологии типа искусственного интеллекта), а не вязание вязания²¹.

Проблема с переводчиком

При всех вопросах к Глоку он, однако, не заслужил такого переводчика, который заставил заговорить его на очень плохом русском, мало считаясь и с английским оригиналом его книги. О том,

21. Для иллюстрации того, какие проблемы могут ставиться в некоторых очень престижных трендах «континентальной философии», приведу только один из самых «интеллигибельных» пассажей в «Письме и различии» Жака Деррида: «Умерла ли философия вчера, вместе с Гегелем или Марксом, Ницше или Хайдеггером — и, должно быть, все еще бредет к смыслу своей смерти, — или же она всегда жила, сознавая, что находится при смерти, как то негласно и признается в тени, отбрасываемой самим провозгласившим *philosophia perennis* заявлением; умерла ли она однажды, в ходе истории или же всегда жила агонией, насильственно историю открывала, отвоевывая саму свою возможность у не-философии, своей противоположной основы, своего прошлого или своего дела, своей смерти и своего средства; нет ли — по ту сторону этой смерти или смертности философии, а может быть, даже и благодаря им — у мысли грядущего, или даже, как говорят сегодня, не грядет ли она вся целиком за тем, что сохранилось пока в философии; еще страннее, нет ли у грядущего тем самым грядущего — вот вопросы, которые неподвластны ответу. По своему происхождению — и по меньшей мере единожды — эти проблемы поставлены перед философией как проблемы, решить которые она не может» (Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000. С. 99–100). Разумеется, эти многочисленные слова не столько выражают смысл, сколько его имитируют, но автор прав: философия не может решать такие «проблемы», которые «решаются» только риторически.

как проблематическое название его книги превратилось в аподиктическое, я уже писал в самом начале. Однако названием дело не ограничивается. Многие пассажи «русского Глока» приводят читателя в недоумение, а многие и в прямой ступор, и сразу. Так, уже во введении он узнает, что «даже если аналитическому предприятию суждено завершиться, то этот *процесс* должен быть менее *предвзятым*» (с. 9; здесь и далее курсив мой. — В. Ш.). Не надо даже заглядывать в оригинал, чтобы отметить, что процессы, в отличие от мнений, «предвзятыми» быть никак не могут, им это просто не дано. А вот при трансляции мысли Глока о том, почему освоение АФ во Франции было более заторможенным, чем в немецкоязычных странах, заглянуть в оригинал стоит. «Русский Глок» утверждает такой абсурд, что «здесь *доминировало* наследие Бергсона, *преждевременная смерть* таких фигур, как Нико, Жордан и Эрбран...» (с. 122). Но преждевременная смерть может только чему-то помешать, но никак не доминировать, и у Глока в оригинале такого, естественно, нет, а только перечисляются факторы, в числе которых названа и кончина указанных философов²². Новый удар по читателю раздается и с той страницы, где оказывается, что

... *проблемные историки* задают такие вопросы, как: Почему люди занимались определенными проблемами? Почему они использовали определенные методы для их решения...²³

Здесь вина автора безусловно есть, так как он действительно использовал такие более чем «проблемные» словосочетания, как *problematic history* и *problematic historians*²⁴, но ведь переводчик не должен работать автоматом, и потому в данном случае вполне мог бы донести до своего соотечественника ту нехитрую мысль, что речь идет не о плохих историках, а о таких, которые изучают историю проблем.

В том, что, по переводчику, английский язык и русский различаются главным образом только написаниями слов, убеждает тот пассаж (посвященный герменевтике), согласно которому

... Куайн запрещает приписывание только тех *вер*, которые являются очевидной эмпирической ложью или явными логическими

22. Glock H.-J. What Is Analytic Philosophy? P. 82.

23. Ibid. P. 154.

24. Ibid. P. 105.

противоречиями. Дэвидсон, напротив, иногда применяет *благотворительность*, «нарушая границы», ко всем типам *вер* и призывает нас «максимизировать согласие» с интерпретируемым (с. 161–162).

Тут в двух предложениях как раз две проблемы (не очень, правда, интересные для историков проблем — см. только что выше). Дело в том, что в оригинале дважды употребляется распространеннейший термин *belief*, который в данном контексте означает не веру, а убеждение, и, самое главное, в современном русском языке есть такая досадная особенность, что не от всякого существительного образуется множественное число, и вот слово *вера* (в отличие от *верования*, которое переводчику подошло бы больше) относится, как назло, к их числу. Что же касается слова *charity*, то если бы переводчик перелагал художественный текст вроде, например, диккенсовских романов, то он бы, несомненно, мог стоять за «благотворительность», но вот то, чем пользуются Глок и Дэвидсон²⁵, есть чисто философский термин, означающий совсем другое: «принцип доверия», готовность принимать рациональность чужих убеждений. Гипотеза, что переводчик пользуется услугами автоперевода и его не редактирует, окончательно укрепляется при введении им и новой философской дисциплины — *философии ума* (с. 181, 183, 185). Читатель совсем неосведомленный вполне может исходя из этого заподозрить, что в АФ разрабатывается и другая философия — глупости. А более компетентный поймет, что на самом деле подразумевается очень значительный философский раздел — философия сознания (*philosophy of mind*²⁶), а его самого держат за не очень умного. Аналогично уже в другом, новейшем своем переводе переводчик трактует *intentional objects* как «намеренные объекты» (*sic!*)²⁷, а это значит, что для него философские категории (как термины, а не комбинации букв) из словарных значений не выделяются.

По-моему, автоперевод, которому был подвергнут Глок, окончательно освободился от хилого контроля и в двух других блестящих пассажах:

25. Ibid. P. 110.

26. Ibid. P. 124 ff.

27. См.: Жаккетт Д. Алексиус Майнонг, Пастырь Не-бытия / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+, 2023. С. 5, 7, 9 слл.

Например, этические вопросы об окружающей среде и биоэтика эволюционировали из прикладной этики, *преследуемой в аналитическом ключе* (с. 263).

И

...у последующих поколений вполне могут быть основания осуждать нашу неспособность быть более радикальными *в преследовании* насущных экологических *причин*, таких, как изменение климата (с. 282).

В первом случае через «преследовать» передается прямо противоположное по смыслу понятие «следовать за», во втором — *in the pursuit of pressing environmental causes*²⁸, то есть то, что в настоящее время аналитические философы взялись за насущное дело экологии, тогда как омонимичные «делу» «причины» никак нельзя преследовать, равно как и быть преследуемым ими. Но эта «мания преследования» не оставляет переводчика и далее,

... потому что для философии несомненно выгодно и даже необходимо, чтобы она *преследовалась в рациональной манере*, с помощью аргументов, основанных на логике и концептуальных различиях (с. 297).

В оригинале, как говорится, золотые слова, так как там стоит *...it should be pursued in a rational fashion*²⁹, так как философия, которой *занимаются* не в рациональной манере, — это уже не совсем философия. Но только словарные значения английских (и не только) глаголов бывают многообразны, и следует выбирать из их репертуара те, которые больше подходят по смыслу предложений, а не первые, что выскакивают на пользователя.

В одном случае, однако, переводчик выставляет автора в плохом свете уже не в плотной застройке его текста, но прямо в подзаголовке. Речь идет о 8.2, который звучит как «Аналитическая философия как концепция семейного сходства» (с. 306). В оригинале же стоит, вполне обоснованно, не *conception*, а *family resemblance concept*³⁰. Ведь Глок хотел сказать, что АФ — это один

28. Glock H.-J. What Is Analytic Philosophy? P. 195.

29. Ibid. P. 206.

30. Ibid. P. 212.

из экземпляров общего рода понятий, которые устанавливаются через концепцию семейных сходств, а вовсе не то, что она и есть таковая концепция, ибо между концептом (=понятием) и концепцией (=доктриной) имеется большое различие как между разными формами человеческой мысли³¹.

Проблема с издательством

Переводчик, однако, несет далеко не самый большой груз ответственности за свой продукт. В большей мере — издательство, которое позволяет ему со скоростью звука штамповать переводы, а тут, конечно, неизбежен диалектический конфликт между количеством и качеством.

Тут и заключается основная проблема с издательством, которой для него самого не существует. Она в том, что оно ни за что ни перед кем не отвечает. Прежде всего перед автором и тем издательством, в котором вышел оригинал его книги. В самом деле, на обороте титула обозначено, что книга Глока вышла в университете Цюриха, а вовсе не в издательстве Кембриджского университета. Почему в Цюрихе? Скорее всего потому, что автор и там преподает. Не указан и год выхода книги — потому что само указание на издательство фейковое. А это значит, что и за перевод книги, вышедшей в «нигде» и в «никогда», никто ответственности нести не будет (что, как мы видели, и происходит).

Но еще в меньшей степени издательство отвечает перед читателем. В самом деле, как объяснить иначе такую фразу, как «Теперь выясняется, что нам не нужно проецировать большую часть наших убеждений в интерпретируемых» (с. 165)? Или (еще лучше) «Даммитовский анализ мысли не исследует преимущественно материальные объекты, о которых и существует большинство наших мыслей...» (с. 187)? Понятно, что за этим снова стоит очень кривой перевод, но ведь в выходных данных указы-

31. Заслуживает внимания, что переводчик проявляет смелость в пользовании не только английским, но и некоторыми другими языками. Ограничусь лишь одним занимательным примером. Глок цитирует Карла Маркса по-французски (не ссылаясь, отмечу, на источник) в его изречении: *En tout cas, moi, je ne suis pas marxiste...* (Ibid. P. 4), а у переводчика это транслируется как «Если это марксизм, то я не марксист» (с. 13), но смысл в том, что он не марксист «в любом случае», а не с приписываемой ему оговоркой.

вается и «ответственный за выпуск» (он же директор издательства), и «корректор». Или как читателю воспринимать и такую «пропозицию», как «Таким образом, Фреге является полноправным членом аналитического клуба, который, как ни странно, был обрезан до периода 1920–1950 годов» (с. 326)? Нелепость снова происходит от переводчика, так как в оригинале говорится не о том, что над аналитическим клубом был произведен религиозный обряд обрезания, а о том, что к Фреге относились, «как ни удивительно, пренебрежительно (*was curiously snubbed*)» до указанного отрезка времени³². Однако если указаны ответственный за выпуск и корректор, то они должны позаботиться немного и о том, чтобы переводимый автор не выглядел идиотом.

Но они могли бы помочь и переводчику не попадать в просяк. Например, помочь ему не путать вводные слова, такие, например, как «так» и «таким образом» в начале предложения (с. 278). Могли бы поправить его, когда он передает фамилию *Young* как Юнг (с. 262). С англо-американскими фамилиями у него известные проблемы, но будет ли хорошо, если читатель решит, что метафилософией занимался основатель аналитической психологии или старинный немецкий теософ Иоганн Генрих Юнг-Штиллинг? Плохо обстоит дело и с переписыванием иностранных слов. Так, на одной странице хайдеггеровское «Ничто ничтошествует» воспроизводится как *The Nothin' noth* (*f* «замещает» *g*, а третье лицо единственного числа остается без необходимого для него суффикса). «Философия жизни» трактуется как *Lebenphilosophie* (без *s* после первого члена этого сложного слова), а «чувство жизни» как *Lebengefuhr* (вновь без соединительной согласной *s* и без умляута) (с. 172). При этом я почти полностью абстрагируюсь от многочисленных опечаток, которые должны были бы лежать на совести корректора, если бы он в реальности был представлен чем-то большим, чем только именем³³.

32. *Glock H.-J. What Is Analytic Philosophy?* P. 226.

33. Отмечу только тот чувствительный удар по автору, в результате которого «континентальный модус философствования стал невероятно популярен в Северной Америке», оказывается, с 1060-х годов, то есть сразу, как туда приплыли норманны, и на той же страничке испанцы оказались «импанцами» (с. 123). Стилистические проблемы в тексте слишком многочисленны, чтобы их перечислять. Ограничусь только одним из многого, заметив, что философский анализ, в отличие от амбулаторного, никак не допуска-

Qu'est-ce que'il faut faire?

На этот очень популярный российский вопрос о том, что надо делать, я бы дал ответ краткий, но дифференцированный. Если бы я решил адресоваться автору книги, я бы посоветовал ему смелее идти за выводами из его посылок и меньше оглядываться на принятые общественные мнения, которые, как правило, ведут по ложному пути. Я бы напомнил ему слова Джавахарлала Неру о том, что индийские философы никогда не боялись идти за своей мыслью до конца, или слова Энтони Флю, авторитетнейшего атеиста, который под конец жизни стал теистом, о том, что он так изменил свою ориентацию потому, что стремился следовать за истиной, куда бы она его ни привела. Отметил бы я и то, что российский кантианец Иван Лапшин даже написал в свое время специальную и хорошую статью «О трусости в мышлении», описательно определив этот феномен³⁴.

Переводчику я бы убедительно посоветовал взять хотя бы небольшой тайм-аут, памятуя о том, что скорость и качество переводов так же трудно успешно совмещать, как наблюдать скорость и траекторию частицы одновременно. Издательству я бы настоятельно посоветовал осуществлять ротацию своих переводчиков, но также обзавестись компетентными (и реальными) редакторами и корректорами, которые уважительно относились бы к философии. А вот читателю, который интересуется аналитической философией, я бы порекомендовал, приобретая ту или иную новую книгу из этой области, перво-наперво посмотреть, кто является переводчиком, указывается ли реальное издательство, выпустившее оригинал, и, вначале приобретя pdf оригинала, подумать, не лучше ли самому воспользоваться услугами искусственного интеллекта, и только после этого поинтересоваться работой живого переводчика, который черпает из того же источника. У него

ет в русском языке (в отличие от английского, а выше было предположено, что эти языки немножко разные) употребления во множественном числе (с. 81).

34. «Мы сплошь и рядом боимся логически развивать нашу мысль до конца, предчувствуя, что конечные выводы посягнут на что-нибудь очень ценное для нас» (Лапшин И. И. О трусости в мышлении (этюда по психологии метафизического мышления) // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 5 (55). С. 819–820). Это «очень ценное» для Глока (и далеко не только для него) представляет миф о «революционной школе аналитической философии», основанной Расселом, Муром и некоторыми другими.

вполне могут оказаться и свои удачные решения с передачей оригинала, но основной путь к этому оригиналу читатель должен пройти сам, разумеется, с интернет-ресурсами. Тогда он сможет убедиться в том, что намеренных объектов не бывает, а принцип доверия не есть еще благотворительность, узнав и многое другое к своей вящей пользе.

Библиография

- Глок Г.-И. Аналитическая философия как она есть / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+, 2023.
- Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. под ред. В. Лапицкого. СПб.: Академический проект, 2000.
- Жаккетт Д. Алексиус Майнонг, Пастырь Не-бытия / Пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Канон+, 2023.
- Лапшин И. И. О трусости в мышлении (этюд по психологии метафизического мышления) // Вопросы философии и психологии. 1900. Кн. 5 (55). С. 817–881.
- Шохин В. К. Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 137–148.
- Cohen J. L. The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytic Philosophy. Oxford, UK: Clarendon Press, 1986.
- Frost-Arnold G. The Rise of “Analytic Philosophy”: When and How People Begin Calling Themselves “Analytic Philosophers”? // Innovations in the History of Analytic Philosophy / S. Lapoint, C. Pincock (eds). L.: Palgrave MacMillan, 2017. P. 27–67.
- Glock H.-J. A Wittgenstein Dictionary. Oxford, UK: Blackwell, 1996.
- Glock H.-J. Quine and Davidson on Language, Thought and Reality. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.
- Glock H.-J. The Quest for Rigour in Early Analytic Philosophy // Rivista di Filosofia. 2023. Vol. 114. № 3. P. 589–614.
- Glock H.-J. The Rise of Analytic Philosophy. Oxford, UK: Blackwell, 1997.
- Glock H.-J. Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? // Metaphilosophy. 2008. Vol. 35. № 4. P. 419–444.
- Glock H.-J. What Is Analytic Philosophy? Cambridge, UK; N.Y.: Cambridge University Press, 2008.
- Preston A. Analytic Philosophy: the History of an Illusion. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2007.
- Preston A. The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy // The Bertrand Russell Society Quarterly. 2005. № 127. P. 11–30.
- Searl J. Contemporary Philosophy in the United States // The Blackwell Companion to Philosophy / N. Bunnin, E. P. Tsui-James (eds). Malden, MA; Oxford, UK: Blackwell Publishers, 2003. P. 1–22.
- Shokhin V. Descriptions of Ānvikṣiki in the Texts of Classical India and the Nature of Analytic Philosophy // Studia Humana. 2023. Vol. 12. № 3. P. 24–31.

- The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy / M. Beany (ed.). Oxford, UK: Oxford University Press, 2013.
- Wittgenstein and Analytic Philosophy: Essays for P. M. S. Hacker / H.-J. Glock, J. Hyman (eds). Oxford, UK: Oxford University Press, 2009.
- Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung. Fr.a.M.: Suhrkamp, 1969.

VLADIMIR SHOKHIN. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (RAS), Moscow, Russia, vladshokhin@yandex.ru.

Keywords: metaphilosophy, analytic philosophy, philosophical practice, proponent, opponent, conceptual analysis, scholasticism, sciolism, postmodernism, dialogue

While analytical philosophy remains the main format of academic philosophizing in Great Britain and the USA, winning ground on the European continent and in the Third World countries, its comprehension as a cultural phenomenon falls far behind the scale of its spread even at the level of identification. The article examines solution to this problem suggested by Hans-Johann Glock — one of the most eminent historians of analytic philosophy, who sets the parameters for discussing the subject within the framework of contemporary metaphilosophy. The author highlights Glock's step-type repudiation of accepted identifications of analytic philosophy (from the geographical to ideological ones) and his offer of his own, i.e. via "family resemblances" and "family ties" within it, and criticizes it as both consensual and contradictory from the methodological point of view.

In return, the author of the article offers an alternative interpretation of the same phenomenon as a very traditional investigative-cum-controversial practice, very distant from being "revolutionary," i.e. contrary to the non-rational belief of its numerous apologists stubbornly marketing it as a modern philosophical school dating from Bertrand Russell, George Edward Moore, and Ludwig Wittgenstein (sometimes also from Gottlob Frege). The practice under discussion cannot be typologically separated from the centuries-old intercultural scholasticism (the term being used by the author without any pejorative accent) in whose history the activity of the aforementioned persons can be seen as truly seminal but by no means ground-breaking. Attention is paid also to such effects which are conditioned by appropriation analytic philosophy by one of the Russian publishers working unalterably with the same translators.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-297-320

References

- Cohen J. L. *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytic Philosophy*, Oxford, UK, Clarendon Press, 1986.
- Derrida J. *Pis'mo i razlichie* [L'écriture et la différence], St. Petersburg, Akademicheskii proekt, 2000.
- Frost-Arnold G. The Rise of "Analytic Philosophy": When and How People Begin Calling Themselves "Analytic Philosophers"? *Innovations in the History of Analytic Philosophy* (eds. S. Lapoint, C. Pincock), London, Palgrave MacMillan, 2017, pp. 27–67.
- Glock H.-J. *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, UK, Blackwell, 1996.
- Glock H.-J. *Analiticheskaja filosofija kak ona est'* [What Is Analytic Philosophy], Moscow, Canon+, 2023.
- Glock H.-J. *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2003.
- Glock H.-J. The Quest for Rigour in Early Analytic Philosophy. *Rivista di Filosofia*, 2023, vol. 114, no. 3, pp. 589–614.
- Glock H.-J. *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford, UK, Blackwell, 1997.
- Glock H.-J. Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? *Metaphilosophy*, 2008, vol. 35, no. 4, pp. 419–444.

- Glock H.-J. *What Is Analytic Philosophy?* Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, 2008.
- Jacquette D. *Aleksius Mainong, Pastyr' Ne-bytiia* [Alexius Meinong, The Shepherd of Non-Being], Moscow, Canon+, 2023.
- Lapshin I. O trusosti v myshlenii (etiud po psikhologii metafizicheskogo myshleniia) [On Cowardice in Thinking (A Study on the Psychology of Metaphysical Thinking)]. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], bk. 5 (55), pp. 817–881.
- Preston A. *Analytic Philosophy: the History of an Illusion*, London, New York, Bloomsbury Academic, 2007.
- Preston A. The Implications of Recent Work in the History of Analytic Philosophy. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 2005, no. 127, pp. 11–30.
- Searl J. Contemporary Philosophy in the United States. *The Blackwell Companion to Philosophy* (eds. N. Bunnin, E. P. Tsui-James), Malden, MA, Oxford, UK, Blackwell Publishers, 2003, pp. 1–22.
- Shokhin V. Chto zhe vse-taki takoe analiticheskaiia filosofiiia? V zashchitu i ukreplenie “revizionizma” [What Exactly Is Analytic Philosophy? In Defense and Strengthening of a “Revisionism”]. *Voprosy filosofii*, 2013, no. 11, pp. 137–148.
- Shokhin V. Descriptions of Ānvikṣikī in the Texts of Classical India and the Nature of Analytic Philosophy. *Studia Humana*, 2023, vol. 12, no. 3, pp. 24–31.
- The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (ed. M. Beany), Oxford, UK, Oxford University Press, 2013.
- Wittgenstein and Analytic Philosophy: Essays for P. M. S. Hacker* (eds. H.-J. Glock, J. Hyman), Oxford, UK, Oxford University Press, 2009.
- Wittgenstein L. *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.

ЛОГОС_

ГДЕ КУПИТЬ

ОПТОВАЯ ТОРГОВЛЯ
И ОТПРАВКА ПОЧТОЙ

Издательский дом Высшей школы экономики,
Москва, ул. Вавилова, 7, (495) 772-95-90, доб. 15294, 15295,
15296, 15297, id@hse.ru

ИНТЕРНЕТ-
МАГАЗИНЫ

<http://www.labirint.ru/>
<http://www.ozon.ru/>

В ЭЛЕКТРОННОМ
ВИДЕ

<http://www.litres.ru/>
<https://www.eastview.com/>

МОСКВА

Фаланстер, Тверская ул., 17, (495) 749-57-21,
falanster@mail.ru

БукВышка, университетский книжный магазин ВШЭ,
ул. Мясницкая, 20, (495) 628-29-60, books@hse.ru

Циолковский, Пятницкий пер., 8, стр. 1, (495) 951-19-02,
primuzee@gmail.com

Пиотровский, ул. Малая Никитская 12 (495) 229-75-47,
piotrovskyskysk@gmail.com

Порядок слов в кинотеатре Иллюзион, Котельническая
наб., 1/15, (936) 242-45-41, poryadokslov@gmail.com

Порядок слов в Центре Гиляровского, Столешников пер., 9,
стр. 5, (936) 242-45-41, poryadokslov@gmail.com

Порядок слов в Театре на Бронной, ул. Малая Бронная, 4,
(936) 242-45-41, poryadokslov@gmail.com

Республика, ул. 1-я Тверская-Ямская, 10, (499) 444-33-67,
доб. 201, store@respublica-pro.ru

У Кентавра в РГГУ, Миусская пл., 6, корп. 6, (495) 250-63-59,
kentavr@rggu.ru

Чехов и Компания, ул. Гончарная, 26, корп. 1, (985) 271-33-50,
hello@chekhovandcompany.ru

Primus Versus, ул. Покровка, 27, (495) 223-58-10,
sales@primusversus.com

Книжный в Клубе, Покровский бул., 6/20, стр. 1,
(916) 953-91-30, kvklube@gmail.com

Фламмеманн в Электротееатре Станиславский,
ул. Тверская, 23, sales@soyapress.com

Зотов.Вещь! в Центре Зотов, ул. Ходынская, 2, стр. 1,
(800) 350-86-20, shop@centrezotov.ru

	Garage Bookshop, павильон Музея современного искусства «Гараж», ул. Крымский Вал, 9, стр. 32 (Центральный парк культуры и отдыха им. М. Горького), (495) 645-05-21 Киоски Издательского дома «Дело» в РАНХиГС, пр-т Вернадского, 82, (499) 270-29-78, (495) 433-25-02 magazin1@anx.ru
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ	Подписные издания, Литейный пр-т, 57, (812) 273-50-53, ivanovnovnov@gmail.com Все свободны, ул. Некрасова, 23, (911) 977-40-47, vsesvobodny@gmail.com Порядок слов, наб. р. Фонтанки, 15, (812) 310-50-36, poryadokslov@gmail.com Порядок слов на Ленфильме, Каменноостровский пр-т, 10, (921) 448-88-69, poryadokslov@gmail.com Даль, Дмитровский пер., 4, помещ. 5Н, (921) 914-45-44, dahlbooks@umozrenie.com Garage Shop в Новой Голландии, наб. Адмиралтейского канала, 2А, (812) 207-12-71, nhshop@garagemca.org Дом университетской книги в СПбГУ, Университетская наб., 7-9-11, (812) 363-67-41, publishing@spbu.ru
ЕКАТЕРИНБУРГ	Пиотровский в Президентском центре Бориса Ельцина, ул. Бориса Ельцина, 3, (912) 485-79-35 Кофе, книги и другие измерения, Верхняя Пышма, Успенский проспект, 99, (912) 200-01-99 ssv@drugie-knigi.ru
ПЕРМЬ	Пиотровский, Независимый книжный магазин, ул. Ленина, 54, (342) 243-03-51, piotrovsky.book@gmail.com
КАЗАНЬ	Центр современной культуры «Смена», ул. Бурхана Шахиди, 7, (843) 249-50-23 smenaknigi@gmail.com
АРХАНГЕЛЬСК	Все свои, наб. Северной Двины, 93, корп. 1
ИРКУТСК	Переплет, ул. Марата, 11
ТЮМЕНЬ	Кофе, книги и другие измерения, ул. 8 Марта, 2, корп. 1, (3452) 61-38-77, nonfiction@drugie-knigi.ru
ВЛАДИВОСТОК	Игра слов, Партизанский пр., 44, (991) 069-35-52