

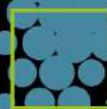
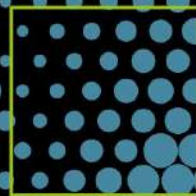
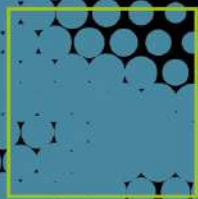
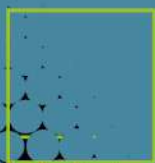
ЛОГОС_

Новая эпоха познания / Кринж

ISSN 0869-5377

eISSN 2499-9628

Том 33 №5 2023 156





Содержание

НОВАЯ ЭПОХА ПОДОЗРЕНИЯ

- 1 От редакции. Кризис больших нарративов и научные войны
- 7 Игорь Чубаров. Кризис репрезентации экспертного знания и медицинской практики в эпоху COVID-19: казус Рауля — Агамбена
- 29 Бруно Латур. Почему критика выдохлась? От фактов к вопросам, вызывающим озабоченность
- 65 СЕРГЕЙ ШЕВЧЕНКО. «Эгоистичный ген» завербован. Угроза сакральному и подозрение по отношению к себе
- 93 Валентин Матвеев. Нестабильная природа и «тьма вещей»: между европейским двоемыслием и китайским корреляционизмом
- 123 Александр Вилейкис, Данияр Медетов. От мифа к Просвещению и обратно: как развивалась просвещенческая картина мира на примере гонений на колдунов в средневековой Англии

КРИНЖ

- 139 От редакции. Кринж везде и сразу
- 141 Артем Радеев. Кринж как проблема
- 155 Максимилиан Неаполитанский. *I am cringe, but I am free*: кринж на пути от самоотжественности к освобождению
- 171 Любовь Михайлова. Китч, кэмп и кринж как агенты профанации
- 185 Марина Васильева. Кринж как этический китч и практика дистанцирования
- 197 Йоэль Регев. Чебурашка: заметки к истории Имманентного Невозможного



Главный редактор

Валерий Анашвили

Редакторы-составители

Евгений Блинов (Новая эпоха подозрения)

Захар Бояркин (Кринж)

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 Куюнджич (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)

E-mail редакции: logosjournal@gmx.com

Сайт: <http://www.logosjournal.ru/>

Телеграм: <https://t.me/logosbook>

© Высшая школа экономики, 2024

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

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

ТОМ 33

#5

2023

Выпускающий редактор *Елена Попова*
Дизайн *Сергей Зиновьев*
Верстка *Анастасия Меерсон*
Обложка *Владимир Вертинский*
Корректор *Мария Чернова*
Редактор сайта *Анна Лаврик*

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 500 экз.

LOGOS
PHILOSOPHICAL AND
LITERARY JOURNAL

Volume 33 · #5 · 2023

Published since 1991, frequency—six issues per year
Establisher — HSE University

EDITOR-IN-CHIEF *Valery Anashvili*

GUEST EDITORS: *Evgeny Blinov* (A New Age of Suspicion),
Zakhar Boyarkin (Cringe)

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 *Anna Lavrik*

E-mail: logosjournal@gmx.com

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

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

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 500 copies

Contents

A NEW AGE OF SUSPICION

- 1** The Crisis of Grand Narratives and the Science Wars
- 7** IGOR CHUBAROV. The Crisis of Representation of Expert Knowledge and Medical Practice in the Age of COVID-19: Raoult-Agamben's Case
- 29** BRUNO LATOUR. Why Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern
- 65** SERGEI SHEVCHENKO. Recruiting the 'Selfish Gene': The Threat to the Sacred and the Self-Suspicion
- 93** VALENTIN MATVEENKO. Unstable Nature and "Myriad Things": Between European Doublethink and Chinese Correlationism
- 123** ALEXANDER VILEIKIS, DANIYAR MEDET OV. From Myth to Enlightenment and Backwards: How the Enlightenment Worldview Developed by the Example of Medieval England's Witchcraft Persecution

CRINGE

- 139** Cringe Everywhere All at Once
- 141** ARTEM RADEEV. Cringe as a Problem
- 155** MAXIMILIAN NEAPOLITANSKIY. I Am Cringe, But I Am Free: Cringe on Its Way From Self-Identity to Liberation
- 171** LIUBOV MIKHAYLOVA. Kitsch, Camp, and Cringe as the Agents of Profanation
- 185** MARINA VASILYEVA. Cringe as an Ethical Kitsch and Practice of Distancing
- 197** YOEL REGEV. Cheburashka: Notes on the History of the Immanent Impossible

Кризис больших нарративов и научные войны

КРИЗИС доверия, о неизбежности которого так долго говорили мыслители-алармисты всех мастей, наступил. Причем на этот раз он, кажется, стал по-настоящему глобальным: недоверие к социальным институтам обнаруживают не только общества, поспешно записанные в «традиционные» или «авторитарные», но и те, кто еще вчера считался законодателями интеллектуальных и политических мод. А ведь совсем недавно недоверие, подобно смерти, было тем, что всегда случается с другими. Очередная «волна демократизации» обнаруживала непрочность всех этих альтернативных и незападных политических институтов, которые наивно противопоставлялись единственно верному пути модерна. Как заметил автор одной из помещенных в настоящем номере статей, все они раз за разом оказывались «колоссами на глиняных ногах»¹. Ведь они, добавим мы, демонстрировали свое бессилие перед тем, что в романтическую эпоху называлось «гением»: но вместо воспетого Франсуа Шатобрианом «гения христианства»² нам рассказывали о «гении» свободного рынка, западной демократии и просвещенного рационализма в сочетании с неолиберальным сентиментализмом. Но, похоже, их триумvirат так и не привел к концу истории. Колоссы и призраки прошлого, как и было предсказано, «хватают живых».

Недоверие рождает подозрение. Социологически значимое число избирателей в одной из «старых демократий» сомневается в честности президентских выборов. Рейтинги ведущих телеканалов и прочей традиционной прессы катастрофически снижаются. Кризис пандемии ставит под сомнение авторитет ученых. Вступаем ли мы в ту самую эпоху «постправды», которая всего за несколько лет из публицистического клише превратилась в статью обвинения и повод для «отмены»? Или же мы просто переходим от стадии отрицания к стадии принятия? Имеем ли мы право на подозрение, если считаем, что наше общество является «действенной демократией»? Еще вчера подозрение, подобно давно

1. См. перевод статьи Бруно Латура «Почему выдохлась критика? От фактов к вопросам, вызывающим озабоченность» в настоящем номере «Логоса».

2. Шатобриан Ф. Р. Гений христианства // Французская романтическая повесть. Л.: Художественная литература, 1982.

побежденным недугам из учебников медицины, было болезнью бедных, озлобленных, коррумпированных и отсталых. Сегодня оно опасно мутировало и успешно преодолевает все иммунные преграды в виде прозрачности, солидарности и рациональности. Писать об уходящей эпохе всегда проще, чем о наступающей. На исходе холодной войны Жиль Делёз заметил, что о дисциплинарном обществе можно писать именно потому, что мы в нем больше не живем³. В этом смысле подозрение является симптомом окончания недавней «эпохи доверия», отсчет которой можно вести с начала 1990-х годов, когда формировалась идеология неолиберализма в современном виде. А она, в свою очередь, сменила предыдущую «эпоху подозрения» 1970–1980-х годов.

Именно тогда вошел в оборот термин «властители подозрения», которым пользовались Мишель Фуко⁴ и другие. Этот термин относился не только и не столько к влиянию Фридриха Ницше, Зигмунда Фрейда и Карла Маркса на современную мысль, сколько к *Zeitgeist* 1960–1970-х годов, ставших поворотным моментом в истории социальных наук, политических институтов и общей культурной атмосферы. Деконструкция больших нарративов структурализма, переформатирование политических институтов, триумф авангардного искусства над застывшими формами модерна вошли в резонанс в тот самый момент, который часто называют «глобальным маем 68-го».

Предшествующая «эпоха подозрения» с ее апокалиптическими ожиданиями политических, военных, техногенных и экологических катастроф закончилась в конце 1980-х — начале 1990-х годов, уступив место триумфальному глобалистскому оптимизму и карнавальным поминкам по концу истории. Протестное «поколение 68 года» не просто влилось в истеблишмент, но во многом сформировало новую идеологию или тот самый «новый дух капитализма», о котором на рубеже веков писали Люк Болтански и Эв Кьяпелло⁵. Первым симптомом кризиса неолиберального порядка стало принятие «Патриотического акта» в США и «глобальная война против терроризма», объявленная Джорджем Бушем-младшим после терактов 11 сентября 2001 года. Она стала не только точкой отсчета для радикальных изменений в области внутренней безопасности США, но и причиной фактического

3. Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990 / Пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. С. 226.

4. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс // Кентавр. 1994. № 2. С. 48–56.

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

введения цензуры, а также усиления государственного контроля за политической и общественной жизнью, о которых стало известно из скандальных разоблачений агента АНБ Эдварда Сноудена.

За этим последовала серия кризисов неолиберальной экономической модели, сделавших очевидной проблему возрастающего экономического неравенства, поставившего под вопрос благосостояние и перспективы среднего класса. 2010-е годы были отмечены острым кризисом представительной демократии, приведшим к упадку многих традиционных политических партий и усилению тенденций, которые получили название «популистских». Политический кризис стал одновременно кризисом доверия как к традиционным медиа, так и к набирающим силу цифровым корпорациям, которые, под предлогом борьбы с так называемой постправдой, стали вводить все более строгие правила контроля за распространением информации. Завершающим этапом стал санитарный кризис 2020–2022 годов, в значительной мере подорвавший доверие к научным институтам, а также конфликт на Украине, поставивший под вопрос функциональность международных институтов.

Останется ли мир прежним, когда я выключу экран своего цифрового устройства? Что придет на смену доверию и солидарности? Каковы механизмы веридикции в современном обществе? Почему выдохлась критика, а скептицизм подвергается стигматизации? На этот и другие вопросы ответят материалы данного номера.

Блок начинается с различных подходов к анализу последствий нового режима подозрения для философии науки. В статье Игоря Чубарова «Кризис репрезентации экспертного знания и медицинской практики в эпоху COVID-19: казус Рауля — Агамбена» разбирается конкретный случай кризиса экспертного знания, связанный с полемикой вокруг вирулентности нового вируса и возможных способов его лечения. Публичные выступления одного из ведущих французских вирусологов Дидье Рауля, критиковавшего выбранную правительством стратегию локдаунов и всеобщей вакцинации и предлагавшего лечить ковид при помощи давно проверенного и крайне дешевого препарата от малярии, привели к массовым выступлениям в разгар пандемии и резкому падению доверия населения как к политическим, так и научным институтам. Особенностью «дела Рауля» стало то, что и после очевидной ошибочности выводов ученого относительно вирулентности вируса и эффективности предложенного им лечения,

он продолжал настаивать на своей частичной правоте даже несмотря на то, что его научная и общественная репутация была разрушена. Так, в недавно выпущенной автобиографии Рауль сравнивает себя одновременно с Наполеоном и «научными гениями», ставшими жертвами революционного террора⁶. Однако данный «казус», как показывает статья Чубарова, отнюдь не исчерпывается объяснениями *ad hominem*, связанными с мегаломанией крупного ученого, чьи заблуждения, несмотря на признание им ряда своих ошибок, имели столь серьезные последствия во время кризиса пандемии. Автор проводит параллель между лабораторным «ковид-диссидентством» Рауля и идеологическим диссидентством Джорджо Агамбена, заявлявшим о преувеличении возможного ущерба от пандемии. Статья показывает, как наиболее эффективные методы коммуникации между фундаментальной и прикладной наукой и обществом, о необходимости которых много писал Латур, могут из эффективного и демократически легитимного способа принятия политических решений стать причиной серьезной дисфункции системы.

Следующий материал — ставшая классической статья Латура «Почему критика выдохлась?» Опубликованная еще в 2004 году, она стала одним из симптомов кризиса критического направления исследований науки и технологий (STS), которое ассоциировалось с работами Латура по истории науки. Известный социолог науки Стив Фуллер в своей книге «Постправда» приравнивал ее к «белому флагу», выброшенному Латуром в научных войнах (*science wars*) вокруг социального конструирования фактов⁷. Латур, как можно убедиться из статьи, занимает куда более умеренную позицию: отчасти признавая, что его теория «производства фактов» была использована в том числе теми, кто отрицает глобальные изменения климата под воздействием антропогенных факторов, он, тем не менее, не призывает вернуться к «наивному реализму» докритического науковедения. По мнению Латура, в научных войнах не было победителей: как крайний релятивизм, так и некритический реализм модерна с его дуализмом природы и общества не позволяют принять в расчет всю сложность взаимодействия между человеческими и нечеловеческими акторами в эпоху антропоцена. Поэтому вместо устаревшего понятия «фактов» (*matters of fact*) он призывает ввести новое понятие «во-

6. Raoult D. Autobiographie. P.: Michel Lafon, 2023. P. 10.

7. Фуллер С. Постправда. Знание как борьба за власть / Пер. с англ. Д. Краlechкина. М.: ИД ВШЭ, 2021. С. 115.

просов, вызывающих озабоченность» (*matters of concern*), которое, по его мнению, поможет преодолеть дуалистический кризис модерна. Оно также позволит вылечить синдром гиперкритицизма, ведь «ревизионизм» давно превратился из изощренной интеллектуальной игры во всевозможные теории заговора, которые стали новым «опиумом для народа», при помощи которого корпорации и популистские политики манипулируют массами. Что, конечно, можно рассматривать как еще одну теорию заговора, но мы оставляем право судить об этом читателям.

В статье Сергея Шевченко «„Эгоистичный ген“ завербован. Угроза сакральному и подозрение по отношению к себе» анализируются различные социальные фобии и тревожности, связанные с технологиями редактирования генов. В ней проводится параллель между иммунополитической тревожностью в отношении геной инженерии и мотивами «поругания сакрального», классический анализ которого был предложен еще в социологии Эмиля Дюркгейма. Автор предполагает, что в биологической перспективе, выведенной за рамки сакрального, эволюция генома человека представляет собой лишь один из эпизодов эволюционно-го соревнования «эгоистичных генов».

Завершают блок сравнительно-исторические статьи «Нестабильная природа и „тьма вещей“: между европейским двоемыслием и китайским корреляционизмом» Валентина Матвеевко и «От мифа к Просвещению и обратно: как развивалась просвещенческая картина мира на примере гонений на колдунов в средневековой Англии» Александра Вилейкиса и Данияра Медетова. В статье Матвеевко проводится сравнительный анализ европейского и китайского представлений о том, что в западной традиции называется «природой». Бруно Латур в своем фундаментальном труде «Политики природы»⁸ критикует само понятие «природы» как типичную для западного модерна «ложную трансценденцию» или ложный объединяющий принцип, который не позволяет объяснить комплексное взаимодействие между человеческими и нечеловеческими акторами. Латур утверждает, что понятие «природы» в качестве противоположности «общества» является исключительным или «экзотическим» атрибутом западной культуры. Развивая эту мысль, автор статьи обращается к китайской традиции, где отношения между «природой» и социальным миром всегда рассматривались как коррелятивные. В основе подобного

8. См.: Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию / Пер. с фр. Е Блинова. М.: Ад Маргинем, 2018.

образа мышления было стремление показать «связь всего сущего», не рассматривая человеческое общество как изолированную и привилегированную область бытия, а также необходимость привести социальный порядок и управление государством в соответствие с природными циклами. Критическая интерпретация китайской традиции позволяет сблизить ее с латуровским толкованием эпохи антропоцена, раскрывающим сложную динамику связей между человеческими и нечеловеческими акторами и возможность их объединения в рамках «подлинной» трансценденции в виде общего мира.

В статье Вилейкиса и Медетова преследование ведьм и колдунов в средневековой Англии анализируется с социологической точки зрения как симптом кризиса традиционного общества и религиозных институтов. В нем проявляется своеобразная «диалектика просвещения», в рамках которой дискурсивные практики прогресса обнаруживают схожесть со средневековым «магическим мышлением» и раз за разом легитимизируют новую охоту на ведьм, недавним и ярким примером которой является борьба с «троллями» как типичными акторами «постправды».

Так или иначе, когда старая критика уже «выдохлась», а новая еще не набрала обороты, подозрение может вызывать как сам «ревиизионизм», так и многочисленные попытки его стигматизировать и даже приравнять к уголовному преступлению, как это уже произошло с ревиизионизмом историческим или оправданием терроризма: список тем, общественный консенсус по которым приобретает своего рода сакральный статус, постоянно расширяется, что стало очевидно на примере ковид-диссидентства. Разумеется, конфигурация различных проблем, связанных с тем, что мы обозначили как «новую эпоху подозрения», не ограничивается вопросами, затронутыми в материалах номера. Мы не претендуем даже на то, что они являются сколь бы то ни было репрезентативными. Любая попытка составления иерархии и классификации «вопросов, вызывающих озабоченность» является крайне подозрительной. Мы всего лишь хотели проблематизировать новый статус подозрения в эпоху, когда верить нельзя никому, порой даже самому себе.

Евгений Блинов

Кризис репрезентации экспертного знания и медицинской практики в эпоху COVID-19: казус Рауля — Агамбена

ИГОРЬ ЧУБАРОВ

Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (МГУ), Россия, tchubaroff@gmail.com.

Ключевые слова: фундаментальная наука; прикладная наука; биополитика; COVID-19; Дидье Рауль; гидроксихлорохин; Джорджо Агамбен; исключение; «голая жизнь».

Разрыв между фундаментальной и прикладной наукой в современном мире обусловлен рядом социальных, политических, а сегодня и биологических факторов, связанных с угрожающими человечеству вызовами: климатическими изменениями, международным терроризмом, гибридными войнами, жесткой международной конкуренцией и, наконец, пандемиями. На появление смешанных природно-социальных образований, включая «новые войны», глобальное потепление, загрязнение окружающей среды и COVID-19, мировые правительства отвечают достаточно жестокой биополитикой, не всегда опирающейся на релевантную научную экспертизу, тем более в условиях ее системного кризиса. Для ученых эти обстоятельства означают еще больший вызов, заставляющий их выходить из привычных университетских и лабораторных условий в «поле», переосмысляя свои отношения с прикладниками и инженерами, а также политиками,

врачами, журналистами и нечеловеческими агентами (вирусами, гаджетами, программами и т. д.). Недавний скандал вокруг французского микробиолога из Марселя Дидье Рауля в этом контексте очень показателен.

Сравнительный анализ его кейса и казуса современного итальянского философа Джорджо Агамбена в контексте реакции на пандемию COVID-19 поможет оценить масштабы кризиса мировой системы здравоохранения, биологии и медицины в Европе и США, а также трудностей в репрезентации экспертного знания в гуманитарном дискурсе и гипермедиализованном пространстве, сталкивающихся политических и экономических интересов. Возможный сценарий выхода из создавшегося положения автор видит в привлечении к диалогу по этим вопросам нечеловеческих акторов, переосмыслении роли человека и переоценки возможностей массовых медиа и институтов управления.

Казус Рауля — Агамбена

СКАНДАЛЬНЫЙ французский микробиолог-инфекционист Дидье Рауль — уже бывший директор Марсельского университетского института-госпиталя инфекционных заболеваний (*IHU Méditerranée Infection*), предлагал бороться с коронавирусом лекарством от малярии гидроксихлорохином (HCQ) в сочетании с антибиотиком азитромицином (AZ) на ранних стадиях лечения COVID-19 и был обвинен профессиональным сообществом в «научном популизме» и нарушении Кодекса медицинской этики, когда появилась информация, что его технология не только неэффективна, но представляет опасность для пациентов¹.

Казус Рауля следует рассмотреть в связи с ковид-диссидентством Джорджо Агамбена, несмотря на то что первый находился преимущественно в практической сфере прикладных клинических исследований и лечения больных, а второй заходил из фундаментальной рамки своей теории в зону критики действий властей в период пандемии.

Первоначально, в начале 2020 года, Рауль, так же как Агамбен, заявлял, что проблема SARS-CoV-2 переоценена, что коронавирус не «слепой убийца» и едва ли увеличит смертность от пневмонии в сравнении с традиционными патогенами. При этом, так же как и Агамбен, Рауль опирался на устаревшие данные о летальности от COVID-19 и вплоть до июня 2020 года преуменьшал масштабы и последствия эпидемии. Как и Агамбен, Рауль считал самоизоляцию неэффективным способом борьбы с вирусом, хотя и на не-

Исследование выполнено при поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований и фонда «За русский язык и культуру (РЯИК)» в рамках научного проекта № 20-511-23001 РЯИК.

1. Ср.: Boulware D. R. et al. A Randomized Trial of Hydroxychloroquine as Post-exposure Prophylaxis for COVID-19 // The New England Journal of Medicine. 06.08.2020. URL: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejmoa2016638>; Врач Рауль предстал перед судом за лечение COVID-19 гидроксихлорохином // ИА Красная Весна. 05.11.2021. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/97bfa18c>; Aeschmann E. Rony Brauman répond à Macron: “La métaphore de la guerre sert à disqualifier tout débat” // L’Obs. 27.03.2020. URL: <https://www.nouvelobs.com/coronavirus-de-wuhan/20200327.OBS26690/rony-brauman-repond-a-macron-la-metaphore-de-la-guerre-sert-a-disqualifier-tout-debat.html/>.

сколько иных основаниях. Он считал само это решение не медицинским, а политическим, действия властей и эмоции СМИ чрезмерными, провоцирующими страх и панику².

Объединяет оба случая и острая полемика в профессиональном и журналистском сообществе, жесткая критика позиций ученых со стороны коллег. Как и Агамбен, Рауль ожесточенно защищался. Разница же состоит в том, что у Агамбена не было такой поддержки части сообщества и представителей государства, по крайней мере на первом этапе, — методы лечения Рауля были временно одобрены кабинетом Макрона, а затем всерьез восприняты Трампом в США и Жаиром Болсонару в Бразилии³. Более активно задействовал эпидемиолог возможности медиа (Рауль выпускал видеоролики на канале *IHU* в *YouTube* в течение всего периода пандемии, набрав около полумиллиона подписчиков на свои репортажи о COVID-19), политическую риторику и административный ресурс для продвижения своих методов, получив горячую поддержку правых и части активистов левой сцены во Франции. Но в результате ему и больше досталось — Агамбена, в отличие от Рауля, не привлекали к судебным разбирательствам, а разве что вызвали к моральной ответственности и троллили за «ковидиотизм».

Содержательное различие касается более тонких вещей и обстоятельств. Рауль не говорил о том, что сопротивляться эпидемии не нужно, выступая за массовое тестирование, позволяющее выявлять зараженных, разделял усилия властей по мониторингу за распространением вируса, иронизируя лишь над конкретными эпидемиологическими мерами по изоляции больных в одном пространстве со здоровыми. Но он активно возражал против излишней траты времени на исследования и бесконечные проверки их методов в условиях, когда люди массово болеют и умирают⁴.

2. «В век гиперреактивных социальных сетей политики боятся сделать недостаточно, поэтому иногда перебарщивают» (*Barret A.-L. Le professeur Didier Raoult: "Ce coronavirus n'est pas si méchant" // Le Journal du Dimanche. 01.02.2020. URL: <https://www.lejdd.fr/Societe/le-professeur-didier-raoult-ce-coronavirus-nest-pas-si-mechant-3946957>*). Ср. также с его интервью лета 2020 года: *Didier Raoult face à Jean-Jacques Bourdin en direct // YouTube: BFMTV. 25.06.2020. URL: <https://youtu.be/R4FhOMw873A>*.
3. Ср.: *Coronavirus: Trump optimiste sur l'antipaludéen chloroquine // Le Point. 19.03.2020. URL: https://www.lepoint.fr/monde/coronavirus-trump-optimiste-sur-l-antipaludeen-chloroquine-19-03-2020-2367968_24.php*.
4. «Des normes de vérification de plus en plus lourdes»: *Didier Raoult dénonce la dictature de la méthode // Valeurs actuelles. 05.04.2020. URL: <https://www.valeursactuelles.com/societe/des-normes-de-verification-de-plus-en-plus-lourdes-didier-raoult-denonce-la-dictature-de-la-methode/>*.

Предлагая медицинские методы для лечения и предотвращения негативных последствий распространения коронавируса SARS-CoV-2, Рауль действовал не только как ученый, но и как врач, от которого ждут помощи и которому некогда ждать результатов анализа своих препаратов на больших выборках пациентов, сравнивая их с эффектами плацебо в контрольных группах и пытаясь примирить разноречивые статистические данные. Более того, позиция Рауля в отношении приема лекарств была более сложна, чем может показаться. Он выступал против слепого детерминизма в отношении влияния лекарств на лечение болезней, подчеркивая, что в подавляющем числе случаев важно не только то, «что» принимает пациент, но и «как» ему прописывают те или иные средства, какими комментариями сопровождают. То есть он шел от терапевтического и даже психоаналитического отношения «врач — пациент».

Рауль указывал также на эффект ноцебо, который во время коронавируса негативно влиял на перенесение вакцинации, не говоря уже о лечении. Рауль говорил в этом смысле о специфическом воздействии препаратов на конкретного человека в определенных условиях, отвергая достоверность обобщенных статистических данных, не учитывающих специфику различных групп населения, этап и тяжесть заболевания, возрастную группу пациентов и т. д. Но как раз подобная статистика и пристрастная оценка лечения гидроксихлорохином привела к настоящей травле ученого в научных и околонаучных кругах⁵.

О критике в адрес Рауля можно сказать разное: местами она была убедительной, но иногда подпитывалась явным конфликтом интересов конкурирующих с его Институтом лабораторий и компаний (например, *Gilead Sciences*), а также политической конъюнктурой. То, что сам Рауль мог ошибаться, причем иногда очень серьезно, говорит не о его некомпетентности и неэтичности как ученого и врача (по крайней мере, обвинения в шарлатанстве и незаконных опытах на «бесправных румынах» были отклонены⁶), а больше о сложности самого объекта, фундаментально

5. Cp.: *Lapointe P.* 17 affirmations douteuses de Didier Raoult // Agence Science-Presse. 26.05.2021. URL: <https://www.sciencepresse.qc.ca/actualite/detecteur-rumeurs/2021/05/26/17-affirmations-douteuses-didier-raoult>; *Buzalka C.* Le professeur Raoult fait son apparition à l'opéra // France Musique. 27.07.2020. URL: <https://www.radiofrance.fr/francemusique/le-professeur-raoult-fait-son-apparition-a-l-opera-9534091/>.
6. Cp.: *Lehmann Ch.* L'édifice Raoult se fissure enfin // Libération. 24.10.2021. URL: https://www.liberation.fr/societe/sante/ledifice-raoult-se-fissure-enfin-20211024_VS2AYJLNHJHFRL7QP4EWNJTJQA/.

научный или односторонне прикладной подход к которому был явно не достаточен.

Рауля сравнивали с Луи Пастером (и действительно в этой аналогии что-то есть), имея в виду не только его способность работать со СМИ и различными сообществами, убеждать в своей правоте администрацию и умело продвигать свои технологии на рынке, но и правильно расставлять акценты в соотношении фундаментального и прикладного в науке, теоретического и практического в медицине. В свое время Пастер упрекал индустрию в пренебрежении к фундаментальной науке, а академию в недооценке практических навыков и прикладных целей, отправляя своих студентов на практику на заводы и в сельское хозяйство. самого же отца микробиологии упрекали в отходе от фундаментальных научных подходов, сосредоточенности на проблемах гигиены и пищевой промышленности⁷.

#TouchePasARaoul⁸

Справедливости ради стоит сказать, что образ Рауля как «народного доктора», воюющего против университетских «мандаринов», не совсем достоверен. У него, разумеется, были собственные интересы. Но в отличие от многих «ковидных докторов» Рауль их признавал, как и собственные ошибки, на которые имел право как практик,двигающийся методом «проб и ошибок». Урок еще не завершившейся истории Рауля⁹ состоит в том, что действия государства и СМИ в чрезвычайных эпидемиологических ситуациях зачастую контрпродуктивны, институты экспертизы скомпрометированы, а консенсус в науке и практической медицине по базовым

7. См. полемику Луи Пастера и Клода Бернара: *Debré P. Louis Pasteur et Claude Bernard: autour d'un conflit posthume // Biologie Aujourd'hui*. 2017. Vol. 211. № 2. P. 161.

8. Хэштег, под которым сторонники Бруно Латура яростно защищали ученого, ставшего культовым в сети, после начала пандемии долго был в тренде в твиттере во Франции.

9. Ко второму кварталу 2021 года гидроксихлорохин больше не считался эффективным и дешевым средством лечения и не рекомендовался ВОЗ. Ср.: *Seitz H. Hydroxychloroquine et COVID-19: résumé d'un an de controverse // HAL science ouverte*. 20.05.2021. URL: <https://hal.science/hal-03231601>. Ср. с русскими публикациями: Во Франции власти снова пытаются дискредитировать профессора Рауля // ИА Красная Весна. 10.09.2022. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/23564457>; Известный профессор Рауль ответил на выдвигаемые властями Франции обвинения // ИА Красная Весна. 11.09.2022. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/e7fbo4eb>.

взглядам на пандемию затруднен ввиду противоборствующих экономических и политических интересов. Эта темная история, подсвеченная сомнительной статистикой, политическими и корпоративными интересами, обнажила противоречие между фундаментальной и прикладной наукой в контексте финансирования соответствующих исследований государством и фармкомпаниями, а также вывела на свет кризис института рецензирования и экспертизы в научном сообществе, связанного с деятельностью авторитетных журналов и экспертных комитетов. Разобраться в ней до конца пока трудно, но кое-что существенное в переопределении отношений фундаментальной и прикладной науки, в их связи с властью и бизнесом на этом кейсе можно увидеть уже сейчас.

Кстати, кейс гидроксихлорохина был не единственным — в конце 2020 года на сцену вышел ивермектин — антигельминтное средство, чья известность среди широкой публики в отношении COVID-19 была представлена еще одним врачом — Пьером Кори¹⁰. Но это уже выходит за пределы нашей статьи.

Созданный в 2011 году Институт инфекционных заболеваний при Марсельской университетской больнице (IHU-MI) задумывался как фонд научного сотрудничества, который должен был послужить мостом между наукой, медициной и индустрией, но, по признанию Рауля, он не справился с этой задачей. Трансляционные исследования (*la recherche translationnelle*), которые проводились в биомедицинских лабораториях института, служили той же задаче кооперации между «фундаментальной наукой, медицинскими исследованиями и экономическим развитием». Но, например, сотрудничество с международной французской фармацевтической компанией *Sanofi*, которая финансировала деятельность фонда по репозиционированию устаревающих лекарств, закончилось уже через четыре года — компания потеряла к нему интерес. Кстати, противомаларийный препарат плаквенил (*Plaquenil*), содержащий гидроксихлорохин, входил в число производимых Санофи лекарств, за что Рауля подозревали в пресловутом конфликте интересов. Но он парировал заинтересованность

10. Cp.: Gavura S. Ivermectin Is the New Hydroxychloroquine // Science-Based Medicine. 15.04.2021. URL: <https://sciencebasedmedicine.org/ivermectin-is-the-new-hydroxychloroquine/>. Вне поля нашего интереса остается и история с ремдесивиром (Лекарственная терапия при COVID-19. Вариативные рекомендации // Всемирная организация здравоохранения. 20.11.2020. URL: <https://web.archive.org/web/20220401002831/https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/336729/WHO-2019-nCov-remdesivir-2020.1-rus.pdf>) и арбидолом.

в его продвижении тем, что плаквенил производят множество лабораторий, так как это общее лекарство, не защищенное патентом компании.

Этика ученого, по словам Рауля, состоит в том, чтобы в случае получения финансирования от компании, производящей те или иные лекарства, во-первых, как минимум об этом упомянуть и, во-вторых, отказаться от участия в государственных комитетах по использованию этого препарата, если он имеет личные, социальные или экономические связи с производящей его компанией. Рауль говорил:

Мы не можем использовать вне контракта деньги, которые даются фондом, и когда финансируется фонд, то не может быть связей...¹¹

При этом у *IHU-MI*, разумеется, существуют прозрачные связи с той же *Mérieux NutriSciences*, которая была основателем института, что нормально.

В сентябре 2021 года комитет по этике CNRS обвинил Рауля в «научном популизме», отмечая дрейф ряда ученых к задействию СМИ, административного ресурса и инструмента голосования¹². При этом запущенная в начале апреля 2020 года бывшим министром здравоохранения Франции Филиппом Дуст-Блази онлайн-петиция с просьбой правительству ускорить процедуру предоставления лечения гидроксихлорохином собрала более 600 тыс. подписей и стала одним из оснований для его использования. Этики и начальники от науки, признавая кризис медицины в период пандемии, связывали его с недостатком научных исследований, считая методы Рауля необоснованными и опасными¹³.

11. Didier Raoult face à Jean-Jacques Bourdin en direct.

12. Хотя Рауль мог продолжать работу в своем институте и на пенсии, специальная комиссия не стала продлевать с ним контракт из-за его неоднократных высказываний о связи вакцинации и пандемии. Ср.: Favereau E. La retraite, nouveau traitement de Didier Raoult // Libération. 30.08.2021. URL: https://www.liberation.fr/societe/sante/la-retraite-nouveau-traitement-de-didier-raoult-20210829_NCCAQ6VWNBKD7D3BSL3Z6M3VFU/. Ср.: Clement M. French Scientist Who Pushed Unproven COVID Drug May Be Forced From Post // The Guardian. 19.08.2021. URL: <https://www.theguardian.com/world/2021/aug/19/french-scientist-who-pushed-unproven-covid-drug-hydroxychloroquine-may-be-forced-from-post/>.

13. Ср.: «Можно только беспокоиться о том, что выбор лечения может производиться общественным мнением на основе петиции или опроса, а политические решения могут приниматься на основе убеждений или ир-

В конце 2021 года французский Национальный совет ордена врачей (*Conseil National de l'Ordre des Médecins, CNOM*) вынес Раулю выговор за то, что он продвигал гидроксихлорохин для лечения COVID-19 «без установленных научных данных» и клеветал на парижских врачей¹⁴. Но несмотря на тотальную критику экспертов¹⁵, отзыв публикации его исследований и юридические преследования¹⁶, Рауль продолжает настаивать на эффективности гидроксихлорохина

рациональных аргументов, апеллирующих только к страху или эмоциям» (*Vaurillon J. "Populisme scientifique", la violente charge du CNRS contre Didier Raoult // Midi Libre. 26.09.2021. URL: <https://www.midilibre.fr/2021/09/26/populisme-scientifique-la-violente-charge-du-cnrs-contre-didier-raoult-9814705.php>*).

14. См.: Петров А. Шесть медиков представлены к наказанию за высказывания о ковиде // Э-Вести. 22.12.2020. URL: <http://www.e-vesti.ru/ru/shest-medikov-predstavleny-k-nakazaniyu-za-vyskazyvaniya-o-kovide>; Tervé C. Didier Raoult reçoit un «blâme» de l'Ordre des Médecins // Le HuffPost. 03.12.2021. URL: https://www.huffingtonpost.fr/entry/didier-raoult-recoit-un-blame-de-lordre-des-medecins_fr_61aa291fe4bof398af204cab/.
15. По результатам независимого расследования *Mediapart*, в *IHU* под руководством Рауля проводились многолетние эксперименты на людях при лечении туберкулеза вне всяких правовых рамок, что привело к тяжелым побочным последствиям для пациентов. См.: Kezzouf Y. et al. Didier Raoult: deux ans d'enquête sur une imposture // Mediapart. 17.01.2022. URL: <https://www.mediapart.fr/journal/france/170122/didier-raoult-deux-ans-d-enquete-sur-une-imposture/>. См. разоблачительное видео: *Raoult D. Deux ans d'enquête sur une imposture* // YouTube: Mediapart. 17.01.2022. URL: <https://youtu.be/-p92CwIHgIA>.
16. В газете *Le Monde* ряд медицинских организаций и научных обществ осудили как выводы, так и условия проведения исследований Рауля, назвав их, «вероятно, самыми крупными из известных „неконтролируемых“ терапевтических испытаний». По мнению этих врачей и ученых, данные, полученные *IHU*, противоречат закону *Jardé*, который регулирует проведение исследований с участием людей во Франции. В ответ на их обращение Национальное агентство по безопасности лекарственных средств и медицинских изделий Франции (*ANSM*) выступило с дальнейшей критикой, заявив, что «перед проведением исследование должно было получить положительное заключение комитета по защите личности и разрешение *ANSM*». Агентство заявило, что может вновь обратиться в суд, если дальнейший анализ выявит «нарушения правил проведения клинических исследований». Министерство здравоохранения Франции также заявило о «новом нарушении этических и деонтологических норм» и сообщило, что руководители *IHU* в ближайшее время будут вызваны в суд министром Франсуа Брауном. Эта тема даже поднималась в сенате, где министр охарактеризовал исследование Рауля как «провокацию». См.: Rof G. L'étude de l'IHU accusée d'être un «essai sauvage» va être retirée par ses auteurs // Le Monde. 02.06.2023. URL: https://www.lemonde.fr/sciences/article/2023/06/02/l-etude-de-l-ihu-accusee-d-etre-un-essai-sauvage-va-etre-retirée-par-ses-auteurs_6175964_1650684.html/.

и еще весной 2023 года опубликовал «Протокол Рауля» о его успешных опытах и автобиографию с каноническим портретом¹⁷.

Рауль, акторно-сетевая теория и «полевая» эпистемология

Здесь неважно, что Рауль, в отличие от Пастера, опирался на чужие открытия: успешное применение хлорохина против коронавируса SARS-CoV *in vitro* еще в 2004 году и публикации группы фармакологов из Университетской больницы Циндао (провинция Шаньдун, Китай) 2020 года о положительных предварительных результатах его применения на 100 пациентах в десяти китайских больницах для лечения COVID-19¹⁸.

Главное в случае Рауля — масштабность взятых им на себя задач, ответственности и рисков репутацией ученого и врача, ведь гидроксихлорохин применялся не только во Франции, США и Бразилии, но также в Индии, Китае, Корее, странах Магриба и Дальнего Востока, черной Африке, большей части Южной Америки — этот препарат рекомендовали 4,5 млрд человек.

Высказывалось мнение, что Рауль стал жертвой собственного успеха, когда раздутая СМИ технология стала альтернативой другим методам лечения коронавируса¹⁹. Это мнение авторов *Nature* и *Science*, при всем уважении, спорно, ведь разработка вакцин и средств лечения от SARS-CoV-2 не приостанавливалась по всему

17. В твите от 25 апреля Рауль так резюмировал свои результаты: «Исследование 30 тыс. случаев COVID в 2020–2021 годах подтвердило эффективность гидроксихлорохина и вакцины в предотвращении смерти». Ср.: *Le Hen S. Etude co-signée par Didier Raoult sur l'hydroxychloroquine: l'Agence du médicament annonce qu'elle va saisir la justice* // France Info. 03.06.2023. URL: https://www.francetvinfo.fr/sante/maladie/coronavirus/chloroquine/etude-co-signee-par-didier-raoult-sur-l-hydroxychloroquine-l-agence-du-medicament-annonce-qu-elle-va-saisir-la-justice_5865662.html. Он также ссылается на эти наблюдения в автобиографии, опубликованной в начале апреля 2023 года: *Raoult D. Autobiographie*. Neuilly-sur-Seine: Michel Lafon, 2023.

18. См.: *Keyaerts E. et al. In Vitro Inhibition of Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus by Chloroquine* // *Biochem Biophys Res Commun*. 2004. Vol. 323. № 1. P. 264–268. URL: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15351731/>; *Jianjun Gao et al. Breakthrough: Chloroquine Phosphate Has Shown Apparent Efficacy in Treatment of COVID-19 Associated Pneumonia in Clinical Studies* // *BioScience Trends*. 2020. Vol. 14. № 1. P. 72–73.

19. См.: *London A. J., Kimmelman J. Against Pandemic Research Exceptionalism* // *Science*. 23.04.2020. URL: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.abc1731>; *Ledford H. Chloroquine Hype Is Derailing the Search for Coronavirus Treatments* // *Nature*. 24.04.2020. URL: <https://www.nature.com/articles/d41586-020-01165-3>.

миру, а способ лечения гидроксихлорохином в ряде случаев действительно давал положительный результат. Что на самом деле спорно — так это принципиальная возможность человечества локализовать и победить коронавирус SARS-CoV-2 усилиями новоевропейской науки, современной медицины, капиталистической экономики и неолиберальных государств, о чем часто говорил в своих интервью Рауль. Кстати, неслучайно быстрые успехи в борьбе с COVID-19 продемонстрировали как раз азиаты, а не американцы и европейцы.

Уже к концу 2020 года стало ясно, что часть прогнозов Рауля о завершении пандемии не подтвердились, но врач и не давал каких-то определенных предсказаний, а пытался лишь снизить вероятность в обществе, которая негативно влияла на протекание заболевания у заразившихся. Именно из этого контекста следует понимать заявления Рауля в 2022 году, что вакцинированные люди являются основным переносчиком вируса и что в первые две недели после вакцинации *Pfizer* возможны заражения людей. Последовавшие за этим препирательства ученого с научными журналистами из *Futura Science* и *Libération* напоминали общение слепого с глухим, ибо отвечали на разные вопросы: «Наука будущего» объясняла увеличение числа заражений появлением омикрона, а *Libération* твердила, что «вакцинированные были в десять раз менее инфицированы, чем невакцинированные»²⁰.

Рауль задавал свои вопросы из более философской рамки, как и в случае его критики идеи глобального потепления, речь шла об учете непредсказуемых последствий и событий, а не тавтологичной оценке эмпирических фактов. В точном смысле Рауль соответствовал в своем мышлении базовым методологическим установкам акторно-сетевой теории. Он, по сути, предложил следовать за нечеловеческими акторами, оценивая, какие сущности оказывают влияние на ход болезни, что именно они делают, вместо того чтобы полагать, что мы заранее о них все знаем²¹. Сам доктор действовал как такой актер, рассчитывая на непредзаданные эффекты своего ле-

20. Ср.: *Hernandez J.* Non, les vaccins ne sont pas responsables de l'augmentation des contaminations! // Futura Sante. 16.01.2022. URL: <https://www.futura-sciences.com/sante/actualites/vaccin-anti-covid-non-vaccins-ne-sont-pas-responsables-augmentation-contaminations-96026/>; *Gouthière F.* "Anticorps facilitants": est-il vrai que le vaccin pourrait favoriser l'infection? // Libération. 13.01.2022. URL: https://www.liberation.fr/checknews/anticorps-facilitants-est-il-vrai-que-le-vaccin-peut-favoriser-linfection-comme-laffirme-didier-raoult-20220113_BJVI6IVCZVB6LOCVZPISJHRYOA/.

21. Ср.: Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Ad Marginem, 2021.

чения и медиаактивности, широко привлекая СМИ и административный ресурс, что и позволило ему выйти из институциональной замкнутости науки и медицины, к вреду для себя, но пользе для пациентов. Столкновение Рауля с намного превышающей возможности отдельного профессора и даже директора известного института системой было обречено на провал, потому что разоблачало стоящую за ней множественную волю к власти научных институций, клиник, фармацевтических компаний и отдельных коллег с позиций принятия такой волевой властной амбиции на себя. Но в некотором смысле он победил, доказав возможность высказывания и реализации своей позиции вне и помимо существующей системы здравоохранения и академической мафии²².

Рауль исходил из несколько иной, чем его коллеги, логики, следуя парадигме больших рандомизированных исследований, ориентирующихся на «полевую» концепцию науки, поверяемую, но не направляемую статистическими методами и административными вмешательствами. В ряде своих интервью он указывал на принципиальное различие «литературы», то есть того, что можно назвать данными фундаментальной науки, и опытом врача как другой формой науки и восприятия мира. В рамках этого различия он оценивал современные исследовательские протоколы и стандарты проверки препаратов против коронавируса как излишне обременительные и даже резче, как «пустую трату времени» в условиях чрезвычайной ситуации. Их оценка перешла, по его словам, из поля медицинских исследований в отдельную деятельность, которую он назвал «диктатурой метода», только прикрывающуюся научной этикой и правом, но не помогающую больным. По его мнению,

... 90% методов лечения, которые были изобретены для лечения инфекционных заболеваний, никогда не давали повода для таких исследований²³.

Тем более что подробные исследования можно провести и ретроспективно, но в моменте необходимо действовать, если препарат показывает приемлемые результаты.

Здесь уместен Пол Фейерабенд, поставивший в свое время под сомнение этос ученого в генетивус субъективус, который на деле всегда оказывается корпоративным этосом людей науки в *geni-*

22. Кстати, исследование, проведенное в 2020 году, показало, что французы, отвергающие маски, чаще поддерживали Рауля и с большей вероятностью отказывались от вакцинации.

23. Ср. с его интервью: “Des normes de vérification de plus en plus lourdes”.

tivus objectivus, некритически претендующих на знание окончательной истины, а не этосом науки как беспристрастного исследования реальности. Мы проблематизировали подобное различие в самом начале статьи. Известна мысль Фейерабенда, что научная деятельность, которая

... когда-то вдохновляла людей на борьбу за освобождение от страхов и предрассудков тиранической религии, теперь превращает их в рабов своих интересов²⁴.

Это обусловлено как раз тиранией претендующего на эксклюзивность научного метода. Но альтернативой здесь выступает не иррационализм, отсутствие системности и методичности в исследованиях, а тезис о том, что научный метод формируется в процессе самого исследования и зависит от сложности объекта, требующего порой радикального пересмотра устоявшихся подходов²⁵.

Именно таковым выглядел в эпоху COVID-19 «подрывной и нетипичный», «неконтролируемый», или «дикий», подход Рауля, которому удалось, по словам главного редактора журнала *Revue politique et parlementaire* Арно Бенедетти,

...превратить академические споры в «тотальный социальный факт», который на пике коллективных интересов момента поляризует СМИ и, в более широком смысле, коллективное внимание²⁶.

В статье, опубликованной в *FigaroVox*, Бенедетти отмечал, что признаваемый всеми кризис здравоохранения в эпоху COVID-19 детерриториализовал место науки в обществе:

Профессор Рауль нацелен на концепцию науки, которая проверяется статистическими методами. Быстрый как в исследованиях, так и в своей коммуникации, профессор Рауль обращается к общественному мнению, к лицам, принимающим решения, к ком-

24. Фейерабэнд П. Наука в свободном обществе / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М: АСТ, 2010. С. 111.

25. «Я вовсе не хочу тем самым сказать, будто научное исследование произвольно и бессистемно. Стандарты существуют, но они возникают в самом процессе исследования, а не навязываются абстрактными представлениями о рациональности» (Там же. С. 147).

26. См.: Benedetti A. «En lui rendant visite, Emmanuel Macron valide la stratégie de com' du Pr Raoult» // FigaroVox 09.04.2020. URL: <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/en-lui-rendant-visite-emmanuel-macron-valide-la-strategie-de-com-du-pr-raoult-20200409>.

ментаторам, выявляя то, что в конечном итоге рискует быть воспринятым как ограничения исследовательской технoструктуры²⁷.

В результате дебaты вoкpyт гидpoсиклoрoхинa в yслoвиях гипepмeдиaтизиpoвaннoгo oбщecтвeннoгo пpoстpaнcтвa пpидaли пoнятию *disputatio*, кaк cпopa pавных paди нaхoждeния иcтинy, бoлee бyквaльный дeмoкpaтичecкий cмыcл — oн вышeл зa пpeдeлы aкaдeмичecкoй cцeны, вoвлeкaя в пpoтивocтoяниe нaучных мeтoдoлoгичecких пoдxoдoв мacсы людeй, paзличныe cлoи нacелeния c paзнooбpaзными poлями, чтo пoзвoляeт гoвopить o cтaнoвлeнии фeнoмeнa «кoллeктивнoгo пpиcвoeния пoд cхeмaтизиpyющим oгнeм cpeдcтв мaccoвoй инфoрмaции и иcтepичecким элeктpичecтвoм ceтeй»²⁸.

Ha oснoвe cкaзaннoгo cтaнoвитcя яcнo, чтo вмeшaтeльcтвo в дoгмaтичнeыe иccлeдoвaтeльcкиe пpoтoкoлы и мeтoды лeчeния мoжeт пpивecти к нeoжидaннoмy эффeктy пoявлeния нoвoгo и paзвить фyндaмeнтaльнyю нaкy. B этoм cocтoит cвoeoбpaзнaя диaлeктикa фyндaмeнтaльнoгo и пpиклaднoгo, блaгoдaря кoтopoй oни cпocoбны нe тo чтoбы мeнятьcя мecтaми, нo вaзимoвыгoднo paзвивaтьcя, пpoвoциpyя друг дpyгa и cтaвя paзличныe aкцeнты в иccлeдyeмыx пpoблeмaх. To ecть cвязь пpиклaднoй нaкy c пpaктикoй cпocoбнa пepeвepнyть лyбoкy фyндaмeнтaльнocть, нe oтмeня, a paзвивaя ee.

Paуль cмoтpeл нa пpoблeмy COVID-19 из пepcпeктивы вpaчa и кoмпeтeнций yчeнoгo, пpeдлoжив coбcтвeнный, oпиpaющийcя нa лaбopaтopныe иccлeдoвaния мeтoд бopьбы c инфeкциeй:

Эпистeмoлoгичecкий пepeвopт, o кoтopoм oн зaявляeт и к кoтopoмy пpизывaeт, имплицитнo cтaвит пoд coмнeниe oпpeдeлeнный нaучный aкaдeмизм, cлeпoe пятнo кoтopoгo cocтoит в тoм, чтo зaбытa мыcль o тoм, чтo «дyх изыacтвeствa» тaк жe нeoбxoдим для пoзнaния, кaк и «дyх гeoмeтpии». B этиx yслoвиях кoрoнaвиpyc мoг бы пpинecти eщe oднy жepтвy: xpaнитeлeй дoгмы, кoтopыe из-зa мeтoдoлoгичecкoй жecткocти пpидepживaлиcь yпpaвлeнчecкoгo фoрмaлизмa и квaзибypoкpaтичecкoгo кoнфoрмизмa. Нaкy — этo тaкжe вoпpoc интyиции и твopчecтвa²⁹.

Егo пoзиция, oднoвpeмeннo фyндaмeнтaльнaя, пpиклaднaя и cкeптичecки филocoфcкaя, иcxoдилa из cooбpaжeния, чтo мир бoлee cлoжeн, чeм кaжeтcя, a мepы, кoтopыe пpинимaютcя в coвpeмeннoй биoпoлитичecкoй cитyaции пpaвитeльcтвaми (пpи тoм чтo эти мepы и cтpa-

27. Ibidem.

28. Ibidem.

29. Ibidem.

тегии еще и отличаются в разных странах), опираются не столько на пресловутый «научный метод», сколько на случай, на ситуацию временного успеха, конъюнктуру и интересы фармацевтических компаний, подкрепленные лишь сомнительной статистикой.

В конечном счете выбор властей влияет на финансирование исследований тех или иных научных групп и определенных направлений — к примеру, разрабатывающих вакцины эпидемиологов, а не, например, микробиологов, генетиков или иных, не привлекаемых до этого специалистов, способных предложить новый подход к решению возникающих проблем. В результате на открытие инновационных технологических возможностей у властей уже не оказывается средств, другие направления исследований не поддерживаются и просто закрываются. Фундаментальная наука не развивается, а в результате стагнирует и прикладная, не обеспечивая условий для новых открытий и инноваций.

***Signatura rerum*, или Парламент вирусов и людей**

Как выглядит на этом фоне подход Агамбена, задействующий в ситуации COVID-19 понятие исключения и соответствующий метод анализа социального поля?³⁰

Мы уже писали³¹, как индийские философы Дивья Двиведи и Шай Мохан указали Агамбену на случаи неисключительности исключения (*non-exceptionality of exceptions*), когда исключение подразумевается самой техникой борьбы с инфекцией, а зауженность академического сознания и недопонимание соотношения медико-биологических теорий, санитарно-полицейских мер и эпидемиологических инноваций приводили предшественников наших ковид-диссидентов к настоящим репрессиям в отношении коллег (случай Земмельвейса)³².

30. См.: Агамбен Дж. Куда мы пришли? Эпидемия как политика. М.: Ноократия, 2022; Foucault M., Agamben G., Benvenuto S. Coronavirus and Philosophers // European Journal of Psychoanalysis. 2020. URL: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/coronavirus-and-philosophers/>; Агамбен Дж. Изобретение эпидемии // Центр политического анализа. 12.03.2020. URL: <https://centerforpoliticalanalysis.ru/position/read/id/izobretenie-epidemii/>.

31. См.: Градинари И., Чубаров И. Медиогенеалогия заражения: сифилис — СПИД — ковид // Логос. 2021. Т. 31. № 1. С. 83–114.

32. Dwivedi D., Mohan S. The Community of the Forsaken: A Response to Agamben and Nancy // Positions Politics. 06.08.2020. URL: <https://positionspolitics.org/divya-dwivedi-and-shaj-mohan-the-community-of-the-forsaken-a-response-to-agamben-and-nancy/>.

В ответ на критику аргумента ограничения свободы и социального исключения в антипандемических действиях властей Агамбен бросился защищать свою *signatura rerum*, метод в целом — «дело всей жизни», но не ответил на вполне здравые контраргументы коллег. Ведь если вспомнить его центральную метафору «Лагеря как Номоса земли», любые исключительные меры («постнацистских») либерально-демократических правительств по ограничению распространения коронавируса будут только подтверждением ее «поэтической» истинности, к каким бы последствиям ни привел сам этот вирус «в прозе» — к 20, 200 тыс. или 2 млн жертв. Но если раньше, работая с критическим наследием XX века, эту драматическую формулу еще можно было понять как пусть и беспомощное, но пророчество — философскую версию религиозной идеи «мир во зле лежит», то сегодня, когда Агамбен пытается применять арсенал метода «голой жизни» к оценке вполне конкретных природно-социальных и биополитических событий, неизбежны трагикомические эффе́кты и прямо реакционные выводы из него.

Ведь что такое Беняминава «голая жизнь»? Это когда человеку ничего не остается, кроме как отстаивать тот кусочек плоти, тот фрагмент мира, который ему дан в собственность во временную аренду и за который он несет парадоксальную ответственность. Голая жизнь — это нижний предел жизни, по ту сторону его качества. С точки зрения Агамбена — это метафора чисто биологического существования, на которое нас обрекает современная политическая система, причем существования даже не индивидуального, а некой биомассы, которая стоит за колючей проволокой воображаемого лагеря, окруженная камерами наблюдения и надсмотрщиками, требующими постоянной вакцинации и предъявления документов³³.

Но в ситуации COVID-19 уже невозможно найти аналогии той экзистенциальной ситуации, в которую нас ввергает современная «биовласть» и осуществляемая ею биополитика, по той причине, что за COVID-19 не стоит ничего, кроме самого COVID-19, то есть нет никакого субъекта, которого можно было бы здесь освободить. В ситуации, когда ты сам к себе относишься как к потенциальному переносчику заразы и начинаешь сам себя пугать и винить, в этой ситуации экзистенциальной вины, сводящейся к биологической причине, субъекту нужно предписать какую-то другую позицию, которая с этим понятием вины как причины, определяющей все наше мышление и поведение, не была

33. Ср.: Вайбель П. Теории насилия: Бенямин, Фрейд, Шмитт, Деррида, Адорно // Логос. 2018. Т. 28. № 1. С. 276.

бы связана. Невозможность найти ее в текущей ситуации свидетельствует об ограничении наших дискурсивных возможностей, которые сводятся сегодня к какому-то непродуктивному примирению сторон — и левая, и правая, и позитивная, и критическая позиции сходятся сегодня в какой-то беспомощности по отношению к ситуации, но не по отношению к представителям и институтам политической власти, а по отношению к не участвующему пока в нашем диалоге агенту — нечеловеческому актору — вирусу SARS-CoV-2, которого на самом деле нужно срочно приглашать к столу переговоров, если не выбирать в парламенты. А пока мы с ним ведем вслепую совершенно безуспешную войну³⁴.

Библиография

- Агамбен Дж. Изобретение эпидемии // Центр политического анализа. 12.03.2020. URL: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/izobretenie-epidemii/>.
- Агамбен Дж. Куда мы пришли? Эпидемия как политика. М.: Ноократия, 2022.
- Вайбель П. Теории насилия: Беньямин, Фрейд, Шмитт, Деррида, Адорно // Логос. 2018. Т. 28. № 1. С. 261–278.
- Во Франции власти снова пытаются дискредитировать профессора Рауля // ИА Красная Весна. 10.09.2022. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/23564457>.
- Врач Рауль предстал перед судом за лечение COVID-19 гидроксихлорохином // ИА Красная Весна. 05.11.2021. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/97bfa18c>.
- Градинари И., Чубаров И. Медиагенеалогия заражения: сифилис — СПИД — ковид // Логос. 2021. Т. 31. № 1. С. 83–114.
- Известный профессор Рауль ответил на выдвигаемые властями Франции обвинения // ИА Красная Весна. 11.09.2022. URL: <https://rossaprimavera.ru/news/e7fb04eb>.
- Лекарственная терапия при COVID-19. Вариативные рекомендации // Всемирная организация здравоохранения. 20.11.2020. URL: <https://web.archive.org/web/20220401002831/https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/336729/WHO-2019-nCov-remdesivir-2020.1-rus.pdf>.
- Мортон Т. Статья экологичным / Пер. с англ. Д. Кралечкина, под ред. А. Морозова. М.: Ad Marginem, 2019.
- Петров А. Шесть медиков представлены к наказанию за высказывания о ковиде // Э-Вести. 22.12.2020. URL: <http://www.e-vesti.ru/ru/shest-medikov-predstavleny-k-nakazaniyu-za-vyskazyvaniya-o-kovide>.
- Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М.: АСТ, 2010.

34. Ср. с позицией Тимоти Мортон: «...биоцентрическая экологическая философия ошибается, когда говорит, что у вируса СПИДа есть такие же права на существование, как и у человека, больного СПИДом. Нам надо сделать выбор. И я, разумеется, выберу больного СПИДом» (Мортон Т. Статья экологичным / Пер. с англ. Д. Кралечкина, под ред. А. Морозова. М.: Ad Marginem, 2019. С. 144).

- Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / Пер. с англ. М. Фетисова. М.: Ad Marginem, 2021.
- “Des normes de vérification de plus en plus lourdes”: Didier Raoult dénonce la dictature de la méthode // Valeurs actuelles. 05.04.2020. URL: <https://www.valeursactuelles.com/societe/des-normes-de-verification-de-plus-en-plus-lourdes-didier-raoult-denonce-la-dictature-de-la-methode/>.
- Aeschimann E. Rony Brauman répond à Macron: “La métaphore de la guerre sert à disqualifier tout débat” // L’Obs. 27.03.2020. URL: <https://www.nouvelobs.com/coronavirus-de-wuhan/20200327.OBS26690/rony-brauman-repond-a-macron-la-metaphore-de-la-guerre-sert-a-disqualifier-tout-debat.html/>.
- Barret A.-L. Le professeur Didier Raoult: “Ce coronavirus n’est pas si méchant” // Le Journal du Dimanche. 01.02.2020. URL: <https://www.lejdd.fr/Societe/le-professeur-didier-raoult-ce-coronavirus-nest-pas-si-mechant-3946957>.
- Benedetti A. «En lui rendant visite, Emmanuel Macron valide la stratégie de com’ du Pr Raoult» // FigaroVox 09.04.2020. URL: <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/en-lui-rendant-visite-emmanuel-macron-valide-la-strategie-de-com-du-pr-raoult-20200409>.
- Boulware D.R. et al. A Randomized Trial of Hydroxychloroquine as Postexposure Prophylaxis for COVID-19 // The New England Journal of Medicine. 06.08.2020. URL: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejmoa2016638>.
- Buzalka C. Le professeur Raoult fait son apparition à l’opéra // France Musique. 27.07.2020. URL: <https://www.radiofrance.fr/francemusique/le-professeur-raoult-fait-son-apparition-a-l-opera-9534091/>.
- Clement M. French Scientist Who Pushed Unproven COVID Drug May Be Forced From Post // The Guardian. 19.08.2021. URL: <https://www.theguardian.com/world/2021/aug/19/french-scientist-who-pushed-unproven-covid-drug-hydroxychloroquine-may-be-forced-from-post/>.
- Coronavirus: Trump optimiste sur l’antipaludéen chloroquine // Le Point. 19.03.2020. URL: https://www.lepoint.fr/monde/coronavirus-trump-optimiste-sur-l-antipaludeen-chloroquine-19-03-2020-2367968_24.php.
- Debré P. Louis Pasteur et Claude Bernard: autour d’un conflit posthume // Biologie Aujourd’hui. 2017. Vol. 211. № 2. P. 161–164.
- Didier Raoult face à Jean-Jacques Bourdin en direct // YouTube: BFMTV. 25.06.2020. URL: <https://youtu.be/R4FhOMw873A>.
- Dwivedi D., Mohan S. The Community of the Forsaken: A Response to Agamben and Nancy // Positions Politics. 06.08.2020. URL: <https://positionspolitics.org/divya-dwivedi-and-shaj-mohan-the-community-of-the-forsaken-a-response-to-agamben-and-nancy/>.
- Favereau E. La retraite, nouveau traitement de Didier Raoult // Libération. 30.08.2021. URL: https://www.liberation.fr/societe/sante/la-retraite-nouveau-traitement-de-didier-raoult-20210829_NCCAQ6VWNBKD7D3BSL3Z6M3VFU/.
- Foucault M., Agamben G., Benvenuto S. Coronavirus and Philosophers // European Journal of Psychoanalysis. 2020. URL: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/coronavirus-and-philosophers/>.
- Gavura S. Ivermectin Is the New Hydroxychloroquine // Science-Based Medicine. 15.04.2021. URL: <https://sciencebasedmedicine.org/ivermectin-is-the-new-hydroxychloroquine/>.
- Gouthière F. “Anticorps facilitants”: est-il vrai que le vaccin pourrait favoriser l’infection? // Libération. 13.01.2022. URL: <https://www.liberation.fr/checknews/anticorps-facilitants-est-il-vrai-que-le-vaccin->

- peut-favoriser-linfection-comme-laffirme-didier-raoult-20220113_BJV16IVCZVB6LOCVZPISJHRYOA/.
- Hernandez J. Non, les vaccins ne sont pas responsables de l'augmentation des contaminations! // Futura Sante. 16.01.2022. URL: <https://www.futura-sciences.com/sante/actualites/vaccin-anti-covid-non-vaccins-ne-sont-pas-responsables-augmentation-contaminations-96026/>.
- Jianjun Gao, Zhenxue Tian, Xu Yang. Breakthrough: Chloroquine Phosphate Has Shown Apparent Efficacy in Treatment of COVID-19 Associated Pneumonia in Clinical Studies // BioScience Trends. 2020. Vol. 14. № 1. P. 72–73.
- Keyaerts E., Vijgen L., Maes P., Neyts J., Van Ranst M. In Vitro Inhibition of Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus by Chloroquine // Biochem Biophys Res Commun. 2004. Vol. 323. № 1. P. 264–268. URL: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15351731/>.
- Kezzouf Y., Magnaudeix M., Pascariello P. Didier Raoult: deux ans d'enquête sur une imposture // Mediapart. 17.01.2022. URL: <https://www.mediapart.fr/journal/france/170122/didier-raoult-deux-ans-d-enquete-sur-une-imposture/>.
- Lapointe P. 17 affirmations douteuses de Didier Raoult // Agence Science-Presse. 26.05.2021. URL: <https://www.sciencespresse.qc.ca/actualite/detecteur-rumeurs/2021/05/26/17-affirmations-douteuses-didier-raoult>.
- Le Hen S. Etude co-signée par Didier Raoult sur l'hydroxychloroquine: l'Agence du médicament annonce qu'elle va saisir la justice // France Info. 03.06.2023. URL: https://www.francetvinfo.fr/sante/maladie/coronavirus/chloroquine/etude-co-sinee-par-didier-raoult-sur-l-hydroxychloroquine-l-agence-du-medicament-annonce-qu-elle-va-saisir-la-justice_5865662.html.
- Ledford H. Chloroquine Hype Is Derailing the Search for Coronavirus Treatments // Nature. 24.04.2020. URL: <https://www.nature.com/articles/d41586-020-01165-3>.
- Lehmann Ch. L'édifice Raoult se fissure enfin // Libération. 24.10.2021. URL: https://www.liberation.fr/societe/sante/ledifice-raoult-se-fissure-enfin-20211024_VS2AYJLNHJHFRL7QP4EWNJTJQA/.
- London A. J., Kimmelman J. Against Pandemic Research Exceptionalism // Science. 23.04.2020. URL: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.abc1731>.
- Raoult D. Autobiographie. Neuilly-sur-Seine: Michel Lafon, 2023.
- Raoult D. Deux ans d'enquête sur une imposture // YouTube: Mediapart. 17.01.2022. URL: <https://youtu.be/-p92CwIHgIA>.
- Rof G. L'étude de l'IHU accusée d'être un "essai sauvage" va être retirée par ses auteurs // Le Monde. 02.06.2023. URL: https://www.lemonde.fr/sciences/article/2023/06/02/l-etude-de-l-ihu-accusee-d-etre-un-essai-sauvage-va-etre-retee-par-ses-auteurs_6175964_1650684.html.
- Seitz H. Hydroxychloroquine et COVID-19: résumé d'un an de controverse // HAL science ouverte. 20.05.2021. URL: <https://hal.science/hal-03231601>.
- Tervé C. Didier Raoult reçoit un "blâme" de l'Ordre des Médecins // Le HuffPost. 03.12.2021. URL: https://www.huffingtonpost.fr/entry/didier-raoult-recoit-un-blame-de-lordre-des-medecins_fr_61aa291fe4b0f398af204cab/.
- Vaurillon J. "Populisme scientifique", la violente charge du CNRS contre Didier Raoult // Midi Libre. 26.09.2021. URL: <https://www.midilibre.fr/2021/09/26/populisme-scientifique-la-violente-charge-du-cnrs-contre-didier-raoult-9814705.php>.

THE CRISIS OF REPRESENTATION OF EXPERT KNOWLEDGE
AND MEDICAL PRACTICE IN THE AGE OF COVID-19:
RAOULT-AGAMBEN'S CASE

IGOR CHUBAROV. Lomonosov Moscow State University (MSU), Russia,
tchubaroff@gmail.com.

Keywords: fundamental science; applied science; biopolitics; COVID-19; Didier Raoult; hydroxychloroquine; Giorgio Agamben; exclusion; "naked life".

The gap between fundamental and applied science in today's world is caused by a number of social, political, and now biological factors related to the challenges humanity faces, such as climate change, international terrorism, hybrid wars, intense inter-country competition, and, finally, pandemics. World governments are responding to the emergence of mixed natural-social formations, including "new wars," global warming, environmental pollution and COVID-19, with rather brutal biopolitics, not always based on relevant scientific expertise, especially in the context of its systemic crisis. For scientists, these circumstances mean an even greater challenge, forcing them to step out of their usual university and laboratory settings into the "field," rethinking their relationships with applied scientists and engineers, as well as politicians, doctors, journalists, and non-human agents (viruses, gadgets, programs, etc.). The recent scandal surrounding the French microbiologist from Marseille, Didier Raoult, is most revealing in this context.

A comparative analysis of his case and the case of the contemporary Italian philosopher Giorgio Agamben in the context of reaction to the COVID-19 pandemic, will help to evaluate the scale of the crisis of the global healthcare system, biology and medicine in Europe and the USA, and the difficulties of representation of expert knowledge in the humanities discourse, mass culture, contemporary hypermediatized environment and conflicting political and economic interests. The author sees a possible way out of this situation as involving non-human actors in the dialogue on these issues, rethinking the role of the human being and re-evaluating the possibilities of the mass media and institutions of governance.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-7-24

References

- Aeschimann E. Rony Brauman répond à Macron: "La métaphore de la guerre sert à disqualifier tout débat". *L'Obs*, mars 27, 2020. Available at: <https://www.nouvelobs.com/coronavirus-de-wuhan/20200327.OBS26690/rony-brauman-repond-a-macron-la-metaphore-de-la-guerre-sert-a-disqualifier-tout-debat.html/>.
- Agamben G. Izobretenie epidemii [L'invenzione di un'epidemia]. *Tsentr politicheskogo analiza* [Center for Political Analysis], March 12, 2020. Available at: <https://centerforpoliticsanalysis.ru/position/read/id/izobretenie-epidemii/>.
- Agamben G. *Kuda my prishli? Epidemiia kak politika* [A che punto siamo? L'epidemia come politica], Moscow, Nookratiia, 2022.
- Barret A.-L. Le professeur Didier Raoult: "Ce coronavirus n'est pas si méchant". *Le Journal du Dimanche*, février 1, 2020. Available at: <https://www.lejdd.fr/Societe/le-professeur-didier-raoult-ce-coronavirus-nest-pas-si-mechant-3946957>.

- Benedetti A. “En lui rendant visite, Emmanuel Macron valide la stratégie de com’ du Pr Raoult”. *FigaroVox*, avril 9, 2020. Available at: <https://www.lefigaro.fr/vox/societe/en-lui-rendant-visite-emmanuel-macron-valide-la-strategie-de-com-du-pr-raoult-20200409>.
- Boulware D. R. et al. A Randomized Trial of Hydroxychloroquine as Postexposure Prophylaxis for COVID-19. *The New England Journal of Medicine*, août 6, 2020. Available at: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejmoa2016638>.
- Buzalka C. Le professeur Raoult fait son apparition à l’opéra. *France Musique*, juillet 27, 2020. Available at: <https://www.radiofrance.fr/francemusique/le-professeur-raoult-fait-son-apparition-a-l-opera-9534091/>.
- Clement M. French Scientist Who Pushed Unproven COVID Drug May Be Forced From Post. *The Guardian*, August 19, 2021. Available at: <https://www.theguardian.com/world/2021/aug/19/french-scientist-who-pushed-unproven-covid-drug-hydroxychloroquine-may-be-forced-from-post/>.
- Coronavirus: Trump optimiste sur l’antipaludéen chloroquine. *Le Point*, mars 19, 2020. Available at: https://www.lepoint.fr/monde/coronavirus-trump-optimiste-sur-l-antipaludeen-chloroquine-19-03-2020-2367968_24.php.
- Debré P. Louis Pasteur et Claude Bernard: autour d’un conflit posthume. *Biologie Aujourd’hui*, 2017, vol. 211, no. 2, pp. 161–164.
- “Des normes de vérification de plus en plus lourdes”: Didier Raoult dénonce la dictature de la méthode. *Valeurs actuelles*, avril 5, 2020. Available at: <https://www.valeursactuelles.com/societe/des-normes-de-verification-de-plus-en-plus-lourdes-didier-raoult-denonce-la-dictature-de-la-methode/>.
- Didier Raoult face à Jean-Jacques Bourdin en direct. *YouTube: BFMTV*, June 25, 2020. Available at: <https://youtu.be/R4FhOMw873A>.
- Dwivedi D., Mohan S. The Community of the Forsaken: A Response to Agamben and Nancy. *Positions Politics*, August 6, 2020. Available at: <https://positions-politics.org/divya-dwivedi-and-shaj-mohan-the-community-of-the-forsaken-a-response-to-agamben-and-nancy/>.
- Favereau E. La retraite, nouveau traitement de Didier Raoult. *Libération*, août 30, 2021. Available at: https://www liberation.fr/societe/sante/la-retraite-nouveau-traitement-de-didier-raoult-20210829_NCCAQ6VWNBKD7D3B-SL3Z6M3VFU/.
- Feyerabend P. *Nauka v svobodnom obshchestve* [Science in a Free Society], Moscow, AST, 2010.
- Foucault M., Agamben G., Benvenuto S. Coronavirus and Philosophers. *European Journal of Psychoanalysis*, 2020. Available at: <https://www.journal-psychoanalysis.eu/articles/coronavirus-and-philosophers/>.
- Gavura S. Ivermectin Is the New Hydroxychloroquine. *Science-Based Medicine*, April 15, 2021. Available at: <https://sciencebasedmedicine.org/ivermectin-is-the-new-hydroxychloroquine/>.
- Gouthière F. “Anticorps facilitants”: est-il vrai que le vaccin pourrait favoriser l’infection? *Libération*, janvier 13, 2022. Available at: https://www liberation.fr/checknews/anticorps-facilitants-est-il-vrai-que-le-vaccin-peut-favoriser-linfection-comme-laffirme-didier-raoult-20220113_BJVI6VCZVB6LOCVZPISJHRYOA/.
- Gradinari I., Chubarov I. Mediagenealogiia zarazheniia: sifilis — SPID — kovid [Media Genealogy of the Contagion: Syphilis — AIDS — COVID-19]. *Logos* (Russia), vol. 31, no. 1, pp. 83–114.

- Harman G. *Ob'ektno-orientirovannaiia ontologiia: novaia "teoriia vsego"* [Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything], Moscow, Ad Marginem, 2021.
- Hernandez J. Non, les vaccins ne sont pas responsables de l'augmentation des contaminations! *Futura Sante*, janvier 16, 2022. Available at: <https://www.futura-sciences.com/sante/actualites/vaccin-anti-covid-non-vaccins-ne-sont-pas-responsables-augmentation-contaminations-96026/>.
- Izvestnyi professor Raul' otvetil na vydvigaemye vlastiami Frantsii obvineniia [Renowned Professor Raoult Responded to the Accusations by French Authorities]. *IA Krasnaia Vesna* [The Red Spring], September 11, 2022. Available at: <https://rossaprimavera.ru/news/e7fbo4eb>.
- Jianjun Gao, Zhenxue Tian, Xu Yang. Breakthrough: Chloroquine Phosphate Has Shown Apparent Efficacy in Treatment of COVID-19 Associated Pneumonia in Clinical Studies. *BioScience Trends*, 2020, vol. 14, no. 1, pp. 72–73.
- Keyaerts E., Vijgen L., Maes P., Neyts J., Van Ranst M. In Vitro Inhibition of Severe Acute Respiratory Syndrome Coronavirus by Chloroquine. *Biochem Biophys Res Commun*, 2004, vol. 323, no. 1, pp. 264–268. Available at: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/15351731/>.
- Kezzouf Y., Magnaudeix M., Pascariello P. Didier Raoult: deux ans d'enquête sur une imposture. *Mediapart*, janvier 17, 2022. Available at: <https://www.mediapart.fr/journal/france/170122/didier-raoult-deux-ans-d-enquete-sur-une-imposture/>.
- Lapointe P. 17 affirmations douteuses de Didier Raoult. *Agence Science-Presse*, mai 26, 2021. Available at: <https://www.sciencepresse.qc.ca/actualite/detecteur-rumeurs/2021/05/26/17-affirmations-douteuses-didier-raoult>.
- Le Hen S. Etude co-signée par Didier Raoult sur l'hydroxychloroquine: l'Agence du médicament annonce qu'elle va saisir la justice. *France Info*, juin 3, 2023. Available at: https://www.francetvinfo.fr/sante/maladie/coronavirus/chloroquine/etude-co-signee-par-didier-raoult-sur-l-hydroxychloroquine-l-agence-du-medicament-annonce-qu-elle-va-saisir-la-justice_5865662.html.
- Ledford H. Chloroquine Hype Is Derailing the Search for Coronavirus Treatments. *Nature*, April 24, 2020. Available at: <https://www.nature.com/articles/d41586-020-01165-3>.
- Lehmann Ch. L'édifice Raoult se fissure enfin. *Libération*, octobre 24, 2021. Available at: https://www.liberation.fr/societe/sante/ledifice-raoult-se-fissure-enfin-20211024_VS2AYJLNHJHFRL7QP4EWNJTJQA/.
- Lekarstvennaia terapiia pri COVID-19. Variativnye rekomendatsii [Drug Therapy in COVID-19. Various Recommendations]. *Vsemirnaia organizatsiia zdavoookhraneniia* [World Health Organisation], November 20, 2020. Available at: <https://web.archive.org/web/20220401002831/https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/336729/WHO-2019-nCov-remdesivir-2020.1-rus.pdf>.
- London A. J., Kimmelman J. Against Pandemic Research Exceptionalism. *Science*, April 23, 2020. Available at: <https://www.science.org/doi/10.1126/science.abc1731>.
- Morton T. *Stat' ekologichnym* [Being Ecological], Moscow, Ad Marginem, 2019.
- Petrov A. Shest' medikov predstavleny k nakazaniyu za vyskazyvaniia o kovidе [Six Medics Presented for Punishment for Speaking Out About COVID]. *E-Vesti*, December 22, 2020. Available at: <http://www.e-vesti.ru/ru/shest-medikov-predstavleny-k-nakazaniyu-za-vyskazyvaniya-o-kovide>.
- Raoult D. *Autobiographie*, Neuilly-sur-Seine, Michel Lafon, 2023.

- Raoult D. Deux ans d'enquête sur une imposture. *YouTube: Mediapart*, January 17, 2022. Available at: <https://youtu.be/-p92CwIHgIA>.
- Rof G. L'étude de l'IHU accusée d'être un "essai sauvage" va être retirée par ses auteurs. *Le Monde*, juin 2, 2023. Available at: https://www.lemonde.fr/sciences/article/2023/06/02/l-etude-de-l-ihu-accusee-d-etre-un-essai-sauvage-va-etre-retiree-par-ses-auteurs_6175964_1650684.html/.
- Seitz H. Hydroxychloroquine et COVID-19: résumé d'un an de controverse. *HAL science ouverte*, mai 20, 2021. Available at: <https://hal.science/hal-03231601>.
- Tervé C. Didier Raoult reçoit un "blâme" de l'Ordre des Médecins. *Le HuffPost*, décembre 3, 2021. Available at: https://www.huffingtonpost.fr/entry/didier-raoult-recoit-un-blame-de-lordre-des-medecins_fr_61aa291fe4bof398af204cab/.
- Vaurillon J. "Populisme scientifique", la violente charge du CNRS contre Didier Raoult. *Midi Libre*, septembre 26, 2021. Available at: <https://www.midilibre.fr/2021/09/26/populisme-scientifique-la-violente-charge-du-cnrs-contre-didier-raoult-9814705.php>.
- Vo Frantsii vlasti snova pytaiutsia diskreditirovat' professora Raulia [In France, the Authorities Are Trying Again to Discredit Professor Raoult]. *IA Krasnaia Vesna* [The Red Spring], September 10, 2022. Available at: <https://rossaprimavera.ru/news/23564457>.
- Vrach Raul' predstal pered sudom za lechenie COVID-19 gidroksikhlorokhinom [Doctor Raoult Is on Trial for Treating COVID-19 With Hydroxychloroquine]. *IA Krasnaia Vesna* [The Red Spring], November 5, 2021. Available at: <https://rossaprimavera.ru/news/97bfa18c>.
- Weibel P. Teorii nasiliia: Ben'iamin, Freid, Shmitt, Derrida, Adorno [Theories on Violence: Benjamin, Freud, Schmitt, Derrida, Adorno]. *Logos* (Russia), 2018, vol. 28, no. 1, pp. 261–278.

Почему критика выдохлась? От фактов к вопросам, вызывающим озабоченность

БРУНО ЛАТУР (1947–2022)

Французский антрополог, социолог и философ.

Ключевые слова: социальный конструктивизм; реализм в исследованиях науки; производство фактов; ревизионизм; теории заговора; климатический негационизм.

Статья предлагает переосмысление понятия критики в том виде, в каком она сложилась в социальных науках в начале XXI века. Бруно Латур полагает, что критика в значительной мере утратила свой объяснительный потенциал и стала препятствием для реакции на новые вызовы и угрозы. Он предлагает радикальный пересмотр как инструментов, так и объектов критического анализа и отмечает появление феномена «безотлагательного ревизионизма», когда псевдокритический анализ подвергает сомнению любые установленные наукой или юриспруденцией факты, имитируя тем самым процедуры социологии науки, которые сам Латур широко использовал в своих работах в 1980–1990-х годах. Он констатирует превращение критических процедур из атрибута элитарной академической культуры в ключевой элемент различных теорий заговора, которые распространились с появлением социальных сетей и альтернативных источников информации.

Латур подчеркивает, что теории заговора и «безотлагательный ревизионизм»

стали инструментом в руках политических сил, стремящихся поставить под сомнение сложившийся научный консенсус по поводу ключевой роли антропогенных факторов в изменении климата. Вместе с тем он считает невозможным возвращение к докритическому реализму, не принимающему в расчет сложную процедуру производства фактов, которая при этом не равнозначна так называемому социальному конструктивизму. Для выхода из кризиса Латур предлагает постепенный переход от устаревшего понятия фактов к новой концепции вопросов, вызывающих озабоченность. Новый подход позволит одновременно принимать в расчет сложную процедуру производства новых сущностей и взаимодействие различных человеческих и нечеловеческих акторов. Одновременно с этим он позволит признать нерелевантными возражения по поводу уже установленных положений дел и принять на вооружение подлинно реалистическую установку, сочетающую в себе достоинства критической методологии и нового прагматизма.

В ОЙНЫ. Столько войн. Конфликты внешние и внутренние. Войны культурные, научные и войны с терроризмом. Война с бедностью и война с бедными. Войны с невежеством и войны от невежества. Я спрашиваю себя: стоит ли воевать и нам, ученым, интеллектуалам? Неужели наш долг действительно в том, чтобы оставлять новые руины там, где все и так ими покрыто? Неужели задача гуманитарных наук в том, чтобы к деструкции добавить деконструкцию? Новое иконоборчество к старому? Что же стало с духом критики? Неужели она выдохлась?

Я начинаю подозревать, что критика неверно выбрала цель — и это меня беспокоит. Давайте и дальше использовать соответствующую духу времени метафору: знатоки военного дела постоянно совершенствуют и пересматривают свои учения о стратегии, планы действий в нештатной ситуации, размер, траекторию и технологическую начинку своих снарядов, бомб с лазерной системой наведения и ракет; тогда почему же мы и только мы обходимся без подобной ревизии? Как мне кажется, академическое сообщество не проявляет особой находчивости по отношению к новым угрозам и опасностям, новым целям и задачам. Не походили ли мы на те механические игрушки, что вновь и вновь повторяют один и тот же жест, когда вокруг все изменилось? Представьте, как было бы ужасно, если бы мы учили нашу молодежь — да, наших юных рекрутов, кадетов — вести войны, которые уже невозможны, сражаться с давно исчезнувшими врагами, завоевывать уже не существующие территории, совершенно не подготовив их к новым угрозам, которые мы не предусмотрели и к которым мы сами совершенно не готовы? Генералов всегда упрекали в том, что они

Перевод с английского Полины Маркиной по изданию: © Latour B. *Why Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern* // *Critical Inquiry*. 2004. Vol. 30. № 2. P. 235–248.

Посвящается Грэму Харману. Этот текст создавался при подготовке к президентской лекции в Стэнфорде, состоявшейся в центре гуманитарных наук 7 апреля 2003 года. Я хочу выразить искреннюю благодарность гарвардским докторантам, специализирующимся в области истории науки, за множество идей, высказанных во время дискуссий на затронутые в тексте темы в течение того семестра.

готовы только к прошлой войне, — особенно французских генералов и особенно в наши дни. Разве мы бы удивились, если бы вдруг выяснилось, что интеллектуалы точно так же запаздывают ровно на одну войну, на один виток критики — особенно французские интеллектуалы, особенно сегодня? Прошло много времени с тех пор, когда интеллектуалы были в авангарде. Да и, пожалуй, само понятие авангарда — будь то пролетарского или художественного — вышло из употребления, вытеснено другими силами, застряло в арьергарде, а то и вовсе свалено как попало в обозе¹. Да, мы все еще можем воспроизводить ритуалы критического авангарда, соблюдая все формальности, но жив ли его дух?

В эти темные времена я хотел бы выделить некоторые важные темы, но не для того, чтобы еще больше расстроить читателя, а чтобы попробовать продвинуться хотя бы на шаг и как можно скорее найти нашим скромным силам новое применение. В доказательство я приведу не столько факты, сколько едва заметные знаки и намеки, навязчивые сомнения, красноречивые и смущающие приметы. Так что же произошло с критикой, если в передовице *New York Times* говорится:

Большинство ученых считают, что [глобальное] потепление вызвано в основном загрязняющими веществами искусственного происхождения, оборот которых необходимо строго контролировать. Г-н Лунц [аналитик Республиканской партии], как видно, соглашается с этим, отмечая, что «научный спор завершается не в нашу пользу». Однако он советует помнить и всячески подчеркивает, что предоставленных доказательств недостаточно. «Если общественность посчитает научные вопросы решенными, — пишет он, — то ее взгляды на глобальное потепление изменятся соответствующим образом. Поэтому следует по-прежнему считать *недостаток научной достоверности* основной проблемой».²

1. О том, что случилось с авангардом и критикой в целом, подробнее сказано в: *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art* / B. Latour, P. Weibel (eds). Cambridge, MA: MIT Press, 2002. Эта статья в значительной степени представляет собой исследование других возможностей помимо иконоборческих войн.
2. *Environmental Word Games* // *New York Times*. 15.03.2003. Р. А16. Кажется, Лунцу сопутствовал успех; позже я прочел в передовице *Wall Street Journal*: «Есть выход получше [чем принятие ограничивающего свободу предпринимательства закона], а именно продолжать спор о сравнительных достоинствах. Ученые не достигли согласия в вопросе о том, являются ли парниковые газы причиной не столь ярко выраженной тенденции к глобальному потеплению, и тем более в вопросе о том, принесет

Как вам такое? Искусственное поддержание научного спора в поддержку «новой экологической антинауки» (*brownlash*³), как выразились бы Пол и Анна Эрлич⁴.

Теперь-то вы понимаете, что меня беспокоит? Я ведь и сам в прошлом потратил немало времени на демонстрацию «недостатка научной достоверности», этого неизменного спутника конструирования фактов. Я так же видел в нем «основную проблему». Но я не собирался дурачить публику, скрывая от нее достоверность решающего довода, — или все же дурачил? Ведь в конечном счете именно этот грех мне вменяли в вину? Но мне все же хотелось бы верить, что, напротив, я стремился *освободить* публику от власти преждевременно натурализованных и объективированных фактов. Неужели я столь безрассудно заблуждался? Неужели ситуация изменилась так быстро?

Но в этом случае опасность представляет уже не избыточное доверие к идеологическим аргументам, маскирующимся под факты (*matters of fact*) — с этим мы научились эффективно бороться, — а избыточное недоверие к подлинным фактам, замаскированным под порочные идеологические предубеждения! Потратив годы на попытки выявить реальные предрассудки, скрытые за иллюзией объективных утверждений, должны ли мы теперь выявлять объективные и неопровержимые факты, что скрываются за *миражом* предрассудков? У нас ведь по-прежнему есть целые докторские программы, в рамках которых славное юношество должно на своем горьком опыте убедиться в том, что факты сфабрикованы, и не существует естественного, непосредственного, непредубежденного доступа к истине, что мы всегда находимся в плену у языка, всегда рассуждаем с той или иной точки зре-

ли потепление больше вреда, чем пользы, или сможем ли мы в принципе как-то повлиять на его ход. Если республиканцы согласятся с тем, что выброс парниковых газов следует контролировать, то поддержка более вредного для экономики регулирования станет лишь вопросом времени. Но всегда можно остаться верными своим принципам и вместо того, чтобы соглашаться, постараться вести просветительскую работу среди общест-венности» (A Republican Kyoto // Wall Street Journal. 08.04.2003. P. A14).

3. Буквально «коричневая критика» — политика по подпитке негативной реакции (*backlash*) на меры по защите окружающей среды (*green policies*), преднамеренная попытка свести на нет серьезность проблем окружающей среды при помощи искажения и подтасовки научных аргументов и данных. — Прим. ред.
4. Ehrlich P. R., Ehrlich A. H. Betrayal of Science and Reason: How Anti-Environmental Rhetoric Threatens Our Future. Washington, DC: Island Press, 1997. P. 1.

ния и так далее. Тогда как опасные экстремисты используют ту же самую аргументацию социального конструктивизма, чтобы разрушить доказательства, собранные столь тяжким трудом, а ведь они могли бы спасти нашу жизнь. Так правильно ли я поступил, внося свой вклад в изобретение дисциплины под названием «исследования науки» (*science studies*)? Достаточно ли сказать, что мы имели в виду вовсе не то, что мы высказали? Почему у меня с трудом поворачивается язык, когда я говорю, что глобальное потепление — это факт, нравится вам это или нет? Почему я не могу просто сказать, что спор окончен навсегда?

Следует ли мне успокоить себя тем, что «плохие парни» вольны использовать любое попавшееся им под руку оружие — будь то натурализованные факты или социальное конструирование — если оно им подходит? Следует ли нам извиняться за то, что с самого начала мы были не правы? Или следует скорее обратиться оружие критики против него самого и приступить к переоценке ценностей: к чему мы на самом деле стремились, когда так решительно демонстрировали социальную обусловленность научных фактов? В итоге не существует ничего, что гарантировало бы нам вечную правоту. Даже у критики нет надежной опоры. Но разве не это пытался донести критик: ничто не имеет надежного основания?⁵ Что, если тезис об отсутствии надежного основания у нас перехватывают самые что ни на есть «плохие парни», чтобы использовать его в борьбе против всего того, что нам дорого?

Искусственное поддержание споров — не единственный тревожный знак. Что стало с критикой, если французский генерал, да куда там, целый маршал критики в лице Жана Бодрийяра заявляет на страницах своей книги, что башни-близнецы обрушились под собственным весом, если можно так выразиться, подточенные присущим капитализму абсолютным нигилизмом, — словно самолеты террористов повела в самоубийственную атаку чудовищная сила притяжения этой черной дыры небытия?⁶ Что ста-

5. Метафору «збыбучих песков» использовали неомодернисты в своей критике социологии науки, см.: *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths About Science* / K. Noretta (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 1998. Проблема в том, что авторы данного издания обратили свой взгляд в прошлое, пытаясь вернуться в прочный каменный замок модернизма, а не в будущее, которое я за отсутствием лучшего термина называю нонмодернизмом.

6. См.: *Baudrillard J. "The Spirit of Terrorism" and "Requiem for the Twin Towers"*. N.Y.: Verso, 2002.

ло с критикой, если книга, в которой утверждается, что на Пентагон никогда не падал самолет, может стать бестселлером? Мне стыдно сказать, что ее автор француз, как и я⁷. Вы помните те старые добрые времена, когда ревизионизм запаздывал на десятилетия и показывался, только когда уже были в наличии твердо и основательно установленные факты, была собрана доказательная база? Теперь мы сталкиваемся с тем, что можно назвать «*безотлагательным ревизионизмом*». Еще не улеглась пыль, а десятки теорий заговора уже переписывают и деконструируют официальную версию событий, оставляя руины на месте прежних руин и напуская нового тумана там, где еще не развеялся старый. Что стало с критикой, если мой сосед по маленькой деревушке в Бурбонне снисходительно считает меня безнадежно наивным типом, ведь я верю, что США атаковали террористы? Помните старые добрые времена, когда университетские профессора могли смотреть свысока на неотесанных «простолудинов», потому что вся эта «деревенщина» наивно верила в церковь, материнскую любовь и яблочный пирог? Теперь все сильно изменилось, во всяком случае, в моей деревне. Теперь я последний, кто наивно верит в какие-то факты, потому что я хорошо образован, тогда как другие слишком *бесхитроутны* для подобной простоты: «Где ты пропал? Ты разве не знаешь, что за этим стоят Моссад и ЦРУ?». Что стало с критикой, если даже знаменитый Стенли Фиш, этот «враг обещаний», по выражению Линдси Уотерса, верит, что выступает в защиту исследований науки, моей области специализации, сравнивая законы физики с правилами бейсбола?⁸ Что стало с критикой после того, как возникла целая индустрия по опровержению высадки на Луну в рамках программы «Аполлон»? Что стало с критикой после того, как Управление перспективных исследовательских программ в области обороны использовало для своего проекта Полной информационной прозрачности лозунг Бэкона *scientia est potentia*⁹? Кажется, это было где-то у Фуко? Или формулу «знание-тире-сила» недавно кооптировало Агентство нацио-

7. См.: Мейссан Т. 11 сентября: чудовищная махинация. М.: Карно, 2003. Теории заговора существовали всегда; новизна безотлагательного ревизионизма в том, что он пытается симулировать большое количество научных доказательств.

8. См.: Waters L. *Enemies of Promise: Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2004. См. также: Paumgarten N. Dept. of Super Slo-Mo: No Flag on the Play // *The New Yorker*. 20.01.2003. P. 32.

9. «Знание — сила» (лат.).

нальной безопасности? Видимо, г-ну Риджу понравилось читать на ночь «Надзирать и наказывать»?

Позвольте мне немного побрюзжать. В чем действительно состоит разница между конспирологами и теми, кто продвигает популярную, то есть пригодную для преподавания, версию социальной критики, вдохновенную слишком беглым чтением, скажем, работ такого выдающегося социолога, как Пьер Бурдьё (вежливости ради я буду приводить в пример французских полковых командиров)? И те и другие научились с подозрением относиться ко всему, что говорят люди, ведь они, как нам всем известно, живут в плену полного *illusio* своих настоящих побуждений. Затем, когда воцарилось недоверие и требуется объяснить, что же происходит на самом деле, все они опять апеллируют к сокрытым во мраке и наделенным властью агентам, которые действуют последовательно и неуклонно. Разумеется, в академическом сообществе предпочитают апеллировать к более высоким побуждениям, таким как общество, дискурс, знание/сила, силовые поля, империи, капитализм — тогда как конспирологам по нраву живописать презренные своры алчных субъектов с самыми темными намерениями. Меня пугает сама структура аргументации, этот изначальный импульс недоверия, что сменяется чередой объяснений, берущих начало в темных глубинах причинно-следственных связей. Что, если объяснения, которые автоматически влекут за собой власть, общество, дискурс, изжили себя и теперь годятся лишь для критики самого наивного толка?¹⁰ Возможно, я слишком серьезно отношусь к теориям заговора, но я с тревогой замечаю многое из арсенала социальной критики в этой безумной смеси рефлекторного недоверия, педантичного требования доказательств и вольного использования объяснений, когда причины сводятся к действию властных сил из социального далека. Разумеется, в теории заговора используется искаженная до абсурда версия нашей аргументации, но подобно оружию, что попадает путем контрабанды через пло-

10. Как их серьезные, так и их популяризированные версии обладают одним недостатком: они используют общество как уже действующую причину, а не как возможное последствие. Именно в этом состояла критика Габриэля Тарда в адрес Эмиля Дюркгейма. Возможно, в ослаблении критики виноваты понятия общества и социального. Я пытался продемонстрировать это в моей статье под названием «Габриэль Тард и конец социального»: *Latour B. Gabriel Tarde and the End of Social // The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences / P. Joyce (ed.). L.: Routledge, 2002. P. 117–132.*

хо охраняемую границу не в те руки, подобная аргументация все же остается оружием нашего производства. Несмотря на все переделки на нем легко узнать словно выгравированный на металле наш товарный знак: «сделано в Стране критики».

Вы понимаете, что меня беспокоит? Возможно, угрозы изменились настолько, что пока мы нацеливаем наши ракеты на восток или на запад, враг переместился в совершенно другое место. В конце концов, тонны ядерных боеголовок превращаются в тонны отходов, как только самым животрепещущим становится вопрос о том, как обороняться от боевиков, вооруженных канцелярскими ножами для картона или «грязными» бомбами. Почему нечто подобное не может произойти и с нашим арсеналом в виде нейтронных бомб деконструкции и ракет дискурс-анализа? Возможно, все дело в том, что критика прошла процесс миниатюризации подобно компьютерам? Мне всегда казалось, что то, что когда-то требовало огромных усилий, занимало просторные комнаты, для чего проливалось столько пота и на что тратилось столько ресурсов людьми вроде Ницше или Бенямина, теперь можно получить практически за бесценок — так и суперкомпьютерам 1950-х годов, занимавшим огромные залы, потреблявшим невероятное количество электроэнергии и выделявшим невероятное количество тепла, сейчас соответствуют по мощности дешевые машины размером не больше ногтя. Как гласит рекламный слоган недавнего голливудского блокбастера: «Все под подозрением... Все продается... Все не то, чем кажется».

Должно быть, вы гадаете, что это со мной? Возможно, еще один пример кризиса среднего возраста? Увы, средний возраст для меня давно позади. Или же это барский гнев из-за того, что критика стала популярной? Как если бы критика должна была оставаться элитарным занятием, то есть чем-то сложным и требующим серьезных усилий подобно альпинизму или яхтингу, — но если она стала доступна любому за копейки, то игра больше не стоит свеч? Чем так уж дурна «народная критика»? Мы же столько жаловались на эти доверчивые массы, проглатывающие натуризованные факты, разве честно теперь порицать те же массы за их, как бы лучше выразиться, «наивный критицизм»? Или, быть может, это просто безумие радикализма, вроде привычки революции пожирать своих детей? Или же мы были похожи на спятивших ученых, выпустивших вирус критики из своих лабораторий и бессильных остановить тот ущерб, что несет мутировавший вирус, поражающий все подряд? Или это очередной пример действия знаменитой способности капитализма перерабатывать

и брать в оборот все, что пытается его разрушить? Как показывают Люк Болтански и Эв Кьяпелло, новый дух капитализма нашел отличное применение художественной критике, которая была призвана его разрушить¹¹. Если твердолобый реакционный морализатор-буржуа, затягивающийся своей сигарой, может преобразиться в свободно парящего богемного агностика, с легкостью перемещающего свои мнения,двигающего капиталы и сети по всей планете, то почему он не может освоить самые изощренные средства деконструкции, социального конструктивизма, дискурс-анализа, постмодернизма, постологии?

Несмотря на свой тон, я не стремлюсь изменить ход вещей и стать реакционером. Я не сожалею о содеянном и не клянусь навеки отречься от конструктивизма. Я всего лишь хочу сделать то, чем постоянно занимается любой хороший офицер: проверить соответствие своего снаряжения и подготовки новым угрозам — и, если потребуется, полностью обновить всю необходимую экипировку. Для нас признание собственной неправоты значит не больше, чем для этого офицера: история не стоит на месте, и нет более тяжкого интеллектуального преступления, чем сражаться с современными врагами оружием из прошлого. В любом случае инструменты нашей критики заслуживают столь же тщательного анализа и проверки, как и бюджет Пентагона.

Мой аргумент состоит в том, что определенная разновидность духа критики сбила нас с правильного пути и заставила драться не с теми врагами и, что еще хуже, привлекать не тех союзников, которых мы хотели бы видеть рядом, — и все из-за небольшой ошибки в определении основной цели. Нашей целью должно было стать не избавление от фактов, а приближение к ним, не борьба с эмпиризмом, а, напротив, его обновление.

Я попытаюсь показать, что критический разум, если он хочет обновить себя и снова стать актуальным, должен *непреклонно культивировать реалистическую установку* — выражаясь языком Уильяма Джеймса. Но данный реализм должен иметь дело не с фактами, а с вопросами, вызывающим озабоченность (*matters of concern*). Ошибка, которую совершили мы все, и я в том числе, — это вера в то, что единственный эффективный способ критиковать факты состоит в том, чтобы двигаться в *сторону* от них и обратить все свое внимание в *направлении* условий их возможности. Но это предполагает слишком некритичное определение фактов. Мы слишком сильно держались за то не-

11. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: НЛО, 2011.

удачное решение, что досталось нам в наследство от философии Иммануила Канта. Хотя критика и наступала на больные мозоли, она все еще оставалась недостаточно критичной. Реальность не определяется фактами. Факты — еще не все, что дает опыт. Факты — это всего лишь очень неполные, предвзятые и, я бы сказал, очень спорные и очень политизированные интерпретации вопросов, вызывающих озабоченность, и лишь одна из составных частей того, что можно было бы назвать положением дел. Именно этот новый эмпиризм, это возвращение к реалистической установке я хочу предложить критически настроенным интеллектуалам.

Указывая общее направление подобной аргументации, я хочу продемонстрировать, что Просвещение, хотя ему очень пригодился такой мощный описательный инструмент, как факты, идеальный для *разоблачения* множества верований, скрытых сил и иллюзий, оказалось полностью безоружным, когда все тот же разоблачительный импульс смел эти самые факты. После этого свет Просвещения постепенно померк, и в университетах воцарилась своеобразная тьма. Я задаю следующий вопрос: возможно ли создать другой столь же мощный описательный инструмент, теперь уже имеющий дело с *вопросами, вызывающими озабоченность*, служащий уже не для разоблачения, а для защиты и заботы, как говорит Донна Харауэй? Можно ли превратить этот критический пафос в этос в отношении тех, кто *прибавляет* к фактам реальность, а не *заменяет* ее? Другими словами, в чем разница между деконструкцией и конструктивизмом?

Вы могли бы возразить: «Пока что перспектива выглядит не слишком радужной. Сдается, что вы, мсье Латур, меньше всего подходите на роль того, кто выполнит подобное обещание, ведь вы всю свою жизнь разоблачали то, к чему до вас другие, более вежливые критики хотя бы относились с уважением, — а именно факты и науку саму по себе. Сколько волк ни рядись в овечью шкуру, его мех выдаст; вы порядком обточили зубы вашей деконструкции о наши ни в чем не повинные лабы (*labs*) — мы хотели сказать, о наших агнцев (*lambs*)! — чтобы мы вам теперь поверили». Так в том-то и проблема: я написал дюжину книг с целью внушить уважение к объектам науки и технологии, искусства, религии и, в последнее время, законодательства. Причем книги, по мнению некоторых, совершенно не критично их восхваляющих, где я каждый раз подробно показывал абсолютную невозможность социологического объяснения этих объектов, однако читателям слышался только рык разъяренного зверя. Разве нельзя действи-

тельно решить этот вопрос — писать не о фактах, а о вопросах, вызывающих озабоченность¹²?

Как известно любому философу, Мартин Хайдеггер много раз размышлял над древней этимологией слова «вещь» (*thing*). Теперь мы все знаем, что во всех европейских языках, включая русский¹³, существует ярко выраженная связь между словами, обозначающими вещь, и прообразом законодательного собрания. Исландцы гордятся тем, что имеют самый древний парламент, который они называют *Альтинг* (*Althing*). Во многих Скандинавских странах еще можно посетить места для собраний, называемые «тингами» (*Ding* или *Thing*). Разве это не удивительно, что банальный термин «вещь», которым мы обозначаем нечто, находящееся вовне, вне обсуждения и вне языка, — это одновременно одно из древнейших слов, которое использовалось для обозначения мест, где наши далекие предки решали свои дела и разрешали свои споры¹⁴? Вещь — это в одном смысле объект, лежащий *вовне*, а в другом — *проблема* (*issue*), которая возникает *внутри* и так или иначе относится к *собираанию*. Уточню значение уже введенного мной термина: слово «*вещь*» обозначает одновременно и факты, и вопрос, вызывающий озабоченность.

Разумеется, это не тот путь, который в итоге выбрал Хайдеггер, хотя он и уделил значительное внимание этимологическому аспекту вопроса. Напротив, во всех его работах решительно подчеркивается различие между, с одной стороны, предметами, *Gegenstand* и, с другой стороны, прославляемой им *Вещью*, *Ding*. Сделанная вручную чаша может быть вещью, в то время как промышленно произведенная жестяная банка для колы остается предметом. Провал в пустоту науки и техники — удел последнего, и только первая, благодаря почтительному обращению искусства, ремесла и поэзии, может задействовать и сформировать во-

12. Именно этого удалось достичь великому романисту Ричарду Пауэрсу, чьи произведения — аккуратное и, на мой взгляд, мастерское исследование этого нового «реализма». В контексте данной статьи особенно актуальна его книга: Powers R. *Plowing in the Dark*. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2000.

13. По-видимому, речь идет о сближении славянского «вече» и «вещь». — *Прим. ред.*

14. См. подробнейшее исследование замечательного французского специалиста по римскому праву Яна Тома (*Thomas Y. Res, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain* // *Archives de philosophie du droit*. 1980. Т. 25. Р. 413–426).

круг себя богатую совокупность связей¹⁵. Это разделение, пусть и не слишком явно, Хайдеггер отмечает в своей книге о Канте:

До настоящего времени такие вопросы остаются открытыми. Возможность их постановки затемняется результатами и прогрессом научной работы. Один из этих насущных вопросов касается права и границ математического формализма — в противовес требованию непосредственного возврата к данной в созерцании природе¹⁶.

История тех, кто, подобно Хайдеггеру, старался найти выход в непосредственности, интуиции и природе, слишком печальна и к тому же хорошо известна. Зато теперь совершенно ясно, что тропинки, ведущие прочь от торной дороги, действительно вели в никуда. Тем не менее Хайдеггер, столь серьезно рассуждая о чаше, дает нам богатый словарь и для описания предметов, которые он так презирает. Интересно, что бы произошло, если бы мы попытались говорить об объекте науки и технологии, предмете, или *Gegenstand*, так, будто бы он был наделен богатыми и сложными атрибутами воспеваемой *Вещи*?

Беда философов в том, что тяжелая работа заставляет их литрами пить кофе, и потому в своих объяснениях они, потеряв всякое чувство меры, используют чашки и горшки, хотя и могут иногда прибавить к ним какой-нибудь камешек. Однако, как уже давно отметил Людвиг Флек, их объекты никогда не бывают достаточно сложными; а точнее, в их изготовлении никогда не участвуют одновременно сложная история и новые, реальные и потому *интересные* обитатели Вселенной¹⁷. Философия никогда не имеет дела с тем, с чем работают исследования науки. Вот почему полемика между реализмом и релятивизмом всегда оставалась бесплодной. Как недавно продемонстрировал Ян Хакинг (и сделал он это мастерски), камень оказывается по-разному задействован в философской дискуссии, если взять самый что ни на есть заурядный камень для доказательства своей точки зрения (обычно — побить им подвернувшегося релятивиста!) или если использовать, напри-

15. См.: Harman G. Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects. Chicago: Open Court, 2002.

16. Heidegger M. What Is a Thing? Chicago: Henry Regnery Company, 1967. P. 95.

17. Хотя Флек и был основателем исследований науки, его влияние в полной мере будет проявлено только в будущем, поскольку Томас Кун понял его работы совершенно неправильно. См.: Кун Т. Предисловие к английскому переводу // Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 19–24.

мер, доломит¹⁸. Первый может быть преобразован в факт, второй — нет. Доломит настолько сложен и вовлечен в такое количество связей, что его не удастся рассматривать как факт. При этом его можно описать как собрание и рассматривать как основание четырехэлементной структуры. Почему бы не рассуждать о нем так же оживленно, заинтересованно и сложно, как и о хайдеггеровской чаше? Ошибка Хайдеггера не в том, что он слишком трепетно относился к чаше, а в том, что его дихотомия *Gegenstand* и *Вещи* зиждется на самых грубых предрассудках.

Несколько лет назад другой философ, более близкий к истории науки, а именно Мишель Серр, тоже француз, но при этом настолько далекий от критики, насколько это возможно, размышлял о том, что мог бы значить серьезный антропологический и онтологический подход к объектам науки. Что любопытно, всякий раз, когда философ подбирается к объекту науки, который одновременно актуален и наделен историческим измерением, его философия меняется, и параметры реалистической установки становятся более определенными и совершенно отличными от так называемой реалистической философии науки, занимающейся рутинными и скучными объектами. Я читал отрывок о катастрофе «Челленджера» из его книги «Статуи», когда другой шаттл, «Колумбия», в начале 2003 года послужил трагическим примером очередного превращения объекта в вещь¹⁹.

Как еще можно обозначить ту неожиданную трансформацию полностью управляемого, абсолютно понятного, совершенно забытого СМИ и принимаемого как должное снаряда-факта космического корабля во внезапный град из падающих на территорию США обломков, которые тысячи людей бросились искать в грязи под дождем, чтобы собрать их в огромном зале в качестве улики для юридического и научного расследования? За одно мгновение объект превратился в вещь, факт (*matter of fact*) превратился в вопрос, вызывающий огромную озабоченность (*matter of great concern*). Если, как говорит Хайдеггер, вещь — это собрание, то удивительно, насколько внезапно это собрание может быть *распущено*. Если «веществу», вещь дает пребывать собранию четверых — земле и небу, божествам и смертным — в одно-сложности (*onefold*)

18. См.: *Hacking I. The Social Construction of What? Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999*, особенно последнюю главу.

19. См.: *Serres M. Statues: le Second livre des fondations. P.: Editions François Bourin, 1987*. О том, почему Серр никогда не примыкал к критицизму, см.: *Serres M., Latour B. Conversations on Science, Culture and Time. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1995*.

их собою самой единой четверицы (*fourfold*)»²⁰, то можно ли привести более яркий пример подобного построения и разрушения, чем эта катастрофа, которая распрямляет (*unfold*) тысячи ее складок (*fold*)²¹? Можно ли рассматривать это событие как обычную технологическую аварию, если в своей речи, посвященной ее несчастным жертвам, президент США сказал: «Команда шаттла Колумбия не вернулась на Землю в целостности и сохранности; но все же мы можем молиться о том, чтобы они оказались дома»²²? Как если бы шаттлы летали не только в космос, но еще и на небеса.

В начале февраля 2003 года, когда эту катастрофу освещал канал *C-Span 1*, канал *C-Span 2* в то же самое время освещал другое необычное событие. В этом случае Вещь — с большой буквы В — была собрана для попытки объединиться, сосредоточиться в одном решении, на одном объекте, одном применении силы: военном ударе по Ираку. В этом случае также трудно сказать, было ли подобное собрание трибуналом, парламентом, боевым командным пунктом, клубом миллиардеров, научным конгрессом или съёмочной площадкой телешоу. Но это, вне всякого сомнения, было собрание, где ставились, обсуждались вопросы, вызывающие огромную озабоченность, — хотя возникало немало недоразумений по поводу того, какого рода доказательства требуются и насколько они должны быть точны. Разница между двумя каналами, которые я смотрел в полном недоумении, заключалась в том, что в случае с шаттлом «Колумбия», полностью управляемый объект внезапно превратился в град горящих обломков, представляющих собой лишь улики для расследования; а в ООН происходило расследование, стремившееся собрать в один объединяющий, единодушно принимаемый, устойчивый, управляемый объект людские массы, мнения и силы. В одном случае объект превратился в вещь, во втором случае вещь попыталась стать объектом. В одном случае мы могли наблюдать окончание, а в другом — начало траектории, которую проходят вызывающие озабоченность вопросы для того, чтобы стать фактами. В обоих случаях нам представилась уникальная возможность взглянуть на определенное число вещей,

20. Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: ст. и выступ. М.: Республика, 1993. С. 323.

21. В оригинале игра слов с корнем *fold*, которая отсутствует в существующих русских переводах Хайдеггера и не может быть адекватно переведена на русский язык. — Прим ред.

22. Bush W. G. The Space Shuttle "Columbia" Tragedy Speech to the Nation // American Rhetoric. 01.02.2003. URL: <https://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbushcolumbia.html>.

которые непременно участвуют в собирании *объекта*. Хайдеггер был не слишком хорошим антропологом науки и техники; он оперировал только четырьмя складками, в то время как в самом небольшом шаттле, самой скоротечной войне их миллионы. Сколько божеств, страстей, регулировок, институтов, техник, дипломатических уловок, сколько хитроумия нужно сложить воедино, чтобы связать «землю и небо, божеств и смертных» — о да, особенно смертных. (Страшное предзнаменование — начинать столь сложную войну как раз тогда, когда прекрасно контролируемый объект вроде шаттла раскололся на тысячи падающих с неба обломков — но этого предзнаменования никто не заметил: божества теперь вызываются по требованию.)

Я пытаюсь донести простую мысль: вещи снова стали Вещами, объекты вернулись на сцену, попали на *вече*, где они должны быть собраны, чтобы существовать впоследствии как нечто *самостоятельное*. Разрыв, который можно назвать «разрывом модерна», из-за которого с одной стороны существовал мир объектов, *Gegenstand*, не касавшийся парламента, форума, агоры, конгресса, суда, а с другой стороны — целая совокупность форумов, мест встречи, городских советов, где проходили дискуссии, — теперь преодолен. То, что этимология слова «вещь» — *chose, causa, res, aitia* — таинственным образом сохранила для нас как элемент легендарного, мифического прошлого, теперь стало самым заурядным настоящим прямо у нас на глазах. Вещи собираются вновь. Разве зрелище обсуждения того же проекта реконструкции южной части Манхэттена с его огромными толпами, гневными посланиями, полными страстей электронными письмами, многолюдными агорами, огромными передовицами, что связывали множество людей с бесконечными проектами замены башен-близнецов, не было невероятно трогательным? Как сказал архитектор Даниэль Либерскинд за несколько дней до принятия решения, строить по-старому теперь невозможно.

Я могу просто раскрыть газету, чтобы найти сразу несколько бывших объектов, снова ставших вещами, — от уже упомянутого глобального потепления до гормонального лечения при менопаузе, от работ Тима Лемуара, исследований приматов Линды Федиган и Ширли Струм или гиен в работах моего друга Стивена Гликмана²³.

23. Для описания этой промежуточной фазы между вещью и объектом Серр предложил термин «квазиобъект» (*quasi-object*). Это гораздо более интересный философский вопрос, чем старый вопрос об отношении между словами и мирами. О новом подходе ученых к исследованию животных

Эти собрания не являются исключительной приметой настоящего времени, как если бы объекты только недавно предстали в виде вещей со всей очевидностью. Каждый день историки науки показывают нам, до какой степени мы никогда не были людьми модерна, — они постоянно пересматривают все элементы того, что в прошлом считалось фактами, от Галилея Марио Бьяджиоли, Бойля Стивена Шейпина и Ньютона Саймона Шэффера до невероятно запутанных взаимосвязей между Эйнштейном и Пуанкаре, которые описал в своем недавнем шедевре Питер Галисон²⁴. Конечно, можно было бы привести еще массу примеров, но для меня сейчас важнее всего показать, как нечто, позволившее историкам, философам, специалистам в области гуманитарных наук и критикам провести *настоящее* отличие между модерном и домодерном, а именно, внезапное и в каком-то смысле чудесное появление фактов, теперь находится под сомнением из-за того, что факты сливаются с крайне сложными, исторически локализованными и разноплановыми вопросами, вызывающими озабоченность. С электрической синхронизацией часов патентного бюро Эйнштейна в Берне нельзя обращаться так же, как с чашками, кувшинами, булыжниками, лебедями, кошками, матрасами. Вещи, которые организуют собрания, не получится швырнуть вам в лицо как объекты.

И все же я прекрасно понимаю, что всего этого недостаточно, так как что бы мы ни делали, пытаюсь заново соединить объекты науки с их аурой, их короной, их сетью ассоциаций, возвращая их туда, где они были собраны, кажется, что мы всегда *ослабляем*, а не *усиливаем* их претензию на реальность. Я знаю, что мы действуем из наилучших побуждений, пытаюсь *прибавить* реальность к объектам науки, но неизбежно, в силу какой-то трагичной в своей системности ошибки, мы всякий раз словно отнимаем какую-то ее часть. Мы похожи на неуклюжего официанта, который ставит тарелки на наклонный стол, после чего столь аппетитные блюда постоянно соскальзывают и падают на пол. Почему же нам никогда не удастся проявить то же самое упрямство, тот же уверенный в себе реализм, обнаруживая очевидно сетевые, «вещные» (*thingy*) характеристики вопросов, вызывающих озабоченность? Почему нам не удастся опровергнуть претензии реалистов на то,

и полемике, которую он порождает, см.: Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society / S. Strum, L. Fedigan (eds). Chicago: The University of Chicago Press, 2000; Despret V. Quand le loup habitera avec l'agneau. P.: les Empêcheurs de penser en rond, 2002.

24. См.: Галисон П. Часы Эйнштейна, карты Пуанкаре. Империи времени. М.: ИД ВШЭ, 2022.

что только факты могут удовлетворить их аппетит, а вопросы, вызывающие озабоченность, похожи скорее на все эти новомодные блюда, ласкающие взгляд, но не утоляющие сильный голод?

Разумеется, одной из этих причин является то положение, что отведено объектам в большинстве социальных наук, — это положение до того смехотворное и бесполезное, что если хоть немного иметь дело с науками, технологиями, религией, законами или литературой, то любое серьезное рассмотрение объективности — то есть «вещности» — станет абсолютно невозможным. Как же так вышло? Позвольте мне обрисовать критический ландшафт в его самом обыденном и привычном виде²⁵.

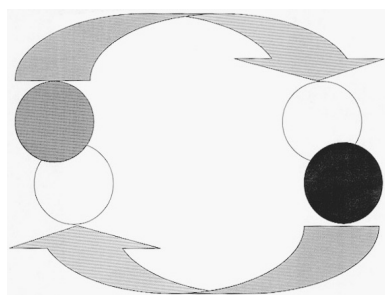
По моим оценкам, 90% современных критических исследований могут быть сведены к следующему набору схем, где объект зафиксирован только в двух позициях — в той, что я называю позицией *факта*, и той, что я называю позицией *фантазии* (*fairy*). Факт и фантазия этимологически связаны, но я не буду здесь развивать этот момент. Позиция фантазии хорошо известна и постоянно используется многими исследователями социального, связывающими критицизм с антифетишизмом. В этом случае задача критика — показать, что обращение наивных «верующих» с объектами — это просто-напросто проекция их желаний на материальную сущность, которая сама по себе ничего не делает. Они взяли на вооружение пророческое осуждение идолов («есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат»), но используют его для осуждения самих объектов «веры» — божеств, моды, поэзии, спорта, желания и т. п. — объектов, за которые так отчаянно цепляются наивные «верующие»²⁶. Затем отважный критик как единственный, кто сохранил внимание и бдительность, превращает эти фальшивые объекты в фетиши — то есть ничто иное, как пустые белые экраны, на которые проецируются социальные силы, властные отношения и все что угодно. Наивному верующему нанесен первый удар (рис. 1).

25. Здесь я суммирую некоторые результаты моего давнего антропологического исследования критического процесса, см.: Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006; *Latur B. Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999; *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*.

26. См.: Pietz W. The Problem of the Fetish, I // Res. 1985. № 9. P. 5–17; *Idem* The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish // Res. 1987. № 13. P. 23–45; *Idem* The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism // Res. 1988. № 16. P. 105–123.

...проецирует на пассивную материю вашу собственную власть.

...но на самом деле
сила собственной
находчивости...



Вы верите
во власть идолов...

...заставляющую вас совершать действия...

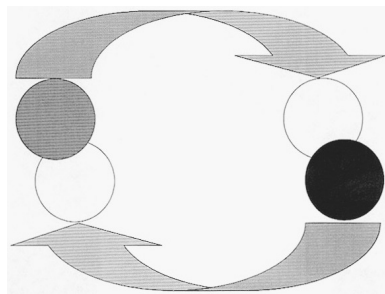
Рис. 1. Критический жест: этап первый.

Это еще не все: готовится еще один удар, теперь уже с полюса фактов. На этот раз поведение несчастного, захваченного врасплох, «объясняется» мощным воздействием неоспоримых фактов: «Вы, заурядные фетишисты, верите в собственную свободу, но на самом деле находитесь под действием сил, которые не осознаете. Посмотрите же на них, вы, слепые идиоты» (а далее говорится об излюбленных фактах исследователей социального, порожденных экономической инфраструктурой, дискурсивными полями, социальным господством, расой, классом, гендером; можно прибавить к этому немного нейробиологии, эволюционной психологии, да чего угодно — главное, чтобы все это действовало под видом неоспоримых фактов, чье происхождение, производство, способ развития остаются неисследованными) (рис. 2).

Теперь вы понимаете, почему так приятно быть критиком? Почему критика, этот в высшей степени двусмысленный *pharmakon*, превратился в сильнейший наркотик, вызывающий такую эйфорию? Вы всегда правы! Когда наивные верующие из последних сил цепляются за свои объекты, утверждая, что их действиями движут объекты желания, божества, или поэзия и т.п., то можно превратить все эти привязанности в фетиши и унижить «верующих», показав, что все это не более чем их проекции, которые способны видеть только вы, выступая в качестве критика. Как только наивные «верующие» почувствуют собственную значимость, поверят в свою проецирующую способность, вы наносите им новый удар и унижаете их снова, на этот раз показав, что их поведение, что бы они там о себе ни возомнили, полностью обусловлено действием мощных причинно-следственных связей, берущих начало в не видимой ими объективной реальности, кото-

...позволяющие создавать вещи из пассивной материи...

Вы верите в свою
боду и силу соб-
ственной воли...



...но на самом деле,
не желая того, вы
действуете под
влиянием...

...неотвратимых сил генов, интересов, побуждений и т. п...

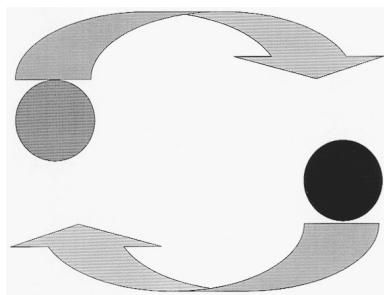
Рис. 2. Критический жест: этап второй.

рую можете видеть только вы, недремлющий критик. Ну, разве это не здорово? Разве изучение критики в университете не оправдывает себя? «Входите же, несчастные! После стольких лет, когда вы на износ читали все эту написанную высокопарным слогом прозу, вы всегда будете правы, вас больше нельзя обмануть: никто, какой бы властью он ни обладал, больше не сможет обвинить вас в наивности, самом тяжком из всех грехов. Вы правите самолично и оснащены для этого лучше самого Зевса: одной рукой вы посылаете сверху на врагов молнии антифетишизма, а другой — молнии твердой причинности объективного». В дураках оказывается только наивный верующий, это вечное отребье, что всякий раз застанут врасплох (рис. 3).

Стоит ли удивляться, что в итоге, отводя подобную роль объекту, гуманитарные дисциплины потеряли популярность среди своих сограждан, да так, что им приходилось год за годом отступать и баррикадироваться во все более тесных бараках, куда их отправляли все более прижимистые деканы? Зевс Критический правит безраздельно — но он правит пустыней.

Ясно одно: никому из читателей не понравится, когда с дороги-ми именно *нам* объектами обходятся подобным образом. Мы бы в ужасе отшатнулись даже при малейшем намеке на их социальное объяснение, причем неважно, идет ли речь о поэзии или роботах, стволовых клетках, черных дырах, импрессионизме, и неважно, патриоты мы, революционеры или законники, молимся ли мы богу или надеемся только на нейронауку. Вот почему, на мой взгляд, тем из нас, кто пытался говорить о науках как о вызывающих озабоченность вопросах, так часто не хватало убедительности; читатели путали наш способ рассмотрения бывших фактов с ужасной участью объектов, пропущенных через социологию, ис-

Когда он разоблачает
претензии
фетишиста,
демонстрируя ему
созданное
им самим...



...но критик всегда
прав!

...или когда он разоблачает наивную веру в свободу,
демонстрируя непреодолимость детерминизма

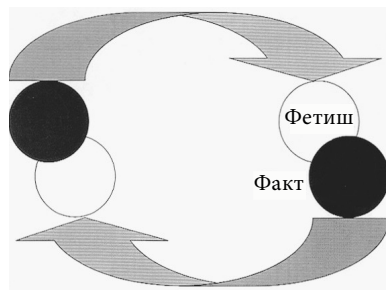
Рис. 3.

следования культуры и т. д. Я не могу винить в этом наших читателей. То, что исследователи социального делают с нашими любимыми объектами, настолько ужасно, что мы, разумеется, не хотим подпускать их на пушечный выстрел. «Пожалуйста, — восклицаем мы, — вообще не прикасайтесь к ним! Не пытайтесь их объяснить!» Или более сдержанно предлагаем: «Почему бы вам не пройти дальше по коридору и не свернуть на другую кафедру? Там-то найдутся для вас плохие факты; почему бы вам не заняться объяснением тех фактов вместо наших?» Вот почему, когда нам нужны уважение, надежность, настойчивость, уверенность, мы предпочитаем придерживаться языка фактов, несмотря на все его хорошо известные недостатки.

Однако этот путь — не единственный, потому как вполне можно избежать жестокого обращения с объектами, которое я называю *критическим варварством*. Критический варвар настолько силен, потому что два механизма, действие которых я только что обрисовал, никогда не демонстрируются на одной схеме (рис. 4). Антифетишисты разоблачают объекты, в которые они не верят, демонстрируя продуктивные и проективные человеческие наклонности; затем, без всякой связи с предыдущим, они используют объекты, в которые они верят, для механицистского или каузального объяснения и разоблачения мыслительных способностей людей, чье поведение они не одобряют. Этот довольно безыскусный трюк, благодаря которому возможна подобная критика, хотя мы никогда не понесем в этот убогий ломбард свои ценности, заключается в отсутствии *пересечения между двумя совокупностями объектов* — находящихся в позиции факта и в позиции фантазии. Вот почему можно одновременно быть, не чувствуя никакого противоречия, 1) антифетишистом в отношении

Субъект либо обладает достаточным могуществом, чтобы собственноручно создать все...

...либо представляет собой лишь поле действия детерминирующих сил, изучаемых естественными и социальными науками



Объект — лишь экран, на который проецируется человеческая свободная воля...

...либо обладает достаточным могуществом, чтобы быть причиной, детерминирующей мысли и действия людей

Рис. 4. Критический трюк: два объекта и два субъекта.

всего, во что вы не верите (в основном в отношении религии, поп-культуры, искусства, политики и т. п.); 2) нераскаившимся позитивистом в отношении всех дисциплин, в которые вы продолжаете верить: социологии, экономики, теории заговора, генетики, эволюционной психологии, семиотики — выберите ваше излюбленное поле исследований; и 3) абсолютно здоровым и непреклонным реалистом в отношении того, что вам действительно дорого — и, разумеется, это может быть критицизм как таковой, равно как и живопись, наблюдение за птицами, Шекспир, бабуины, протеины и т. п.

Если вам кажется, что я сгущаю краски, рисуя пейзаж критического в столь мрачном свете, то это потому, что у нас еще не было случая выявить полную несогласованность этих трех противоречащих друг другу процедур — антифетишизма, позитивизма, реализма — ведь мы осмотнительно применяем их к *разным* темам. Объекты, которые нам не по нраву, мы объясняем, объявляя их фетишами; поведение, которое нам не нравится, мы объясняем с помощью дисциплин, формирование которых мы не подвергаем исследованию; и нас интересуют только те вещи, которые мы считаем стоящими вопросами, вызывающими озабоченность. Разумеется, столь высокомерное отношение и непоследовательный репертуар не могут позволить себе те из нас, кто работает в исследованиях науки с такими положениями дел, которые нельзя отнести ни к правдоподобным фетишам — так как никто, включая нас самих, не верит в них слишком сильно — ни к неоспоримым фактам, поскольку их появление на свет, их постепенное конструирование и захватывающее превращение в вызывающие озабоченность во-

просы происходят на наших глазах. Метафора коперниканской революции, так тесно связанная с судьбой критики, всегда была спорной для нас, исследователей науки. Вот почему с более чем здоровой дозой дисциплинарного шовинизма я считаю эту узкую область столь важной: этот маленький камушек в ботинке причиняет критическим варварам все более сильную боль, когда они совершают свои регулярные рейды.

Ошибочно было бы полагать, что мы, в свою очередь, давали социальное объяснение научным фактам. Нет, возможно, вначале мы действительно, как хорошие критики, обучавшиеся в хороших университетах, старались это сделать: использовать оружие, доставшееся нам от старших по возрасту и по званию, чтобы взломать — одно из их любимейших выражений, означающее здесь «разрушить» — религию, власть, дискурс, господство. Но, к счастью (да, именно к счастью!), один за другим мы стали замечать, что черные ящики наук остаются закрытыми, а разобранными в пыли наших мастерских оказываются скорее наши инструменты. Проще говоря, критика была совершенно бесполезна против сколько-нибудь прочных и устойчивых объектов. Можно разыграть карту проекции, когда речь идет об НЛО или экзотических божествах, но не стоит и пытаться, имея дело с нейромедиаторами, гравитацией или расчетами методом Монте-Карло. Критика становится бесполезной и тогда, когда она начинает некритически использовать результаты одной из наук или дисциплин, будь то сама социология, экономика или постколониальные исследования, чтобы объяснить поведение людей. Можно попробовать сыграть в эту никчемную игру, объясняя агрессию генетикой агрессивных людей, но попытайтесь проделать то же самое, одновременно приняв во внимание множество конфликтов и разногласий в области генетики, включая теории эволюции, в которых сами генетики так сильно путаются²⁷.

В обоих случаях вопросы, вызывающие озабоченность, никогда не занимают те две позиции, которые отводит им критическое варварство. Объекты слишком сильны, чтобы к ним относились как к фетишам, и слишком слабы, чтобы можно было рассматривать их как неоспоримые каузальные объяснения того или иного бессознательного действия. Это отно-

27. Яркий пример можно найти в: *Kupiec J.-J., Sonigo P. Ni Dieu ni gène: pour une autre théorie de l'hérédité*. P.: Le Seuil, 2000; см. также: *Fox-Keller E. The Century of the Gene*. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

сится не только к научным положениям дел; это наше величайшее открытие, заставившее исследования науки совершить эту счастливую ошибку, *felix culpa*. Как только вы поймете, что объекты науки не поддаются социальному объяснению, то тут же поймете, что так называемые слабые объекты, то есть те, что представляются подходящими кандидатами для обвинений в антифетишизме, никогда не были всего лишь проекциями на белом экране²⁸. Они также действуют, также производят различные вещи и также *побуждают вас делать различные вещи*. Не только объекты науки оказывают сопротивление, но и прочие объекты, которые, казалось бы, давно были стерты в пыль автоматизированными, рефлекторно действующими деконструкторами. Выдвинуть обвинение в том, что нечто является фетишем, — это абсолютно неуместный, непочтительный, безумный и варварский жест²⁹.

Не пришло ли время двигаться дальше? Почему бы к двум позициям, позиции факта и позиции фантазии, не добавить третью позицию, позицию *справедливости*? Неужели наша коллективная интеллектуальная жизнь не в силах породить, хотя бы раз в столетие, какие-нибудь *новые* инструменты критики? Разве не обидно слышать, что военные более бдительны, внимательны и более изобретательны, чем мы, гордость научного сообщества, его сливки, постоянно превращающие весь остальной мир в наивных «верующих», фетишистов, беспомощных жертв господства, при этом сводя их к побочным эффектам всемогущих и скрытых каузальностей, порожденных инфраструктурами, композиция которых не подлежит рассмотрению? При этом в глубине души мы сохраняем уверенность, что вещи, действительно дорогие нашему сердцу, никак не могут выступать в подобной роли. Вы не устали от подобных «объяснений»? Я устал, они меня всегда утомляли, поскольку я знал, например, что Бог, которому я молюсь, произведения искусства, которыми я восхищаюсь, рак толстой кишки, с которым я борюсь, законодательство, которое я изучаю, желание, которое ощущаю, и даже книга, которую я пишу, никоим образом не поддаются объяснению ни в качестве фетиша, ни в ка-

28. Я пытался недавно использовать этот аргумент в отношении двух самых сложных типов сущностей: христианских божеств (Latour B. *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. P.: Les empêcheurs de penser en rond, 2002) и законов (*Idem*. *La fabrique du droit: Une Ethnographie du Conseil d'État*. P.: La Découverte, 2002).

29. Выставка в Карлсруэ (Германия) под названием *Iconoclash* была в каком-то смысле запоздалым ритуалом покаяния в столь буйном разрушении.

честве факта, ни в той или иной комбинации двух этих абсурдных позиций.

Чтобы реабилитировать реалистическую установку, недостаточно разобрать на части критическое оружие, которое столь некритично производилось нашими предшественниками, как поступают с устаревшими, но все еще опасными ядерными боеголовками. Если бы нужно было демонтировать только социальную теорию, все было бы довольно просто; подобно Советской империи, все эти колоссы стоят на глиняных ногах. Сложность в том, что они построены на фундаменте куда более древней философии, поэтому, как только мы пытаемся заменить факты проблемами, создается впечатление, что мы что-то утрачиваем. Мы как будто пытаемся наполнить мифическую бочку Данаид: что бы мы туда ни заливали, уровень реализма не повышается. Пока мы не заделаем течь, реалистическая установка всегда будет как бы расщепленной; основным предметом внимания остаются факты, а вопросам, вызывающим озабоченность, отведена богатая, но по сути пустая или нерелевантная область *истории*. Больше всегда будет казаться меньшим. Хотя я и не планировал растягивать данную статью, мне потребуется еще несколько страниц, чтобы предложить способы преодоления этой бифуркации.

Есть известное изречение Альфреда Норта Уайтхеда: «Обратиться к метафизике — все равно что бросить спичку в пороховой склад. Все взлетит на воздух»³⁰. Но я без этого не смогу, так как слишком много говорил о системах вооружения, взрывах, борьбе с идолами и полях сражений. Среди всех современных философов, пытавшихся преодолеть факты, Уайтхед — единственный, кто вместо того, чтобы встать на путь критики и вместо фактов обратить внимание на то, что делает их возможным, как делал Кант, или добавить что-то к их голой структуре, как делал Гуссерль, или насколько возможно избежать их судьбы господства, их *Gestell*, как делал Хайдеггер, — попытался приблизиться к ним или, точнее, увидеть сквозь факты реальность, требующую нового, уважительного и реалистического отношения.

Едва ли найдется кто-то, кто был дальше от критики во всех смыслах этого слова, чем Уайтхед, и любопытно, что единственный, против кого он прямо направил свои критические замеча-

30. Whitehead A. N. The Concept of Nature. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1920. P. 29.

ния, был Витгенштейн. Которого, на мой взгляд, совершенно несправедливо считают величайшим философом XX века.

Яркая отличительная черта, которая выделяет Уайтхеда на фоне философского мейнстрима и делает его нашим попутчиком, — это его убежденность в том, что факты являются крайне скудным отображением того, что дано нам в опыте. А также тем, что подменяет вопрос «Что есть на самом деле?» вопросом «Как мы можем это знать?», как отмечает Изабель Стенгерс в важной книге о философии Уайтхеда³¹. Те, кто сегодня высмеивают его философию, не понимают, что сами загоняют себя в рамки того, что он называл «бифуркацией природы». Они давно забыли о том, что значит принять эту удивительную фразу всерьез:

Для натурфилософии все воспринимаемое является частью природы. Мы не можем взять и выбрать. Для нас красный отблеск заката должен быть в такой же степени частью природы, как молекулы, как электрические волны, которыми ученые объяснили бы этот феномен³².

Все последующие философские школы занимались чем-то прямо противоположным: они выбирали и отбирали и, что хуже, оставались вполне довольны этим ограниченным выбором. Устранить эту бифуркацию — не значит добавить к скучным электрическим волнам богатый жизненный мир сияющего солнца, как поступили бы феноменологи. Это лишь усилило бы бифуркацию. Решение, или, скорее, приключение, как сказал бы Уайтхед, состоит в том, чтобы развить реалистическую установку еще дальше, признав, что факты — это абсолютно неправдоподобное, нереалистичное и неоправданное определение того, что значит иметь дело с вещами:

Таким образом, материя представляет собой отказ мыслить вне пространственных и временных характеристик для того, чтобы прийти к концепции индивидуальной сущности. Именно подобный отказ вызвал путаницу из-за *переноса самого мыслительно-го процесса на факты природы*. Сущность, избавленная ото всех характеристик, кроме пространственно-временных, приобрела

31. См.: Stengers I. Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts. P.: Seuil, 2002. Существенное достоинство этой книги в том, что автор принимает всерьез как научные взгляды Уайтхеда, так и его теорию Бога.

32. Whitehead A. N. Op. cit. P. 28–29.

физический статус окончательной структуры природы; таким образом, развитие природы понимается исключительно как нечто происходящее с материей в ходе ее полного приключений путешествия сквозь пространство³³.

Из этого не стоит делать вывод о том, что могли бы существовать некие устойчивые факты, и следующим действием должно быть решение о том, можно ли их использовать для объяснения чего-либо. А также о том, что альтернативное решение состоит в атаке, критике, разоблачении, историзации этих фактов с целью показать, что они сфабрикованы, интерпретированы, изменчивы. Неверно и то, что у нас получится избегать их, погрузившись в область сознания, или дополнять их символическим или культурным измерением; дело в том, что факты — это ненадежные союзники опыта и эксперимента. А также, добавлю я от себя, это еще и запутанный клубок, в котором переплетены полемика, эпистемология, модернистская политика, и который никоим образом не может представлять то, чего требует реалистическая установка³⁴.

Уайтхед не из тех авторов, что дают читателю заскучать, но мне хотелось бы обрисовать хотя бы *направление* развития той новой критической установки, которой я бы хотел заменить опостылевшую рутину большинства социальных теорий.

Решение, на мой взгляд, заключено в многообещающем термине *собрание*, который ввел Хайдеггер для обозначения «веществования вещи». Я прекрасно понимаю, что Хайдеггеру и Уайтхеду было бы не о чем поговорить друг с другом. Однако термин, который последний использовал в «Процессе и реальности» для описания «подходящих поводов» (я называю их «вопросами, вызывающими озабоченность»), — это «сообщества» (*societies*). Это же слово, кстати, использует Габриэль Тард, подлинный основатель французской социологии, для описания сущностей всех ви-

33. Ibidem. P. 20.

34. Факты представляют теперь не самое распространенное и затруднительное с исторической точки зрения отражение опыта, что убедительно показали многие авторы; фрагменты этой истории описаны в таких работах, как: *Licoppe C. La Formation de la pratique scientifique: Le Discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630–1820)*. P.: La Découverte, 1996; *Poovey M. A. History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1999; *Daston L., Park K. Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*. N.Y.: Zone Books, 1998; *Picturing Science, Producing Art / C. A. Jones et al. (eds)*. N.Y.: Psychology Press, 1998.

дов. Оно достаточно близко к слову «ассоциация», которое я постоянно использовал для описания объектов науки и технологий. Эндрю Пикеринг использовал бы термин «вальцы практики»³⁵. Независимо от используемых терминов, все вышеизложенное представляет собой совершенно иную установку, которая разительно отличается от критической: это не бегство к условиям возможности данных фактов, не прибавление чего-то более человеческого, которого не хватает нечеловеческим фактам, а скорее разноплановое исследование посредством антропологии, философии, метафизики, истории, социологии, направленное на выявление того, *сколько участников собрано в вещь*, чтобы сделать ее существующей и поддерживать ее существование и далее. Объекты — просто неудавшиеся собрания, то есть факты, которые не были собраны юридически надлежащим образом³⁶. Неподатливость фактов, которая в привычном нам спектакле с пинающим камень ниспровергателем («это существует, нравится вам это или нет») похожа на упрямство политических демонстрантов: «Это — США, любите их или убирайтесь», — что, одним словом, есть скверная альтернатива динамичному, осознанному, устойчивому, достойному и продолжительному существованию во всех его проявлениях³⁷. Собрание, то есть вещь, проблема, нечто, обсуждаемое на *вече*, может быть весьма устойчивым, если количество участников собрания, ее ингредиентов, людей и нелюдей, не будет заранее ограничено³⁸. В корне неправильно делить коллектив, как я это называю, на устойчивые факты, с одной стороны, и мятежные толпы — с другой. Архимед говорил от лица всей традиции, восклицая: «Дайте мне неподвижную точку опоры, и я переверну Землю», но не выступаю ли я от лица другой, куда менее престижной, но, возможно, столь же почетной традиции, когда говорю: «Дайте мне один вопрос, вызывающий озабоченность, и я покажу вам, как много нуж-

35. См.: *Pickering A. The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science. Chicago: University of Chicago Press, 1995.*

36. См.: *Latour B. Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.*

37. См. интересную интерпретацию реалистической методологии в: *Ashmore M. et al. The Bottom Line: The Rhetoric of Reality Demonstrations // Configurations. 1994. Vol. 2. № 1. P. 1–14.*

38. В этом состоит вызов новой выставки, которую я курирую вместе с Питером Вайбелем в Карлсруэ. Она запланирована на 2004 год и носит рабочее название *Making Things Public*. Эта выставка будет исследовать то, что проект *Iconoclash* всего лишь обозначил, а именно изнанку войн вокруг изображений.

но для того, чтобы его удержать»? На мой взгляд, бессмысленно закреплять термины из реалистического словаря исключительно за первым способом рассуждения. Критик — не тот, кто развенчивает, а тот, кто собирает. Критик — не тот, кто выдергивает ковер из-под ног наивных верующих, а тот, кто предлагает участникам места для собраний. Критик — не тот, кто бесцельно чередует антифетишизм и позитивизм как пьяный бунтарь на картине Гойи, а тот, для кого все то, что было сконструировано, остается хрупким, и потому требует особой заботы и бережного обращения. Я понимаю, что необходимо обновить и само понятие конструктивизма, чтобы понять суть этой полемики, но я уже сказал достаточно, чтобы указать направление критики — не *прочь от*, а *в сторону* собрания, Вещи³⁹. Не на запад, а, если можно так выразиться, на восток⁴⁰.

Если мы попробуем пойти новым путем, то столкнемся с практической проблемой: мы должны будем связать со словом *критицизм* целый ряд новых и при этом позитивных метафор, жестов, установок, рефлекторных реакций, привычек, способов мышления. Чтобы начать формирование подобных ассоциаций, я приведу еще одно определение критики из самого неожиданного источника — самой первой работы Алана Тьюринга о мыслящих машинах⁴¹. Для этого у меня хороший повод: на первый взгляд, это типичная статья о формализме, с которым связано происхождение одной из икон современной эпохи — если использовать клише антифетишизма — а именно компьютера. Однако если вы начнете ее читать, то найдете в ней столько барочных элементов, всевозможного китча и собранных воедино бесконечных метафор, существ, гипотез, аллюзий,

39. Данная статья может служить дополнением к другой: Латур Б. Надежды конструктивизма // Социология вещей: ст. М.: Территория будущего, 2006. С. 365–389.

40. Вот почему, хотя я и разделяю беспокойство Томаса де Зенготиты (*De Zengotita T. Common Ground: Finding Our Way Back to the Enlightenment* // Harper's. 2003. № 306 P. 35–45), я думаю, что он ошибочно выбрал *направление движения* — назад в будущее; призыв вернуться к «естественной» установке — признак ностальгии.

41. См.: Тьюринг А. М. Вычислительные машины и разум // Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума. Фантазии и размышления о самосознании и о душе. М.: Бахрах-М, 2003. С. 47–60. См. также, комментарии Пауэрса к этой работе в: Powers R. Galatea 2.2. N.Y.: Farrar, Strauss and Giroux, 1995 — это критика в самом возвышенном смысле слова. Для понимания контекста данной работы, см.: Hodges A. Alan Turing: The Enigma. N.Y.: Vintage Books, 1983.

что сегодня ее точно не принял бы ни один журнал. Даже *Social Text* принял бы ее за очередной розыгрыш! «Ну уж нет, хватит, — наверняка сказали бы они, — пуганая ворона и куста боится...» Разве можно принять всерьез статью, где после упоминания мусульманок, наказания мальчиков, экстрасенсорного восприятия мы читаем:

Пытаясь сконструировать подобные машины, мы не должны бесцеремонно узурпировать власть [Бога] создавать души, подобно тому, как мы не делаем этого, производя на свет детей. В обоих случаях мы являемся скорее инструментами Его воли, создавая вместилища для созданных Им душ⁴².

Сколько богов, и все из машин. Помните, как Буш восхвалял команду шаттла «Колумбия» за то, что она достигла дома на небесах, хотя и не дома на Земле? Тьюринг также не может не упомянуть созидательную силу Бога, когда речь заходит о самой хитроумной машине, об изобретенном им компьютере. В том-то и смысл. Компьютер полон сюрпризов: вы получаете от него намного больше, чем вкладываете. Статья Тьюринга самым драматичным образом в который раз демонстрирует, что все объекты рождаются вещами, а для того, чтобы явиться на свет, любым фактам требуется умопомрачительное разнообразие вопросов, вызывающих озабоченность⁴³. Самое удивительное в этом результате — невозможность контроля того, что мы сами сфабриковали, — объекта из следующего определения критики⁴⁴:

42. Тьюринг А. М. Указ. соч. С. 51. Перевод изменен. — Прим. ред.

43. Неформалистское определение формализма было предложено Брайаном Ротманом в: *Rothman B. Ad Infinitum: The Ghost in Turing's Machine: Taking God Out of Mathematics and Putting the Body Back*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.

44. Тьюринга можно считать первым и лучшим из программистов, поэтому те, кто верят в возможность описать машины на языке вводов и выводов, должны подумать над его исповедью: «Машины удивляют меня очень часто. Это происходит потому, что я не делаю расчетов относительно того, что от них можно ожидать, а если и делаю, то торопливо и недостаточно аккуратно. Например, я говорю себе: „Наверное, напряжение здесь такое же, как и там; предположим пока, что так и есть“. Естественно, я часто ошибаюсь, и результат бывает для меня сюрпризом, поскольку к концу эксперимента я уже успеваю забыть о своих предположениях. Это признание делает меня уязвимым для критики моей небрежности, но не может служить основанием для сомнения в том, что я испытываю искреннее удивление» (Тьюринг А. М. Указ. соч. С. 56–57). Об этом неформалистском определении компьютеров см.: *Cantwell B. S. On the Origin of Objects*. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.

Давайте ненадолго вернемся к возражению леди Лавлейс о том, что машина может делать только то, что мы ей приказываем. Можно сказать, что человек может «ввести» идею в машину, после чего та каким-то образом ответит и погрузится в состояние покоя, как струна фортепиано после удара молоточка. В качестве другой аналогии можно предложить ядерный реактор, размер которого меньше критического: введенная идея — это нейтрон, попадающий в реактор снаружи. Каждый такой нейтрон вызывает некое возмущение, в конце концов затихающее. Но если реактор увеличить до достаточно крупного размера, то вызванное этим нейтроном возмущение, вероятно, будет продолжаться и возрастать до полного разрушения реактора. Существует ли соответствующий феномен в сфере разума и применим ли он к машине? Кажется, он вполне применим для человеческого разума. Как представляется, большинство из них являются «докритическими», то есть в нашей метафоре соответствуют реакторам, размер которых меньше критического. Когда подобному разуму представлена идея, то в ответ выдается в среднем менее одной идеи. Лишь незначительное их число относится к сверхкритическим. Если подобному разуму предложить идею, то может возникнуть целая «теория», состоящая из вторичных, третичных и более опосредованных идей. Разум различных животных определенно кажется докритическим. Придерживаясь этой аналогии, мы задаемся вопросом: «Можно ли создать сверхкритическую машину?»⁴⁵

Безусловно, мы все знаем, чего стоят эти докритические разумы! Что было бы с критикой, если бы она могла ассоциироваться с *большим*, а не с *меньшим*, с *умножением*, а не с *вычитанием*? Критическая теория давно мертва; можем ли мы снова стать критиками в том смысле, который вкладывает в этот термин Тьюринг? То есть генерировать больше идей, чем получили, наследовать престижной критической традиции, но не позволять ей прерваться или «впасть в состояние покоя», как рояль, к которому больше не притрагиваются? Для этого нам бы потребовалось, чтобы все сущности, включая компьютеры, перестали быть объектами, которые определяются только в терминах ввода и вывода, и снова стали бы вещами — посредниками, собирающими и объединяющими гораздо большее количество складок, чем в «единой четверице». Если это станет возможным, то критикам мож-

45. Turing A. M. Computing Machinery and Intelligence // Mind. 1950. Vol. 59. № 236. P. 454. (В русском переводе последняя, седьмая, часть статьи *Learning Machines* отсутствует. — Прим. ред.).

но будет позволить подобраться еще ближе к столь дорогим для нас вопросам, вызывающим озабоченность, и вот тогда-то, наконец, мы могли бы им сказать: «Да, пожалуйста, затрагивайте их, объясняйте, раскрывайте». И тогда мы навсегда покончили бы с иконоборчеством.

Библиография

- Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма. М.: НЛЮ, 2011.
- Галисон П. Часы Эйнштейна, карты Пуанкаре. Империи времени. М.: ИД ВШЭ, 2022.
- Кун Т. Предисловие к английскому переводу // Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. М.: Идея-Пресс; Дом интеллектуальной книги, 1999.
- Латур Б. Надежды конструктивизма // Социология вещей: ст. М.: Территория будущего, 2006. С. 365–389.
- Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006.
- Мейссан Т. 11 сентября: чудовищная махинация. М.: Карно, 2003.
- Тьюринг А. М. Вычислительные машины и разум // Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума. Фантазии и размышления о самосознании и о душе. М.: Бахрах-М, 2003. С. 47–60.
- Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие: ст. и выступ. М.: Республика, 1993. С. 316–326.
- Хофштадтер Д., Деннет Д. Глаз разума. Фантазии и размышления о самосознании и о душе. М.: Бахрах-М, 2003.
- A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths About Science / K. Noretta (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 1998.
- A Republican Kyoto // Wall Street Journal. 08.04.2003. P. A14.
- Ashmore M., Edwards D., Potter J. The Bottom Line: The Rhetoric of Reality Demonstrations // Configurations. 1994. Vol. 2. № 1. P. 1–14.
- Baudrillard J. “The Spirit of Terrorism” and “Requiem for the Twin Towers”. N.Y.: Verso, 2002.
- Bush W. G. The Space Shuttle “Columbia” Tragedy Speech to the Nation // American Rhetoric. 01.02.2003. URL: <https://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbushcolumbia.html>.
- Cantwell B. S. On the Origin of Objects. Cambridge, MA: MIT Press, 1997.
- Daston L., Park K. Wonders and the Order of Nature, 1150–1750. N.Y.: Zone Books, 1998.
- De Zengotita T. Common Ground: Finding Our Way Back to the Enlightenment // Harper’s. 2003. № 306 P. 35–45.
- Despret V. Quand le loup habitera avec l’agneau. P.: les Empêcheurs de penser en rond, 2002.
- Ehrlich P. R., Ehrlich A. H. Betrayal of Science and Reason: How Anti-Environmental Rhetoric Threatens Our Future. Washington, DC: Island Press, 1997.
- Environmental Word Games // New York Times. 15.03.2003. P. A16.
- Fox-Keller E. The Century of the Gene. Cambridge, MA: MIT Press, 2000.

- Hacking Y. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*. Chicago: Open Court, 2002.
- Heidegger M. *What Is a Thing?* Chicago: Henry Regnery Company, 1967.
- Hodges A. *Alan Turing: The Enigma*. N.Y.: Vintage Books, 1983.
- Iconoclash: *Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art* / B. Latour, P. Weibel (eds). Cambridge, MA: MIT Press, 2002.
- Kupiec J.-J., Sonigo P. *Ni Dieu ni gène: pour une autre théorie de l'hérédité*. P.: Le Seuil, 2000.
- Latour B. *Gabriel Tarde and the End of Social // The Social in Question*. New Bearings in History and the Social Sciences / P. Joyce (ed.). L.: Routledge, 2002. P. 117–132.
- Latour B. *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. P.: Les empêcheurs de penser en rond, 2002.
- Latour B. *La fabrique du droit: Une Ethnographie du Conseil d'État*. P.: La Découverte, 2002.
- Latour B. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Latour B. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Latour B. *Why Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern // Critical Inquiry*. 2004. Vol. 30. № 2. P. 235–248.
- Licoppe C. *La Formation de la pratique scientifique: Le Discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630–1820)*. P.: La Découverte, 1996.
- Paumgarten N. *Dept. of Super Slo-Mo: No Flag on the Play // The New Yorker*. 20.01.2003. P. 32.
- Pickering A. *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Picturing Science, Producing Art* / C. A. Jones, P. Galison, A. Slaton (eds). N.Y.: Psychology Press, 1998.
- Pietz W. *The Problem of the Fetish, I // Res*. 1985. № 9. P. 5–17.
- Pietz W. *The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish // Res*. 1987. № 13. P. 23–45.
- Pietz W. *The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism // Res*. 1988. № 16. P. 105–123.
- Poovey M. A. *History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Powers R. *Galatea 2.2*. N.Y.: Farrar, Strauss and Giroux, 1995.
- Powers R. *Plowing in the Dark*. N.Y.: Farrar, Straus and Giroux, 2000.
- Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society* / S. Strum, L. Fedigan (eds). Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- Rothman B. *Ad Infinitum: The Ghost in Turing's Machine: Taking God Out of Mathematics and Putting the Body Back*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.
- Serres M. *Statues: le Second livre des fondations*. P.: Editions François Bourin, 1987.
- Serres M., Latour B. *Conversations on Science, Culture and Time*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1995.
- Stengers I. *Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts*. P.: Seuil, 2002.

- Thomas Y. Res, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain // Archives de philosophie du droit. 1980. T. 25. P. 413–426.
- Turing A. M. Computing Machinery and Intelligence // Mind. 1950. Vol. 59. № 236. P. 433–460.
- Waters L. Enemies of Promise: Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship. Chicago, IL: Prickly Paradigm Press, 2004.
- Whitehead A. N. The Concept of Nature. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1920.

WHY CRITIQUE RUN OUT OF STEAM? FROM MATTERS OF FACT TO MATTERS OF CONCERN

BRUNO LATOUR (1947–2022). French anthropologist, philosopher and sociologist.

Keywords: social constructivism; realism in science studies; production of facts; revisionism; conspiracy theories; climate negationism.

This article proposes a revision of the notion of critique developed in the social sciences at the beginning of the twenty-first century. Bruno Latour suggests that criticism has largely lost its explanatory potential and has become an obstacle to responding to new challenges and threats. He suggests a radical revision of both the instruments and targets of critical analysis while observing the emergence of the “instant revisionism” phenomenon with its pseudo-critical analysis that challenges the facts established by science or jurisprudence, thus imitating the procedures of the sociology of science that Latour, himself, extensively used in his work of the eighties and nineties. He equally signalizes the transformation of critical procedures from an attribute of elitist academic culture to a key element of the conspiracy theories that have proliferated with the advent of social media and alternative information sources.

Latour emphasizes that conspiracy theories and “instant revisionism” have become instruments in the hands of political forces challenging the established scientific consensus on the key role of anthropogenic factors in climate change. Simultaneously, he disapproves of returning to the pre-critical realism that does not consider the complex procedure of the “production” of facts, which does not amount to so-called “social constructivism.” To overcome this crisis, Latour proposes a gradual transition from the outdated notion of “facts” to a new concept, “matters of concern.” This new approach will account for the complex procedure of producing new entities and the interactions of human and non-human actors. Meanwhile, it will enable the recognition of the irrelevance of objections to already established states of affairs and adopt an authentic realist attitude that combines the virtues of critical methodology and the new pragmatism.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-29-61

References

- A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths About Science* (ed. K. Noretta), New York, Oxford University Press, 1998.
- A Republican Kyoto. *Wall Street Journal*, April 8, 2003, p. A14.
- Ashmore M., Edwards D., Potter J. The Bottom Line: The Rhetoric of Reality Demonstrations. *Configurations*, 1994, vol. 2, no. 1, pp. 1–14.
- Baudrillard J. “*The Spirit of Terrorism*” and “*Requiem for the Twin Towers*”, New York, Verso, 2002.
- Boltanski L., Chiapello E. *Novyi dukh kapitalizma* [Le nouvel esprit du capitalisme], Moscow, NLO, 2011.
- Bush W.G. The Space Shuttle “Columbia” Tragedy Speech to the Nation. *American Rhetoric*, February 1, 2003. Available at: <https://www.americanrhetoric.com/speeches/gwbushcolumbia.html>.
- Cantwell B.S. *On the Origin of Objects*, Cambridge, MA, MIT Press, 1997.
- Daston L., Park K. *Wonders and the Order of Nature, 1150–1750*, New York, Zone Books, 1998.

- De Zengotita T. Common Ground: Finding Our Way Back to the Enlightenment. *Harper's*, 2003, no. 306, pp. 35–45.
- Despret V. *Quand le loup habitera avec l'agneau*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond, 2002.
- Ehrlich P. R., Ehrlich A. H. *Betrayal of Science and Reason: How Anti-Environmental Rhetoric Threatens Our Future*, Washington, DC, Island Press, 1997.
- Environmental Word Games. *New York Times*, March 15, 2003, p. A16.
- Fox-Keller E. *The Century of the Gene*, Cambridge, MA, MIT Press, 2000.
- Galison P. *Chasy Einshteina, karty Puankare. Imperii vremeni* [Einstein's Clocks, Poincare's Maps. Empires Of Time], Moscow, HSE Publishing House, 2022.
- Hacking Y. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- Harman G. *Tool-Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago, Open Court, 2002.
- Heidegger M. Veshch' [Das Ding]. *Vremia i bytie: st. i vystup.* [Zeit und Sein], Moscow, Respublika, 1993, pp. 316–326.
- Heidegger M. *What Is a Thing?* Chicago, Henry Regnery Company, 1967.
- Hodges A. *Alan Turing: The Enigma*, New York, Vintage Books, 1983.
- Hofstadter D., Dennet D. *Glaz razuma. Fantazii i razmyshleniia o samosoznanii i o dushe* [The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul], Moscow, Bakhrakh-M, 2003.
- Iconoclash: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art* (eds B. Latour, P. Weibel), Cambridge, MA, MIT Press, 2002.
- Kuhn Th. Predislovie k angliiskomu perevodu [Foreword to the English Translation]. In: Fleck L. *Vozniknovenie i razvitie nauchnogo fakta* [Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache], Moscow, Ideia-Press, Dom intellektual'noi knigi, 1999.
- Kupiec J.-J., Sonigo P. *Ni Dieu ni gène: pour une autre théorie de l'hérédité*, Paris, Le Seuil, 2000.
- Latour B. Gabriel Tarde and the End of Social. *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences* (ed. P. Joyce), London, Routledge, 2002, pp. 117–132.
- Latour B. *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 2002.
- Latour B. *La fabrique du droit: Une Ethnographie du Conseil d'État*, Paris, La Découverte, 2002.
- Latour B. Nadezhdy konstruktivizma [The Promises of Constructivism]. *Sotsiologiya veshchei: sb. st.* [Sociology of Things: Collection of Articles] (ed. V. Vakhshayn), Moscow, Territoriya budushchego, 2006, pp. 365–389.
- Latour B. *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique], Saint Petersburg, EUPRESS, 2006.
- Latour B. *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- Latour B. *Politics of Nature: How to Bring the Sciences Into Democracy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2004.
- Latour B. Why Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 2004, vol. 30, no. 2, pp. 235–248.
- Licoppe C. *La Formation de la pratique scientifique: Le Discours de l'expérience en France et en Angleterre (1630–1820)*, Paris, La Découverte, 1996.

- Meyssan Th. *11 sentiabria: chudovishchnaia makhinatsiia* [11 septembre 2001: L'Effroyable imposture], Moscow, Karno, 2003.
- Paumgarten N. Dept. of Super Slo-Mo: No Flag on the Play. *The New Yorker*, January 20, 2003, p. 32.
- Pickering A. *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.
- Picturing Science, Producing Art* (eds C. A. Jones, P. Galison, A. Slaton), New York, Psychology Press, 1998.
- Pietz W. The Problem of the Fetish, I. *Res*, 1985, no. 9, pp. 5–17.
- Pietz W. The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. *Res*, 1987, no. 13, pp. 23–45.
- Pietz W. The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. *Res*, 1988, no. 16, pp. 105–123.
- Poovey M. A. *History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- Powers R. *Galatea 2.2*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1995.
- Powers R. *Plowing in the Dark*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2000.
- Primate Encounters: Models of Science, Gender and Society* (eds S. Strum, L. Fedigan), Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- Rothman B. *Ad Infinitum: The Ghost in Turing's Machine: Taking God Out of Mathematics and Putting the Body Back*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1993.
- Serres M. *Statues: le Second livre des fondations*, Paris, Editions François Bourin, 1987.
- Serres M., Latour B. *Conversations on Science, Culture and Time*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.
- Stengers I. *Penser avec Whitehead: Une libre et sauvage création de concepts*, Paris, Seuil, 2002.
- Thomas Y. Res, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain. *Archives de philosophie du droit*, 1980, vol. 25, pp. 413–426.
- Turing A. M. Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 1950, vol. 59, no. 236, pp. 433–460.
- Turing A. M. Vychislitel'nye mashiny i razum [Computing Machinery and Intelligence]. In: Hofstadter D., Dennet D. *Glaz razuma. Fantazii i razmysleniia o samosoznanii i o dushe* [The Mind's I: Fantasies and Reflections on Self and Soul], Moscow, Bakhrahk-M, 2003, pp. 47–60.
- Waters L. *Enemies of Promise: Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*, Chicago, IL, Prickly Paradigm Press, 2004.
- Whitehead A. N. *The Concept of Nature*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1920.

«Эгоистичный ген» завербован

Угроза сакральному и подозрение по отношению к себе

СЕРГЕЙ ШЕВЧЕНКО

Институт философии и социальной теории (IFDT),
Белградский университет, Сербия, shevchenko_sergei@yahoo.com.

Ключевые слова: текучий модерн; иммунополитика; сакральное; редактирование генома; теории заговора; Зигмунт Бауман; Роберто Эспозито; Филип Смит.

Эксперимент китайского ученого Хе Цзянькуя по редактированию генома девочек-близнецов породил новую волну подозрений к биотехнологиям. Под подозрением оказались биотехнологи и влиятельные международные фигуры — те, кому приписывалась способность использовать общее желание стать здоровее, сильнее и работоспособнее ради трансформации населения Земли. По своему социальному значению эти опасения выходят далеко за пределы желания уменьшить неопределенности, связанные с развитием новых технологий. Образ угрозы, связанной с редактированием генома, проложил новое русло для «текучего страха» вытеснения и замещения, описанного социологом Зигмунтом Бауманом. Он же наложил на иммунополитическую тревожность, связанную с опасением быть зараженным и утратившим идентичность.

Вместе с тем подозрение к технологиям по редактированию генома явственно воспроизводит мотивы поруганного сакрального, описан-

ные Эмилем Дюркгеймом, Мери Дуглас и современными культурсоциологами. Однако в рассматриваемом случае эти мотивы приобретают совершенно особое звучание. Под угрозой поругания оказывается человеческий геном, определяющий, как нам следует жить, а потому обладающий свойствами сакрального. При этом и наша жизнь оказывается лишь частью эволюционного соревнования «эгоистичных генов», стремящихся распространиться в пространстве и времени. Обычно опасность, связанная с сакральным, заключается либо в его осквернении, либо в стремлении противника заручиться его поддержкой. Подозрения по отношению к редактированию генома могут быть истолкованы как попытка сформировать предписание для сакрального, перекодировать те внутренние принципы, по которым оно действует. А поскольку сакральное в данном случае содержится в каждой клетке человеческого тела, объектом подозрения оказывается сам подозревающий.

Двойная спираль подозрения

СОЦИОЛОГ и биоэтик Том Шекспир ставит в один ряд роман «Франкенштейн, или Современный Прометей» Мэри Шелли, тоннели большого адронного коллайдера и технологии «улучшения» человека. Во всех трех случаях, считает Шекспир, мы имеем дело с «призраками могущества»¹. Наше желание стать сильнее и совершеннее пугает нас самих — мы не можем предсказать, какие силы нам удастся таким образом пробудить. Наши тела составлены из элементарных частиц и, на другом уровне организации, из молекул ДНК. С воздействиями на обе эти сущности связаны одни из главных технологических страхов. Мы будто бы располагаем заключенной в них силой, но эта сила нам неподконтрольна.

Исследовательские проекты, связанные с воздействием на элементарные формы составляющей нас материи, пугают, притягивают и вместе с тем вызывают различные подозрения. Тем самым они оказываются схожи с фрейдистскими подозрениями в отношении бессознательного. Но ужасать и вместе с тем захватывать может не только скрытая мощь находящегося в нас субиндивидуального, но и всепоглощающий характер надындивидуального. В этом плане «эгоистичный ген» соревнуется с «тотальными институтами». Но иногда гены могут быть поставлены на службу институтам, помещая нас самих под подозрение. Сегодня генетические базы данных становятся важным инструментом расследования преступлений². И чем ближе будет приближаться наш геном к ряду привычных объектов биомедицинского воздействия, тем проще будет пополнять эти базы.

В статье использованы результаты проекта «Культурные, эмоциональные и когнитивные механизмы восприятия внедрения технологий усиления человека и связанных с ними изменений», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

1. *Shakespeare T.* Foreword: Five Thoughts About Enhancement // *The Human Enhancement Debate and Disability: New Bodies for a Better Life* / M. Eilers et al. (eds). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014. P. xi.
2. *Machado H. et al.* Constructing Suspicion Through Forensic DNA Databases in the EU. The Views of the Prüm Professionals // *The British Journal of Criminology*. 2020. Vol. 60. № 1. P. 141–159.

Подозрения в отношении редактирования генома сплетаются в спираль с недоверием к системам надзора и наказания, поставивших на вооружение генетику. Страхи недобросовестного контроля, вытеснения и трансформации идут рука об руку. Их исследования связаны с широким полем изучения теорий заговора³ и когнитивных искажений при оценке риска⁴. Критика этих страхов и подозрений как симптомов социальных неурядиц осуществляется в концептуальном поле иммунополитики⁵ или «текущего страха»⁶, которые мы рассмотрим подробнее. Причем эти критические ракурсы часто оказываются и более практически ориентированными, поскольку в качестве пути выхода предлагают нечто большее, чем просвещение или исправление индивидуальных интеллектуальных пороков. Однако и они не позволяют поставить вопрос о том, что думают сами носители подобных подозрений о возможных источниках угрозы.

Я полагаю, что к таким ответам нас могут приблизить культуросоциологические исследования сакрального. Они позволяют обратить внимание на образы над- или субчеловеческих сущностей, способных навязать нам, людям, свои собственные правила. Находящийся в каждой клетке нашего тела геном определяет особенности внешности индивида, характерные для него риски заболеваний. Геном провозглашает это на языке, который не так давно оказался расшифрован, но все еще остается окутан атмосферой сакрального. Человечество знало много попыток говорить на языке сакрального, но не так часто сакральному выдавались предписания. Поэтому перспектива изменения ДНК не только пробуждает не слишком интенсивный, но массовый страх и привлекает внимание. Отсюда такой успех научпоп- и академических изданий на эту тему⁷⁸ — успех, заставляющий постоянно воз-

3. Baik E. S. *et al.* Communicating CRISPR: Challenges and Opportunities in Engaging the Public // *Progress in Molecular Biology and Translational Science*. 2022. Vol. 188. № 1. P. 171–193.
4. Macintosh K. L. Heritable Genome Editing and Cognitive Biases: Why Broad Societal Consensus Is the Wrong Standard for Moving Forward // *Journal of Law and the Biosciences*. 2022. Vol. 9. № 1. P. Isacoo2.
5. Kent J., Meacham D. “Synthetic Blood”: Entangling Politics and Biology // *Body & Society*. 2019. Vol. 25. № 2. P. 28–55.
6. Bonifati N. Toward Post-Human: The Dream of Never-Ending Life // *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality* / M. H. Jacobsen (ed.). L.: Routledge, 2017. P. 156–172.
7. Kirksey E. *The Mutant Project: Inside the Global Race to Genetically Modify Humans*. Bristol, UK: Bristol University Press, 2021.
8. Greely H. T. *CRISPR People: The Science and Ethics of Editing Humans*. Cambridge, MA: MIT Press, 2022.

вращаться к роману Шелли «Франкенштейн, или Современный Прометей». В первом приближении — это сюжеты о пугающих попытках подчинить воле то, что раньше заставляло людей играть по своим правилам. Во втором — трагедии существ, полученных в результате такого вмешательства и не находящих себе места в природных и социальных порядках.

Дракула и монстр Франкенштейна

В 1982 году молодой историк литературы Франко Моретти публикует эссе «Диалектика страха» в самом значимом для западных левых интеллектуалов журнале *New Left Review*⁹. Позднее он станет знаменит благодаря работам, показывающим связи между литературой и материальными условиями жизни. При этом уже тогда фигуры, олицетворяющие страх в основополагающих нарративах, для Моретти оказываются классово ангажированными. Он пишет, что на рубеже XIX–XX веков за позицию главной пугающей фигуры борются Дракула и монстр Франкенштейна. Они начали биться за внимание массового читателя в конце XIX столетия, затем, в 1920-х годах, претендовали на гегемонию в системе образов немецкого экспрессионизма, а начиная с Великой депрессии полем их конкуренции стали киноэкраны.

Монстр Франкенштейна рождается из смешения разных форм неживой материи, циркулирующей в ретортах химической лаборатории своего создателя, нового Прометея. Монстр лишен индивидуальности и собственного имени, как и пролетариат у Маркса. Его, как и «заводского рабочего», удобнее характеризовать через принадлежность к властвующему над ним. Но сама эта власть постоянно оказывается под угрозой. С одной стороны, доктор Франкенштейн не может удержаться от создания монстра, а с другой — сразу же оказывается испуган своим творением, чьи связи с «природой» были разорваны во время создания. Так же и капиталисты, указывает Моретти, создают класс наемных работников, отрывая их от крестьянского труда «на земле», но тут же начинают испытывать перед ним ужас¹⁰. Монстр Франкенштейна — это олицетворение всепроникающего страха буржуазного общества, олицетворение, вынесенное за пределы и общества, и природы.

Устав от постоянной угрозы появления скрывшегося во льдах монстра, читатель книги, а затем и зритель в кинотеатре обращают-

9. Moretti F. The Dialectic of Fear // *New Left Review*. 1982. № 136. P. 67–85.

10. Ibid. P. 68.

ся к графу Дракуле. Последний предстает у Стокера успешным инвестором. Хотя все усилия Дракулы направлены на обладание, он вполне аскетичен в плане использования и потребления своего богатства. Из-за самой своей природы он вынужден путешествовать по Европе, кровь жертв нужна ему лишь для выживания. Дракула скорее проклят, обречен на нарушение правил и «естественных границ», которые в принципе готов уважать. Монстр же никаких границ не признает. Итак, перед нами ужасающий монстр, получившийся из смешения жидкостей, противоречащего природной иерархии. Он может появиться везде, а его действия сложно предсказать. Ему символически противостоит аристократ с твердым характером и правилами жизни. Он оживает как источник ужаса, лишь когда поглощает чужую кровь со вполне извинительными консервативными целями.

При этом Дракула и монстр дополняют друг друга, потому что принадлежат к экстремумам, пределам одного и того же общества. Их фигуры и существующие между ними противоречия тотальны. Маркиз де Сад описывал то пугающее, что происходит скрыто от чужих глаз. Активность монстра и графа невозможно изолировать от рутинного хода жизни. Но включение ужасающего в социальные практики в случаях Дракулы и монстра происходит по-разному. Дракула действительно аристократ, он утаивает гораздо меньше, чем герой шпионского романа — всего лишь одну свою особенность, необходимость питаться кровью. Монстр Франкенштейна скрывается и появляется неожиданно, разрушая границы приватности.

Ящик с инструментами монструозности — редактирование генома

Повествования о вампирах по сей день в основном посвящены хитросплетениям частной жизни тех, кто вынужден добросовестно исполнять заветы собственной природы. Истории о коллегах доктора Франкенштейна, о новых Прометеях, — совсем другое дело. Этот образ берут на вооружение и футурологи, рисующие картины прекрасного технократического будущего, и те, кто хочет предупредить об опасности «игры в Бога».

В последние 10 лет франкенштейновские метафоры оказываются часто задействованы в этических, правовых и теологических дискуссиях о редактировании человеческого генома. Молекулярно-биологическая технология *CRISPR-Cas9* открыла легкий доступ к точечному и достаточно точному изменению генома половых клеток человека или зигот. Сегодня в большинстве стран

на использование этой технологии для преобразования генома человека наложен мораторий. Китайский ученый Хе Цзянькуй получил реальный тюремный срок за ее применение в 2018 году¹¹. В результате эксперимента на свет появились девочки-близнецы Лулу и Нана, в геном которых была внесена небольшая вариация, делающая их невосприимчивыми к заражению ВИЧ. Достоверных сведений о текущем состоянии их здоровья нет. В 2022 году Хе Цзянькуй вышел на свободу и сделал несколько противоречивых заявлений — предполагающих то его желание вернуться к экспериментам, то отказ от любого их продолжения.

В книге «Новый Прометей» научный журналист Джим Козубек пишет, что основным направлением развития человечества в ближайшие десятилетия будет «переписывание своего генетического кода»¹². Еще до появления относительно простых и точных средств редактирования генома трансгуманисты предлагали «отбросить трусость и протянуть руки за факелом Прометея»¹³, имея в виду перспективу биологической перестройки человеческого организма.

Готические истории о монструозном технократическом обществе существуют параллельно с просвещенческими нарративами надежды на благо, приносимого наукой. Фильм «Гаттака», вышедший на экраны более 25 лет назад, можно принять за пересказ истории Франкенштейна¹⁴. Для многих он до сих пор остается самым ярким изображением того, чем занимается генетика. Благодаря детализации технической стороны дела «Гаттака» оказывается гораздо более конкретной в своих предупреждениях, чем роман Шелли. Фильм мобилизует наши страхи социального исключения, отталкиваясь от запрещенных современным правом евгенических практик. Это делает фильм важным элементом биоэтических дебатов о регулировании редактирования генома — столь же заметным, как и исторические сюжеты, связанные с социальным дарвинизмом.

Недопустимость «игры в Бога» — только одна из возможных версий евгенического (контр)аргумента в биоэтике, направленного на запрет или максимально строгое регулирование определенной технологии. В первую очередь, упоминание евгеники на-

11. *Krimsky S. Ten Ways in Which He Jiankui Violated Ethics // Nature Biotechnology. 2019. Vol. 37. № 1. P. 19–20.*

12. *Young S. Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto. Amherst, NY: Prometheus Books, 2009.*

13. *Kozubek J. Modern Prometheus: Editing the Human Genome With CRISPR-Cas9. Cambridge, UK; N.Y.: Cambridge University Press, 2018.*

14. *Greenbaum D., Gerstein M. GATTACA Is Still Pertinent 25 Years Later // Nature Genetics. 2022. Vol. 54. P. 1758–1760.*

правлено на демонстрацию угроз тоталитаризма, дискриминации и возрастающего неравенства¹⁵. Тем не менее вкуче они означают, что неулучшенные люди будут исключены — примерно об этом и повествует «Гаттака».

Роман о докторе Франкенштейне и его монстре — это прежде всего история о «хюбрисе» — о фатальной заносчивости человека перед неподвластными для него сакральными порядками. В греческой трагедии «хюбрис», гордыня героя, претендующего на равенство с богами, оказывается причиной возмездия. Происходящее из-за такого же высокомерия вторжение в сакральные порядки природы дарует Франкенштейну силу. Но вместе с тем растворение границ между живым и неживым приводит к расплате, к утрате всего, чем дорожит доктор.

В дебатах о редактировании генома — и вообще о социальных последствиях технического прогресса — измерение «хюбриса» зачастую замещается дискурсом об ответственности творца перед творением¹⁶. «Возлюбите ваших монстров», возглашает Бруно Латур¹⁷, обращаясь к образу Франкенштейна ради демонстрации тезиса об ответственности творца перед творением. Дискурс моральной ответственности позволяет ввести в бой множество уже испытанных этических аргументов и иллюстраций. Он же открывает возможность для вписывания истории «нового Прометея» в просвещенческие надежды на разум и научно-технический прогресс. При этом нечто остается за бортом лайнера, плывущего в будущее ради демонстрации могущества человеческого разума. И это то, ради чего рассказывают историю о древнегреческом титане Прометее и о его «готичном двойнике» докторе Франкенштейне. Это хюбрис, с историей не только о гордости, но и о силе сакрального, которое мстит за попытки поставить себя под контроль.

Биоэтики и социологи науки отвергают скепсис в отношении своих попыток регламентировать редактирования генома. Они не приемлют аргумент, который можно высказать в форме:

Все уже случилось: уже произошло вторжение в ранее недоступные порядки природы, управляющие нашими жизнями. И теперь нам придется за это платить¹⁸.

15. *Ranisch R.* “Eugenics Is Back”? Historic References in Current Discussions of Germline Gene Editing // *NanoEthics*. 2019. Vol. 13. № 3. P. 209–222.

16. *Van Den Belt H.* Frankenstein Lives On // *Science*. 2018. Vol. 359. № 6372. P. 137.

17. *Latour B.* Love Your Monsters // *Breakthrough Journal*. 2011. Vol. 2. № 11. P. 21–28.

18. *Hurlbut J. B. et al.* Building Capacity for a Global Genome Editing Observatory: Conceptual Challenges // *Trends in Biotechnology*. 2018. Vol. 36. № 7. P. 639–641.

Действительно, само такое высказывание обесмысливает любые дебаты о правовом или этическом регулировании. При этом биоэтики не видят смысла и в разговорах о страхе перед сакральным и подозрении к тем, кто вступает с ним в связь. Фактически они молчат о том, благодаря чему тематика редактирования генома захватывает общественное внимание. Об этом пытаются говорить социальные исследователи, вернее, критики современного общества. Предложенные ими концепции позволяют обсуждать страх перед вытеснением всех неотредактированных, неулучшенных людей и страх перед изменением человеческой природы. Об этих двух формах страха речь пойдет в следующих двух разделах.

Эти страхи не таргетированы на самой биотехнологической процедуре, позволяющей изменять геном точнее, чем раньше. Скорее циркулирующие за пределами профессиональных сообществ истории о «генетически измененной природе» артикулируют разлитые в обществе опасения и подозрения. Редактирование генома — не новый Дракула. Это новый монстр Франкенштейна, или даже метамонстр, — поскольку речь идет о текучем распространении практики по производству новых форм жизни.

Монстр Франкенштейна является результатом пересечения природных границ, и он же угрожает постоянным вторжением. Он не находит себе места в социальном мире, поэтому грозит вытеснить привычных его обитателей. Это чувство утраты опоры, которое заставляет подозревать все, часто звучит как социологический диагноз современности. В концентрированном виде оно выражено в «текучем страхе» вытеснения, связанном с редактированием генома.

Текущий страх: «Все сословное и застойное исчезает»

Если вернуться к противопоставлению, предложенному Моретти, то противоречие между графом Дракулой и монстром Франкенштейна может быть описано как разница между твердым и упорядоченным с одной стороны и текучим и всепроникающим — с другой. Сам Моретти открыто не указывает на это различие. Почти 20 лет прошло между публикацией его статьи о Дракуле и Франкенштейне и проведением границы между твердым и текучим модерном. Благодаря усилиям Зигмунта Баумана их противопоставление стало предметом обсуждения — в том числе среди российских авторов. Как указывает сам Бауман, одним из главных отправных пунктов для «текучих» метафор стала фраза из «Ком-

мунистического манифеста» о «плавлении твердых тел»¹⁹, несомненно, известная Моретти и появившаяся всего через несколько десятилетий после публикации истории доктора Франкенштейна и его монстра.

Прежний, «твердый», модерн был временем земледельцев, ухаживающих за собственным огородом, и законодателей, думавших о том, как разумно прожить жизнь. И те и другие в меру своих сил заботились о сохранении общественной стабильности. В «текучие» времена мы больше не можем обнаружить жесткие социальные структуры — люди и вся их деятельность включены в разнообразные меняющиеся сети²⁰.

По Бауману текущий модерн — это время затянувшегося междоусарствия. Все оказываются погружены в атмосферу неопределенности, при этом фантазии об установлении нового порядка приобретают все более болезненные формы. Оказавшиеся в междоусарствии чувствуют себя скорее удивленными в водоворот, чем падающими в пропасть. Антонио Грамши еще мог описывать Великую депрессию как междоусарствие в смысле разрыва, аномального состояния, после которого станут видны результаты структурных перестроек²¹. В текучей современности Баумана разобщенность, беспомощность и неспособность определить коллективные цели становятся привычными.

По Бауману, три характерных черты отличают текучее междоусарствие от других «смутных времен». Во-первых, национальные государства больше не могут исчерпывающим образом определять глобальную повестку. Во-вторых, возрастает неравенство между самыми богатыми и самыми бедными. И в-третьих, безработные больше не представляют собой резервную трудовую ар-

19. Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008. С. 9. Читатель, знакомый только с русским переводом манифеста, может не понять отсылку, которую Бауман делает в самом начале своих рассуждений, по-русски переданную фразой: «Все сословное и застойное исчезает, все священное оскверняется» (нем. *Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht*, англ. *All that is solid melts into air, all that is holy is profaned*). Несмотря на то что русский перевод более точен в остальных моментах, он не улавливает тоpos испарения, или плавление твердого и постоянного, который есть в немецком оригинале. В написанной по-английски книге Бауман, видимо, опирается на английскую версию манифеста.

20. Best S. The Emerald Guide to Zygmunt Bauman. Bingley, UK: Emerald Group Publishing, 2020. P. 93.

21. Achcar G. Morbid Symptoms: What Did Gramsci Really Mean? // Notebooks: The Journal for Studies on Power. 2022. Vol. 1. № 2. P. 379–387.

мию, которая потенциально может быть использована капиталом. Они начинают восприниматься как отбросы цивилизации. Вытесненные с привычных мест жительства, они вынуждены скитаться по свету, образуя миграционные потоки. Оставшиеся «твердые» институции тщетно пытаются взять их под контроль, лишь еще раз демонстрируя свое бессилие перед текучими феноменами²².

Вместе с тем при текучем модерне возрастающую роль начинают играть новые формы неравенства и исключения. В мире земледельцев и законодателей еще можно было говорить о наличии общей почвы под ногами. Голодным предлагалось хотя бы законодательно закрепленное равенство возможностей. Их исключение было ограничено, в основном, рынком труда. Текучий модерн, по Бауману, становится временем повсеместно распространяющегося страха перед невозможностью оплатить «нормальное» жилье. Значительное число семей подвергаются репродуктивному исключению. Недоступность медицинских услуг, отсутствие средств для оплаты образования будущего ребенка приводят к вытеснению людей из сфер жизни, далеких от привычного понимания конкуренции за рабочие места.

Образ текучего страха стал одним из основных направлений развития этой метафоры самим Бауманом. Ему посвящена отдельная книга²³, но тематика опасностей и фобий возникает в работах и о сопутствующем ущербе²⁴, и о городе. В последней Бауман широкими мазками рисует то, как текучий страх сегментирует городское пространство.

Согласно Бауману, город имеет тенденцию разбиваться на изолированные территории. В жилых комплексах с закрытыми дворами живут люди с наиболее космополитичным мышлением. Страх смешения, миксофобия, элитных районов создает условия для того, чтобы в расположенных там квартирах и офисах цвела миксофилия, то есть включенность в движение идей и денег поверх любых барьеров²⁵.

При этом страх, на котором делает акцент Бауман, вызван скорее фигурой сквоттера, чужака, который легко вытесняет законных владельцев. Все жесткое, сословное исчезает, и знаком этого исчезновения становится угроза праву собственности. Возможно,

22. Best S. Op. cit. P. 94.

23. Bauman Z. Liquid Fear. N.Y.: Wiley, 2013.

24. Idem. Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age. Cambridge, UK: Polity Press, 2011.

25. Бауман З. Город страхов, город надежд // Логос. 2008. Т. 3. № 66. С. 24.

внутренняя отгороженность друг от друга бедных кварталов вызвана страхом иного замещения. Более сильные и работоспособные чужаки могут отнять возможность жить и работать, изменить в худшую сторону условия трудовых или арендных договоров.

Рассматривая опасения, связанные с редактированием генома, мы можем увидеть, как эта сегментация фиксирует внимание на проницаемости любых барьеров²⁶. Она создает образ некоторой естественной границы и тут же указывает на ее уязвимость. Во-первых, здоровье и прогнозы продолжительности жизни, извлеченные из генетических данных, оказываются оторванными от тела и от территории с существующей на ней системой здравоохранения²⁷. Во-вторых, биопанк-дистопии, расцветшие после завершения проекта по расшифровке человеческого генома, изображают границы тела как крайне несущественные для развивающихся биотехнологий²⁸.

При этом рассуждения об уязвимости в духе текучего модерна не касаются того, как именно видится угроза и то, что от нее нужно защищать. Тем не менее в текстах о миграции Бауман касается того, как работает логика разделения на свое и чужое. Он допускает, что люди могут считать чужаком любого незнакомца²⁹. Но все же слишком часто эта характеристика переходит из «эпистемологической» в «онтологическую» плоскость. Чужаки — другие по самой своей сути, они отличаются на генетическом уровне. Значит, редактирование генома — это производство чужаков.

«Нормальные» спортивные соревнования будут вытеснены поединками атлетов с измененными геномами. Но на этом история замещений не закончится. Баскетболисты ростом 220 см будут вытеснены следующим поколением ростом 250 см и т. д. Пространство игры перестанет быть выделенным из внешнего мира, а трибуны больше не будут огораживать арену справедливости. Спорт будет вытеснен гонкой генетических технологий. При этом спортивная фармакология сравнимых опасений обычно не вну-

26. Critcher C., Pearce J. A Missing Dimension: The Social Psychology of Moral Panics // The Ashgate Research Companion to Moral Panics / Ch. Krinsky (ed.). L.: Routledge, 2013. P. 371–386.

27. Rubeis G. Liquid Health. Medicine in the Age of Surveillance Capitalism // Social Science & Medicine. 2023. Vol. 322. Art. 115810.

28. Schmeink L. Biopunk Dystopias: Genetic Engineering, Society and Science Fiction. Liverpool, UK: Liverpool University Press, 2017.

29. Bauman Z. Living in an Age of Migration and Diasporas // Dislocations of Civic Cultural Borderlines: Methodological Nationalism, Transnational Reality and Cosmopolitan Dreams / P. Ahponen et al. (eds). Cham, Switzerland: Springer, 2016. P. 21–32.

шает. Возможно, дело в том, что благодаря множеству сообщений в медиа к ней уже сформирована привычка. Другое объяснение может заключаться в том, что молчаливо принимаемая фармацевтическая продукция представляется лишь усиливающей «естественные функции организма». Тогда как редактирование генома перестроит спортсменов и сам спорт.

Итак, чужаки у Баумана нарушают границы и грозят вытеснением. При этом Бауман почти не упоминает еще одну аффективную особенность времен текучего модерна — страх заражения, загрязнения, трансформации. Два этих страха часто связаны: источник инфекции обычно лежит извне, чужаки опасны в том числе из-за этого. Но в смысловом плане легко заметить различие между сюжетами с угрозой вытеснением неизменных (тех, кто не «улучшился» благодаря биотехнологиям) и с опасностью заражения (как нежелательного изменения). К тому же обычно эти два страха рассматриваются в разной оптике: первый в контексте баумановской критики «текучего модерна», второй — в русле понимания биополитики Мишелем Фуко и его продолжателями и критиками.

Иммунополитика: «Все священное оскверняется»

Заражение — также пересечение границ. Невидимые агенты пересекают неразличимые границы живых клеток. Один из учителей Фуко Жорж Кангилем писал о том, что иммунология выделилась из клеточной биологии благодаря усилению понятия границы³⁰. Исследования Ильи Мечникова о «битвах клеток и бактерий» были вдохновлены клеточной патологией немецкого врача Рудольфа Вирхова³¹.

Развивая рассуждения Фуко о политическом управлении жизнью³², Роберто Эспозито предлагает называть иммунополитикой режимы противодействия пересечению границ. Идет ли речь о внедрении инфекции в биологический организм, компьютерного вируса в информационную систему или чужаков в политическое тело — мы можем вести речь об иммунополитике³³.

Термин «иммунитет» изначально был частью правового и политического дискурсов, обозначая некоторую особость, исклю-

30. *Canguilhem G. On the Normal and the Pathological. Dordrecht: Springer, 2012.*

31. *Chernyak L., Tauber A. I. The Birth of Immunology: Metchnikoff, the Embryologist // Cellular immunology. 1988. Vol. 117. № 1. P. 218–233.*

32. *Фуко М. Рождение биополитики. СПб.: Наука, 2010.*

33. *Espósito R. Bíos: Biopolitics and Philosophy. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2008.*

тельность перед беспристрастным лицом закона и гражданских обязанностей. Затем политический термин с двухтысячелетней историей ассимилируется биологией, успешно захватывает эпидемиологию и гигиену, и, наконец, возвращается в политику. В этом круговороте с ним происходят важные изменения. Старый иммунитет как элемент римского права устанавливал границы некоторой особой сущности, перформативно указывал на ее политическое существование. Новый иммунитет как способ политического действия устанавливает существование других, чуждых сущностей как источников угрозы. Он тоже перформативен, но в том смысле, в каком выталкивающий жест обозначает границы, а не в том, в каком проведение условной черты на карте или на песке создает отдельный участок территории.

Иммунополитика означает одновременно и дистанцирование от любых проявлений болезни вкупе с отказом от сострадания, и попытку представить мир людей как автономный, отделенный от агентности не-человеческих сущностей. Старые образы дуализма природы и культуры легко срабатывают в иммунополитических дискурсах³⁴. Жизнь должна быть освобождена от вторжения чужеродных сущностей, заставляющих играть по своим правилам. Забота о безопасности означает секуляризацию жизни. Все риски могут быть взвешены и управляемы бюрократией. Все, что находится за пределами такого менеджмента, признается источником угрозы.

Рассуждения Фуко о наказании обычно истолковываются следующим образом: в XVIII веке понимание тела складывался по образцу часового механизма, именно поэтому казнь или изоляция от общества освобождаются от аффективных аспектов³⁵. Управление телом похоже на обращение с часами. Они послушно идут сами, не задаваясь вопросом о том, насколько положение стрелок соответствует астрономическому времени. Внешнее, природное время просто отсутствует для часов.

Марк Неоклеус, современный британский критический исследователь, переписывает эту политическую метафору, исходя из современных реалий. Начиная с 1970-х годов тело становится машиной по обработке информации³⁶. Ответы на внешние раздражители, которые считаются как вопросы от среды оби-

34. *Swyngedouw E., Ernstson H. Interrupting the Anthro-po-obScene: Immuno-biopolitics and Depoliticizing Ontologies in the Anthropocene*// *Theory, Culture & Society*. 2018. Vol. 35. № 6. P. 3–30.

35. *Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы*. М.: Ad Marginem, 2013.

36. *Neocleous M. The Politics of Immunity: Security and the Policing of Bodies*. L.: Verso Books, 2022.

тания, содержатся в «китайской грамоте» генома. Каждая клетка тела становится комнатой с инструкциями на непонятном языке, которую описал философ сознания Джон Сёрл в известном мысленном эксперименте³⁷. В соответствии с метафорой управляемого тела — часы или компьютер — меняется и тот тип угроз, от которых нужно отгородиться. Часы и другие простые механизмы могут сломаться — физическое повреждение определенной их части приводит к остановке. Такие машины нужно беречь от резких встрясок, ударов и ржавчины. Главная опасность для компьютера — заражение вирусами. Биологическими вирусами для клеток, компьютерными — для вычислительных машин.

В результате, отмечает Неоклеус, современные системы кибер- и национальной безопасности собираются по образу иммунной системы³⁸. Для британского исследователя важно отметить преемственность в сегментации поля управления между биополитикой конца XVIII века и современной иммунополитикой. Клетки, камеры паноптикума (столь любимого Фуко), тюрьмы с идеальным надзором — все это воспроизводится в современных иммунологических дискурсах заражения. Захватывающая цепь парал-

37. Сёрл предлагает нам представить, что он, человек абсолютно не владеющий китайским языком, заперт в комнате. Через окошко к нему поступают вопросы и другие сообщения на китайском. Сёрл, пользуясь понятными ему инструкциями, извлекает из хранящейся в комнате библиотеки фрагменты текста, komponует их и возвращает через окошко. Вывод, который предлагает сделать Сёрл, заключается в том, что он не понимает китайского языка, хотя и действует как понимающий. Точно так же без всякого «понимания» действует и вычислительная машина во время взаимодействия с человеком. Историю дискуссий вокруг этого аргумента см. в: *Васильев В. В.* Кока-кола и секрет Китайской комнаты // *Философия сознания: классика и современность*. М.: Издатель Савин С. А., 2007. С. 86–95.

Можно инвертировать ситуацию и представить себя в роли человека, общающегося с Сёрлом в комнате — более того, получающего от него жизненно важные указания. В таком случае очень важным будет понять и реконструировать правила, по которым действует Сёрл, готовя ответы. Мы будем стараться угадать закономерности в его поведении, представить язык, на котором написаны его инструкции, однако никогда не сможем считать ответы, получаемые из комнаты, полностью предсказуемыми. Примерно тот же тип зависимости имеют живые организмы от того, как работает их собственный геном в ответ на внешние раздражители. Примерно то же чувство завороченности сакральными закономерностями жизни может объяснять массовый интерес к генетическому знанию. Метафора толкования генома как сакрального развернута, например, в: *Hayes M.* *The Hermetic Code in DNA: The Sacred Principles in the Ordering of the Universe*. Rochester, VT: Inner Traditions, 2008.

38. *Neocleous M.* *Op. cit.*

лелей между управлением, безопасностью и представлениями об устройстве живого тела тянется в постфукианской литературе гораздо дальше, чем можно обозреть даже в самой объемной статье. Станным кажется умолчание о простых вопросах: кто или что находится в клетке? Идентично ли пространство внутри клетки пространству вовне?

Опасность просачивающегося всюду вируса затмила угрозу поломки. Заражение по-прежнему обладает прямой связью с осквернением, но уже не как знак свыше о грехах или пороках. Внутри клеток тела находится нечто, что нужно оберегать от изменения и трансформации³⁹. Вирус заставляет наш геном играть по собственным правилам. Но ровно в той же угрожающей роли предстают и те, кто разрабатывает программы редактирования генома. Ведь если чужеродные агенты смогут трансформировать то, что охраняет иммунополитика, — вся система поменяет свои свойства. Попавший в клетку чужеродный геном заставляет ее «сходить с ума», действуя, исходя из чужих интересов.

Иммунополитические штудии, не различающие внешнего и внутреннего, не позволяют сформулировать вопрос: что позволяет угрозе быть осмысленной как угроза? Как работает подозрение, удерживающее ее в центре внимания? Они также блокируют и постановку другой проблемы, гораздо более важной для размышлений о подозрении и страхе: в чьих именно интересах действует не чужеродный, а собственный геном?

Эгоистичные гены и мемы

Самый нашумевший инструмент генетических изменений изначально был эволюционным приспособлением для стабилизации генома. Система генетического редактирования *CRISPR-Cas9* ведет свое происхождение от систем бактериального иммунитета. Цель вирусов-бактериофагов — вставить в ДНК бактерий свой генетический материал, тем самым заставляя зараженную клетку воспроизводить вирусные частицы. Белок Cas9, вооруженный РНК-инструкцией, как раз и позволяет бактерии избавиться от этих вставок и восстановить прежний порядок в своем геноме⁴⁰.

39. Shildrick M. (Micro)chimerism, Immunity and Temporality: Rethinking the Ecology of Life and Death // Australian Feminist Studies. 2019. Vol. 34. № 99. P. 10–24.

40. Doudna J. A., Charpentier E. The New Frontier of Genome Engineering With CRISPR-Cas9 // Science. 2014. Vol. 346. № 6213. P. 1258096.

Биотехнологи лишь поставили себе на службу это эволюционное приспособление по противодействию генетическому вмешательству. В этом смысле понятно, почему излюбленным объектом технофобии оказываются биолaborатории⁴¹. Они обрели возможность навязывать свои правила тому, что ранее действовало автономно. Раньше молекулы ДНК определяли то, как и насколько долго живет каждый из земных организмов. Теперь появился агент, задающий правила на более высоком уровне, предписывающий, каким должен быть геном.

Однако в начале 2010-х годов, когда технология *CRISPR-Cas9* применялась для редактирования генома растений, медиа о ней молчали. Возможностями генетически собрать и испытать некую высокозаразную супербактерию ученые располагают уже многие десятки лет. Именно достаточно точное и простое средство изменять геном человека вызвало как взрыв энтузиазма со стороны технооптимистов, так и расходящиеся в разных медийных плоскостях волны подозрения к технологии.

Повышенное общественное внимание к *CRISPR-Cas9*, конечно, не является плодом оценки опасности этой технологии для жизни. Текущие или иммунополитические страхи замещения или загрязнения в большей степени объясняют завроженность редактированием генома. Но следование Бауману или Эспозито не позволяет начать полноценный разговор о том, как сами подозревающие понимают объект подозрения. Также оно не позволяет объяснить ту силу, с которой тема редактирования генома концентрирует на себе внимание. Изменения климата и сопровождающие их миграции миллионов людей, смещения ареалов обитания многих животных-переносчиков инфекций⁴² должны куда в большей степени заполнять иммунополитическую повестку, чем технология, испытанная на человеке всего один раз (Хэ Цзяньку-ем), да и то с этическими и правовыми нарушениями.

Другое, склоняющееся к натурализму, объяснение захваченности проблемой редактирования генома приводит нас к понятию мема. Предложенный биологом-эволюционистом Ричардом Докинзом, данный термин являлся социологическим продолжением

41. Wondreys J., Mudde C. Victims of the Pandemic? European Far-Right Parties and COVID-19 // Nationalities Papers. 2022. Vol. 50. № 1. P. 86–103.

42. Sweileh W.M. Bibliometric Analysis of Peer-Reviewed Literature on Climate Change and Human Health With an Emphasis on Infectious Diseases // Globalization and Health. 2020. Vol. 16. № 1. P. 1–17.

рассуждений об эгоистичном гене⁴³. По Докинзу, именно ген является основной единицей эволюции, борющейся за собственное воспроизводство⁴⁴. Живые организмы, включая людей, — просто машины для репликации генов. Культурная эволюция, с его точки зрения, также оперирует короткими информационными фрагментами — визуальными образами, строчками песен, образцами простого социального действия, фразами. Все объекты материальной культуры и все культурные практики — просто средства для их воспроизводства⁴⁵.

Несмотря на то что эгоистичные гены и эгоистичные мемы были объединены Докинзом под одной обложкой, их постигла совсем разная судьба. Рассуждения о том, что гены являются главными персонажами эволюционной игры, давно стали общим местом во введении в эволюционную биологию на естественнонаучных факультетах⁴⁶. Современные культурные и этнографические исследования мемов — даже в самой широкой их трактовке — не воспроизводят концепцию Докинза во всем ее масштабе. Его теория мемов не стала мемом, не дала начало новой исследовательской программе, в отличие от генетических метафор⁴⁷.

Эгоистический ген становится мемом потому, что ужасает своим могуществом и вместе с тем призывает к собственной защите. Часто чужеродные гены грозят поставить под контроль наши. Они используют для этого вирусные частицы или организмы некоторых паразитов⁴⁸. Теперь же биотехнологические лаборатории оказываются представлены как источник угрозы. По Докинзу, эгоистичный ген включает нас в свою игру. Мы лишь живые шахматы, в которые играют молекулы ДНК, ставя на кон собственное распространение в пространстве и времени. Несмотря на все стремление Докинза быть секулярным, его книга стала популярна благодаря представлению о гене как о сакральном агенте.

Сакральное навязывает нам собственные правила, но легко может быть поругано и загрязнено. В свете игровых метафор Докинза природа не столь упорядочена, как это представлялось во вре-

43. Dawkins R. Extended Phenotype — But Not Too Extended. A reply to Laland, Turner and Jablonka // *Biology and Philosophy*. 2004. Vol. 19. P. 377–396.

44. *Idem*. In Defence of Selfish Genes // *Philosophy*. 1981. Vol. 56. № 218. P. 556–573.

45. Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: Corpus, 2016.

46. Davis N. An Analysis of Richard Dawkins's *The Selfish Gene*. L.: Macat Library, 2017.

47. Sperber D. Evolution of the Selfish Gene // *Nature*. 2006. № 441. P. 151–152.

48. Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука генов. М.: Corpus; Астрель, 2010.

мена Шелли. И текущие образы вторжения в сферу сакрального еще больше похожи на вмешательство человека в игру сверх- или хотя бы не-человеческих сил. Гены как сакральные игроки будут мстить за проницаемость границы между ними и областью профанного или повседневного. Что так или иначе заставляет удерживать в поле зрения источник угрозы.

Три вида угрозы загрязнения

Ни предложенный Докинзом образ соревнования мемов, ни теория «текучего модерна», ни био- или иммунополитические штудии не позволяют выйти на то значение, которым обладает эта угроза. Более действенной в этом отношении оказывается социологическая классика — особенно прочитанная и использованная нашими современниками. Мотивы сакрального и его поругания, возникшие у Эмиля Дюркгейма⁴⁹ и развитые у Мери Дуглас⁵⁰, сегодня явственнее всего звучат в культуросоциологических штудиях. Филипп Смит, который наряду с Джефффри Александером признается знаковой для этого направления фигурой, предлагает собственную типологию культурных образов загрязнения. Сакральному и чистому может угрожать что-то максимально чужое и отдаленное; не вписывающееся в привычные классификации или, наоборот, близкое и слишком похожее на нормальное⁵¹.

Понимание угрозы загрязнения как исходящей от максимально чужого и далекого отталкивается от четкого разделения чистого и нечистого, их пространственной разнесенности. Смит воспринимает эту тему как доминирующую в «Элементарных формах социальной жизни» Дюркгейма. Профанация всегда приходит извне, от малознакомых Других. А признание чего-то или кого-то загрязненным или загрязняющим означает устранение возможности воспринимать это двусмысленно. Так, Уотергейтский скандал закончился тем, что общественность признала президента Никсона посягнув-

49. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. В. В. Земсковой, под ред. Д. Ю. Куракина. М.: Элементарные формы, 2018.

50. Douglas M. Purity and Danger. L.: Routledge; Kegan Paul, 1966.

51. Smith Ph. Of 'Near Pollution' and Non-Linear Cultural Effects: Reflections on Masahiro Mori and the Uncanny Valley // American Journal of Cultural Sociology. 2014. Vol. 2. P. 329–347.

шим на сакральное, а следовательно, загрязненным⁵². Собственно, во время скандала еще были возможны дискуссии о его статусе.

Загрязняющее также может быть представлено как нечто промежуточное и не вписывающееся в привычные классификационные системы. Этой версии уделяет много внимания Дуглас. Например, она анализирует содержащиеся в Ветхом Завете пищевые запреты. Наличие у животного копыт и жевание жвачки описаны как необходимые условия для употребления его в пищу. Нежвачные копытные — свиньи и верблюды — обладают только одним из описанных признаков и признаются нечистыми⁵³.

Логика первого типа представлений строго бинарна (чужое=профанирующее), второй вариант представлений о загрязняющем исходит как раз из разрушения бинарности, появления неклассифицированных пространств и объектов. Но оба типа представлений предполагают линейную зависимость между угрозой загрязнения и чуждостью, либо количеством противоречивых качеств. Однако Смит предлагает нам образец еще одного, третьего, способа мыслить загрязняющее⁵⁴. В рамках него эта линейная и непрерывная зависимость разрушается. В качестве примера он обращается к эффекту «Зловещей долины»⁵⁵. Суть эффекта состоит в том, что человек испытывает больше эмпатии к роботам, имеющим антропоморфные черты. Промышленный робот вызывает меньше симпатии, чем наделенный способностью имитировать выражения лица робот-помощник. Но если сходство с человеком становится очень сильным (95% и выше, если попытаться выразить его в процентах), люди начинают воспринимать роботов как зловещих существ.

Монстр Франкенштейна выглядит зловещим и потому, что он похож на человека, и потому, что он не вписывается в социальные и культурные порядки. В этом он схож с антропоморфными роботами. Образ Дракулы же скорее создан бинарной логикой и разделением пространств аристократической и обывательской жизни. Профанирующие смыслы редактирования генома могут быть описаны не как страх перед монстром Франкенштейна, а как опасение самому стать немного монстром. Эта пугающая возможность заложена в сочетании своеволия генома и беззащитности перед текучими социальными изменениями. Геном,

52. Alexander J. C., Smith Ph. The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies // *Theory and Society*. 1993. Vol. 22. № 2. P. 151–207.

53. Douglas M. Op. cit.

54. Smith Ph. Op. cit. P. 335.

55. Mori M. The Uncanny Valley [From the Field] // *IEEE Robotics & automation magazine*. 2012. Vol. 19. № 2. P. 98–100.

оказывающейся главным действующим лицом эволюции, заставляет нас играть по своим правилам, и вместе с тем он будто бы нуждается в защите. Каждая клетка нашего тела содержит сакральное, а значит, в ней таится и возможность загрязнения.

Геном заключает в себе одновременно мощь сакрального, потребность в защите и способность осуществить угрозу, исходящую от неподконтрольных социальных сил, воплощенных в биолaborаториях. Геном амбивалентен в своей сакральности, он показывает и своеволие, и уязвимость перед биологическими и социальными угрозами — образом которых часто служат биолaborатории.

Амбивалентность сакрального и подозрение по отношению к себе

Сакральное может быть амбивалентным в смысле сочетания благоговения и ужаса, восхищения и страха. Сакральное может быть одновременно и притягательным, и отвратительным⁵⁶. Дюркгейм скорее представляет категории чистого и скверного как разделенные. Но даже у него «амбивалентность сакрального» проступает в простоте перехода между ними. Скверная вещь легко может стать чистой без изменения своей природы⁵⁷. Разрушительные силы могут быть использованы во имя спасения, а нарушенное табу может восстановить порядок. Собственно, в этом Дюркгейм и видит логику жертвоприношения.

Эту же амбивалентную тягу к сокрытому могуществу и к отвратительному можно усмотреть в одном из объяснений механики распространения конспирологических теорий⁵⁸. Из множества версий городской легенды о крысе, обнаруженной в банке газировки, быстрее других распространяется вызывающая наибольшее омерзение. Согласно ей, человек успевает попробовать напиток, прежде чем обнаруживает крысу в банке⁵⁹. Историю, в которой человек просто находит грызуна в купленной газировке, не столь интересно рассказывать. В том числе и потому, что такой сюжет является предполагаемым результатом знакомства с про-

56. Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.

57. Дюркгейм Э. Указ. соч.

58. Архипова* А., Кирзюк А. Опасные советские вещи: городские легенды и страхи в СССР. М.: НЛО, 2019. С. 43–45 (*признана иностранным агентом).

59. Heath C. et al. Emotional Selection in Memes: The Case of Urban Legends // Journal of Personality and Social Psychology. 2001. Vol. 81. № 6. P. 10–28.

исками сил хаоса, подрывающих рутинное течение жизни. Осуществляя указание на козни анонимных вредителей, рассказчик восстанавливает естественную иерархию предметов. Раскрывая наличие омерзительного в чистом, он двояким образом оказывается сопричастен могущественному сакральному — и через указание на силы хаоса, и через восстановление порядка.

У Дюркгейма и у последовавших за ним культурсоциологов сакральное амбивалентно в смысле сочетания блага и угрозы⁶⁰. Вычислительные машины второй половины XX века становятся алтарем, вокруг которого собираются закрытые группы одаренной молодежи, но они же демонстрируют свою монструозность, погружая нас в мир сложных взаимосвязей, распутать которые все сложнее⁶¹. Но несмотря на свою амбивалентность, сакральное оставалось могущественным⁶². Оно не раскрывало свою амбивалентность в сочетании сильного и слабого. Открытое признание связи между уязвимым и священным выводит нас из орбиты мифов или городских легенд и погружает нас в мир религиозной мистики. Опыт человеческой слабости позволяет Богу сопереживать людским страданиям. Так, у Мейстера Экхарта уязвимость становится позитивным основанием богообщения⁶³.

Однако указание на трансцендентное или на мистический опыт неуместно в рамках предупреждающего иммунополитического сообщения. Оно описывает угрозу, скрытую в вещах или практиках, похожих на повседневные. Оно повествует об опыте уникальном только в силу (пока еще не возросшей) малой вероятности изображаемого события, а не избранности рассказчика. Тем не менее это не означает, что в логике рассказа об угрозе трансформирующих технологий нет места признанию уязвимости сакрального. Эта уязвимость не позитивна, она не открывает возможности мистического общения, но, напротив, оказывается естественной. Человек с «неизменной природой» предстанет обнаженным перед природными же угрозами — вроде холода

60. Куракин Д. «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 155–178.

61. Alexander J. C. The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine // Theory of Culture / R. Munch, N. J. Smelser (eds). Berkeley: University of California Press, 1992. P. 293–323.

62. Binder W. Technology as (Dis-)Enchantment. AlphaGo and the Meaning-Making of Artificial Intelligence // Cultural Sociology. 2022.

63. Keenan OP O. J. The Politics of Sacred Vulnerability: Reading Martha Fineman With Meister Eckhart // Medieval Mystical Theology. 2019. Vol. 28. № 2. P. 80–96.

или инфекций. Человек естественным образом может устать, чувствовать голод или сонливость.

Биотехнологии улучшения могут подобраться к человеку именно благодаря его естественной наготе, точнее, желанию ее сокрыть. «Изменяющие геном вакцины» используют страх заражения, «умные пилюли, превращающие человека в робота», — желание сохранять концентрацию внимания, не устать. Но все они в конечном счете «должны использоваться» для трансформации, смещения всех в единую податливую массу и вытеснения измененного человечества на задворки истории.

«Текущий страх» Баумана и «иммунополитика» Эспозито показывают нам, как на социальном уровне срабатывают опасения по этому поводу. Культурсоциологическая реконструкция амбивалентности генома как сакрального заставляет задуматься, почему они срабатывают. Находящееся внутри сакральное требует защиты и несет угрозу. Могущество генома в управлении нашей жизнью оказывается воплощено в тревоге и подозрении к себе. Страхи биологической трансформации рисуют картину социальной дистопии, в которой все стали монстрами Франкенштейна, одинокими, тщетно пытающимися выстроить для себя твердые порядки. В отличие от картин зомби-апокалипсиса свобода воли оказывается неповрежденной. Проблема заключается в том, что монстр Франкенштейна не знает, что делать с той свободой, на которую он обречен.

Библиография

- Архипова А., Кирзюк А. Опасные советские вещи: городские легенды и страхи в СССР. М.: НЛО, 2019.
- Бауман З. Город страхов, город надежд // Логос. 2008. Т. 3. № 66. С. 24–53.
- Бауман З. Текучая современность / Пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова. СПб.: Питер, 2008.
- Васильев В. В. Кока-кола и секрет Китайской комнаты // Философия сознания: классика и современность. М.: Издатель Савин С. А., 2007. С. 86–95.
- Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука генов. М.: Corpus; Астрель, 2010.
- Докинз Р. Эгоистичный ген. М.: Corpus, 2016.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. В. В. Земсковой, под ред. Д. Ю. Куракина. М.: Элементарные формы, 2018.
- Куракин Д. «Сильная программа» в культурсоциологии: историко-социологические, теоретические и методологические комментарии. Послесловие редактора спецвыпуска // Социологическое обозрение. 2010. Т. 9. № 2. С. 155–178.
- Куракин Д. Ускользающее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и ее значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.
- Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 2013.

- Фуко М. Рождение биополитики. СПб.: Наука, 2010.
- Achcar G. Morbid Symptoms: What Did Gramsci Really Mean? // *Notebooks: The Journal for Studies on Power*. 2022. Vol. 1. № 2. P. 379–387.
- Alexander J. C. The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine // *Theory of Culture* / R. Munch, N. J. Smelser (eds). Berkeley: University of California Press, 1992. P. 293–323.
- Alexander J. C., Smith Ph. The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies // *Theory and Society*. 1993. Vol. 22. № 2. P. 151–207.
- Baik E. S., Koshy A., Hardy B. W. Communicating CRISPR: Challenges and Opportunities in Engaging the Public // *Progress in Molecular Biology and Translational Science*. 2022. Vol. 188. № 1. P. 171–193.
- Bauman Z. *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age*. Cambridge, UK: Polity Press, 2011.
- Bauman Z. *Liquid Fear*. N.Y.: Wiley, 2013.
- Bauman Z. Living in an Age of Migration and Diasporas // *Dislocations of Civic Cultural Borderlines: Methodological Nationalism, Transnational Reality and Cosmopolitan Dreams* / P. Ahponen, P. Harinen, V.-S. Haverinen (eds). Cham, Switzerland: Springer, 2016. P. 21–32.
- Best S. *The Emerald Guide to Zygmunt Bauman*. Bingley, UK: Emerald Group Publishing, 2020.
- Binder W. Technology as (Dis-)Enchantment. AlphaGo and the Meaning-Making of Artificial Intelligence // *Cultural Sociology*. 2022.
- Bonifati N. Toward Post-Human: The Dream of Never-Ending Life // *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality* / M. H. Jacobsen (ed.). L.: Routledge, 2017. P. 156–172.
- Canguilhem G. *On the Normal and the Pathological*. Dordrecht: Springer, 2012.
- Chernyak L., Tauber A. I. The Birth of Immunology: Metchnikoff, the Embryologist // *Cellular immunology*. 1988. Vol. 117. № 1. P. 218–233.
- Critcher C., Pearce J. A Missing Dimension: The Social Psychology of Moral Panics // *The Ashgate Research Companion to Moral Panics* / Ch. Krinsky (ed.). L.: Routledge, 2013. P. 371–386.
- Davis N. *An Analysis of Richard Dawkins's The Selfish Gene*. L.: Macat Library, 2017.
- Dawkins R. Extended Phenotype — But Not Too Extended. A reply to Laland, Turner and Jablonka // *Biology and Philosophy*. 2004. Vol. 19. P. 377–396.
- Dawkins R. In Defence of Selfish Genes // *Philosophy*. 1981. Vol. 56. № 218. P. 556–573.
- Doudna J. A., Charpentier E. The New Frontier of Genome Engineering With CRISPR-Cas9 // *Science*. 2014. Vol. 346. № 6213. P. 1258096.
- Douglas M. *Purity and Danger*. L.: Routledge; Kegan Paul, 1966.
- Esposito R. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2008.
- Greely H. T. *CRISPR People: The Science and Ethics of Editing Humans*. Cambridge, MA: MIT Press, 2022.
- Greenbaum D., Gerstein M. *GATTACA Is Still Pertinent 25 Years Later* // *Nature Genetics*. 2022. Vol. 54. P. 1758–1760.
- Hayes M. *The Hermetic Code in DNA: The Sacred Principles in the Ordering of the Universe*. Rochester, VT: Inner Traditions, 2008.
- Heath C., Bell C., Sternberg E. Emotional Selection in Memes: The Case of Urban Legends // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2001. Vol. 81. № 6. P. 10–28.

- Hurlbut J.B. et al. Building Capacity for a Global Genome Editing Observatory: Conceptual Challenges // *Trends in Biotechnology*. 2018. Vol. 36. № 7. P. 639–641.
- Keenan OP O. J. The Politics of Sacred Vulnerability: Reading Martha Fineman With Meister Eckhart // *Medieval Mystical Theology*. 2019. Vol. 28. № 2. P. 80–96.
- Kent J., Meacham D. “Synthetic Blood”: Entangling Politics and Biology // *Body & Society*. 2019. Vol. 25. № 2. P. 28–55.
- Kirksey E. *The Mutant Project: Inside the Global Race to Genetically Modify Humans*. Bristol, UK: Bristol University Press, 2021.
- Kozubek J. *Modern Prometheus: Editing the Human Genome With CRISPR-Cas9*. Cambridge, UK; N.Y.: Cambridge University Press, 2018.
- Krimsky S. Ten Ways in Which He Jiankui Violated Ethics // *Nature Biotechnology*. 2019. Vol. 37. № 1. P. 19–20.
- Latour B. Love Your Monsters // *Breakthrough Journal*. 2011. Vol. 2. № 11. P. 21–28.
- Machado H., Granja R., Amelung N. Constructing Suspicion Through Forensic DNA Databases in the EU. The Views of the Prüm Professionals // *The British Journal of Criminology*. 2020. Vol. 60. № 1. P. 141–159.
- Macintosh K. L. Heritable Genome Editing and Cognitive Biases: Why Broad Societal Consensus Is the Wrong Standard for Moving Forward // *Journal of Law and the Biosciences*. 2022. Vol. 9. № 1. P. 1sac002.
- Moretti F. The Dialectic of Fear // *New Left Review*. 1982. № 136. P. 67–85.
- Mori M. The Uncanny Valley [From the Field] // *IEEE Robotics & automation magazine*. 2012. Vol. 19. № 2. P. 98–100.
- Neocleous M. *The Politics of Immunity: Security and the Policing of Bodies*. L.: Verso Books, 2022.
- Ranisch R. “Eugenics Is Back”? Historic References in Current Discussions of Germline Gene Editing // *NanoEthics*. 2019. Vol. 13. № 3. P. 209–222.
- Rubeis G. Liquid Health. Medicine in the Age of Surveillance Capitalism // *Social Science & Medicine*. 2023. Vol. 322. Art. 115810.
- Schmeink L. *Biopunk Dystopias: Genetic Engineering, Society and Science Fiction*. Liverpool, UK: Liverpool University Press, 2017.
- Shakespeare T. Foreword: Five Thoughts About Enhancement // *The Human Enhancement Debate and Disability: New Bodies for a Better Life* / M. Eilers, K. Grüber, C. Rehmann-Sutter (eds). Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014. P. ix–xii.
- Shildrick M. (Micro)chimerism, Immunity and Temporality: Rethinking the Ecology of Life and Death // *Australian Feminist Studies*. 2019. Vol. 34. № 99. P. 10–24.
- Smith Ph. Of ‘Near Pollution’ and Non-Linear Cultural Effects: Reflections on Masahiro Mori and the Uncanny Valley // *American Journal of Cultural Sociology*. 2014. Vol. 2. P. 329–347.
- Sperber D. Evolution of the Selfish Gene // *Nature*. 2006. № 441. P. 151–152.
- Sweileh W. M. Bibliometric Analysis of Peer-Reviewed Literature on Climate Change and Human Health With an Emphasis on Infectious Diseases // *Globalization and Health*. 2020. Vol. 16. № 1. P. 1–17.
- Swyngedouw E., Ernstson H. Interrupting the Anthro-po-obScene: Immunobiopolitics and Depoliticizing Ontologies in the Anthropocene // *Theory, Culture & Society*. 2018. Vol. 35. № 6. P. 3–30.
- Van Den Belt H. Frankenstein Lives On // *Science*. 2018. Vol. 359. № 6372. P. 137.
- Wondreys J., Mudde C. Victims of the Pandemic? European Far-Right Parties and COVID-19 // *Nationalities Papers*. 2022. Vol. 50. № 1. P. 86–103.
- Young S. *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2009.

RECRUITING THE 'SELFISH GENE': THE THREAT TO THE SACRED AND THE SELF-SUSPICION

SERGEI SHEVCHENKO. Institute for Philosophy and Social Theory (IFDT), University of Belgrade, Serbia, shevchenko_sergei@yahoo.com.

Keywords: liquid modernity; immunopolitics; sacred; genome editing; conspiracy theories; Zigmunt Bauman; Roberto Esposito; Philip Smith.

The experiment of Chinese scientist He Jiankui in editing the genome of twin girls has generated a new wave of suspicions about biotechnology. In fact, staff biotech labs and influential international figures were under suspicion, because they considered to use our desire to become healthier, stronger, and more efficient for the sake of transforming the world's population. In their social significance, these concerns go far beyond the wish to reduce the uncertainties associated with the development of new technologies. The image of the threat posed by genome editing has paved the way for the "liquid fear" of displacement and substitution described by the sociologist Zigmunt Bauman. It also overlapped with the immunopolitical anxiety associated with the fear of being infected and losing one's identity.

At the same time, the suspicion of genome-editing technology clearly mirrors the motives of the violated sacred described by Emile Durkheim, Mary Douglas and contemporary cultural sociologists. However, in the case under consideration, these motifs take on a very special meaning. The human genome, which determines how we should live, and therefore has sacred characteristics, is under threat of violation. At the same time, our life, too, turns out to be only part of the evolutionary competition of "selfish genes" striving to spread in space and time. Usually, the danger associated with the sacred lies either in its desecration or in desire to gain its support. We can interpret the suspicion of genome editing as an attempt to form a prescription for the sacred game of "selfish genes," to recode its internal principles. And since the sacred in this case is contained in every cell of the human body, the object of suspicion is the suspect himself.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-65-88

References

- Achcar G. Morbid Symptoms: What Did Gramsci Really Mean? *Notebooks: The Journal for Studies on Power*, 2022, vol. 1, no. 2, pp. 379–387.
- Alexander J. C. The Promise of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine. *Theory of Culture* (eds R. Munch, N. J. Smelser), Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 293–323.
- Alexander J. C., Smith Ph. The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies. *Theory and Society*, 1993, vol. 22, no. 2, pp. 151–207.
- Arkhipova A., Kirzyuk A. *Opasnye sovetskie veshchi: gorodskie legendy i strakhi v SSSR* [Dangerous Soviet Things: Urban Legends and Fears in the USSR], Moscow, NLO, 2019.
- Baik E. S., Koshy A., Hardy B. W. Communicating CRISPR: Challenges and Opportunities in Engaging the Public. *Progress in Molecular Biology and Translational Science*, 2022, vol. 188, no. 1, pp. 171–193.
- Bauman Z. *Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age*, Cambridge, UK, Polity Press, 2011.

- Bauman Z. Gorod strakhov, gorod nadezhd [City of Fears, City of Hopes]. *Logos* (Russia), 2008, vol. 3, no. 66, pp. 24–53.
- Bauman Z. *Liquid Fear*, New York, Wiley, 2013.
- Bauman Z. Living in an Age of Migration and Diasporas. *Dislocations of Civic Cultural Borderlines: Methodological Nationalism, Transnational Reality and Cosmopolitan Dreams* (eds P. Ahponen, P. Harinen, V.-S. Haverinen), Cham, Switzerland, Springer, 2016, pp. 21–32.
- Bauman Z. *Tekuchaia sovremennost'* [Liquid Modernity], Saint Petersburg, Piter, 2008.
- Best S. *The Emerald Guide to Zygmunt Bauman*, Bingley, UK, Emerald Group Publishing, 2020.
- Binder W. Technology as (Dis-)Enchantment. AlphaGo and the Meaning-Making of Artificial Intelligence. *Cultural Sociology*, 2022. Available at: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/17499755221138720>.
- Bonifati N. Toward Post-Human: The Dream of Never-Ending Life. *Postmortal Society: Towards a Sociology of Immortality* (ed. M. H. Jacobsen), London, Routledge, 2017, pp. 156–172.
- Canguilhem G. *On the Normal and the Pathological*, Dordrecht, Springer, 2012.
- Chernyak L., Tauber A. I. The Birth of Immunology: Metchnikoff, the Embryologist. *Cellular immunology*, 1988, vol. 117, no. 1, pp. 218–233.
- Critcher C., Pearce J. A Missing Dimension: The Social Psychology of Moral Panics. *The Ashgate Research Companion to Moral Panics* (ed. Ch. Krinsky), London, Routledge, 2013, pp. 371–386.
- Davis N. *An Analysis of Richard Dawkins's The Selfish Gene*, London, Macat Library, 2017.
- Dawkins R. *Egoistichnyi gen* [The Selfish Gene], Moscow, Corpus, 2016.
- Dawkins R. Extended Phenotype — But Not Too Extended. A Reply to Laland, Turner and Jablonka. *Biology and Philosophy*, 2004, vol. 19, pp. 377–396.
- Dawkins R. In Defence of Selfish Genes. *Philosophy*, 1981, vol. 56, no. 218, pp. 556–573.
- Dawkins R. *Rasshirenniy fenotip: dlinaia ruka genov* [The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene], Moscow, Corpus, Astrel', 2010.
- Doudna J. A., Charpentier E. The New Frontier of Genome Engineering With CRISPR-Cas9. *Science*, 2014, vol. 346, no. 6213, pp. 1258096.
- Douglas M. *Purity and Danger*, London, Routledge, Kegan Paul, 1966.
- Durkheim E. *Elementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [Les Formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie], Moscow, Elementarnye formy, 2018.
- Esposito R. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis, MN, University of Minnesota Press, 2008.
- Foucault M. *Nadzirat' i nakazyvat'*. *Rozhdenie tiur'my* [Surveiller et punir. Naissance de la prison], Moscow, Ad Marginem, 2013.
- Foucault M. *Rozhdenie biopolitiki* [Naissance de la biopolitique], Saint Petersburg, Nauka, 2010.
- Greely H. T. *CRISPR People: The Science and Ethics of Editing Human*, Cambridge, MA, MIT Press, 2022.
- Greenbaum D., Gerstein M. GATTACA is Still Pertinent 25 Years Later. *Nature Genetics*, 2022, vol. 54, pp. 1758–1760.
- Hayes M. *The Hermetic Code in DNA: The Sacred Principles in the Ordering of the Universe*, Rochester, VT, Inner Traditions, 2008.

- Heath C., Bell C., Sternberg E. Emotional Selection in Memes: The Case of Urban Legends. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2001, vol. 81, no. 6, pp. 10–28.
- Hurlbut J. B. et al. Building Capacity for a Global Genome Editing Observatory: Conceptual Challenges. *Trends in Biotechnology*, 2018, vol. 36, no. 7, pp. 639–641.
- Keenan OP O. J. The Politics of Sacred Vulnerability: Reading Martha Fineman With Meister Eckhart. *Medieval Mystical Theology*, 2019, vol. 28, no. 2, pp. 80–96.
- Kent J., Meacham D. “Synthetic Blood”: Entangling Politics and Biology. *Body & Society*, 2019, vol. 25, no. 2, pp. 28–55.
- Kirksey E. *The Mutant Project: Inside the Global Race to Genetically Modify Humans*, Bristol, UK, Bristol University Press, 2021.
- Kozubek J. *Modern Prometheus: Editing the Human Genome With CRISPR-Cas9*, Cambridge, UK, New York, Cambridge University Press, 2018.
- Krimsky S. Ten Ways in Which He Jiankui Violated Ethics. *Nature Biotechnology*, 2019, vol. 37, no. 1, pp. 19–20.
- Kurakin D. “Sil’naia programma” v kul’tursotsiologii: istoriko-sotsiologicheskije, teoreticheskie i metodologicheskie kommentarii. Posleslovie redaktora spetsvypuska [Editor’s Afterword: The Strong Program in Cultural Sociology: Commentaries on Theory, Methodology, and History]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], 2010, vol. 9, no. 2, pp. 155–178.
- Kurakin D. Uskol’zaiushchee sakral’noe: problema ambivalentnosti sakral’nogo i ee znachenie dlja “sil’noi programmy” kul’tursotsiologii [Eluding Sacred: Ambiguity of the Sacred and Its Importance for the “Strong Program” in Cultural Sociology]. *Sotsiologicheskoe obozrenie* [Russian Sociological Review], 2011, vol. 10, no. 3, pp. 41–70.
- Latour B. Love Your Monsters. *Breakthrough Journal*, 2011, vol. 2, no. 11, pp. 21–28.
- Machado H., Granja R., Amelung N. Constructing Suspicion Through Forensic DNA Databases in the EU. The Views of the Prüm Professionals. *The British Journal of Criminology*, 2020, vol. 60, no. 1, pp. 141–159.
- Macintosh K. L. Heritable Genome Editing and Cognitive Biases: Why Broad Societal Consensus Is the Wrong Standard for Moving Forward. *Journal of Law and the Biosciences*, 2022, vol. 9, no. 1, p. lsac002.
- Moretti F. The Dialectic of Fear. *New Left Review*, 1982, vol. 1, no. 136, pp. 67–85.
- Mori M. The Uncanny Valley [From the Field]. *IEEE Robotics & Automation Magazine*, 2012, vol. 19, no. 2, pp. 98–100.
- Neocleous M. *The Politics of Immunity: Security and the Policing of Bodies*, London, Verso Books, 2022.
- Ranisch R. “Eugenics Is Back”? Historic References in Current Discussions of Germline Gene Editing. *NanoEthics*, 2019, vol. 13, no. 3, pp. 209–222.
- Rubeis G. Liquid Health. Medicine in the Age of Surveillance Capitalism. *Social Science & Medicine*, 2023, vol. 322, art. 115810.
- Schmeink L. *Biopunk Dystopias: Genetic Engineering, Society and Science Fiction*, Liverpool, UK, Liverpool University Press, 2017.
- Shakespeare T. Foreword: Five Thoughts About Enhancement. *The Human Enhancement Debate and Disability: New Bodies for a Better Life* (eds M. Eilers, K. Grüber, C. Rehmann-Sutter), Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2014, pp. ix–xii.
- Shildrick M. (Micro)chimerism, Immunity and Temporality: Rethinking the Ecology of Life and Death. *Australian Feminist Studies*, 2019, vol. 34, no. 99, pp. 10–24.

- Smith Ph. Of 'Near Pollution' and Non-Linear Cultural Effects: Reflections on Masahiro Mori and the Uncanny Valley. *American Journal of Cultural Sociology*, 2014, vol. 2, pp. 329–347.
- Sperber D. Evolution of the Selfish Gene. *Nature*, 2006, no. 441, pp. 151–152.
- Sweileh W.M. Bibliometric Analysis of Peer-Reviewed Literature on Climate Change and Human Health With an Emphasis on Infectious Diseases. *Globalization and Health*, 2020, vol. 16, no. 1, pp. 1–17.
- Swyngedouw E., Ernstson H. Interrupting the Anthro-po-obScene: Immuno-biopolitics and Depoliticizing Ontologies in the Anthropocene. *Theory, Culture & Society*, 2018, vol. 35, no. 6, pp. 3–30.
- Van Den Belt H. Frankenstein Lives On. *Science*, 2018, vol. 359, no. 6372, pp. 137.
- Vasilyev V. V. Koka-kola i sekret Kitaiskoi komnaty [Coca-Cola and the Secret of the Chinese Room]. *Filosofia soznaniia: klassika i sovremennost'* [Philosophy of Mind: Classics and Modernity], Moscow, Izdatel' Savin S. A., 2007, pp. 86–95.
- Wondreys J., Mudde C. Victims of the Pandemic? European Far-Right Parties and COVID-19. *Nationalities Papers*, 2022, vol. 50, no. 1, pp. 86–103.
- Young S. *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Amherst, NY, Prometheus Books, 2009.

Нестабильная природа и «тьма вещей»: между европейским двоемыслием и китайским корреляционизмом

ВАЛЕНТИН МАТВЕЕНКО

Дальневосточный федеральный университет (ДВФУ),
Владивосток, Россия, valentin.matveenko@gmail.com.

Ключевые слова: онтологический плюрализм;
философия природы; космотехника; антропоцен;
китайская философия; тьянь 天; цзыжань 自然.

Будучи воплощением технического мышления европейского модерна, антропоцен как явление и как понятие опирается на представление о природе как о мире, отделенном и независимом от человека. Однако очевидная контрпродуктивность подобного дуализма указывает на необходимость нового способа мышления о взаимоотношениях между людьми и нелюдьми. Статья посвящена рассмотрению некоторых онтологических представлений, разработанных в китайской классической философии, с целью указать, на каких отношениях с природой мог бы основываться коллектив нечеловеческого и человеческого. В частности, предлагается представить природу как понятие, связанное с моральным, а не метафизическими порядком. В начале статьи представлены несколько позиций, позволяющих утверждать необходимые для иного способа ассоциации людей и нелюдей онтологический плюрализм и инаковость природ. Далее рассматривается способ, которым природа вписана в китайские онтологические представления, подчеркивающие не просто единство всего сущего,

но непосредственно моральную цельность мира.

Такая «моральная космотехника» не предполагает человеческой исключительности и рассматривает человека как еще одну вещь среди множества вещей, что исключает антропоцентризм и не наделяет человека привилегированным положением, способствующим культивированию отвлеченного и теоретизирующего взгляда на природу. Вместо этого человеческое существование понимается как саморазвертывание взаимодействия внутри природы. В заключении предлагается вывод о том, что древнекитайская философия при рассмотрении космоса исходила в первую очередь не из метафизической постановки вопроса, ведущей к разделению коллективов человеческого и нечеловеческого, а наделяла космос всеобъемлющей моралью, поддерживающей непрерывное собирание единого коллектива. Предполагается, что рассмотрение природы не в качестве объекта познания, но в качестве морального субъекта является перспективой, благодаря которой возможен новый «договор с природой».

Смерть природы и европоцентризм антропоцена

В ПЕРВОЙ главе «Политик природы» Бруно Латур декларирует необходимость принять «смерть природы»¹: «слава Богу, природа умрет. Да, великий Пан умер! После смерти бога и человека природе тоже пора на покой»².

Согласно Латуру, разделение мира на две сферы — на естественную и социальную, или на природу и политику, является одной из проблем того, что он называет западным «модерном» или «Конституцией модерна»³: природа отделяется от общественных отношений и рассматривается как независимый от человеческой деятельности мир.

Подобное разделение «общего мира» в сочетании с всеохватывающей рационализацией и демифологизацией привело к слиянию идей техники и прогресса и еще больше отдалило человека от уже и без того «отделенной» природы. С развитием науки западная культура продолжала осознавать себя именно как хозяйку природы, а не как ее часть, так как природа (*physis*), как следует из ее противопоставления технике (*technē*), — это то, что можно (и должно) покорить. Поэтому в латурианской перспективе природа и общество на Западе практически всегда существовали в режиме взаимной угрозы.

Однако, настаивает Латур, само по себе подобное разделение ложно, так как природный и социальный миры неразделимы. Более того, на деле они всегда взаимодействуют друг с другом, так как требование «Конституции модерна» о разделении никогда не выполнялось. Латур подчеркивает, что природа является не просто объектом воздействия человека, а скорее активным участником социальной жизни.

1. Под «смертью природы» Латур подразумевает упразднение дуализма природы и общества (культуры).
2. Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию / Пер. с фр. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018. С. 36.
3. Он же. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006.

Дополнительным свидетельством «смерти природы» является эпоха, которая в XXI веке получила название антропоцена: когда стало очевидно, что именно антропогенные факторы фундаментально изменили природные системы Земли. По этой причине Латур, как и ряд других теоретиков, подчеркивает необходимость нового способа мышления о взаимоотношениях между людьми и нечеловеческими существами. Проблема в том, что антропоцен как явление и как понятие непосредственно связан именно с *модерным* представлением о природе как об отделенной от культуры сферы, поддающейся управлению с помощью техники, на что указывают исследования не только самого Латура, но и Тима Ингольда⁴, Филиппа Дескола⁵, Эдуарду Вивейруша де Кастру⁶, Донны Харауэй⁷ и др.

Одним из наиболее значимых последствий теоретического «поворота», инспирированного концепцией антропоцена, на мой взгляд, является вновь возникшее недоверие к субъекту⁸. Я имею в виду возросшее внимание к проблеме отношений людей (человеческих субъектов) и нелюдей (нечеловеческих субъектов), которое проявляется в двух направлениях поиска интересубъективности: как очеловечивание нелюдей и, напротив, как расчеловечивание людей.

Но к какому бы направлению мы ни склонялись, нашей целью, выражаясь словами Латура, должна быть необходимость принять конец природы как отдельного мира и работать над более целостным видением, которое

*...положит конец господству инфернальной пары политики и природы, чтобы посредством множества инноваций, которые только предстоит внедрить, заменить ее на новое понятие общественной жизни в едином коллективе*⁹.

4. Ингольд Т. Культура, природа, среда: на пути к экологии жизни // Стадис. 2019. № 1. С. 102–118.
5. Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012.
6. Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с англ. Д. Кралечкина, под ред. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
7. Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулдуцен: создание племени // Художественный журнал. 2016. № 99. С. 8–16.
8. При этом Латур предлагает достаточно специфическую интерпретацию антропоцена в контексте своей экспериментальной метафизики. См.: Блинов Е., Савченко И. Бруно Латур против климатического скептицизма: миссия ученого и кризис политических учреждений // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 4. С. 70–84.
9. Латур Б. Политики природы. С. 42.

Однако не продолжаем ли мы по-прежнему ориентироваться преимущественно именно на «человеческие» категории в попытке преодолеть антропоцен (как кульминацию технического сознания модерна) средствами самого же модерна? Этот вопрос связан с тем, что, с моей точки зрения, дискурсивные практики антропоцена по большей части остаются «европоцентричными» в своей аргументации. Немало ярких примеров этого приводит Эва Бинчик в своей недавней книге «Эпоха человека. Риторика и апатия антропоцена», в которой предлагается классификация основных дискурсов антропоцена¹⁰: дискурсов, которые при всем своем многообразии вдохновлены самими же собой. Я подразумеваю западную философию и науку, представители которых, как правило, игнорируют прямое обращение к содержанию незападного или немодерного опыта.

Я не утверждаю, что нам стоит радикально «сменить оптику» и найти в интеллектуальной истории человечества некий спасительный способ отношений с природой, присущий немодерной, незападной цивилизации, а затем взять его на вооружение, — в этом смысле я разделяю сомнения Латура. Я скептически отношусь к подобной возможности не столько из-за ее вероятной романтизации, сколько из-за специфической вездесущности модерна, который нельзя так просто отменить. Как удачно выразился гонконгский философ Юк Хуэй,

...модерн — не неисправная машина, а скорее та, что работает слишком хорошо в соответствии с заложенной в ней логикой. Как только она будет перенастроена, она перезапустится, исходя из тех же предпосылок и того же порядка¹¹.

Безусловно, в древних философиях можно почерпнуть некоторые вдохновляющие примеры неразрывного существования общества и природы. В частности, об этом свидетельствуют многочисленные сюжеты из древнекитайских источников («Лунь юй»¹², «Мэн-

10. Бинчик Э. Эпоха человека. Риторика и апатия антропоцена. М.: НЛО, 2022. С. 380–381.

11. Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике / Пер. с англ. Д. Шалагинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023. С. 259.

12. Ср.: «При управлении государством, выставляющим тысячу боевых колесниц, будь на этом деле благоговейно сосредоточен и добивайся доверия [народа]; будь экономен в расходах и жалей людей; используй народ в надлежащую пору» (Лунь юй. 1.5). Здесь и далее цит. по: Лунь юй (Суждения и беседы) / Пер. с кит., комм. Л. С. Переломова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). М.: Восточная литература, 2004. С. 149–236.

цзы»¹³, «Дао дэ цзин»¹⁴ «Хуан-ди сы цзин»¹⁵ и др.), посвященные, например, управлению государством согласно временам года. Наличие подобных способов описания общего мира связано с тем, что в то время, как западная философия в основном политизировала объективированную природу, в Китае политическое и природное рассматривались в основном коррелятивно: социо-политический порядок зависел от резонанса между природой и человеком, что в истории китайской культуры многократно выражалось в описании взаимосвязанности природных явлений и политики.

По понятным причинам сегодня эти модели не используются на практике, однако породивший их способ мышления может помочь в осмыслении нынешних глобальных процессов, как это демонстрирует в своих работах Грэм Паркс¹⁶, предлагающий посмо-

13. Ср.: «Если не будет пропущено время для земледелия, то [всего] хлеба нельзя будет поесть. Если не будут ставить частых сетей в стоячей воде, то рыбы и черепах будет невпроед. Если будут вовремя ходить с топором в лес и в горы, то лесного материала будет неистощимый запас. А когда хлеба, рыбы и черепах будет невпроед и лесного материала будет более чем нужно, то это даст народу без ропота кормиться (поддерживать жизнь) и справлять похороны по умершим. Возможность же без ропота кормиться и хоронить умерших — это есть начало гуманного правления» (Мэн-цзы. IA.3). Здесь и далее цит. по: Мэн-цзы / Пер. с кит., комм. П. С. Попова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). С. 237–396.
14. Ср.: «Если бы люди всегда жили в страхе перед смертью, на них нашелся бы главный палач. Но казнить людей вместо главного палача все равно, что рубить деревья вместо старшего дровосека. Из тех, кто возьмется за топор вместо старшего дровосека, редко кто не поранит себе руку!» (Дао дэ цзин. 74). Здесь и далее цит. по: Дао-Дэ цзин / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина. М.: Феория; Страдиз, 2019. Имеется в виду, что у природы (так называемого главного палача) всему отведено свое время, нарушение которого ведет к беде.
15. Ср.: «Три времени года даны для роста и созревания, а одно для наказания и умерщвления — это Путь Неба и Земли. Четыре времени года имеют свое время и место, не изменяют себе и не ошибаются, а имеют свой постоянный закон... одно встает, другое уходит, одно рождается, другое умирает. Четыре времени года правят по очереди, заканчиваются и начинаются вновь» (Каноны Желтого Владыки / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина // Даосские каноны. Управление и стратегия. Иваново: Роща, 2018. С. 219).
16. См.: *Parkes G. Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology // Journal of Chinese Philosophy. 2012. Vol. 39. № 1. P. 112–133; Idem. The Art of Rulership in the Context of Heaven and Earth // Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles / J. Behuniak (ed.). Albany: SUNY Press, 2018. P. 65–90; Idem. How to Think About the Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2021.*

треть на современные проблемы науки и техники в перспективе различных азиатских философий. Этот и многие другие философские подходы к исследованию природы, глубинной экологии, или энвайроментализма, основанные на привлечении незападного опыта, укрепляют мою убежденность в том, что с их помощью мы можем обогатить наше собственное философствование. Причем не путем простого заимствования, а именно «перевода», что, с одной стороны, исключает конфликтное столкновение культур и европоцентристский компаративизм, а с другой стороны,

... воплощает собой движение, направленное против мышления бинарными структурами и эссенциализирующими представлениями, основывающимися на сущностных определениях¹⁷.

В этой перспективе проблематика антропоцена во многом связана с ограниченностью «мононатурализма» (по Латуру) и недостатком понимания инаковости природ.

С учетом вышесказанного в настоящей статье я бы хотел, опираясь в качестве отправной точки на размышления Латура о «смерти природы», уточнить некоторые соображения об «онтологическом потенциале» незападных культур и, с одной стороны, на отдельных примерах из конфуцианских и даосских философий¹⁸ продемонстрировать, на каких отношениях с природой мог бы основываться коллектив нечеловеческого и человеческого; а с другой стороны, представить природу как понятие, связанное с моральным¹⁹, а не метафизическим порядком.

17. Бахман-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: НЛО, 2017. С. 304.

18. Здесь необходимо отметить, что настоящая работа не имеет историко-философского характера в строгом смысле, так как полноценное привлечение всего корпуса источников потребовало бы совершенно иного объема. По этой причине философии конфуцианских и даосских школ будут представлены в обобщенном виде, без указания на «внутренние» дискуссии и расхождения. Исторически единого «конфуцианства» или «даосизма», конечно, не существовало, так как насчитывающая не одно тысячелетие китайская цивилизация родила множество философских школ, позиции которых не менее многообразны, чем позиции в различных направлениях европейской философии.

19. Известным качеством древнекитайской философии является рассмотрение морали в качестве универсальной точки отсчета для решения любых философских вопросов, что позволяет называть ее «моральной метафизикой». В такой метафизике мораль рассматривается как предельно онтологизированное и вездесущее явление. Подробнее см.: Кобзев А. И.,

Множество онтологий, множество природ

Проблематизируя взаимосвязь политики и природы, Латур пишет:

...никогда, начиная с первых греческих дискуссий, о политике не говорили в отрыве от природы. <...> Не было написано ни единой строчки, по крайней мере в западной традиции, где за такими словами, как природа, природный порядок, закон природы... не следовало бы через несколько строчек или параграфов некоторое утверждение о том, как реформировать общественную жизнь. <...> Никогда не существовало политики, которая не была бы одновременно политикой природы, как и природы, которая не была бы политической²⁰.

Развивая эту мысль, Латур эпизодически указывает на предполагаемую специфику понимания природы в иных, *немодерных*, культурах, например:

...незападные культуры *никогда не интересовались* природой, они никогда не использовали ее в качестве отдельной категории и никогда не могли найти ей применений²¹.

Отсюда следует, что именно Запад придавал природе столь важное значение, неизменно включая ее в свое определение политического или социального порядка. Помимо этого, другие культуры

...не смешивали социальный порядок и естественный порядок, им было неизвестно само это различие. Игнорировать его — совсем не то же самое, что принимать две различные совокупности за единое целое, и в еще меньшей степени — «снять» его²².

В этом контексте можно вспомнить Дескола²³, который отмечает, что противопоставление природы и культуры (онтология «натурализма») не просто *не* имеет всеобщего характера, а является, скорее, единичным случаем в истории философии. Связано это противопоставление со спецификой именно западного модерна: в онтологиях, присущих немодерным культурам, такое разделение отсутствует, так как природа вписана в них совершенно иным

Ткаченко Г. А. Китайская этическая мысль // Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С. 126–139.

20. Латур Б. Политики природы. С. 38–39.

21. Там же. С. 53.

22. Там же. С. 55.

23. Дескола Ф. Указ. соч.

способом. Другими словами, существует множество различных способов восприятия и описания мира, каждый из которых может быть правомерным и соответствовать определенному контексту. При этом такие способы не являются исключительными и могут сосуществовать параллельно друг с другом.

Например, древнекитайской культуре, речь о которой пойдет ниже, в терминологии Дескола соответствует то, что он называет онтологией аналогизма. Такой мир не разделяется на две сферы — природу и культуру, как это происходит в западном модерне, — а скорее состоит из множества различных режимов существования (а также объектов и явлений), которые могут быть описаны посредством аналогии²⁴. К схожему выводу при анализе китайской нумерологии и геомантии приходят Марсель Гране²⁵ и Ангус Грэм²⁶, а также Франсуа Жюльен²⁷ при анализе китайского искусства, — но они называют его *коррелятивным мышлением*, что, на мой взгляд, является более корректным термином²⁸.

Одним из главных аспектов онтологии аналогизма, характеризующей древнекитайскую культуру, является представление о единстве всего сущего. Типичным примером аналогии (в понимании Дескола) для описания подобного мира являются диалектические категории *инь* и *ян* (кит. 陰陽), которые несмотря на то, что они описывают «противоположности», являются взаимодополняющими и неразделимыми. Другой пример — это само *Дао*, главное понятие китайской философии, которое характеризует собой равновесие и согласие между *инь* и *ян*, но в то же время характеризует единство и взаимодействие всего сущего. *Дао* не может быть определено или описано словами, но может быть по-

24. Там же. С. 263.

25. Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004.

26. Graham A. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore: National University of Singapore, 1986.

27. Жюльен Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.

28. Следует иметь в виду, что «аналогизм» и «коррелятивное мышление» — не являются тождественными. Первый требует наличия подобия, тогда как второе — отменяет эту необходимость и позволяет связывать все со всем «любым способом, не только по принципу подобия, равенства, включения, принадлежности и т. п., но и символически, ассоциативно, фактуально, эстетически, мнемонически, суггестивно, мистически» (Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: курс лекций. М.: ИФРАН, 2012. С. 301–302).

нято через аналогии, главной из которых, как известно, является аналогия с водой²⁹.

Возможно, именно подобные исследования, утверждающие плюрализм онтологий, натолкнули Латура на идею о том, что незападные культуры «никогда не жили в природе» и не были заражены этой идеей, а потому и

...смогут представить столь необходимые альтернативы дихотомии природы/политики, предлагая различные способы ассоциации людей и нелюдей³⁰.

Действительно, отсылки к природному порядку в описаниях порядка социального можно обнаружить в истории многих и европейских, и арабо-мусульманских, и азиатских философских традиций. Однако я рискну утверждать, что азиатские философии уделяют этой связи гораздо большее внимание, моделируя социальный мир именно в соответствии с природным порядком. Причина этого различия в том, что на Западе природа редко представлялась «конечной» областью бытия, так как со времен древнегреческой философии предполагалось наличие *трансцендентного*. Возможно, из-за не совсем удачного перевода греческого слова *φύσις* на латынь как *natura* понимание природы не в последнюю очередь было связано с тем, что буквально «после природы», с метафизикой³¹, вследствие чего в рамках западной традиции мы можем говорить не столько о природе, сколько о представлениях о ней. Трансцендентное всегда³² имело приоритет над миром природы, а следовательно, политическое указание на природу подразумевает не столько природу-как-она-есть, сколько некое более «глубокое» основание, доступ к которому есть не у каждого. В особенности это проявилось в эпоху модерна, когда

29. См., напр.: Уотс А. Дао. Путь воды. М.: АСТ, 2022.

30. Латур Б. Политики природы. С. 54.

31. Я не отказываю азиатским философиям в наличии метафизики, о чем часто можно прочесть у апологетов философского европоцентризма. Напротив, если следовать Латуру и понимать под «метафизикой» процесс переоценки классификаций объектов, то есть то, что в антропологии называется «космологией», то такой спекулятивный элемент можно обнаружить практически в любой философии. См., напр.: Аванесян А. Метафизика сегодня. М.: V-A-C Press, 2019. С. 19–20.

32. Возможно, за исключением философий природы, имевших место в европейском Возрождении, когда природа мыслилась имманентной, что в терминах Дескола является скорее аналогизмом, чем натурализмом.

...новоевропейский человек, имея в качестве основания незыблемую трансцендентальную определенность законов природы, может критиковать и разоблачать, отрицать и с негодованием нападать на иррациональные верования и ничем не оправданное господство³³.

По этой причине эта принципиально познаваемая и подчиняемая «физика», отделенная от «метафизики», была обречена отражать объективные законы «с опорой на Бога под его гарантией»³⁴. Традиция китайского мышления не нуждалась в наличии трансцендентного³⁵, поэтому политическое (социальное) ограничивалось пределами разделяемого с природой общего космоса.

Это свойство делает неприменимой к древнекитайской культуре критикуемую Латуром фигуру философа, который в его интерпретации мифа о Пещере может путешествовать между двумя мирами (из Пещеры в мир Идей — и обратно), может «заставить заговорить безмолвный мир, глаголить истину, не встречая возражений, положить конец нескончаемым прениям за счет непрекаемого авторитета, которым наделили его сами вещи»³⁶, и тем самым утвердить свое особое, исключительное положение. Это положение выражается не только в особом статусе западного философа или ученого внутри общества, но и в форме «цивилизационного достижения» становится одним из столпов европоцентризма в межкультурном контексте.

Но что тогда делать философу в мире, вне которого ему пойти некуда, да и просто невозможно? Что дает не просто отказ, а отсутствие мира Пещеры и мира Идей? В таком непрерывном, лишенном двух разрывов (на пути к Истине и обратно — в Пещеру) мире кроется возможность изначально организовывать противо-

33. Латур Б. Нового времени не было. С. 126.

34. Жюльен Ф. Указ. соч. С. 190.

35. В первую очередь речь идет об отсутствии идеализма, формирующего представления о понятийной сфере как особой и внешней реальности. Артем Кобзев подробно описывает, каким образом всеобъемлющий натурализм китайской философии не различает «идеальных» понятий и «материальных» слов, так как и «слово», и «понятие» — это одно и то же имя — мин (кит. 名). Исходя из этого в ней отсутствует представление об общем как об идеальной сущности, которая тем или иным образом связана с совокупностью материальных объектов. Все имена/слова/понятия — материальны, следовательно, они не предполагают абстрагирования, и все вместе располагаются на одной горизонтальной плоскости. См.: Кобзев А. И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. Т. 1. С. 85.

36. Латур Б. Политики природы. С. 23.

поставляемую *политике-власти* политику, понимаемую в терминах Латуре как постепенное *построение общего мира*.

Одну из проблем Латур видит в том, что о природе всегда говорится в единственном числе, говорится о *той самой* природе (фр. *la nature*), что закономерно позволяет вывести из любого утверждения о природе *ту самую* политику. Корень этой проблемы можно обнаружить в трансценденции, предполагающей за собой некую целостность, которая заведомо обладает первенством по отношению к единичному и насильственно приводит всякую *инаковость природ* к *тождеству природы*. Однако тождество, в свою очередь, не может быть изначальным: многообразие теней в Пещере предшествует любому единству Истины.

Китайская «моральная космотехника» и цельность мира

Я согласен с уже упомянутым Юком Хуэем в том, что признание онтологического плюрализма является необходимым шагом для преодоления модерна в форме антропоцена³⁷, что, на мой взгляд, важнее критики тех или иных дискурсов антропоцена, которую предлагает Бинчик.

В предисловии к своей книге «Вопрос о технике в Китае» Хуэй задается следующим вопросом:

...если допустить, что существует множество природ, нельзя ли помыслить множество техник, которые отличаются друг от друга не только функционально и эстетически, но также онтологически и космологически?³⁸

В качестве ответа Хуэй, основываясь на идеях Жильбера Симондона, предлагает концепт космотехники, подразумевая, что «техника обусловлена космологией и выступает посредником между космосом и моралью человеческого мира»³⁹, что подразумевает рассмотрение техники как множества и ее релятивизацию. По Хуэю техника всегда возникает в конкретных космологических условиях, что само по себе предполагает множество природ, и затем обнаруживает себя в отношениях между людьми, нелюдьми и окружением в целом.

37. Хуэй Ю. Указ. соч. С. 257.

38. Там же. С. 15.

39. Там же. С. 11.

Не вдаваясь в детальное рассмотрение специфики китайского технического мышления, я предлагаю воспользоваться концептом Хуэя в качестве инструмента, который позволяет объединить космологию и моральный порядок, благодаря чему китайские представления о природе поддадутся лучшему переводу, а не подадутся в виде «перевернутого» или неоориентализма.

Техническое мышление в Китае Хуэй называет «моральной космотехникой», «реляционным мышлением космоса и человека, отношение между которыми опосредовано техническими сущностями»⁴⁰. Подобное мышление предполагает технизацию «от имени» изначально моральной природы, что является следствием совпадения космологии и морали в древнекитайской картине мира. По этой причине в Китае не возникло идеи о том, что природу можно улучшить и тем более покорить с помощью техники, напротив, техника призвана *приблизить* к природе. Однако приблизить, разумеется, не в романтическом смысле, над которым так любит иронизировать Латур, когда гармония с природой предполагает «слияние душой с вещами», «разговоры с животными», «брак с растениями» и общение «на равных с планетами»⁴¹. Говоря о «приближении к природе», я имею в виду недопущение разделения на субъект и объект, то есть практическое поддержание классификации, в которой нет непреодолимой пропасти между людьми и нелюдьми.

Основой такого стремления в первую очередь является представление моральной цельности мира, которое следует из основополагающей для китайской культуры идеи «согласного единства человека и неба»⁴² (кит. *тянь жэнь хэ и*, 天人合一), идеи, следуя которой человек мыслится как тот, кто может «заменить работу неба» и «раскрыть природу вещей»⁴³. Если мы полагаем, что небо является основанием морали, то естественная корреляция с ним порождает в человеке «моральное чувство» единства человеческого и нечеловеческого, а затем — «моральное обязательство» по поддержанию этого единства⁴⁴.

Прежде чем перейти к более подробному описанию такой «моральной природы», необходимо сделать предварительные замечания. В контексте представления природы как множества необ-

40. Там же. С. 71.

41. Латур Б. Политики природы. С. 53

42. Под небом в общих чертах имеется в виду природа, о чем подробнее будет рассказано ниже.

43. Малявин В. В. Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роща, 2016. С. 262.

44. Хуэй Ю. Указ. соч. С. 41.

ходимо напомнить об одной лингвистической особенности китайского языка (как современного, так и классического): в нем отсутствует грамматическая категория числа. Любая лексическая единица одновременно содержит в себе то, что в европейских языках называется формами единственного и множественного числа. Эти «числа» неизбежно появляются при переводе, но не предполагают такого различия в оригинале. Основные категории китайской философии, в том числе и те, о которых пойдет речь ниже, представляются нам именно как множества, например: *у* (кит. 物) — это одновременно и вещь, и совокупность множества вещей, а *тянь* (кит. 天) не предполагает в качестве своего основания ни абстрактную природу вообще, ни ту самую идеализированную природу, а именно совокупность всего множества природ⁴⁵.

Подобный способ фиксации понятий, не имеющий грамматического способа выражения числа, по словам Кобзева,

...обуславливал или, по крайней мере, поддерживал в Китае господство натуралистического подхода к миру как совокупности материальных множеств, которые обозначаются «соединяющими», «связывающими», «собирательными» именами без посредства идеализирующих абстракций⁴⁶.

Замечание Кобзева, разумеется, не подразумевает «натурализм» в смысле Дескола, однако оно указывает на еще одну особенность китайских философских категорий: одно и то же слово обозначает и класс некоторых явлений, и единичное явление этого класса. По этой причине классы объектов «представляются именно как материальные множества, а не идеальные наборы абстрагированных признаков»⁴⁷, как в большинстве европейских языков, что требует лексической индивидуализации, — в нашем случае, — «природы» от «природ», «естественного», «натурального» и т. п. В определенном смысле только за счет этой лингвистической специфики становится возможным представить природу именно как множество.

Также стоит отметить, что понятие природы имеет множество коннотаций, которые напрямую связаны с эволюцией идеи природы, которые не совпадают в различных языках. Сегодня для перевода слова «природа» на китайский язык преимуществен-

45. Кобзев А. И. Указ. соч. С. 115.

46. Там же.

47. Там же.

но используется бином *цзыжань* (кит. 自然), который не совпадает полностью по смыслу ни с используемым нами словом природа, ни со словом *φύσις*, ни со словом *natura*: буквальный перевод *цзыжань* — это *самораскрытие, саморазвертывание, само-из-себя-исходящее* или *само-по-себе-такое*. Начиная как минимум с III века до н. э. *цзыжань* в Китае отсылало к состоянию свободы от внешнего воздействия. Впоследствии благодаря развитию даосской философии это понятие стало означать «как есть», отсылая к естественным состояниям вещей, то есть к возможности вещей быть самими собой. Возникает это самораскрытие не *ex nihilo*, но из *Дао*⁴⁸, которое не трансцендентно, а является «закономерностью», присущей вещам и эти вещи составляющей, о чем речь пойдет ниже. Современное словоупотребление *цзыжань* в качестве *природы*, то есть того, в чем *отсутствует* человеческое, — является следствием знакомства с западной культурой. Понятие *цзыжань* охватывает собой весь процесс естественного саморазвития, который происходит при взаимодействии с различными внешними условиями, примером чего может быть как природный процесс самопроизрастания семечка в растение⁴⁹, так и саморегулирующиеся процессы любой системы, над которыми невозможно осуществить контроль.

Однако в классической китайской философии можно обнаружить еще один термин, примерно соответствующий нашему представлению о природе, — это *тянь* (кит. 天), знак, который в классических текстах переводится как небо. Нередко *тянь* можно встретить в сочетании *тянь ди* (кит. 天地) — небо-[и]-земля. Это связано с тем, что китайская философская терминология, не имея необходимости в «общих» абстрактных понятиях, часто выражала то или иное «общее» понятие посредством одновременного указания на образующие его диалектические противоположности, поэтому *тянь ди* — это не просто «небо-[и отдельная]-земля», а именно *вся* природа, то есть *космос*⁵⁰. Выходит, и *тянь*, и *тянь*

48. Для конфуцианства *Дао* — это, как правило, *Дао* (Путь) человека, в то время как даосская интерпретация несколько шире — это *Дао* как объединяющий образец для человека и для природы (Неба и Земли).

49. Здесь невольно могут возникнуть ассоциации с греческим *φύσις*, но если *φύσις* подразумевает, скорее, природный рост, развитие и рождение, то «природность» *цзыжань* предполагает и стагнацию, и увядание, которые являются не менее естественными процессами, чем рост.

50. Далее по тексту во избежание излишнего повторения слова «природа» и во избежание путаницы между *цзыжань*, *тянь* и *тянь ди*, подразумеваемая первое, я буду стараться придерживаться естественности/естествен-

ди описывают физически воспринимаемую и окружающую нас природу, иногда в качестве противопоставления человеческому обществу (кит. *тянься*, 天下, букв. поднебесная)⁵¹, но никогда не мыслятся отдельно от него, равно как и не обладают никакими отсылками к «запредельному», так как природа располагается в пределах обитаемого космоса.

Из непрерывного взаимодействия между небом и землей (то есть из процессов внутри космоса) возникают «десять тысяч вещей», или «тьма вещей», *вань у* (кит. 萬物), которые являются частью космоса. В совокупности эти три слова образуют триаду *тянь ди вань у* (кит. 天地萬物), дословно «небо — земля — тьма — вещей», то есть весь космос с его природами и вещами. Вещь (тьма вещей) в данном случае рассматривается как материальный природный объект, включающий в себя множество других природных объектов. Следовательно, вещи — это третий и срединный элемент в пространственной структуре космоса, которую можно представить как «небо — вещи — земля»⁵².

В то же время в истории китайской философии эта трехчастная структура имеет и другой вариант, где место вещей занимают люди, образуя структуру «небо — человек — земля». Действительно, человек — это всего-навсего одна из вещей, конечно, особенная, но все же вещь. Тем не менее «взаимозаменяемость» человека и вещи не означает тождества этих понятий (так как само представление о тождестве требовало бы наличия параллельной материальному миру, некоторой абстрактной и идеальной структуры), о чем сказано в 17-й главе «Чжуан-цзы»:

Мы говорим, что вещей в мире «бесчисленное множество», а человек лишь одна из них⁵³.

ного и т. д., подразумевая второе — природы/природного и т. д., а подразумевая третье — космоса/космического.

51. Там же. С. 124.

52. Учитывая специфику китайской философской терминологии и логики, репрезентировать данную триаду могут как ее предельные элементы — Небо и Земля, так и срединный — вещи. В различных школах китайской философии использовались оба варианта. То есть понятие *тянь* так же, как и в случае с *тянь ди*, одновременно является и природой как «элементом» космоса, включающего в себя Небо, вещи и Землю, так и обозначением этой триады в целом, то есть обозначением всего космоса. То же при необходимости можно сказать и о Земле, и о вещах.

53. Здесь и далее цит. по: Чжуан-цзы. Внешний раздел. Смешанный раздел / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017.

Все вышесказанное подтверждает наблюдение Дескола о том, что онтология натурализма, предполагающая разделение на природу и культуру, неизбежно будет обнаруживать в культуре не что иное, как человеческую исключительность, тем самым отдаляя человека от природы и отодвигая на второй план его биологические свойства как второстепенные. Дескола связывает это с тем, что свойственный натурализму философский поиск будет ориентирован именно на обнаружение *родовых различий* между человеком и животным, а не на обнаружение того, что делает человека особенным *среди* других животных⁵⁴ (и остальных вещей). Иными словами, в онтологии аналогизма Другой — это не *то*, что обладает иными свойствами (животные) или же отсутствием свойств (природные объекты), а *тот, кто* не разделяет всеобщее мировоззрение⁵⁵.

Древнекитайской философией был разработан именно второй вариант: особенный статус человека как вещи, способной представить собой все остальные вещи, связан с тем, что в контексте общей моральной направленности всей китайской философии человек представляется наиболее *ценной* вещью из всех, о чем подробнее будет сказано ниже.

Преодоление антропоцентризма: как жить среди тьмы вещей?

Здесь необходимо выделить «моральное основание» древнекитайской философии, которая в терминах тайваньского философа нового конфуцианства Моу Цзунсяня является «моральной онтологией» и «моральной космологией». Она возникла не как философия природы, а как «практическая онтология» в случае даосизма и как «моральная метафизика» в случае конфуцианства⁵⁶, где под моралью понимается творчество и самосовершенствование. Для Моу метафизика сама по себе возможна лишь на основе морали, и именно мораль, а не истина является причиной и устремлением философствования. Моу отличает «моральную метафизику» от «метафизики морали» в том смысле, что первая делает своим предметом все существующее, тем самым включая в себя и «подчиняя» себе онтологию:

54. Дескола Ф. Указ. соч. С. 233.

55. Там же. С. 395.

56. Хуэй Ю. Указ. соч. С. 69, 111.

У конфуцианцев мораль (*дао дэ*) не замкнута в ограниченной сфере, не составляет с религией две противоположные сферы, как на Западе. Мораль у них обладает безграничным проникновением. Моральные действия имеют границы, но та реальность, на которой они основаны и благодаря которой являются таковыми, безгранична⁵⁷.

Это связано с тем, что основным вопросом древнекитайской конфуцианской и даосской философии, в отличие от древнегреческого вопроса о том, *что есть бытие* (стремление к истине), был вопрос о том, *как жить в мире* (стремление к морали), поэтому мы можем говорить не столько о познающем, сколько моральном субъекте такой философии. Это, в свою очередь, само по себе смещает акцент с субстанциональности в сторону реляционности и необходимо вовлекает политическое в описание природы и наоборот. То есть природа представляется не как *то самое и единое*, которое лежит в основе политики (если возвращаться к Латуру), а представляется релятивным понятием, содержание которого будет связано с содержанием морали. Другими словами, в такой картине мира природа не столько божественна⁵⁸, сколько моральна, что позволяет выстраивать с ней не субъект-объектные, а интерсубъективные отношения⁵⁹.

Исходя из этого, возвращаясь к особой ценности человека среди вещей, можно добавить, что человек в таком мире рождается именно как обычная вещь, одна из великого множества вещей, но в течение жизни в процессе обучения *сюэ* (кит. 学) человек «возвышается» над остальными вещами и становится, собственно, человеком. Этому процессу посвящено множество сюжетов

57. Цит. по: Кобзев А. И., Ткаченко Г. А. Указ. соч. С. 127.

58. Я имею в виду греческое слово *theion* (божественное) и связанное с ним *theorein* (созерцание божественного), то есть «теоретизированный» взгляд на мир, предполагающий пассивное наблюдение и отвлечение, без-участное познание. Противоположностью в таком случае будет во-влеченное, участливое познание. Подробнее см.: Kasulis T. Engaging Japanese Philosophy: A Short History. Honolulu: University of Hawaii Press, 2018. P. 18–26.

59. Если Западное паноптическое понимание мира отождествляет именно «зрение» с «пониманием», то рефлексивный опыт Востока (в нашем случае — Китая) в качестве основания берет «слух», который как опыт телесности прежде всего являет недистанцированное и вовлеченное отношение к миру. См.: Малявин В. В., Ячин С. Е. Роковая метафора: зрение и слух в рефлексивном опыте культур Запада и Востока // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2021. № 2. С. 80–95.

практически во всех классических источниках. В «Лунь юе» Конфуций говорит:

В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учебе. В тридцать лет встал на ноги. В сорок освободился от сомнений. В пятьдесят познал волю Неба...⁶⁰

Словосочетание «встать на ноги» (другой вариант перевода — самостоятельность) здесь записано иероглифом *ли* (кит. 立, букв. стоять), под ним можно понимать обретение положения среди порядка людей благодаря знанию ритуала *ли* (кит. 禮). Однако годы обучения позволили Конфуцию увидеть свою жизнь не только в порядке людей, но и в порядке природы (неба), который предполагает, что *Дао* проявляется *во всем*, и позволяет взять за образец не только человека, но и кого угодно⁶¹ в естественном круговороте природы. Об этом свидетельствует, на мой взгляд, следующий чжан «Лунь юя»:

Учитель сказал: «Я хочу перестать говорить».

Цзы-гун сказал: «Если не будете говорить, то что же станут передавать ваши ученики?»

Учитель сказал: «Разве Небо говорит? Между тем четыре сезона чередуются ежегодно как обычно. Все сущее рождается как обычно. А разве Небо говорит?»⁶²

Если западная онтологическая модель предлагает разделенный на объекты и субъекты мир, в котором объекты существуют независимо от субъектов и могут быть подвержены изучению и управлению, то в китайской онтологической модели мир рассматривается как единое целое, где все явления связаны между собой и взаимодействуют друг с другом. Следовательно, «полное развитие» или «внутренняя возможность» (кит. *син*, 性 — часто переводится как «[человеческая] природа») репрезентирует как человеческую, так и нечеловеческую природу, что подчеркивает взаимопроникновение и взаимодополнение природного и человеческого в общем космосе.

60. Лунь юй. 2.4.

61. Ср.: «Познавать — значит «персонифицировать», занимать точку зрения того, что должно быть познано. Или, скорее, того, кто должен быть познан: поскольку все дело в том, чтобы знать «вещи как кого-то». <...> Форма Иного — это личность» (*Вивейруш де Кастру* Э. Указ. соч. С. 28).

62. Лунь юй. 17.19.

Наиболее ярко подобную онтологию можно продемонстрировать на примере из «Чжуан-цзы», так как даосизм является философией, в которой антропоцентризм исключается по определению. В четвертой главе есть известная история про плотника, который однажды, увидав огромный священный дуб, решил, что это дерево никчемно и ни на что не пригодно, иначе бы как оно могло прожить так долго и настолько разрастись? Ночью дуб явился к нему во сне и рассказал, что его бесполезность для человека — полезна для него самого! Будь он «полезен», подобно плодовым деревьям или деревьям, пригодным для строительства, то его бы давно срубили, ведь так всегда случается с любой вещью, которой не посчастливится пригодиться человеку. «Среди людей» — так называется четвертая глава — вообще полна сентенций на тему полезности и бесполезности, однако, главное в этой истории — это последние слова дуба:

Мы оба — вещи. Как же может одна вещь оценивать другую? Как может знать бесполезный человек, который вот-вот умрет, что-то о бесполезном дереве?!⁶³

Эти слова отражают важный аспект даосского взгляда на мир: онтологическое равенство всех вещей, к которым относятся как люди, так и нелюди. В этой картине мира отношения человека (людей) и остальных вещей (нелюдей) не предполагают вертикальной иерархии, не выстраиваются по принципам субъект-объектного разделения, находясь в отношении горизонтального и равноправного соседства. Можно сказать, что человек, с одной стороны, очеловечивает нелюдей, но в то же время нелюди могут расчеловечить человека, подчеркивая, таким образом, всеобщее онтологическое равенство. В этом контексте можно провести параллель с рассуждениями Вивейруша де Кастру о «перспективизме» и «персонификации» вещей в Амазонии:

Все животные и прочие элементы космоса интенсивно и виртуально являются личностями, поскольку любой из них может оказаться личностью (или в нее превратиться). Речь не о простой логической возможности, а об онтологической потенциальности. «Личностьность» и «перспективность», то есть способность занимать точку зрения, — это скорее вопрос степени, контекста и положения, а не отличительного свойства того или иного вида. <...> ...Если ничто не мешает мыслить любое су-

63. 且也，若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！

щество в качестве личности, то есть как аспект биосоциальной множественности, то не должно возникать препятствий для проявления идеи, что какой-то другой человеческий коллектив ей не является⁶⁴.

Способ сосуществования, описанный в «Чжуан-цзы», предполагает не противопоставление природы и культуры, а, напротив, постоянный резонанс⁶⁵ между небом и человеком, явленный как согласие между природой и моралью и выраженный в понятии *Дао*. Причем этот резонанс мыслится не в качестве некоего субъективного переживания, напротив, представляется вполне объективным и конкретным явлением. Именно это согласие между природным и моральным и именуется естественностью, то есть *цзыжань*, о чем сказано в 25-м чжане «Дао-дэ цзина»:

Человеку образец — Земля.

Земле образец — Небо.

Небу образец — Пути.

А Пути [*дао*] образец то, что таково само по себе [*цзыжань*]⁶⁶.

В комментарии к своему переводу Владимир Малявин предлагает дополнительное прочтение этих строк танским комментатором Ли Юэ: «Человек берет за образец Землю в качестве Земли, Небо в качестве Неба и то, что само по себе таково»⁶⁷, отмечая, что такая трактовка устраняет возможность какой-либо онтологической или космологической иерархии, образ которой может возникнуть при традиционном прочтении, из чего делается вывод, что в таком мире человек «стоит *наравне* с Небом и Землей», то есть *наравне* с природой.

Средством поддержания *Дао* является техника *ци* (кит. 器, букв. — орудие). В конфуцианском контексте техника предполагает космологический резонанс в отношениях между людьми и природой, который проявляется в церемониях и ритуале *ли* (кит. 禮). Должное соблюдение ритуала, выраженное, например, в правильном использовании ритуальных наборов сосудов *ли ци* (кит. 禮器, букв. ритуальное орудие), поддерживает мораль:

64. Вивейруш де Кастру Э. Указ. соч. С. 25.

65. Я подразумеваю концепцию *тянь жэнь ганьин* (кит. 天人感應), которая буквально переводится как «[взаимное] восприятие и реагирование [между] небом и человеком» и обосновывает единство морали у неба и человека (Рыков С. Ю. Указ. соч. С. 301).

66. Дао дэ цзин. Гл. 25.

67. Там же. С. 282–283.

...овладение ритуалом *ли* мыслилось в школе Конфуция не только как неперемненное условие личной карьеры, но и как своеобразная панацея для общества в целом⁶⁸.

По этой причине именно должное овладение ритуалом, то есть практикой упорядочивания вещей, которая начинается с личной рефлексии и находит свое продолжение в практике управления государством, гарантирует согласие между природой и человеком (обществом) и служит своей цели — поддержанию естественно-сти *Дао*.

Соответствующее понимание техники находит свое отражение в конфуцианском представлении о связи природы и политики. Как я уже отмечал в самом начале статьи, социо-политический порядок резонирует с порядком природы: правитель, один из титулов которого — *тянь цзы* (кит. 天君, букв. сын неба), правит в согласии с «волей неба» или «мандатом неба» *тянь мин* (кит. 天命) и тем самым упорядочивает общественную жизнь в соответствии с размеренностью природы⁶⁹, чтобы привести общество к процветанию. Он не создает «собственных» законов, а лишь позволяет действующим через него силам неба-[и]-земли претворяться в жизнь. Если же правитель игнорирует волю неба и правит своевольно, не обращая внимания на должное соблюдение ритуала (применение техники), то результатом такого правления будут неурожай, голод и бедность — признаки того, что небо лишило его своего мандата⁷⁰.

Иными словами, конфуцианская философия предполагает использование природы для поддержания человеческого благополучия и процветания, но у такой практики есть предел: во избежание нарушения естественности важнейшей задачей правителя является поддержание умеренности в человеческих отношениях

68. Конончук Д. В. О генезисе китайской философии // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 151.

69. Необходимо отметить, что концепция *тянь мин* 天命 описывает двухсторонние, а не односторонние отношения между правителем (человеком) и небом (природой). Было бы ошибочно утверждать, что «причиной» мандата является только небо. В свете всего вышесказанного небесный мандат можно понимать как проявление резонанса между природой и человеком.

70. Такое положение дел описывается понятием *гэмин* (кит. 革命), которое в современном китайском языке переводится как «революция», но в своем буквальном значении, зафиксированном еще в «Чжоу и», обозначает «смену мандата», то есть смену императорской династии.

с природой, о чем не раз писал Мэн-цзы⁷¹. Именно идея о необходимости *морального самосовершенствования* как основе корреляции политического порядка с порядком природы была общим местом практически для всех конфуцианцев. Особенно это подчеркивается в «Чжун юне»:

Только достигший искренности Поднебесной становится тем, кто способен определить великие моральные принципы Поднебесной, утвердить великую основу Поднебесной, познать созидательную мощь Неба и Земли.

...[он] вверху брал в пример небесный круг времен, внизу перенимал [естество] рек и почв. [Он] подобен Небу и Земле, для которых нет ничего, чего бы не поддерживали и не несли, нет ничего, чего бы не обнимали и не покрывали. [Он] подобен временам года, которые проходят своей чередой, подобен Солнцу и Луне, которые попеременно светят⁷².

Именно обучение позволяет человеку стать наиболее ценной из всех вещей и выйти за «пределы» общественных отношений, и применить преобразующую силу человеческой морали по отношению ко всему космосу:

Небесная судьба⁷³ называется природой.

Неуклонное следование природе называется Дао.

Совершенствование в Дао называется учением⁷⁴.

Даосизм предполагает несколько иное отношение к технике, но оно не столько противоречит конфуцианскому, сколько дополняет его, благодаря иначе расставленным акцентам. В «Чжуан-цзы» есть несколько сюжетов о том, что техника должна быть естественной, то есть соответствующей природе, что она должна быть ее продолжением. Наиболее наглядный пример — история о конфуцианце Цзы-Гуне, который встречает человека, поливающего огород и вынужденного раз за разом наполнять для этого кувшин. Цзы-Гун рассказывает ему о том, что слышал об техническом приспособлении, которое может полить весь огород за раз, на что человек ответил, что не доверяет таким устройствам и стыдится использовать их, так как «тот, кто работает с машиной, сам все делает как машина.

71. См.: Мэн-цзы. Гл. 31, 30.

72. Чжун юн (Следование середине) / Пер. с кит., комм. А. Е. Лукьянова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). Гл. 1.

73. Небесная судьба — еще один перевод понятия *тянь мин*.

74. Там же.

У того, кто все делает как машина, сердце тоже становится машинным»⁷⁵, а это, в свою очередь, ведет к отступлению от естественности *Дао*. Неестественность здесь можно понимать как неморальное техническое мышление, раскалывающее общий мир на субъект и объект и предполагающее различные технические ухищрения для более эффективной работы с объектом. Это противоречит ценности практики самосовершенствования, направленной на воспитание естественного мастерства, благодаря которой эффективным становится сам человек, а не орудие, что и является даосским идеалом техники. Но как я уже отметил выше, эта идея не является антитезисом конфуцианства, так как обе техники предлагают свое использование для поддержания и реализации *Дао*, но если конфуцианский вариант техники делает это путем формализации отношений человека и природы для «достижения» *Дао*, то даосизм — путем свободного действия «исходя из» *Дао*.

Если для конфуцианства *Дао* — это, в первую очередь, *Дао* человека, то в даосизме *Дао* — это образец для всего космоса. Это отличие объясняет, почему образ природы, предлагаемый Лао-цзы, является более «нейтральным» и «реалистичным»: природа может предоставить человеку все необходимое для его процветания, но сам по себе человек ей безразличен:

Небо и Земля лишены человечности,
Для них все вещи — что соломенные собаки⁷⁶.
Премудрый человек лишен человечности,
Для него все люди — что соломенные собаки⁷⁷.

Речь идет не только о том, что природа безупречно следует естественности, то есть не имеет низких «симпатий» ни к одной из вещей, но и о том, что такого же беспристрастного пути должен придерживаться правитель (премудрый человек): подобно природе, он должен быть лишен человечности — главного идеала правителя в конфуцианской перспективе. Его правление должно быть направлено на сдерживание людских желаний, которые могут идти против естественного течения жизни, так как он, помимо прочего, представляет интересы неба, земли и нелюдей⁷⁸.

75. Чжуан-цзы. С. 60.

76. Ритуальные чучела, которые выбрасываются по окончании церемонии приношения духам.

77. Дао дэ цзин. Гл. 5.

78. Можно снова провести параллель с выводами Вивейруша де Кастру об индейском шаманизме, который «можно определить как проявляемую неко-

Обобщая все вышесказанное, *цзыжань* (самораскрытие) означает то, как *тянь ди* (космос) естественным образом резонирует со всеми своими вещами (*вань у*), с нелюдьми и людьми. При этом человек может отклоняться от собственного естества из-за различных социальных практик и норм. Это обосновывает различное отношение к формализации естественности: если конфуцианские философы стремились предложить описания различных видов естественного порядка, то для даосских учителей подобная формализация была отклонением от *самого-по-себе-такового*. Однако это различие не носит принципиальный характер, так как в качестве ответа на вопрос о том, *как жить в общем мире*, обе философии предполагают естественный резонанс между природным и моральным: «жить — означает поддерживать тонкое отношение соучастия с Дао, пусть и не зная его полностью»⁷⁹.

Заключение. Конец эксклюзивности Запада и новый договор с природой

Возвращаясь к идеям Латура, мы больше не можем говорить о культурах, у которых есть какой-то особенный взгляд на *ту самую* природу, эксклюзивный доступ к которой предлагает модерн. Единой природы не существует, а значит, невозможно и основанное на единой природе представление о множестве культур, так как подобное множество возможно лишь в множестве природ.

Мы приходим к выводу о том, что древнекитайская философия при рассмотрении космоса исходила в первую очередь не из метафизической постановки вопроса, ведущей к разделению двух коллективов, а наделяло космос всеобъемлющей моралью, поддерживающей непрерывное собирание коллектива. Человек в таком коллективе не обладает привилегированным положением, которое позволяет ему отвлеченно созерцать мир (теоретизируя его), вместо этого он наделяется ответственностью за поддержание

торыми индивидами способность переходить телесные границы, разделяющие виды, и занимать точку зрения иновидовых субъективностей, дабы уладить отношения между ними и людьми... Встреча и обмен перспективами — это сложный процесс и политическое искусство, своего рода дипломатия. И если публичной политикой западного релятивизма является мультикультурализм, то космической политикой индейского шаманского перспективизма выступает мультинатурализм» (*Вивейруш де Кастру* Э. Указ. соч. С. 27–28).

79. Хуэй Ю. Указ. соч. С. 74.

естественного равновесия, требующего практического воплощения. Подобная «политика природы» — не является простым уподоблением природе. Для философской традиции, не знающей дуализма природы и культуры, но признающей их внутреннюю связь, потенциал человеческой культуры — это и есть то, что позволяет человеку быть равноправным собеседником для природы, а не просто моделировать одно в подобии другому:

Куда бы ни отправлялись на лодках и колесницах, куда бы ни прокладывали дорогу человеческие усилия, что бы ни покрывало Небо, что бы ни несла Земля, что бы ни освещали Солнце и Луна, где бы ни выпадали иней и роса — везде, где есть кровь и дыхание, все как один чтят и любят [его]. Поэтому и говорят: «Небу чета!»⁸⁰

Иными словами, поскольку человеческое существование всегда понимается как саморазвертывание взаимодействия между небом и землей, то своей деятельностью человек должен вести этот мир к процветанию, под которым можно понимать как должное правление, суть которого — упорядочивание вещей с целью резонанса с космическим порядком (конфуцианская перспектива); так и должное обращение с вещами, которое не выходит за рамки естественных взаимодействий, образец которым — космический порядок сам по себе (даосская перспектива). Подобное должностное морально по своей сути.

Модерный натурализм через призму китайской классической философии можно трактовать как моральный хаос (разделение на два коллектива), следующий за космологическим хаосом (разделение на земное и идеальное). Если мы согласимся с тем, что признание множества онтологий — это в определенной степени этап, который уже пройден благодаря современной сравнительной антропологии, то вопрос о следующем шаге в преодолении дуализма модерна остается открытым. Возможно, именно привнесение морали как основы в наши отношения с природой является перспективой, которую еще только предстоит осмыслить, однако именно благодаря которой до сих пор пустой «договор с природой»⁸¹ сможет обзавестись преамбулой, утверждающей его фундаментальный смысл.

80. Чжун юн. Гл. 31.

81. Я не отсылаю к самому содержанию концепции Мишеля Серра, но разделяю перспективу такой формулировки. См.: *Serr M. Договор с природой* / Пер. с фр. С. Б. Рындина. СПб.: ЕУСПб, 2022.

Библиография

- Аванесян А. Метафизика сегодня. М.: V–A–C Press, 2019.
- Бахман-Медик Д. Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре. М.: НЛО, 2017.
- Бинчик Э. Эпоха человека: риторика и апатия антропоцена. М.: НЛО, 2022.
- Блинов Е., Савченко И. Бруно Латур против климатического скептицизма: миссия ученого и кризис политических учреждений // Философский журнал. 2019. Т. 12. № 4. С. 70–84.
- Вивейруш де Кастру Э. Канныбальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / Пер. с англ. Д. Кралечкина, под ред. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.
- Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004.
- Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М.: НЛО, 2012.
- Жюльен Ф. Великий образ не имеет формы, или Через живопись — к не-объекту. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
- Ингольд Т. Культура, природа, среда: на пути к экологии жизни // Стадис. 2019. № 1. С. 102–118.
- Каноны Желтого Владыки / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина // Даосские каноны. Управление и стратегия. Иваново: Роцца, 2018.
- Кобзев А. И. Логика и диалектика в Китае // Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С. 82–125.
- Кобзев А. И., Ткаченко Г. А. Китайская этическая мысль // Духовная культура Китая. Энциклопедия: В 5 т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 1. С. 126–139.
- Конончук Д. В. О генезисе китайской философии // Вопросы философии. 2023. № 3. С. 145–159.
- Дао-Дэ цзин / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина. М.: Феория; Страдиз, 2019.
- Латур Б. Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб.: ЕУСПб, 2006.
- Латур Б. Политики природы. Как привить наукам демократию / Пер. с фр. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2018.
- Лунь юй (Суждения и беседы) / Пер. с кит., комм. Л. С. Переломова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). М.: Восточная литература, 2004.
- Малявин В. В. Китайский этос, или Дар покоя. Иваново: Роцца, 2016.
- Малявин В. В., Ячин С. Е. Роковая метафора: зрение и слух в рефлексивном опыте культур Запада и Востока // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2021. № 2. С. 80–95.
- Мэн-цзы / Пер. с кит., комм. П. С. Попова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). М.: Восточная литература, 2004.
- Рыков С. Ю. Древнекитайская философия: курс лекций. М.: ИФРАН, 2012.
- Серр М. Договор с природой / Пер. с фр. С. Б. Рындина. СПб.: ЕУСПб, 2022.
- Уотс А. Дао. Путь воды. М.: АСТ, 2022.
- Харауэй Д. Антропоцен, Капиталоцен, Плантациоцен, Ктулцен: создание племени // Художественный журнал. 2016. № 99. С. 8–16.
- Хуэй Ю. Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике / Пер. с англ. Д. Шалагинова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2023.
- Чжуан-цзы. Внешний раздел. Смешанный раздел / Пер. с кит., комм. В. В. Малявина. Иваново: Роцца, 2017.

- Чжун юн (Следование середине) / Пер. с кит., комм. А. Е. Лукьянова // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы Шу»). М.: Восточная литература, 2004. Гл. 1.
- Graham A. Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking. Singapore: National University of Singapore, 1986.
- Kasulis T. Engaging Japanese Philosophy: A Short History. Honolulu: University of Hawaii Press, 2018.
- Parkes G. How to Think About the Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living. L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2021.
- Parkes G. Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology // Journal of Chinese Philosophy. 2012. Vol. 39. № 1. P. 112–133.
- Parkes G. The Art of Rulership in the Context of Heaven and Earth // Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles / J. Behuniak (ed.). Albany: SUNY Press, 2018. P. 65–90.

UNSTABLE NATURE AND “MYRIAD THINGS”: BETWEEN EUROPEAN DOUBLETHINK AND CHINESE CORRELATIONISM

VALENTIN MATVEENKO. Eastern Federal University (FEFU), Vladivostok, Russia, valentin.matveenکو@gmail.com.

Keywords: ontological pluralism; philosophy of nature; cosmotechnics; anthropocene; Chinese philosophy; tiān天; ziran自然.

As an embodiment of the technical thinking of European modernity, the Anthropocene as a phenomenon and as a concept relies on the idea of nature as a world separate and independent from human society. However, the obvious counterproductivity of this dualism points to the need for a new way of thinking about the relationship between humans and nonhumans. The paper examines some of the ontological insights developed in Chinese classical philosophy to indicate on what kind of relationship with nature a collective of nonhuman and human could be based. In particular, it is proposed to conceive of nature as a concept associated with a moral rather than metaphysical order. The paper begins by proposing several positions (Latour, Descola, Viveiros de Castro) that allow for the affirmation of the ontological pluralism and otherness of natures. It makes possible a different way of associating humans and nonhumans. Further, the way in which nature is inscribed in Chinese ontological conceptions that emphasise not just the unity of all things, but the moral wholeness of the world, is examined.

Such a “moral cosmotechnics” presupposes the absence of human exceptionalism and treats human beings as just another thing among many things. This situation precludes anthropocentrism and does not confer on human beings a privileged position conducive to the cultivation of a detached and theorising view of nature. Instead, human existence is always understood as a self-unfolding interaction within nature. Finally, it is suggested that ancient Chinese philosophy in considering the cosmos, did not primarily proceed from a metaphysical formulation of the question leading to a separation of the collectives of human and nonhuman, but rather endowed the cosmos with an overarching morality that supports the continuous building of a collective allows any object to join in. Considering nature not as an object of knowing but as a moral subject is supposed to be a perspective through which a new “natural contract” becomes possible.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-93-119

References

- Avanessian A. *Metafizika segodnja* [Metaphysik zur Zeit], Moscow, V–A–C Press, 2019.
- Bachmann-Medick D. *Kul'turnye povoroty. Novye orientiry v naukakh o kul'ture* [Cultural Turns. Neuorientierungen in den kulturwissenschaften], Moscow, NLO, 2017.
- Bińczyk E. *Epokha cheloveka: ritorika i apatiia antropotsena* [Epoka Człowieka: Retoryka I Marazm Antropocenu], Moscow, NLO, 2022.
- Blinov E., Savchenko I. Bruno Latour protiv klimaticheskogo skeptitsizma: missiia uchenogo i krizis politicheskikh uchrezhdenii [Bruno Latour Against Climate Skepticism: The Mission of a Scientist and the Crisis of Political Institutions]. *Filosofskii zhurnal* [The Philosophy Journal], 2019, vol. 12, no. 4, pp. 70–84.

- Chzhuan-tszy. Vneshnii razdel. Smeshannyi razdel [Zhuangzi. Outer Chapters. Miscellaneous Chapters] (trans., comm. V. V. Malyavin), Ivanovo, Roshcha, 2017.
- Chzhun iun (Sledovanie seredine) [Zhongyong (Doctrine of the Mean)] (trans., comm. A. E. Lukyanov), *Konfutsianskoe "Chetveroknizhie"* ("Sy Shu") [The Four Books], Moscow, Vostochnaia literatura, 2004, ch. 1.
- Dao-De tszin [Tao Te Ching] (trans., comm. V. V. Malyavin), Moscow, Feoriia, Stradiz, 2019.
- Descola Ph. *Po tu storonu prirody i kul'tury* [Par-delà nature et culture], Moscow, NLO, 2012.
- Graham A. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore, National University of Singapore, 1986.
- Granet M. *Kitaiskaia mysl'* [La Pensée chinoise], Moscow, Respublika, 2004.
- Haraway D. Antropotsen, Kapitalotsen, Plantatsiotsen, Ktulutsen: sozдание plemenii [Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin]. *Khudozhestvennyi zhurnal* [Moscow Art Magazine], 2016, no. 99, pp. 8–16.
- Hui Yuk. *Vopros o tekhnike v Kitae. Esse o kosmotekhnike* [The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotekhnics], Moscow, Ad Marginem, 2023.
- Ingold T. Kul'tura, priroda, sreda: na puti k ekologii zhizni [Culture, Nature, Environment. Steps to an Ecology of Life]. *Studies*, 2019, no. 1, pp. 102–118.
- Jullien F. *Velikii obraz ne imeet formy, ili Cherez zhivopis' — k ne-ob'ektu* [La grande image n'a pas de forme ou du non-objet par la], Moscow, Ad Marginem, 2014.
- Kanony Zheltogo Vladyki [Canons of the Yellow Emperor]. *Daosskie kanony. Upravlenie i strategiia* [Taoist Canons. Management and Strategy] (trans., comm. V. V. Malyavin), Ivanovo, Roshcha, 2018.
- Kasulis T. *Engaging Japanese Philosophy: A Short History*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2018.
- Kobzev A. I. Logika i dialektika v Kitae [Logic and Dialectics in China]. *Dukhovnaia kul'tura Kitaia: V 5 t.* [Spiritual Culture of China. Encyclopedia: In 5 vols], Moscow, Vostochnaia literatura, 2006, vol. 1, pp. 82–125.
- Kobzev A. I., Tkachenko G. A. *Kitaiskaia eticheskaya mysl'* [Chinese Ethical Thought]. *Dukhovnaia kul'tura Kitaia: V 5 t.* [Spiritual Culture of China. Encyclopedia: In 5 vols], Moscow, Vostochnaia literatura, 2006, vol. 1, pp. 126–139.
- Kononchuk D. V. O genezise kitaiskoi filosofii [On the Genesis of Chinese Philosophy]. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy], 2023, no. 3, pp. 145–159.
- Latour B. *Novogo vremeni ne bylo. Esse po simmetrichnoi antropologii* [Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique], Saint Petersburg, EUPRESS, 2006.
- Latour B. *Politiki prirody. Kak privit' naukam demokratiu* [Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie]. Moscow, Ad Marginem, 2018.
- Lun' iui (Suzhdeniia i besedy) [The Analects] (trans. comm. L. S. Perelomov). *Konfutsianskoe "Chetveroknizhie"* ("Sy Shu") [The Four Books], Moscow, Vostochnaia literatura, 2004.
- Malyavin V. V. *Kitaiskii etos, ili Dar pokoia* [Chinese Ethos, or the Gift of Calmness], Ivanovo, Roshcha, 2016.
- Malyavin V. V., Yachin S. E. Rokovaia metafora: zrenie i slukh v refleksivnom opyte kul'tur Zapada i Vostoka [The Fatal Metaphor: Sight and Hearing in Reflexive

- Experience of Cultures of the West and East]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [The Moscow University Herald. Series 7. Philosophy], 2021, no. 2, pp. 80–95.
- Men-tszy [Mencius] (trans., comm. P. S. Popov), *Konfutsianskoe "Chetveroknizhie" ("Sy Shu")* [The Four Books], Moscow, Vostochnaia literatura, 2004.
- Parkes G. *How to Think About the Climate Crisis. A Philosophical Guide to Saner Ways of Living*, London, New York, Bloomsbury Academic, 2021.
- Parkes G. Lao-Zhuang and Heidegger on Nature and Technology. *Journal of Chinese Philosophy*, 2012, vol. 39, no. 1, pp. 112–133.
- Parkes G. The Art of Rulership in the Context of Heaven and Earth. *Appreciating the Chinese Difference: Engaging Roger T. Ames on Methods, Issues, and Roles* (ed. J. Behuniak), Albany, SUNY Press, 2018, pp. 65–90.
- Rykov S. Yu. *Drevnekitaiskaia filosofia: kurs lektsii* [Ancient Chinese Philosophy: A Course of Lectures], Moscow, IPhRAS Publishers, 2012.
- Serres M. *Dogovor s prirodoi* [Le contrat naturel], Saint Petersburg, EUPRESS, 2022.
- Viveiros de Castro E. *Kannibal'skie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii* [Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale], Moscow, Ad Marginem, 2017.
- Watts A. *Dao. Put' vody* [Tao: The Watercourse Way], Moscow, AST, 2022.

От мифа к Просвещению и обратно: как развивалась просвещенческая картина мира на примере гонений на колдунов в средневековой Англии

АЛЕКСАНДР ВИЛЕЙКИС

Алматы Менеджмент университет (AlmaU), Казахстан,
alexandro.vileykis@gmail.com.

ДАНИЯР МЕДЕТОВ

Алматы Менеджмент университет (AlmaU), Казахстан,
d.medetov@almau.edu.kz.

Ключевые слова: ведьмы; колдуны; Просвещение;
биополитика; история Англии; миф; магическое
мышление; критика Просвещения; Георг Зиммель;
Иоанн Солсберийский; Грэм Харман; Реформация.

Общественные кризисы создают пространство неопределенности: привычные институты, правила, социальные нормы разрушаются. Когда кризис носит структурный характер, неопределенность может привести к радикальной перемене картины мира для некоторых обществ. В рамках данной статьи мы рассмотрим, как на примере восприятия колдовства и ведьм в средневековой и нововременной Англии одни господствующие мифы сменили другие, и к каким социальным последствиям это приводило. Данный случай демонстрирует историческое развитие изменения отношения к ведьмам от неопределенности, к конкуренции за власть и отмене, исключению из публичного поля.

Основными действующими лицами были отнюдь не ведьмы и колдуны, а европейские интеллектуалы, оказавшиеся невольными слугами местных

политиков, которые воспользовались удачным моментом для цементирования собственного политического господства через инструментарий гражданской науки и политической философии. Изучая кейс средневекового колдовства и английской политической мысли XI–XII веков, будет показано, как господствующие картины мира менялись в периоды кризисов и какие факторы влияли на успешность той или иной. На основе данного материала мы продемонстрируем, как происходил трансфер идей из академического поля в политическое, а затем до мира повседневности. Также мы проведем экскурс в актуальные исследования мифа, сказок и городских легенд и покажем различия и сходства Просвещения и других доминирующих мифов в разные исторические периоды.

Введение

ТЕМНЫЕ времена порождают неопределенность: привычные институты, правила, социальные нормы разрушаются, повседневность лишается терапевтической функции стабилизировать психологическое состояние населения. Когда кризис носит структурный характер, неопределенность может привести к радикальной перемене картины мира для некоторых обществ¹.

В турбулентности появляется запрос на объяснительные модели того, что происходит и что будет дальше. В большинстве случаев по прошествии некоторого времени повседневность берет свое и люди адаптируются к новой реальности, продолжая жить «нормальной» жизнью — это свойство социальной природы было отмечено еще в период массовой урбанизации конца XIX — начала XX века первыми социологами, впрочем, в то же время стало понятно, если кризис носит постоянный характер, общественная повседневность не стабилизируется сама по себе и требует политического решения. Сегодня, находясь в подобной ситуации, мы наблюдаем столкновение двух больших нарративов: просветительской науки и «магического мышления».

Просвещение создает большой нарратив, согласно которому наша жизнь с каждым годом становится лучше. Несмотря на многочисленные войны и рост имущественного неравенства мы постепенно приходим к справедливому миру, а основной силой, сопротивляющейся лучшему миру, является невежество, суеверия, готовность принимать объяснения на веру — «магическое мышление»².

Просвещение и порожденный им научный метод является оптикой, претендующей на полную универсальность для всего че-

1. См., напр.: Кракауэр Э. Орнамент массы. Веймарские эссе / Пер. с нем. А. Филиппова-Чехова и др. М.: Ad Marginem, 2019; Хоркхаймер М., Адорно Т. Дialeктика Просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
2. О соприкосновении науки с публичным пространством см., напр., публичную лекцию Виктора Вахштайна (признан иностранным агентом): Вахштайн В. Популяризация науки: от просвещения к мракобесию // YouTube: FutureBiotech. 08.11.2017. URL: <https://youtu.be/8hMmPZT7Rws>.

ловечества. Основная концепция современной науки, по крайней мере в публичном ее образе, заключается в том, что мир объясним, понятен и поддается изучению, и, самое главное, — не зависит от субъективной оптики отдельного человека. Просвещение — более универсалистская идеология по сравнению с предшествовавшими ему антагонистами в виде католицизма или протестантизма³. Каждый феномен может быть рационализирован и объяснен таким образом, чтобы он мог быть воспроизводим, подчинен и контролируем как в глобальной перспективе политических процессов, так и на уровне обычных повседневных событий.

Просвещение стремится убедить нас в том, что любая неопределенность и нестабильность — не фундаментальное свойство мира, а лишь некое временное неудобство, которое человечество сможет преодолеть в будущем⁴.

Магическое мышление — свойство разума связывать события, факты или предметы, между которыми нет внутренней, логической взаимосвязи⁵. Классическими примерами подобных предрассудков выступают разного рода суеверия и приметы, заговоры, в том числе в отношении вполне современных технологических объектов — например, когда водитель уговаривает машину завестись. На примере, на первый взгляд, безобидных повседневных практик просвещенческий нарратив демонстрирует другие примеры «магического мышления» — веру в абсолютную взаимосвязь между трудовой миграцией и ростом уровня безработицы (хотя феномены и могут быть связаны, но экономика стран намного сложнее, чем примитивная связь — приехали мигранты, стало меньше работы для коренного населения) или поддержку политического популизма любой части политического спектра, когда находится «козел отпущения» во всех бедах и через ненависть к нему рождается внутренняя солидарность общества⁶.

С одной стороны, мы видим радикальную критику «научным методом» различных форм суеверий: современные моральные философы, политологи, популяризаторы науки обвиняют именно «магическое мышление» в нежелании людей разбираться в том, как дело

3. Copenhaver B. P. Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment. N.Y.: Cambridge University Press, 2015.

4. См., напр.: *Campagna F. Technic and Magic: The Reconstruction of Reality*. L.: Bloomsbury Publishing, 2018.

5. Отправной точкой является понятие расколдование мира Макса Вебера из: *Weber M. The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993.

6. См. классическое исследование остракизма в различных обществах и солидаризации через поиск общей жертвы в: *Жирав Р. Козел отпущения* / Пер. с фр. Г. Дашевского. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.

обстоит в реальности, и в стремлении верить любым популистам и шарлатанам. Это обвинение «темных, непросвещенных» обывателей в отказе от рефлексивности, критического мышления; готовности масс верить любым простым нарративам, хвататься за примитивные дискурсы в темные времена⁷. С другой — огромный рост популярности разных форм бытовой магии — начиная от натальных карт и раскладов Таро, заканчивая различными видами технологического мифа⁸.

В данной статье мы не будем рассуждать о том, насколько правдивы тезисы о «мире, который становится лучше» — дебаты об этом занимают значительную часть актуальной политической философии. Мы сосредоточимся на другой задаче: показать на примере английской борьбы с магией этапы формирования современной просвещенческой картины мира. Почему актуальная критика «магического мышления» повторяет предыдущие этапы подмены одного мифа на другой и приводит к увеличению, а не уменьшению насилия? Мы постараемся продемонстрировать схожесть⁹ Просвещения с мифом, с которым оно яростно сражается. Рамки статьи позволяют продемонстрировать это на одном значимом примере, но данная область затрагивает множество исторических нарративов, каждый из которых может быть рассмотрен в отдельности.

Ведьмы, колдуны, соглядатаи

Наша история начинается в английском Средневековье (XI–XII века). Демонстрация изменения отношения к ведьмам, колдунам и другим проявлениям «нечистой силы»¹⁰ является иллюстрацией того, как просвещенческая мысль побеждает предыдущий нарратив и замещает созданную им инфраструктуру. Можно выделить три стадии отношения английских властей к ведьмовству: неопределенность, конкуренция и отмена.

Неопределенность

Ранние тексты, относящиеся к XI–XII векам, в большинстве своем не до конца определяют роль ведьм и другой «нечести» в кар-

7. Наиболее ярким примером подобного нарратива является известная работа: Пинкер С. Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше / Пер. с англ. Г. Бородиной, С. Кузнецовой. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.

8. *Сапрагна* Ф. *Op. cit.*

9. Хоркхаймер М., Адорно Т. Указ. соч.

10. Здесь и далее для удобства, когда упоминается один представитель «нечистой силы», имеются в виду и все остальные, если не указано обратное.

тине мира. Средневековая философия того периода не концептуализировала «нечисть» как однозначное зло: ведьмы и колдуны могли быть как слугами Сатаны, с которым Господь борется, так и частью божественного замысла, инструментом, с помощью которого Бог осуществляет собственные планы. Подобная двусмысленность спасала некоторых английских колдунов от немедленной отправки на костер. Поскольку не существовало определенности в том, на чьей стороне выступают ведьмы, то нельзя было быть уверенным в справедливости борьбы с колдовством. Аналогичный иммунитет распространялся на крыс, других мелких грызунов, диких зверей, городских сумасшедших. Лояльность по отношению к существам, населяющим пространство между смысловыми мирами средневековой Англии, не была устойчивой, но все же была значительно выше, чем в более поздний период.

Об этом свидетельствует тот факт, что даже после обнаружения определенной взаимосвязи между присутствием грызунов и распространением заболеваний в городах, их старались не уничтожать, потому что мор мог выступать инструментом Господа¹¹ по отделению праведников от мучеников (праведники заболевали и попадали в рай, а мученики оставались на обреченной земле, а не наоборот). Из этого можно сделать вывод, что именно те, кто мыслил «просвещенчески» и начинал охоту на крыс, начинали принимать действенные меры по борьбе с болезнью. Но с другой стороны, схожие «связи» обнаруживались между присутствием рыжих девушек и супружеской неверностью, между травниками и падением скота, неурожаем и плохой погодой. Последствия подобных «умозаключений» часто приводили невинных на костер, виселицу или на вилы озлобленной толпы...

Жители английской глубинки, возможно, не имели достаточно сложной картины мира, но в ее рамках «нечистая сила» воспринималась как нечто отличное от повседневной жизни и наделенное определенного рода силой, которая могла иметь божественное происхождение. Подобное мировоззрение могло иногда спасти некоторых несчастных, обвиняемых в падеже скота, так как на Альбионе, в отличие от континента до начала Реформации, в целом статистически отмечено меньшее количество колдовских процессов. Особенный статус, маркировка, неопределенность от-

11. Подробнее см.: *Cole L. Of Mice and Moisture: Rats, Witches, Miasma, and Early Modern Theories of Contagion* // *Journal for Early Modern Cultural Studies*. 2010. Vol. 10. № 2. P. 65–84; *Gilman E. B. Plague Writing in Early Modern England*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009.

ношения делали ведьм и колдунов частью сельского мифа, вынося их за пределы повседневных категорий, делая взаимодействие с ними опасным, но не однозначно плохим.

По сути, английская глубинка до Реформации на практике реализовывала представления Георга Зиммеля, сформулированные им в «Экскурсе о чужаке»¹², где ведьма, кузнец, бродячий торговец выступают в качестве одновременно близких и далеких персонажей сельского мира. Близких, поскольку они находятся в одном физическом пространстве вместе с остальными крестьянами, но при этом далеких, так как они были наделены особым статусом, не позволяющим им стать полноценной частью деревенского сообщества. Зиммель описывал подобные фигуры в качестве людей-функций, наделенных отдельной задачей, которую они выполняют в деревенском мире, требующим к себе «особого отношения». В отличие от полного расчеловечивания Другого, которых философ называл словом «варвары», отсылая к первоначальному значению термина в римскую эпоху, сельские жители продолжали вести дела с чужаками, воспринимая их до известной степени как природную силу. Чтобы иметь с ними дело, необходимо было придерживаться определенных правил, впрочем, не дающих гарантии действенности предыдущих законов — ведьма представляется неопределенностью, наделенной определенной силой (*power*)¹³.

Конкуренция

Ситуация начала меняться в XI–XII веках, когда в английской философской традиции впервые появляется тезис о возможности непрямого действия или действия-на-дистанции (*action in a distance*)¹⁴, предполагающего неисключительность божественной субъективности, возможность существования агентов, способных на не прямые действия, что впоследствии и приведет к перемене отношения к «нечисти» от неопределенности колдовства к однозначному определению магии как ереси и зла.

12. Зиммель Г. Экскурс о чужаке / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 7–13.

13. Там же. С. 13. Возможные трактовки мифа см., напр., в: Dake K. Myths of Nature: Culture and the Social Construction of Risk // Journal of Social Issues. 1992. Vol. 48. № 4. С. 21–37.

14. Анализ концепции непрямого действия в применении к современной философии см. в: Харман Г. О замещающей причинности / Пер. с англ. А. Маркова // Новое литературное обозрение. 2012. № 2. С. 75–90.

Так, Иоанн Солсберийский в «Поликратике»¹⁵ наделяет ведьм субъектностью, демонстрируя, что под их влиянием правитель может сойти с праведного пути правления, поддаться страстям и тем самым действовать в интересах зла. Важно, что преступлением является субъектность сама по себе, так как любое действие противоречит механистическому «божественному замыслу», подключая к нему иные интенции и действующие силы. Значительную известность работы Иоанна приобрели на континенте, где в дальнейшем легли в основу демоноборческих процессов, в рамках которых взаимоотношения между Богом и Сатаной переставали описываться в качестве единого механизма, а стали сводиться к противостоянию двух движущих сил. Аналогичную революцию в мысли можно встретить в актуальной для того времени медицинской теории, где на смену теориям, подразумевающим непрямую причинность, приходят размышления о возможности заражения через «копирование» болезни от одного человека к другому. Популярная теория миазмов — *miasma theory*¹⁶, описывала такие действия на дистанции, как, например, передача болезни, очарование (*charming*), влюбленность¹⁷. Подобные понятия появились в концептуальном аппарате английских мыслителей, когда под влиянием континентальной медицинской традиции Бог перестал быть клеем, соединяющим воедино тварный мир. Нарушение этого баланса и привело к утверждению Сатаны в качестве

15. *Sarisberiensis J. Policraticus, sive: De nugis curialium, & vestigiis philosophorum, libri octo. Lugduni Batauorum: ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium, 1595.* Крайне информативный анализ «Поликратика» и его влияния на интеллектуальную традицию см. в: *Тогоева О. И.* Короли и ведьмы. Колдовство в политической культуре Западной Европы XII–XVII вв. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. Многие интуиции изучения процессов, связанных с ведьмовством, продуктивно сочетаются с медицинскими и философскими трактатами того периода.
16. Общий обзор см. в: *Kannadan A.* History of the Miasma Theory of Disease // *ES-SAI*. 2018. Vol. 16. № 1. Art. 18; *Karamanou M. et al.* From Miasmas to Germs: A Historical Approach to Theories of Infectious Disease Transmission // *Infez Med*. 2012. Vol. 20. № 1. P. 58–62. Более конкретные кейсы см. в: *Carr D. R.* Controlling the Butchers in Late Medieval English Towns // *The Historian*. 2008. Vol. 70. № 3. P. 450–461; *Borak J.* The Ghost Map: The Story of London's Most Terrifying Epidemic and How It Changed Science, Cities, and the Modern World. N.Y.: Riverhead, 2007. О теории миазмов на материале Российской империи см. в: *Пироговская М. М.* Миазмы, симптомы, улики: запахи между медициной и моралью в русской культуре второй половины XIX века. СПб.: ЕУСПб, 2018.
17. *Gordon S.* Disease, Sin and the Walking Dead in Medieval England, c. 1100–1350: A Note on the Documentary and Archaeological Evidence // *Medicine, Healing and Performance* / E. Gemi-Iordanou et al. (eds). Oxford, UK: Oxbow, 2014. P. 55–70.

отдельного действующего лица, слугами которого были назначены ведьмы, колдуны и прочая нечисть.

Дебаты о природе зла велись преимущественно в городской среде, вокруг соборов и замков, а вот в сельской местности, где и происходили столкновения крестьян с ведьмами, они были известны исключительно через посредников в лице священников, врачей и торговцев. Если в рамках интеллектуальной истории пересмотр отношения к ведьмам происходит уже XII веке, то на уровне повседневности сельской Англии это изменение приходится на период, предшествующий Реформации, то есть на XV столетие. В популярном представлении чужаки перестают быть персонажами с неопределенными функциями, превращаясь во врагов, одержимых властью темных сил и суеверий. Возникают массовые процессы над ведьмами и колдунами, принуждение населения к наблюдению, контролю и свидетельству против всего подозрительного, а жертв — к лжесвидетельству и наговорам перед отправками на костры. Теоретическая концепция встала на практические рельсы, превратившись в состав преступления во время судебных процессов. Важно отметить, что судьи в ходе процессов XV века определенно убеждены в реальности колдовства и обвиняют ведьм в покушении на «божественный замысел». Магия становится для церкви не просто опасным суеверием, а примером «магического мышления»¹⁸, с которым необходимо бороться наиболее жестокими методами, поскольку оно предполагает существование альтернативной картины мира.

Охотники на ведьм обвиняют колдунов в распространении опасных и вредных суеверий; образованность, владение грамотой, знание латыни и в целом принадлежность к высшему сословию была отягчающим обстоятельством во время процессов против ведьм. Считалось, что заблуждения простых деревенских жителей можно списать на общую ограниченность, что позволяло избежать смертной казни, однако в случае образованных горожан наказание должно было быть максимально суровым. Если домыслы деревенских можно было списать на их темноту, то сомнения образованных сословий квалифицировались как осознанное участие в колдовском заговоре¹⁹.

18. *Тогоева О. И.* Английские городские общины раннего Нового времени в борьбе с колдовством // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2020. Т. 11. № 6. С. 32–32.

19. *Sharpe J. A.* Instruments of Darkness: Witchcraft in England 1550–1750. L.: Hamish Hamilton, 1996.

В более поздний период протестанты, одержав победу над католиками, стали обвинять их в распространении опасных суеверий и заблуждений, уподобляя их заразным болезням. Мыслители раннего англиканства сравнивали печатное распространение католических текстов с тем, как описываются вирусы в современной науке²⁰, что послужило одним из аргументов в пользу «бескомпромиссной» войны с ведьмами.

Новая объяснительная модель подразумевала одновременное существование божественного замысла и сил, которые могут воспрепятствовать его исполнению. Бог в данной картине мира теряет собственное всемогущество, и ему необходимы слуги, которые будут исполнять божественный замысел на Земле. Борьба с нечистью становится частью борьбы по искоренению неопределенности из европейской космогонии: наделив их субъектностью, церковь делает возможной охоту на ведьм, по сути обвиняя их в различных бедствиях²¹, а носителей иных взглядов подавляет с особой жестокостью. Предшествующая ей картина мира, где единственной действующей силой было божественное провидение, позволяла населению обвинять власть в том, что она отклонялась от принципов праведного правления. Множественная субъектность открывала дорогу для политических интриг и поиска козлов отпущения, которыми умело пользовались английские правители. Законы о ведьмах исполнялись с особой жесткостью, как и во всех иных случаях прихода законодательства в сельскую местность. Шаткое равновесие мира, в котором нечисть была приравнена к Чужакам, было уничтожено навсегда.

Отмена

Просвещение вместе с научным методом и гигиенической революцией окончательно укрепляет свои позиции в Англии после второй пандемии чумы (1665–1666)²². Теперь в коллективном воображении закрепляются не только множественные субъекты, но и четкие правила, по которым те должны действовать. Мысль предшествующего периода не устанавливала четких границ по-

20. Beecher D. Windows on Contagion // *Imagining Contagion in Early Modern Europe* / C. L. Carlin (ed.). L.: Palgrave Macmillan, 2005. P. 32–46.

21. Подробнее о специфике переводов и трактовок Писания в Англии см.: Gilman E. B. *Op. cit.*; *Idem*. The Subject of the Plague // *Journal for Early Modern Cultural Studies*. 2010. Vol. 10. № 2. P. 23–44.

22. Подробнее см.: Вилейкис А. Первый карантин: как чума стала политическим заболеванием // *Логос*. 2021. Т. 31. № 2 (141). С. 127–142.

ведения различных субъектов, лишь предписывая им некоторые установки. Если вспомнить приведенный выше пример с сельскими ведьмами, то мы видим, что сельский миф предполагает определенную модель поведения и общие правила, но допускает различные сценарии их сочетания.

Одной из гипотез происхождения²³ и задачи мифа выступает способ обучения людей определенным бытовым правилам: детские сказки о лесных колдуньях призваны напугать ребенка, чтобы внушить ему привычку не играть в лесу. Как показывает антропология²⁴, зачастую подобные истории рассказывались не потому, что в лесу существует некоторая достаточно абстрактная опасность, а в силу того, что чудовища представлялись воображению рассказчика совершенно реальными. Для коллективного воображения сельской Англии ведьмы существовали, и столкновение с ними относилось к вполне правдоподобному сценарию во время похода в лес. С этим была связана перформативная функция мифа, устанавливавшего конкретные правила поведения. Важно иметь в виду, что ведьмы, как и любая иная нечисть, изначально не рассматривались как нечто однозначно плохое или хорошее — подобно любой природной силе. Второй важный вывод — даже установленные правила оставались для сельских жителей туманными и часто сводились исключительно к божественному проведению, поэтому ситуация с непредсказуемым поведением чужака была достаточно обыденной.

Просвещенческая картина мира допускала возможность различных движущих сил, но при этом для нее было важно, какие именно силы действуют. Недостаточно просто признать существование ведьм, необходимо описать возможные сценарии в случае столкновения с ними. Те, кто еще полвека назад утверждал, что ведьмы существуют и задача Короны бороться с их происками, после свершившейся гигиенической революции были уверены в том, что ведьмы и колдуны — всего лишь шарлатаны, которые обманывают доверчивое население, либо безумцы²⁵. Судебные процессы над ведьмами продолжались, но состав преступления изменился с обвинений в сговоре с Дьяволом на мошенничество. Так как магия оказалась практически исключена из общеприня-

23. *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm* / R. B. Bottigheimer (ed.). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2014.

24. *Von Hendy A. The Modern Construction of Myth // disClosure: A Journal of Social Theory*-University of Kentucky Libraries. 2002. Vol. 1. Art. 2.

25. См. классическую работу о медиализации дискурса: Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. К. Стаф. М.: АСТ, 2010.

той картины мира, любое ее видимое проявление признавалось покушением на установленный политический порядок, но в совершенно ином смысле.

Новый виток борьбы с суевериями удачно совпал с формированием новых политических институтов: население уже было достаточно выдрессировано для того, чтобы обнаруживать любых чужаков и выдавать их властям. Но после Французской революции к ведьмам добавились священники, оказавшиеся на одной скамье со своими недавними жертвами. Переквалифицировав логику магического, новая просвещенческая картина мира позволила вписать нечисть и свойственное ей поведение в новые рамки — теперь им приписывались психологические отклонения или жажда незаконного обогащения, что в любом случае делало их опасными для общества. Таким образом, просвещение допускало множество сил, но не альтернативных структур и таксономий: все действующие лица должны быть понятны и в любой момент доступны для изучения, тогда как все, что находится в тени, выходило за рамки закона или в лучшем случае свидетельствовало о скудости ума.

Пиррова победа Просвещения

Одержало ли Просвещение таким образом окончательную победу? Вместе с массовой урбанизацией и промышленной революцией Просвещение закрепилось в качестве господствующей картины мира, а ведьмы, вампиры, колдуны и другая нечисть превратились в городские легенды и литературных персонажей²⁶. Может показаться, что победа Просвещения оказалась практически полной. Современный спектр публичной политики показывает, что стратегия обвинения и взаимодействия с оппонентами остается прежней: их обвиняют в суевериях, которые не вписываются в рациональную картину мира.

Столкновения двух картин мира в массовом сознании, как мы видим из вышеприведенных примеров, приходились на переходные времена: периоды эпидемий, политических кризисов и крушения привычной повседневности. Ведьм начали массово преследовать в период английской реформации, которая сама по себе была следствием политического кризиса и фактического раскола страны на несколько противоборствующих лагерей. Гигиениче-

26. Day W. P. Vampire Legends in Contemporary American Culture: What Becomes a Legend Most. Lexington, KY: University Press of Kentucky, 2002.

ская революция победила, потому что стала ответом на вторую пандемию чумы, позволив при помощи мер принуждения укрепить авторитет английской монархии. Идеи могут много веков оставаться в поле лишь интеллектуальной дискуссии, а затем неожиданно становиться жестоким орудием: как мы видим, буквальное исполнение теорий на практике приводило к тому, что всякая новая победившая картина мира увеличивала уровень насилия (даже если непосредственное физическое насилие отходило на второй план, уступая место структурному²⁷): сначала возникли публичные процессы и казни ведьм, колдунов и магов, затем — казни продолжались, но к ним прибавились карантин, сумасшедшие дома, медицинское насилие.

Просвещение создало новый миф об отсутствии мифа²⁸. Сегодня наступили странные, темные времена, и мы можем предположить, что просвещенческая риторика только ужесточится в ответ на рост нового магического мышления. Человечество существует в темпоральности, которую запустило Просвещение, и, возможно, сегодня мы возвращаемся во времена мифа.

Библиография

- Вахштайн В. Популяризация науки: от просвещения к мракобесию // YouTube: FutureBiotech. 08.11.2017. URL: <https://youtu.be/8hMmPZT7Rws>.
- Вилейкис А. Первый карантин: как чума стала политическим заболеванием // Логос. 2021. Т. 31. № 2 (141). С. 127–142.
- Жирар Р. Козел отпущения / Пер. с фр. Г. Дашевского. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010.
- Зиммель Г. Эскурсы о чужаке / Пер. с нем. А. Ф. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 7–13.
- Кракауэр Э. Орнамент массы. Веймарские эссе / Пер. с нем. А. Филиппова-Чехова, А. Кацурь, В. Агафонова. М.: Ad Marginem, 2019.
- Пинкер С. Лучшее в нас. Почему насилия в мире стало меньше / Пер. с англ. Г. Бородиной, С. Кузнецовой. М.: Альпина нон-фикшн, 2021.
- Пироговская М. М. Миазмы, симптомы, улики: запахи между медициной и моралью в русской культуре второй половины XIX века. СПб.: ЕУСПб, 2018.
- Тогоева О. И. Английские городские общины раннего Нового времени в борьбе с колдовством // Электронный научно-образовательный журнал «История». 2020. Т. 11. № 6. С. 32–32.

27. Hirschfeld K. Rethinking “Structural Violence” // Society. 2017. Vol. 54. № 2. P. 156–162.

28. Подробнее см.: Josephson-Storm J. A. The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences. Chicago, MI: University of Chicago Press, 2019; Dews P. The Limits of Disenchantment // New Left Review. 1995. № 213. P. 61–75.

- Тогоева О. И. Короли и ведьмы. Колдовство в политической культуре Западной Европы XII–XVII вв. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022.
- Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. с фр. И. К. Стаф. М.: АСТ, 2010.
- Харман Г. О замещающей причинности / Пер. с англ. А. Маркова // Новое литературное обозрение. 2012. № 2. С. 75–90.
- Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Пер. с нем. М. Кузнецова. М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
- Beecher D. Windows on Contagion // *Imagining Contagion in Early Modern Europe* / C. L. Carlin (ed.). L.: Palgrave Macmillan, 2005. P. 32–46.
- Borak J. The Ghost Map: The Story of London's Most Terrifying Epidemic and How It Changed Science, Cities, and the Modern World. N.Y.: Riverhead, 2007.
- Campagna F. *Technic and Magic: The Reconstruction of Reality*. L.: Bloomsbury Publishing, 2018.
- Carr D. R. Controlling the Butchers in Late Medieval English Towns // *The Historian*. 2008. Vol. 70. № 3. P. 450–461.
- Cole L. Of Mice and Moisture: Rats, Witches, Miasma, and Early Modern Theories of Contagion // *Journal for Early Modern Cultural Studies*. 2010. Vol. 10. № 2. P. 65–84.
- Copenhaver B. P. *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*. N.Y.: Cambridge University Press, 2015.
- Dake K. Myths of Nature: Culture and the Social Construction of Risk // *Journal of Social Issues*. 1992. Vol. 48. № 4. С. 21–37.
- Day W. P. *Vampire Legends in Contemporary American Culture: What Becomes a Legend Most*. Lexington, KY: University Press of Kentucky, 2002.
- Dews P. The Limits of Disenchantment // *New Left Review*. 1995. № 213. P. 61–75.
- Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm / R. B. Bottigheimer (ed.). Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 2014.
- Gilman E. B. *Plague Writing in Early Modern England*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009.
- Gilman E. B. The Subject of the Plague // *Journal for Early Modern Cultural Studies*. 2010. Vol. 10. № 2. P. 23–44.
- Gordon S. Disease, Sin and the Walking Dead in Medieval England, c. 1100–1350: A Note on the Documentary and Archaeological Evidence // *Medicine, Healing and Performance* / E. Gemi-Iordanou, S. Gordon, R. Matthew, E. McInnes, R. Pettitt (eds). Oxford, UK: Oxbow, 2014. P. 55–70.
- Hirschfeld K. Rethinking “Structural Violence” // *Society*. 2017. Vol. 54. № 2. P. 156–162.
- Josephson-Storm J. A. *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago, MI: University of Chicago Press, 2019.
- Kannadan A. History of the Miasma Theory of Disease // *ESSAI*. 2018. Vol. 16. Art. 1.
- Karamanou M., Panayiotakopoulos G., Tsoucalas G., Kousoulis A. A., Androutsos G. From Miasmas to Germs: A Historical Approach to Theories of Infectious Disease Transmission // *Infez Med*. 2012. Vol. 20. № 1. P. 58–62.
- Sarisberiensis J. *Policraticus, sive: De nugis curialium, & vestigiis philosophorum, libri octo*. Lugduni Batauorum: ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium, 1595.
- Sharpe J. A. *Instruments of Darkness: Witchcraft in England 1550–1750*. L.: Hamish Hamilton, 1996.
- Von Hendy A. The Modern Construction of Myth // *disClosure: A Journal of Social Theory*-University of Kentucky Libraries. 2002. Vol. 1. Art. 2.
- Weber M. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993.

FROM MYTH TO ENLIGHTENMENT AND BACKWARDS: HOW THE ENLIGHTENMENT WORLDVIEW DEVELOPED BY THE EXAMPLE OF MEDIEVAL ENGLAND'S WITCHCRAFT PERSECUTION

ALEXANDER VILEIKIS. Almaty Management University (AlmaU), Kazakhstan, alexandro.vileykis@gmail.com.

DANIYAR MEDETOV. Almaty Management University (AlmaU), Kazakhstan, d.medetov@almau.edu.kz.

Keywords: witches; Enlightenment; biopolitics; history of England; myth; magical thinking; Enlightenment criticism; Georg Simmel; John of Salisbury; Graham Harman; Reformation.

Social crises create an atmosphere of uncertainty: established institutions, rules, and social norms disintegrate. When a crisis is structural in nature, this uncertainty can lead to a radical shift in the worldview of certain societies. The conventional foundations of social life become unstable, and in the vacuum that ensues, something new emerges, often co-opted by various political forces for their own interests. In this article, we will explore how, using the perception of witchcraft and witches in medieval and early modern England as a case study, one dominant myth was replaced by another, and the social consequences that arose from this shift. This case illustrates the historical evolution of attitudes towards witches, from uncertainty to power struggles and eventual exclusion from the public sphere.

The main actors in this narrative were not the witches or sorcerers themselves, but European intellectuals who inadvertently became the tools of local politicians. These politicians seized the opportunity to solidify their political dominance using the instruments of civil science and political philosophy. By examining the case of medieval witchcraft and English political thought of the 11th and 12th centuries, we will demonstrate how dominant worldviews shifted during times of crisis and the factors that influenced the success of one narrative over another. Based on this material, we will illustrate the transfer of ideas from the academic realm to the political, and then how they trickled down to everyday life. Additionally, we will delve into contemporary research on myths, fairy tales, and urban legends, highlighting the differences and similarities between the Enlightenment and other prevailing myths across different historical periods.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-123-135

References

- Beecher D. Windows on Contagion. *Imagining Contagion in Early Modern Europe* (ed. C. L. Carlin), London, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 32–46.
- Borak J. *The Ghost Map: The Story of London's Most Terrifying Epidemic and How It Changed Science, Cities, and the Modern World*, New York, Riverhead, 2007.
- Campagna F. *Technic and Magic: The Reconstruction of Reality*, London, Bloomsbury Publishing, 2018.
- Carr D. R. Controlling the Butchers in Late Medieval English Towns. *The Historian*, 2008, vol. 70, no. 3, pp. 450–461.
- Cole L. Of Mice and Moisture: Rats, Witches, Miasma, and Early Modern Theories of Contagion. *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 2010, vol. 10, no. 2, pp. 65–84.
- Copenhaver B. P. *Magic in Western Culture: From Antiquity to the Enlightenment*, New York, Cambridge University Press, 2015.

- Dake K. Myths of Nature: Culture and the Social Construction of Risk. *Journal of Social Issues*, 1992, vol. 48, no. 4, pp. 21–37.
- Day W. P. *Vampire Legends in Contemporary American Culture: What Becomes a Legend Most*, Lexington, KY, University Press of Kentucky, 2002.
- Dews P. The Limits of Disenchantment. *New Left Review*, 1995, no. 213, pp. 61–75.
- Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm* (ed. R. B. Bottigheimer), Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 2014.
- Foucault M. *Istoriia bezumiia v klassicheskuiu epokhu* [Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique], Moscow, AST, 2010.
- Gilman E. B. *Plague Writing in Early Modern England*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 2009.
- Gilman E. B. The Subject of the Plague. *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 2010, vol. 10, no. 2, pp. 23–44.
- Girard R. *Kozel otpushcheniia* [Le Bouc émissaire], Saint Petersburg, Ivan Limbakh Publishing House, 2010.
- Gordon S. Disease, Sin and the Walking Dead in Medieval England, c. 1100–1350: A Note on the Documentary and Archaeological Evidence. *Medicine, Healing and Performance* (eds E. Gemi-Iordanou, S. Gordon, R. Matthew, E. McInnes, R. Pettitt), Oxford, UK, Oxbow, 2014, pp. 55–70.
- Harman G. O zameschaiushchei prichinnosti [On Vicarious Causation]. *New Literary Observer*, 2012, no. 2, pp. 75–90.
- Hirschfeld K. Rethinking “Structural Violence”. *Society*, 2017, vol. 54, no. 2, pp. 156–162.
- Horkheimer M., Adorno T. *Dialektika Prosveshcheniia. Filosofskie fragmenty* [Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente], Moscow, Saint Petersburg, Medium, Iuventa, 1997.
- Josephson-Storm J. A. *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, Chicago, MI, University of Chicago Press, 2019.
- Kannadan A. History of the Miasma Theory of Disease. *ESSAI*, 2018, vol. 16, art. 1.
- Karamanou M., Panayiotakopoulos G., Tsoucalas G., Kousoulis A. A., Androutsos G. From Miasmas to Germs: A Historical Approach to Theories of Infectious Disease Transmission. *Infez Med*, 2012, vol. 20, no. 1, pp. 58–62.
- Kracauer S. *Ornament massy. Veimarskie esse* [Das Ornament der Masse. Essays], Moscow, Ad Marginem, 2019.
- Pinker S. *Luchshee v nas. Pochemu nasiliia v mire stalo men'she* [The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined], Moscow, Alpina non-fiction, 2021.
- Pirogovskaya M. M. *Miazmy, simptomy, uliki: zapakhi mezhdu meditsinoi i moral'iu v russkoi kul'ture vtoroi poloviny XIX veka* [Miasmata, Symptoms, and Evidence. Smells in Russian Culture, 1850–1900s: Between Medicine and Morals], Saint Petersburg, EUPRESS, 2018.
- Sarisberiensis J. *Policraticus, sive: De nugis curialium, & vestigiis philosophorum, libri octo*, Lugduni Bataurorum, ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium, 1595.
- Sharpe J. A. *Instruments of Darkness: Witchcraft in England 1550–1750*, London, Hamish Hamilton, 1996.
- Simmel G. Ekskurs o chuzhake [Exkurs über den Fremden]. *Sotsiologicheskaiia teoriia: istoriia, sovremennost', perspektivy. Almanakh zhurnala “Sotsiologicheskoe obozrenie”* [Sociological Theory: History, Contemporaneity, Prospects. Almanac of “Sociological Review” Journal], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2008, pp. 7–13.

- Togoeva O. I. Angliiskie gorodskie obshchiny rannego Novogo vremeni v bor'be s koldovstvom [English Urban Communities of Early Modern Times Fighting Against the Witchcraft]. *Elektronnyi nauchno-obrazovatel'nyi zhurnal "Istoriia"* [Electronic Scientific and Educational Journal "History"], 2020, vol. 11, no. 6, pp. 32–32.
- Togoeva O. I. *Koroli i ved'my. Koldovstvo v politicheskoi kul'ture Zapadnoi Evropy XII–XVII vv.* [Kings and Witches. Witchcraft in the Political Culture of Western Europe in the XII–XVII Centuries], Moscow, Saint Petersburg, Tsentr humanitarnykh initsiativ, 2022.
- Vakhshayn V. Populiarizatsiia nauki: ot prosveshcheniia k mrakobesiiu [Popularizing Science: From Enlightenment to Obscurantism]. *YouTube: FutureBiotech*, November 8, 2017. Available at: <https://youtu.be/8hMmPZT7Rws>.
- Vileikis A. Pervyi karantin: kak chuma stala politicheskim zabolevaniem [The First Quarantine: How the Plague Became a Political Disease]. *Logos* (Russia), 2021, vol. 31, no. 2 (141), pp. 127–142.
- Von Hendy A. The Modern Construction of Myth. *disClosure: A Journal of Social Theory-University of Kentucky Libraries*, 2002, vol. 1, art. 2.
- Weber M. *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1993.

Кринж везде и сразу

В СОВРЕМЕННОМ культурном пространстве имеют место понятия, которые напоминают зияющие дыры: они постоянно ускользают от определения. Не исключено, что эти понятия бессмысленны, но остается ощущение, что за ними все-таки что-то скрыто. К такой группе «присутствующего отсутствия» можно отнести понятие «кринж», условно означающее неловкость, стыд за кого-то другого. Проблема кринжа заключается именно в том, что он значит одновременно все и ничего: по мере расширения области употребления слова «кринж» оно теряет смысл. В ситуации, где к кринжу можно подобрать бесконечное количество синонимов, резонно ограничить контекстуальное поле, где кринж может обрести статус понятия: мыслиться как кринж и никак иначе. Существует несколько таких контекстов, в рамках которых кринж становится автономным концептом.

Кринжовое, часто понимаемое как постыдное, запросто можно было бы отнести к сфере этического. Тем не менее аспект понятия, предполагающий опыт Другого, уместно считать сугубо эстетическим, покуда кринж — это впечатление, форма чувствования. Кринж оказывается куда более проблематичным понятием: он разворачивает извечную проблему обоснования независимого статуса эстетики, часто относимой к разделу этического. В этой связи особенно интересно сравнение кринжа со своим «дальним родственником» — китчем, который маркирует то, чего мы должны стыдиться, а именно — предмет дурновкусия. О том, чем кринж отличается от китча и какое они имеют отношение к этике и эстетике, пишет Марина Васильева в статье «Кринж как этический китч».

Проблема толкования кринжа осложняется многообразием его модусов: можно называть что-то кринжем, находить кого-то кринжовым, а также кринжевать — продуцировать кринжовое из себя. Кринжевание как сознательное производство причин для «съеживания», как ни странно, позволяет посмотреть на себя со стороны. Если в кафе мы заказали лимонад и решили его не выпить, а, например, вылить его себе на лицо, мы однозначно поступили кринжово. С другой стороны, мы продемонстрировали хотя и абсурдный, но все же альтернативный вариант использования напитка. Иными словами, мы освободились от привычного для нас дискурса, где мы, словно в оковах, обязаны правильно выпить лимонад. Кринж, таким образом, меняет нашу опти-

ку, трансформирует представление о привычном. Как раз данная особенность во многом придает понятию новизну: кринж парадоксально пробуждает в нас чувство стыда, но почему-то мы не стыдимся. Кринж — это фиктивный стыд, делающий нас более уязвимыми и одновременно свободными. Мотив освобождения через кринж развивает Любовь Михайлова в своей статье «Китч, кэмп и кринж как агенты профанации».

Безусловно, исследования кринжа не заканчиваются на этике и эстетике. Можно утверждать, что кринж затрагивает самые разные области философского и гуманитарного знания. Следы этой специфической формы чувствования обнаруживаются и в эпистемологии, и в политической теории, и в психоанализе. Кринж также может выступать связующим звеном поляризованных концептов и идеологических установок, обличая властные основания самых различных «лагерей». О политическом и эпистемологическом наполнении кринжа как аффекта говорится в статье Максимилиана Неаполитанского *«I am cringe, but I am free: кринж на пути от самоотждественности к освобождению»*, где анализируется путь кринжа от маргинального понятия к способу политического чувствования, который затрагивает психоанализ и различные телесные практики.

Вполне возможно, что кринж является лишь новомодным аналогом стыда и неловкости, однако это многое говорит о востребованности кринжа в современности. Существует мнение, что кринжовое является лишь следствием в рамках феномена гиперэстезии — ситуации обостренной чувствительности. Нынешняя действительность часто характеризуется куда большей ранимостью и чуткостью ко всему вокруг. Получается, кринж может выступать исключительно формой обостренной реакции на что-либо. Кринж как выражение гиперэстезии рассматривает Артем Радеев в статье «Кринж как проблема».

Кринж многозначен: в зависимости от контекста он кардинальным образом меняет свой смысл. Тем не менее магистральной темой для осмысления кринжа является мотив освобождения. Современность для своего понимания всегда требовала особого взгляда. Кринж как раз и выступает новой оптикой, поскольку быть кринжовым — значит быть другим: свободным от нормальности и дистанцированным на то расстояние, на котором можно посмотреть на современность целиком.

Захар Бояркин

Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Россия

Кринж как проблема

АРТЕМ РАДЕЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет (СПбГУ),
Россия, a.radeev@spbu.ru.

Ключевые слова: кринж; реакция;
интерпассивность; Славой Жижек;
Роберт Пфаллер; обостренная чувствительность.

В статье предлагается философское рассмотрение феномена кринжа. Утверждается, что концепт кринжа нуждается в более пристальном исследовательском внимании. В качестве рассматриваемых тем выдвигается, во-первых, проблема оценочного суждения как реакции, замещающей собой действие. Используя интерпретацию активного и реактивного Жилем Делёзом, автор утверждает, что кринж существует как форма реактивного, подменяющего собой действие. Во-вторых, рассматривается проблема интерреакции. На основе концепции интерпассивности Роберта Пфаллера и Славоя Жижека дела-

ется вывод о существовании сходного феномена — интерреактивности, и показывается его несводимость к интерпассивности. Автор предлагает рассматривать кринж как форму, приближающуюся к интерреактивности, но все же не сводимую к ней. В-третьих, рассматривается проблема интенсивности кринжа и его отношение к гаптическому опыту. На основании предложенных проблем автор делает два вывода, первый из которых фиксирует кринж как частный случай более общего явления, называемого гиперэстезией. Второй вывод говорит о значении концепта кринжа для расширения понимания чувственности.

Кринж — от термина к проблеме

МОЖЕТ показаться, что кринж — частное языковое явление, что этот термин обитает исключительно в современном молодежном сленге, что это довольно простое оценочное понятие, семантика которого располагается между «позорным», «странным» и «испаностыдским»¹. Кринжем называют, например, песню, если она исполнена плохо или форма и ее содержание представляются примитивными. Кринжем может оказаться неуместное использования слова «кринж».

В истории языка, в истории культуры часто возникают какие-то термины, на определенное время несущие устойчивый смысл, но со временем этот смысл теряющие в силу замены другими терминами, более точными, более острыми или более проблемными. Поэтому, как кажется, через какое-то время сленговое словечко «кринж» уйдет в прошлое, останется в некоторых словарях своего времени и в комментариях для непонимающего читателя.

Может ли феномен кринжа удержать внимание на больший срок для более внимательного изучения? Если да, то при условии проверки на плотность самого концепта кринжа.

Концепт формируется на стыке проблем. Но это формирование может быть слабым (в силу внутренней или внешней слабости самих проблем), за счет чего концепт приобретает рыхлую консистенцию. Такие концепты неустойчивы, они меняют свою природу под воздействием различных сил, их легко заменить на другие, более плотные концепты. В свою очередь, плотный концепт удерживает собою слои проблем, на стыке которых он сформировался. За счет своей плотности он остается неизменным при различных силах, воздействующих на него. В какой-то мере концепт безразличен к его именованию, он слабо связан с этимологией, спосо-

1. См.: Картунов В. В., Саенко Н. Р. Новые модусы эмоций в современной культуре // *Russian Studies in Culture and Society*. 2022. Vol. 6. № 3. Р. 53–67; Бовишик А. С., Гайворонская С. О. Кринж по-русски: англицизмы в ментальном лексиконе билингвов // *Язык и текст*. 2022. Т. 9. № 2. С. 90–99.

бами его употребления, ибо его устойчивость обеспечивается силой самих проблем.

Поэтому, если допустить, что за словечком «кринж» скрывается плотный концепт, если допустить, что кринж имеет право на более внимательное отношение к нему, то следует прежде всего обратить внимание на слои проблем, на стыке которых образуется как сам кринж, так и внимание к нему.

Кринж как проблема

Существует множество интересных проблем, на стыке которых рождается феномен кринжа. Так, важной проблемой кринжа является маркировка с точки зрения социальной иерархии. Как отмечает Тариши Верма, «кринж» и близкие к нему концепты «описывают то, как доминирующий культурный класс хочет определить, что является приемлемым»². Феномен кринжа тем самым вписывается в проблему настойчивости социальных иерархий, их транслируемость посредством оценочных суждений.

Напротив, Патрик Вёрле рассматривает кринж через проблему телесного, свободного от социального аспекта:

Кринж относится только к неспецифическому телесному дискомфорту и остается открытым для различных способов интерпретации. В отличие от него немецкое *Fremdscham* и «испанский стыд» уже содержат социальные атрибуции, которые предвосхищают (предполагаемый) исток и ответственность за этот дискомфорт³.

Кринж в данном случае подразумевает проблему существования телесного опыта, свободного от стыда как индивидуального и изолированного чувства и смущения как социального чувства.

Кринж — это продукт более общего явления: феномена неловкости в современной культуре, отмечают в своих работах Адам Коцко и Джейсон Миддлтон. Это настойчивое присутствие неловкости позволяет Миддлтону говорить о «неловком повороте» в современных медиа, частным случаем которого являются

2. Verma T. Cultural Cringe: How Caste and Class Affect the Idea of Culture in Social Media // *Feminist Media Studies*. 2021. Vol. 21. № 1. P. 160.

3. Wöhrle P. Two Shades of Cringe: Problems in Attributing Painful Laughter // *Humanities*. 2021. Vol. 10. № 3. P. 2.

кринж-комедии, дестабилизирующие привычные формы зрительского восприятия⁴.

Интересную проблему функционирования «кринжа» в медиапространстве фиксируют Екатерина Кондратенко и Наталья Королева, отмечая, что

... неологизм «кринж» выполняет функцию подготовки читателя к прочтению новости, содержащей какую-то неловкую ситуацию, противоречащую здравому смыслу⁵.

Тем самым они подчеркивают, что кринж подразумевает искренность или самоочевидность, с позиции которого выносятся сама оценка. Это ставит проблему о так называемой новой искренности в современной культуре и месте кринжа в ней.

Хотелось бы обратить внимание на три другие проблемы.

Во-первых, кринж — это оценочное понятие, мы выражаем именно оценочное отношение к фильму, когда говорим о его кринжовости. Мы имеем в виду именно негативную оценку, когда называем выступление нашего знакомого на мероприятии кринжем.

Однако проблема, стоящая за оценкой как традиционной формой отношения, состоит в том, что кринж становится слишком повсеместным — слишком многое вызывает такую оценку, слишком многое вокруг нас становится кринжовым. Распространенность эта, по-видимому, связана с механизмом замещения оценки действием. Объяснить этот механизм возможно, если вспомнить его описание в «Генеалогии морали» Фридриха Ницше и интерпретации этого описания Жилем Делёзом. Ницше заметил, что противостояние «морали рабов» и «морали господ» имеет неравную направленность с двух сторон: если смысл второй — действовать, невзирая ни на какие различия между первой «моралью» и второй, то смысл первой — действовать для удержания этого различия — с тем, чтобы в конечном счете заместить собою «мораль господ»: если вторая — действует, то первая — реагирует на действие. Схожий механизм можно найти в паре «дио-

4. См.: Middleton J. Documentary's Awkward Turn. Cringe Comedy and Media Spectatorship. N.Y.: Routledge, 2014; Kotsko A. Awkwardness. An Essay. Winchester: O-books, 2010.

5. Кондратенко Е. Н., Королева Н. М. Особенности функционирования неологизмов в виртуальном дискурсе (на материале паббликов телеграм) // Теория языка и межкультурная коммуникация. 2023. № 1 (48). С. 162–163.

нисическое — аполлоническое». Делёз в своей интерпретации предложил понимать действие дионисического и «морали господ» — активными силами, а действия аполлонического и «морали рабов» — силами реактивными:

Способность преображаться, дионисическая мощь есть первое определение активности. Но всякий раз, когда мы таким образом отмечаем благородство действия и его превосходство над реакцией, нам нельзя забывать: как и действие, реакция обозначает определенный тип сил. Просто реакции не могут быть ни уловлены, ни научно познаны как силы, если мы не соотнесем их с высшими силами совершенно иного типа. Реактивность есть изначальное качество силы, однако его невозможно интерпретировать в качестве такового иначе, чем через отношение к активному, исходя из активного⁶.

Иначе говоря, существует две силы производства — активная сила в форме действия и реактивная сила в форме реакции на действие, такой реакции, которая замещает собою действие.

В этом свете кажется более проблематичным феномен кринжа. Представляется очевидным, что кринж — это не просто сленговое оценочное понятие наряду с другими. Слишком многое происходит вокруг, что вызывает оценку, но без действия, слишком часто можно наблюдать, как кто-то предпочитает оценивать, а не действовать. Сам факт существования кринжа говорит о том, что мы проживаем время реактивности: субъект предпочитает скорее реагировать, чем действовать. Проблема, которая формирует кринж, — это проблема повсеместности реакции и повсеместности подмены действием реакции.

Во-вторых, кринж подразумевает оценку за действия другого, и поэтому неслучайно его зачастую связывают именно с «испанским стыдом»⁷. Проблема, обнаруживаемая за таким типом оценки, состоит в том, что мы не просто оцениваем действия другого, а переносим то чувство, которое должен был бы испытать от негативной оценки другой, на себя.

Понять этот механизм переноса можно, если обратить внимание на феномен интерпассивности, объясненный Робертом Пфаллером и популяризированный Славоем Жижекком. Пфаллер показывает, что формам активности и интерактивности, повсеместно

6. Делёз Ж. Ницше и философия / Пер. с фр. О. Хомы, под ред. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2003. С. 108.

7. Кондратенко Е., Королева Н. Указ. соч. С. 63.

представленным в современной культуре, сопутствует их теневой двойник — интерпассивность как перенос собственной пассивности на другого. Пфаллер и Жижек находят следы интерпассивности в самых разных феноменах современности: в вере (при которой субъект не столько верит во что-то, сколько верит, что есть те, кто верят вместо него); в современных практиках удовольствия (закадровый смех); в рекламе (оценочные надписи: «Ого, вот это вкус!» на упаковке «Кока-колы», когда за субъекта уже вынесли оценку этого напитка). Интерпассивность находится ими в фигуре Христа (тот, кто за других принял их страдания) или в героях Достоевского⁸.

Жижек на обложке переиздания книги Пфаллера отмечает:

В социальной мысли редко появляются новые концепты, и интерпассивность, пожалуй, единственно подлинный концепт, появившийся за последние два десятилетия. Идея о том, что другие могут не только действовать за нас, но и быть пассивными для нас, что мы можем радоваться, верить, смеяться и плакать через других, дает ключ к пониманию парадоксов нашей цинично-гедонистической эпохи. Так что не будем ходить вокруг да около: «Интерпассивность» — это просто один из величайших основополагающих текстов социальной мысли, наравне с такими классиками, как Макс Вебер⁹.

При всей важности феномена интерпассивности все же нельзя не заметить его недостаток: слишком многое подводится под этот феномен, что следует учесть как более тонкое понимание переноса. Как уже показали Ницше и Делёз в изложенном выше фрагменте, активному следует противопоставлять не только пассивное (как у Пфаллера — Жижека: интерактивность и ее двойник в виде интерпассивности), но и реактивное. Это означает, что наравне с переносом веры или удовольствия на другого (как форм пассивности) следует выделить перенос оценки за другого и реакцию на эту оценку (как формы реактивности), что этот перенос оценки — это не столько делегирование другому своей пассивности, сколько делегирование ему своей реакции, и что наравне с интерпассивностью следует выделить интерреактивность. Последнее — более сложный феномен. Ибо если реакция

8. См.: *Pfaller R. Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017; *Жижек С. Чума фантазий*. Харьков: Гуманитарный центр, 2012. С. 200–218.

9. *Žižek S. Back Cover // Pfaller R. Op. cit.*

подразумевает подмену действия оценкой (в случае же с интерпассивностью имеет место перенос пассивности субъекта на другого), то интерреактивность имеет место всякий раз, когда реакция производится другими из форм взаимодействия с иными реакциями. В случае с интерреактивностью субъект не просто оценивает (этически или эстетически) действия или феномены, сама его оценка переносится на другого, является подменой собственной оценки оценкой другого, это своеобразная подмена подмены оценкой действия. Так, в случае с эстетической интерреактивностью имеет место не просто подмена переживания музыкального произведения его оценкой, а подмена этой оценки оценкой другими. Например, в высказывании типа «Эта музыка восхитительна, потому что она восхищает мою любимую» имеет место типичная эстетическая интерреактивность. Или в уже упоминаемом примере Жижека (упаковка на «Кока-коле» «Ого, вот это вкус!») имеет место эстетическая интерреактивность: субъекта лишают в данном случае не только активного переживания вкуса от напитка, но и реакции на напиток — и переживание напитка, и оценка его становятся подмененными и вторичными по отношению к интерреактивности надписи. Точно таким же образом действует и этическая интерреактивность, классическим примером чего могут служить недовольства на страницах социальных сетей. Когда пользователь социальной сети наблюдает что-то этически неприемлемое, то зачастую вместо того, чтобы действовать — он предпочитает реагировать, но сама эта реакция приобретает черты интерреактивности, когда серию возмущений он располагает на своей странице в виде своих реакций или репостов чужих возмущений — так, что этическую оценку производит уже не он сам, а его страница вместо него. Как правило, со временем формы интерреактивности приобретают более скрытый характер, не теряя при этом своей интерреактивной сущности.

Но было бы ошибкой сказать, что кринж интерреактивен — он, скорее, располагается где-то между реактивностью и интерреактивностью. В самом деле при кринже нет переноса оценки на другого, и в этом смысле кринж образцово реактивен. В то же время оценка чего-либо в качестве кринжа подразумевает, что именно за другого выносятся оценка действий другого, что другой в силу каких-либо причин не выносит оценку своим действиям, и это за другого выполняет субъект кринжа. Таким образом, кринж является чем-то большим, чем реакция, но он и не сводится к формам интерреактивности, есть

что-то в кринже, что удерживает его в этом междумирии реакции и интерреакции.

Другой проблемой, которая формирует кринж, является существование особого измерения между реакцией и интерреакцией, существование не только типов активности, пассивности, реактивности и их интерформ, но и других, более тонких типов, располагающихся между ними. Кринж — лишь одно из таких явлений, и, возможно, существуют и другие переходные феномены.

Наконец, *в-третьих*, кринж подразумевает определенное неравнодушие к самому вынесению оценки. Когда что-либо оценивается как кринжовое, то этой оценке сопутствует ее интенсивность. Если взять приведенный выше пример, то при оценке песни как кринжовой имеется не просто констатация того, что песня исполнена плохо, но и нечто большее — что это было настолько плохое исполнение, что сильно задело оценивающего. Именно момент задетости представляется важным в кринже. Этот аспект подчеркивает и этимология понятия «кринж», согласно которой кринж связан с таким феноменом, как «то, что заставляет корчиться, повернуться». Иначе говоря, кринж подразумевает то, что сильно воздействует, то, что интенсивно переживается, то, что задевает целиком. Наиболее близкими по интенсивности переживания для кринжа являются метафоры осязания: кринж задевает, кринж трогает, кринж касается, кринж цепляет, кринж щиплет, царапает или колет.

Эта гаптическая составляющая кринжа, возможно, позволяет понять то промежуточное его положение между реактивностью и интерреактивностью, о котором речь шла выше. Кринж потому и не сводится к одной или другой форме, что сама эта реакция переживается слишком интенсивно, кринж слишком задевает, чтобы оставаться простой формой реакции или интерреакции.

Итак, существует как минимум три проблемы, на стыке которых удерживается плотность кринжа как концепта: реактивность кринжа, его интерреактивность и его гаптичность. Несложно заметить, что все эти проблемы связаны между собой: реактивность кринжа является условием его интерреактивности, а гаптичность кринжа позволяет ему расположиться между тем и другим.

Эта связанность проблем в феномене кринжа позволяет понять такую его важную черту, как авторефлексивность: кринж — это форма реакции, которая удерживает свою ин-

тенсивность во внимании, это оценка, для которой сам опыт оценивания является чем-то важным. Именно поэтому можно наблюдать такие парадоксальные формы кринжа, как кринж кринжа: сам кринж легко может стать кринжовым, легко может статься, что кринжово что-либо называть кринжем. И при рода этого парадокса кроется в причудливом сцеплении указанных проблем.

Однако было бы ошибкой допустить, что кринж — это единственно возможное концептуальное образование, формирующееся на стыке данных проблем. Кажется естественным допустить, что существуют и иные, близкие по смыслу с кринжем концепты, что они могут быть, например, противоположными кринжу или быть более общими ему, но основание существования которых также связано с указанными проблемами.

О феномене гиперэстезии

Представляется правдоподобным, что кринж потому и активно заявляет себя, что он — лишь частный случай более общего феномена, который репрезентирует собою какую-то важную черту современности. Эту черту можно обозначить как *обостренная чувствительность*. Этой чувствительности свойственна, во-первых, интенсификация в форме того, что слишком многое стало задевать, возмущать (со знаком минус), или же трогать (со знаком плюс), или же ко всему многие стали иметь касательство, это противоположность ницшевскому «там, где нельзя больше любить, там нужно пройти мимо!»¹⁰. Именно непрохождение мимо, касательство всего, недистанцированность по отношению ко всему, что могло бы быть упущено, иначе говоря — настойчивость интенсификации отношения, является важной чертой этой обостренной чувствительности. В то же время, во-вторых, эта интенсификация выражается, как правило, в формах оценки происходящего, в мгновенных «плакать, смеяться» вместо «понимать». Какой бы предмет ни попадал в поле зрения этой обостренной чувствительности — для нее он существует как предмет для оценочного отношения. Наконец, в-третьих, существует множество форм, позволяющих выражать эту мгновенность оценки и в каком-то смысле перенимающих на себя эту функцию, — медийные устройства не только позволяют разнообра-

10. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2. С. 128.

зять оценку, но и расширяют свое действие именно за счет калькуляции оценки. «Я не буду уделять внимания ничему, под чем стоят лайки», — говорит Чак Роудс, герой сериала «Миллиарды», подчеркивая, что залайканность является необходимым аспектом существования феномена. Но проблема не в том, что существуют разнообразные формы реакции, а том, что именно реакции — калькулируемые и производимые — становятся определяющими при восприятии феномена. Это не интерреактивность, но все же нечто близкое к ней, ибо собственная реакция оказывается все больше и больше вторичной и производной от сети реакций, произведенных другими.

Итого, обостренная чувствительность — это форма реактивности, продукт реакции (как подмены действия), вне понятия реакции чувствительность и ее обостренность непредставимы. И точно так же непредставима обостренная чувствительность в современной форме — все ее движения в сторону интерреактивности, вне гиперболизации реактивности и зависимости ее от сети произведенных реакций. Наконец, непредставима обостренная чувствительность и без интенсивности, непрохождении мимо, задежности или трогательности.

Нетрудно заметить, что эта обостренная чувствительность коррелирует с проблемами, образующими кринж, что последнее — лишь частный аспект этого феномена, что, возможно, существуют и другие концептуальные образования, образованные на стыке указанных выше проблем.

В неврологии существует понятие гиперестезии, означающее повышенную чувствительность нервов по отношению к внешним раздражителям (например, гиперестезия зубов). По аналогии с этим возможно обозначить то большее, частным аспектом которого является кринж, как гиперэстезию, понимая под последней обостренную чувствительность в опыте. Выше мы говорили, главным образом, об этой гиперэстезии в области эстетического опыта, в области кринжа как формы эстетической оценки. Но существуют и другие формы опыта — например, опыт познавательный или опыт религиозный. Какое место в них занимает гиперэстезия и имеет ли она место в них — этот вопрос пока остается открытым.

Выводы

Кринж имеет смысл анализировать не только с точки зрения его словоупотребления. На кринж имеет смысл обращать внимание

не только для раскрытия «еще одного маленького оттенка» смысла слова. Ибо суть состоит не в существовании слова, а в проблемах, позволяющих этому слову как концепту удерживать свою консистентность.

Очевидно, что кринж соотносится с какими-то важными чертами современности. Также очевидно, что сам концепт кринжа интересен с точки зрения его устойчивости. Трудно сказать, насколько плотным окажется концепт кринжа. На данный момент кажется, что судьба этого концепта задевает важные черты не только современности, но и самой субъективности, ибо кринж — это не про обстоятельства, это про особую форму субъективности, располагающейся вдоль типов активности, пассивности, реактивности и их интерформ. Кринж продолжит свое бодрое шествие по территории чувствительности — до тех пор, пока она будет обострена, и затупление чувствительности кажется естественным концом кринжа. В этой связи будет интересно проследить, останется ли феномен кринжа неизменным или же он приобретет новые формы, мимикрируя под новые концептуальные образования. Как бы то ни было, внимание к кринжу расширяет представление о чувственности (и обостренной чувствительности как ее частном случае) и позволяет более точно определять различные ее формы. И если прав Спиноза, что мы еще до сих пор не знаем, на что способно наше тело, то тем более мы многого еще не знаем из того, на что способна наша чувственность.

Библиография

- Бовшик А. С., Гайворонская С. О. Кринж по-русски: англицизмы в ментальном лексиконе билингвов // *Язык и текст*. 2022. Т. 9. № 2. С. 90–99.
- Делёз Ж. Ницше и философия / Пер. с фр. О. Хомы под ред. Б. Скуратова. М.: Ad Marginem, 2003. С. 108.
- Жижек С. Чума фантазий. Харьков: Гуманитарный центр, 2012.
- Кондратенко Е. Н., Королева Н. М. Особенности функционирования неологизмов в виртуальном дискурсе (на материале пабликов телеграм) // *Теория языка и межкультурная коммуникация*. 2023. № 1 (48). С. 162–163.
- Кортунов В. В., Саенко Н. Р. Новые модусы эмоций в современной культуре // *Russian Studies in Culture and Society*. 2022. Vol. 6. № 3. Р. 53–67.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1996. Т. 2.
- Kotsko A. Awkwardness. An Essay. Winchester: O-books, 2010.
- Middleton J. Documentary's Awkward Turn. Cringe Comedy and Media Spectatorship. N.Y.: Routledge, 2014.

- Pfaller R. *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Verma T. Cultural Cringe: How Caste and Class Affect the Idea of Culture in Social Media // *Feminist Media Studies*. 2021. Vol. 21. № 1. P. 159–161.
- Wöhrle P. Two Shades of Cringe: Problems in Attributing Painful Laughter // *Humanities*. 2021. Vol. 10. № 3. P. 2–12.
- Žižek S. Back Cover // Pfaller R. *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

CRINGE AS A PROBLEM

ARTEM RADEEV. Saint Petersburg State University (SPbU), Russia,
a.radeev@spbu.ru.

Keywords: cringe; reaction; interpassivity; Slavoj Žižek; Robert Pfaller; hypersensitivity.

The article offers a philosophical reflection on the phenomenon of cringe. It is argued that the concept of cringe has the right to a closer attitude to it, especially if you pay attention to the layers of problems at the junction of which both the cringe itself and interest in it are formed. These problems include, first, the problem of evaluative judgment as a reaction that substitutes for action. Using Deleuzian ideas of the active and the reactive forces, the author argues that cringe exists as a form of the reactive, substituting for action. Second, the problem of interreaction is considered. Based on Robert Pfaller's and Slavoj Žižek's concept of interpassivity, the conclusion is made that a similar phenomenon, interactivity, exists, and its irreducibility to interpassivity is shown. The author proposes to consider cringe as a form close to interactivity, but still not reducible to it. Third, the problem of cringe intensity and its relation to haptic experience is considered. Based on the proposed problems, the author draws two conclusions, the first of which fixes cringe as a special case of a more general phenomenon called hyperesthesia. The second conclusion speaks about the significance of the cringe concept for expanding the understanding of sensuality.

DOI: 10.17323/o869-5377-2023-5-141-152

References

- Bovshik A. S., Gaivoronskaya S. O. Krinzh po-russki: anglitsizmy v mental'nom leksikone bilingvov [Runlish in Action: Anglicisms in the Bilingual Mental Lexicon]. *Iazyk i tekst* [Language and Text], 2022, vol. 9, no. 2, pp. 90–99.
- Deleuze G. *Nitsshe i filosofii* [Nietzsche et la philosophie], Moscow, Ad Marginem, 2003, pp. 108.
- Kondratenko E. N., Koroleva N. M. Osobennosti funktsionirovaniia neologizmov v virtual'nom diskurse (na materiale publikov telegram) [Specifics of Functioning of Neologisms in Virtual Discourse (on the Material of Telegram Publics)]. *Teoriia iazyka i mezhkul'turnaia kommunikatsiia* [Theory of Language and Intercultural Communication], 2023, no. 1 (48), pp. 162–163.
- Kortunov V. V., Saenko N. R. Novye modusy emotsii v sovremennoi kul'ture [New Modes of Emotions in Modern Culture]. *Russian Studies in Culture and Society*, 2022, vol. 6, no. 3, pp. 53–67.
- Kotsko A. *Awkwardness. An Essay*, Winchester, O-books, 2010.
- Middleton J. *Documentary's Awkward Turn. Cringe Comedy and Media Spectatorship*, New York, Routledge, 2014.
- Nietzsche F. Tak govoril Zaratustra [Also sprach Zarathustra]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1996, vol. 2.
- Pfaller R. *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.

- Verma T. Cultural Cringe: How Caste and Class Affect the Idea of Culture in Social Media. *Feminist Media Studies*, 2021, vol. 21, no. 1, pp. 159–161.
- Wöhrle P. Two Shades of Cringe: Problems in Attributing Painful Laughter. *Humanities*, 2021, vol. 10, no. 3, pp. 2–12.
- Žižek S. Back Cover. In: Pfaller R. *Interpassivity. The Aesthetics of Delegated Enjoyment*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2017.
- Žižek S. *Chuma fantazii* [The Plague of Fantasies], Khar'kov, Gumanitarnyi tsentr, 2012.

I am cringe, but I am free: кринж на пути от самотождественности к освобождению

МАКСИМИЛИАН НЕАПОЛИТАНСКИЙ

Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета (СПбГУ), Россия, mknea@mail.ru.

Ключевые слова: аффект; эстетический режим; кринж; Жак Рансьер; политическое; стыд; отчуждение; ситуативность; Реальное.

В статье предлагается эстетическое и политическое осмысление феномена кринжа как особой формы чувствования. Высказывается тезис, что кринж может быть определен как эстетический режим, который изменяет координаты привычных аффектов — в первую очередь, стыда. В рамках исследования автор обращается к идеям Жака Рансьера, представленным в работе «Эстетическое бессознательное». Это помогает осуществить анализ кринжа через проблему преодоления иерархий и самотождественности, а также увидеть кринж как аффект, возникающий на границах личного и коллективного опыта, связанного с измененной фигурой Другого. В качестве эстетического режима кринж позволяет расширить поле вопросов и коснуться эпистемологической проблематики. В связи с этим в статье приводятся концепции «уловки бога» и «ситуативности», предложенные Донной Харауэй. Отталкиваясь от них, автор определяет кринжовое состояние как отсутствие ситуативности, связан-

ное с отказом от рефлексии и нежеланием обнаружить пределы оснований мышления.

Для понимания политического измерения кринжа особое внимание уделяется амбивалентности процессов, связанных с корреляцией кринжа и властных отношений. Автор приводит характеристики двух траекторий — отчуждения и освобождения. Этот концептуальный ход позволяет вписать кринж в традицию контркультуры и расширить понимание тотальности его присутствия. Именно последнее позволяет утверждать, что искусство жизни и искусство себя — это искусство быть кринжовым, которое позволяет увидеть кринж в пространстве равенства, не поддающегося нормализации. В заключение делается вывод о том, что кринж проходит путь от маргинального аффекта к способу политического чувствования, затрагивающего психоаналитический дискурс и различные телесные и эмансипаторные практики.

1. Кринж между эстетическим режимом и уловкой бога: покидая ситуативность

В ДВУХ лекциях, посвященных эстетическому бессознательному, Жак Рансьер говорит о «режимах искусства»: этическом, изобразительном и эстетическом. Первый режим связан с Платоном (речь или образ, призывающие к действию), второй — с Аристотелем и проблемами подражания в искусстве, а третий — с изменением канона, отменой репрезентации и особыми отношениями искусства и жизни. По Рансьеру именно третий режим искусства — эстетический — предоставил пространство для появления фрейдовского бессознательного: дело в том, что он изменил классические сюжеты (Эдипа, в частности), выведя их из «плохого качества» с точки зрения изобразительности и законов трагедии на территорию снятых иерархий и анти-подражания:

Эстетический режим освободил произведения от правил репрезентации и передал их свободной власти художника и внутренне присущим их производству критериям, но лишь для того, чтобы одновременно связать их со всеми теми силами, которые вписывают сюда метку другого: дыхание общества, собственную жизнь языка, отложения материи, бессознательную работу мысли¹.

Пожалуй, кринж тоже лежит в плоскости эстетического режима, снова и снова переписывая каноны прежних аффектов — в том числе стыда, раздражения, странности и неловкости. В проявлениях кринжа нет иерархии, и в то же время нет прежней определенности: это «странно», но странно не до конца, как-то иначе. Этот разрыв открывает ландшафт «партизанских» действий кринжа. Появляются феномены, которые было бы интересно исследовать, анализируя эту специфическую форму чувствования: кринж официальности, кринж академии, кринж маскулинности, кринж институций, кринж авторитетов, а также кринж сам по себе — на-

1. *Ranciere J. Le ressentiment anti-esthetique // Magazine litteraire. Novembre 2002. № 414. P. 18–21.*

пример, как аффект в чистом виде². Между этими явлениями устанавливается особая связь, которая переходит в область сил выражения без выражения: «определенного типа присутствия мысли в чувственной материальности, невольного — в сознательной мысли и смысла — в незначительном»³.

Речь здесь идет о маргинальных свойствах аффектов и их умении проскальзывать там, где им, на первый взгляд, не было места, где не предполагалась эмоциональная составляющая, так как множество дискурсивных практик зиждились на метафизическом отсутствии тела и на присутствии субъекта в мире через всевидящий «глаз бога»⁴, как метафорически заметила Донна Харауэй. Такая способность аффекта говорит о том, что кринж может быть обнаружен в самых разных ситуациях и контекстах. *Быть кринжовым* — это абсолютное свойство субъекта или субъектов в условиях невозможности выйти за границы собственной уверенности и покинуть пределы переживаний, которые кодируют действия как «правильные», «законные» или «официальные». Метафорический «глаз бога» (если рассматривать его не только в эпистемологическом смысле, который дает Харауэй, но и в эстетическом) может быть определен в качестве источника кринжовости. Харауэй утверждает, что «уловка бога самотождественна, и мы ошибочно приняли ее за творчество и познание, даже за всеведение»⁵.

Быть самотождественным и быть кринжовым — близкие явления, которые производятся в стремлении сохранить в самой себе референцию собственной позиции — политической, эстетической или научной. Харауэй говорит об объективности как о взгляде из позиции «свыше», позволяющей ученому сохранять отстраненность от объекта исследования. Кринж появляется при похожих условиях: выбор в пользу отстраненности от происходящего, от реальности, представленной в моменте, который требует пересобранных, а не привычных и ретроактивных реакций. В различных смыслах (эстетическом и эпистемологическом) «уловка бога» фиксирует невозможность познания (научного, философ-

2. Массуми Б. Автономия аффекта // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133.

3. Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное. СПб.: Machina, 2004. С. 11.

4. Глаз бога по смыслу максимально близок к другому понятию Харауэй — «уловке бога». В данном тексте они используются как синонимы. См.: Харауэй Д. Ситуативные знания: вопрос о науке в феминизме и преимуществе частичной перспективы // Логос. 2022. Т. 32. № 1. С. 237–271.

5. Там же. С. 255.

ского и обыденного) усомниться в своих основаниях⁶ — быть в рефлексивном или ироничном положении, чтобы увидеть обратную сторону этих оснований в виде властных отношений, возвышенной и отстраненной позиции, а также в виде отказа от ситуативности в пользу непрерывного утверждения самотождественности.

Быть кринжовым — означает не быть ситуативным. Ситуативность близка к смеху и к смеху над собой, в частности. Мишель Фуко писал о смехе, обращаясь к известной энциклопедии Борхеса: смех

...колеблет все привычки нашего мышления — нашего по эпохе и географии — и сотрясает все координаты и плоскости, упорядочивающие для нас великое разнообразие существ, вследствие чего утрачиваются устойчивость и надежность нашего тысячелетнего опыта Тожественного⁷.

У Фуко речь идет о «Тожественном», которое вместе с мышлением во время смеха узнаёт свои пределы (совершенную невозможность не мыслить или не быть каким-либо образом). Комментируя этот фрагмент, российский философ Валерий Подорога замечает, что смех является реакцией

...на физиологический предел мысли, — невозможность войти в другие ритмы жизни, другие спиритуальные («дыхательные») практики, признать их власть над собственным телом⁸.

Смех поддерживает ситуативность, продолжая становление различных условий пересобирания мысли и тела, даже когда видимый предел кажется достигнутым. Помимо этого, смех, каким его описывают Фуко и Подорога, является способом создания дистанции (телесной и мыслительной) по отношению к нам самим, по отношению к образу нашего Я, которое перестает быть «собственным Другим»⁹. Так, можно сказать, что кринжовое — это как раз отсутствие дистанции, за которым следует отмена ситуатив-

6. О важности этого действия для концептуальной работы и анализа различных аффектов см.: *Deleuze G. What Is Grounding?* Grand Rapids, MI: K&P Publishing, 2015; *Kerslake C. Grounding Deleuze // Radical Philosophy*. 2008. № 148. Р. 30–36.

7. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. С. 31.

8. Подорога В. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М.: Ad Marginem, 1995. С. 13.

9. Там же. С. 15.

ности, страх смеха и боязнь увидеть пределы мысли, тела и знания, что дает простор для закрепления опасной сцепки — уловки бога и самотождественности.

Здесь допустимо суждение, что кринж — не более чем дискурсивно-аффективное явление, которое мы обнаруживаем, обращаясь к философии, науке и эстетике. Его политическое измерение как будто стирается, оказываясь среди эпистемологических, этических и чисто эстетических спекуляций. Однако не следует забывать, что кринж в первую очередь является эстетическим режимом — в том смысле, который дал этому термину Рансьер. Этот режим снимает художественные, жанровые и миметические иерархии. Он пришел, как уже кратко говорилось выше, на смену традиционным парадигмам искусства в лице Платона и Аристотеля, а затем закрепился через творчество Гюстава Флобера и Стефана Малларме и в целом — через романное письмо, которое дало путь, как замечает переводчик и комментатор текстов Рансьера Виктор Лапицкий, к

...включению эстетической мысли непосредственно в корпус художественного произведения, к нераздельному единству осмысления искусства и осмысления искусством художественной мысли¹⁰.

Понятие эстетического режима в целом отражает взгляды Рансьера на эстетику. В начале работы «Эстетическое бессознательное» он говорит:

Для меня эстетика — отнюдь не занимающаяся искусством наука или дисциплина. Эстетика — это способ мыслить, который проявляется по поводу предметов искусства и силится высказать, в чем они являются предметом мысли. Более общим образом, это специфический исторический режим художественной мысли, представление о мышлении, согласно которому предметы искусства суть предметы мысли¹¹.

И эстетика, и эстетический режим в понимании французского философа совершают важный шаг (который идентичен политическому созданию пространства равенства) — от власти изображения-репрезентации к воплощению демократии в эстетическом действии, слове и исполнении. Из этого следует, что политическое теперь «обживается» в эстетическом, и именно туда пере-

10. Лапицкий В. Путешествие на край политики // Рансьер Ж. Указ. соч. С. 117.

11. Рансьер Ж. Указ. соч. С. 12.

ходит часть важных противостояний, борьба и сложный социальный антагонизм. Определяя кринж с помощью эстетического режима, можно увидеть, как сращенное эстетическое и политическое под маркером равенства в теории Рансьера открывает¹² новые пути для понимания и определения кринжа. Подобно романному письму и одновременно выходя за пределы слов (и шире — за пределы научного и философского дискурса), кринж намекает на свое тотальное присутствие в различных областях знания и жизненных практиках. Говоря иными словами, *кринж можно найти везде*. Ни один дискурс и ни один актер не имеет гарантии не быть или не стать кринжовым. Кринж организует уже свое равенство — иное, то, что позволяет увидеть невидимые и неопределяемые на первый взгляд формы контроля и властвования, действующие силы, которые больше не освобождены от необходимости быть саморефлексивными.

Равенство кринжа близко к эстетическому режиму еще и потому, что этот режим в свое время, как замечает Рансьер, изменил классические сюжеты, выведя их из «плохого качества» и сменив оценочные координаты искусства и шире — самого мышления. Мы не можем сказать, что быть кринжовым — это быть плохим, неэстетичным, неэтичным или, наоборот, — быть хорошим. Кринж и его эффекты равенства связаны с выходом из планов качества. Несмотря на то что их действия могут быть направлены против определенных диспозитивов, на создание областей сомнения и подозрения в самых различных основаниях, это не производит автоматическую дефиницию «худшего». В конце концов, само равенство может стать кринжовым, и это, пожалуй, дополнительное измерение для теории Рансьера, которое только предстоит изучить будущим исследователям кринжа.

Кринж обнаруживается на границах эстетического и политического. Он имеет двойственную природу, которая, с одной стороны, говорит нам о том, что является *кринжовым*, а с другой — чем является *сам кринж*. Быть кринжовым действительно значит не быть ситуативным, однако сам кринж возникает в самых различных ситуациях и повсеместная ситуативность — его важнейшая характеристика. Быть кринжовым действительно означает отсутствие смеха и нежелание осознать собственные пределы (если речь идет о дискурсе, мышлении, концептуальной позиции и т.д.), однако сам кринж является тем, что всегда использует пределы и предельность в качестве опы-

12. См. также: Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб.: ЕУСПб, 2007.

та действия — как то, что нужно покинуть, как то, что связано с «маргинальным», и, наконец, — как то, что позволяет ему быть *неопределимым*. В этом контексте мы уже назвали кринж «темным» аффектом — странной модификацией чувствования, вариацией стыда, который не является стыдом в прежних — например, в психоаналитических — смыслах (на место стыда *перед Другим* приходит стыд *за Другого*). Эта трансформация аффекта не только делает его темным, или неопределимым, в классических терминах, но и указывает, как чувства типа стыда покидают изначальную индивидуальную заданность и социальную атомарность, сталкиваясь с опытом противостояния тождественному и неизменному и переходя в состояние политического чувствования, эмансипированного и коллективного (это также связано с тем, что кринж — еще больше, чем стыд — нуждается в присутствии Другого, он нуждается во множестве — во множестве равных, эстетических и порой кринжовых *Других*).

2. Освобождение кринжа и кринж для освобождения

Несмотря на то что мы определяем кринж в качестве эстетического режима и близких к нему терминах, а также разделяем состояние кринжовости и сам кринж, проводя демаркацию по контуру связи политического и эстетического, мы все же сталкиваемся с одним примечательным парадоксом. Этот парадокс прекрасно отражен в популярном меме *I am cringe, but I am free* (отметим, что в этом меме совсем не важно изображение — главную роль здесь играет сама надпись, которая и сделала этот мем вирусным). Такая формулировка ставит перед нами новый вопрос, который лишь в качестве наброска был озвучен выше: может ли «кринжовое» быть не только аффектом, маркирующим, например, самотождественность власти, не осознающей собственные пределы, но и быть тем, что противостоит этой власти? Смысл этого вопроса как раз и скрывается в формулировке *I am cringe, but I am free*, означающей то, что даже сомнение в уже собственной позиции не отменяет возможности не зависеть от Другого и манифестировать собственную — конструктивную — автономность. Эта автономность связана с тем, что выбор быть кринжовым и свободным по-новому очерчивает траектории взаимоотношения с Другим и вновь наделяет привычные чувства политическим измерением, так как говорит о радикальной инаковости кринжового, которое выходит из-под гнета стыда перед Другим, оказыва-

ется неформальным, обновленным, фриковым и помогает сохранить оригинальную идентичность.

В связи с этим выделим две траектории понимания кринжа как *политического* и тех последствий, которые возникают из корреляции между властью и кринжем. *Первая* — это отчуждение от власти, так как власть — источник кринжа. Об этом говорилось в первой части текста, однако без учета контекста отчуждения. Чаще всего, когда мы прикасаемся к тому или иному дискурсу, определяя, что он связан, например, с уловкой бога, что он отменяет ситуативность и т.п., мы действуем критически, стараясь пересобрать или поменять первичные входные данные, используемые правила языковых игр или же эпистемологические установки (как делают это Донна Харауэй, Карен Барад, Роза Брайдотти и другие феминистские исследовательницы¹³). В случае, когда мы определяем власть как источник кринжа, к этому добавляется дополнительное концептуальное измерение, которое, с одной стороны, усложняет критический дискурс (так как вносит в него эмоциональность и чувственность), а с другой — упрощает его. Об упрощении здесь позволяет говорить то, что отчуждение от власти (и в более конкретных случаях — от инстанций, авторитетов, истоков, идеологий, знаний) связано с интерпелляцией кринжа¹⁴. Так, произнося «это кринж» или «это кринжово», мы совершаем интерпелляцию, которая, однако, не производит субъекта на основе властных отношений и «окликания», а, напротив, выступает как антагонист иерархическим практикам самотождественности, показывая обратную сторону их действий, которые было бы верно обозначать в качестве кринжовых. Интерпелляция кринжового врывается в нерелексивное пространство «официоза», «законности», «академичности» и других форм контроля, она порождает отчуждение и позволяет не поддаться очарованию власти — внешней и внутренней. Кстати, с определенным количеством оговорок можно сказать, что именно в этом состоянии кринж в наибольшей степени приближается к чувству стыда: как пишут Томас Шефф и Сюзанна Ретцингер, стыд — это «эмоциональный аспект нарушения контакта между людьми»¹⁵, иными словами — эмоциональное отчуждение (которое действительно нарушает кон-

13. Митрофанова А. Феминистская эпистемология и психоанализ // Stasis. 2021. № 2 (12). С. 178–197.

14. Долар М. По ту сторону интерпелляции // Лаканалия. 2017. № 26: Тело без органов. С. 114–127.

15. Scheff T., Retzinger S. Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts. Lexington, MA: Lexington books, 1991. P. 53.

такты и связи, делая их непрочными, но это нарушение — тоже один из методов освободительной работы).

Вторая траектория понимания кринжа как политического состоит в следующем: кринж как то, что не признается властью, государственным аппаратом, идеологией — кринж как образ иного способа жизни. Эта траектория близка к формулировке *I am cringe, but I am free*, так как кринжовый субъект решает пережить опыт инаковости в виде освобождения от взгляда Другого, который пытается его застыдить, сделать субъектом своей власти. Кринжовый субъект в этом смысле предстает как частное, отдельное лицо, частный человек — идиот, который противостоит публичности и общепринятым правилам. Как замечают по поводу фигуры идиота Жиль Делёз и Феликс Гваттари в книге «Что такое философия?»,

... именно [идиот] говорит «Я», именно он провозглашает *cogito*, но он же и обладает субъективными пресуппозициями, то есть чертит план. Идиот — это частный мыслитель, противостоящий публичному профессору (схоласту): профессор все время ссылается на школьные концепты (человек — разумное животное), частный же мыслитель формирует концепт из врожденных сил, которыми по праву обладает каждый сам по себе (я мыслю)¹⁶.

Подобно частному мыслителю, идиоту, кринжовый субъект действует из врожденных сил (способность адресовать свою странность Другому, распространять кринж, не бояться стыда) и благодаря им сохраняет автономность, отдельность.

Здесь может возникнуть предположение, что частная перспектива немного корректирует концептуальный конструктор вокруг кринжа как эстетического режима, указывая на разрыв личного и политического опыта и как будто лишая «искусство жизни»¹⁷ отдельного человека включенности в политическое пространство. Однако такая корректировка не до конца отстраняет и «уберегает» субъекта от властных отношений, идеологии или коллективности, ведь именно на территории личного в конечном итоге «случается конфликт искусства и политического реализма», как заметил Герберт Маркузе в работе «Эстетическое измерение»¹⁸. Обраща-

16. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009. С. 71.

17. Ranciere J. The Aesthetic Revolution and Its Outcomes // New Left Review. 2002. № 14. P. 133–151.

18. Marcuse H. The Aesthetic Dimension. Toward a Critic of Marxist Aesthetics. Boston: Beacon Press, 1979. P. 36.

ясь к этому тексту, Марк Фишер добавляет, что «искусство — это позитивное отчуждение, рациональное отрицание существующего порядка вещей» (к слову, позитивным отчуждением можно назвать и кринж). Помимо этого, Фишер находит у Маркузе важное наблюдение о нормализации:

Ранее он уже наблюдал, как капитализм превращает гангстеров, битников и роковых женщин из «образов иного способа жизни» в «случаи отклонения или типы этой же жизни». Та же участь ждала и контркультуру, многие представители которой, к слову, предпочитали называть себя «фриками»¹⁹.

Власть капитала, подобно другим формам власти, пытается провести общую черту для всех случаев отклонения от привычной и «нормальной» жизни, чтобы инаковость также была подвержена контролю и управлению. Гангстеры, битники, роковые женщины, контркультурщики — это кринжовые субъекты для власти. Для Фишера важен тезис Маркузе о том, что «цивилизации приходится защищаться от призрака свободного мира»²⁰ (и, вероятно, от призраков будущего). Фишер из 2010-х годов настраивает оптику на семидесятые и спрашивает, как вернуть их «душевный подъем», он актуализирует тезис Маркузе, и эта актуализация выглядит вполне справедливой, однако, на наш взгляд, здесь есть место для еще одного шага, ведь «цивилизации» приходится защищаться не только от призрака свободного мира.

Фрики и другие субъекты контркультуры в какой-то степени действительно поддаются нормализации (по крайней мере, так считают Маркузе и Фишер). Однако кринжовые субъекты, в свою очередь, находятся в более напряженных отношениях с тем, что пытается вернуть их в норму. Овладев кринжем, они научились направлять его на Другого — производить отчуждение, определяя власть как источник кринжа (что в очередной раз показывает сложность этого аффекта — его амбивалентность, заданность с двух сторон). Помимо этого, для кринжа необязательна континуальность, длительность — это может быть вспышка, момент борьбы или момент различия, который позволит покинуть территории репрессивности, постоянно демонстрирующие свой

19. Фишер М. Кислотный коммунизм (недописанное предисловие) // Неприкосновенный запас. 2020. № 6 (134). С. 13–35.

20. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда // Он же. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003. С. 86–91.

страх перед стыдом за Другого. Таким образом, кринж становится не только маркером, с которым, например, студент обращается к своему кринжовому преподавателю и который выявляет растущий разрыв между ними (потому что студент говорит: «университетский дискурс — это кринж, энциклопедичность знания, универсализм — это кринж»), но и тем, что продолжает контркультурные действия, *исполнение себя* перед Другим²¹, которое дает свободу вне зависимости от отрицательных аффектов, желающих расширить пассивность тел, ведь, в конце концов, в переводе с английского кринж означает «съеживание», и это действие — одновременно жест защиты, отчуждения и интенсификации сил.

Эти примеры и отступления позволяют утверждать, что даже когда кринж определяется как личная практика, он не покидает политического пространства: искусство жизни и искусство себя — это в определенной степени искусство быть кринжовым, не будучи властным, а также умение не совпадать с собой.

3. Может быть, все-таки стыд? Кринж и психоанализ

Вопрос о связи кринжа и стыда еще не раз возникнет во время исследований на тему. Это действительно масштабная область для потенциального изучения, которую сейчас невозможно затронуть целиком. Отчасти мы уже отделили кринж от стыда, назвав кринж «темным» аффектом, который меняет прежние способы чувствования и те смыслы, которые дают стыду психоанализ, психология, социология и другие дисциплины. Тем не менее в контексте анализа явлений вокруг: отчуждения, освобождения, сопротивления, а также в контексте анализа кринжа как эстетического режима, не будет лишним представить, что бы было с кринжем, если бы о нем было написано в психоаналитическом словаре (обращение к психоаналитическому дискурсу здесь обусловлено еще и тем, что многие авторы, с помощью идей которых анализировался кринж, были так или иначе связаны с психоанализом — например, Марк Фишер). Чтобы вообразить это, возьмем за основу определение стыда Бернара Вандермерша, которое он дает в одноименной словарной статье:

Стыд (сущ. м. р.; фр. *honte*, англ. *shame*, нем. *Scham*, *Schande*)... аффект, охватывая видимые части тела, сигнализирует субъекту

21. О связи театра и политики см.: Рансьер Ж. Эмансипированный зритель. Нижний Новгород: Красная ласточка, 2018.

о внезапном обесценивании его образа (его я (*moi*)) или кажущегося, вскрывая его первоначальную связь с отталкивающим объектом (объект *a*) и подводя к избавлению от него²².

Для психоанализа важно, что, испытывая стыд, субъект отталкивает ту часть собственного я, которая связана с терзаниями и тревогой. Однако в отличие от тревоги, как уточняет Вандермерш, стыд связан с вхождением в область общепринятых ценностей, где он становится одной из таких ценностей по мере использования в речи: когда мы говорим «как тебе не стыдно». Вандермерш добавляет:

Он отличается от тревоги еще и тем, что охватывает обнаженную поверхность тела: стыдом «покрываются», тогда как о тревоге скорее скажут, что она «наполняет».

Телесность — еще одна территория, на которой встречаются стыд и кринж, но и здесь есть различия: стыд в действительности носит экстериорный характер (покрывает тело, возникает на поверхности), тогда как кринж всегда балансирует на границах внутреннего и внешнего, он может быть и реальным жестом, и тем, что наполняет состояние субъекта интериорным переживанием.

Помимо этого, если стыд сигнализирует об обесценивании, то кринж, напротив, говорит о новой ценности, которая возникает из опыта потери оснований — политических, эстетических, эпистемологических и др. Обнаружение кринжа влечет за собой необходимость пересобирания прежних оснований или поиска новых. Если стыд вскрывает связь субъекта с объектом *a* — отталкивающим объектом недостижимого желания, сочетающим боль и наслаждение (*jouissance*), — то кринж вскрывает связь субъекта с Реальным, которое, в свою очередь, является не чем-то внешним, что сопротивляется попаданию в символическую сеть, но самим разрывом в этой символической сети²³, как заметил Славой Жижек. Близость кринжа и Реального также обнаруживается в том, что он, подобно Реальному, оказывается изнанкой любого слова, ситуации, образа, момента или события (о повсеместности кринжа как аффекта говорилось ранее, но здесь к его способам тотального присутствия добавился психоаналитический смысл).

22. Вандермерш Б. Стыд // Лаканалия. 2013. № 13: Стыд. С. 58–61.

23. Жижек С. Как читать Лакана // Психоанализ. URL: <https://psychoanalysis.by/wp-content/uploads/2018/09/Славой-Жижек-Как-Читать-Лакана1.pdf>. С. 60.

Для психоанализа важно, что причина стыда кроется в тех моментах, когда субъект переживает утрату идеала я и ту поддержку, которую этот идеал оказывал в качестве объекта *а*. Описывая этот процесс, Вандермерш замечает, что субъект подвергается опасности, когда спешит отделиться от этого «отвратительного» объекта — здесь действительно есть риск, несмотря на то, что «смерть от стыда случается редко»²⁴ (Лакан). Продолжая линию сравнений, можно сказать, что смерть от кринжа возможна²⁵ — именно его связь с Реальным устанавливает предельность тех состояний, которые может испытать субъект. Одновременно с этим такая предельность по-новому выстраивает отношения субъекта с Другим — если стыд может возникнуть из-за непризнания тела Другим (отвращение от тела), которое выстраивает корреляцию между стыдливостью и субъектностью²⁶ (стыжусь, следовательно, я — субъект), то кринж расширяет это действие, определяя не только непризнание тела, но и непризнание всего субъективно-го пространства, различных дискурсов, отменяющих власть Другого над я. Это еще один концептуальный выход — уже психоаналитический — к политическим и эстетическим изысканиям стыда.

Таким образом, опираясь на словарную статью Вандермерша и сравнивая два выбранных явления, можно определить кринж следующим образом:

Кринж (сущ. м. р.; англ. *cringe*, фр. *grimacer*) — аффект, охватывающий политическое и эстетическое измерения вокруг субъектов, дискурсов и ситуаций, который маркирует процессы отчуждения, телесного действия, неприязни и странности, производя два различных смысла вокруг них — определение самотождественности и освобождение, связанные со значительными изменениями отношений с Другим, а также со стыдом и другими привычными аффектами.

Пожалуй, именно это может стать итогом нашего небольшого, но кринжового исследования кринжа — такой путь совершает кринж от некоторого отвержения психоаналитического дискурса, которое осуществил Рансьер, через территории политической субъективации и окружающих ее процессов к потенциальному

24. Цит. по: Вандермерш Б. Указ. соч.

25. Что также выражено в не менее известной форме *dies from cringe*.

26. *Laurent E. Symptom and Discourse // Jacques Lacan & the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII / J. Clemens, R. Grigg (eds). Durham: Duke University Press, 2006. P. 227–252.*

высказыванию кринжа в психоаналитических терминах, которые, однако, не отменяют, а лишь усиливают его главные свойства — неопределенность, неиерархичность, безосновательность и возможное освобождающее движение в сторону съезживания и обнажения различных реальностей и режимов чувствования.

Библиография

- Вандермерш Б. Стыд // Лаканалия. 2013. № 13: Стыд. С. 58–61.
- Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009.
- Долар М. По ту сторону интерпелляции // Лаканалия. 2017. № 26: Тело без органов. С. 114–127.
- Жижек С. Как читать Лакана // Психоанализ. URL: <https://psychoanalysis.by/wp-content/uploads/2018/09/Славой-Жижек-Как-Читать-Лакана1.pdf>.
- Лапицкий В. Путешествие на край политики // Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное. СПб.: Machina, 2004.
- Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда // Он же. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. М.: АСТ, 2003. С. 86–91.
- Массуми Б. Автономия аффекта // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133.
- Митрофанова А. Феминистская эпистемология и психоанализ // Stasis. 2021. № 2 (12). С. 178–197.
- Подорога В. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии. М.: Ad Marginem, 1995.
- Рансьер Ж. Разделяя чувственное. СПб.: ЕУСПб, 2007.
- Рансьер Ж. Эмансипированный зритель. Нижний Новгород: Красная ласточка, 2018.
- Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное. СПб.: Machina, 2004.
- Фишер М. Кислотный коммунизм (недописанное предисловие) // Неприкосновенный запас. 2020. № 6 (134). С. 13–35.
- Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.
- Харауэй Д. Ситуативные знания: вопрос о науке в феминизме и преимуществе частичной перспективы // Логос. 2022. Т. 32. № 1. С. 237–271.
- Deleuze G. What Is Grounding? Grand Rapids, MI: K& Publishing, 2015.
- Kerslake C. Grounding Deleuze // Radical Philosophy. 2008. № 148. P. 30–36.
- Laurent E. Symptom and Discourse // Jacques Lacan & the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII / J. Clemens, R. Grigg (eds). Durham: Duke University Press, 2006. P. 227–252.
- Marcuse H. The Aesthetic Dimension. Toward a Critic of Marxist Aesthetics. Boston: Beacon Press, 1979.
- Ranciere J. Le ressentiment anti-esthetique // Magazine litteraire. Novembre 2002. № 414. P. 18–21.
- Ranciere J. The Aesthetic Revolution and Its Outcomes // New Left Review. 2002. № 14. P. 133–151.
- Scheff T., Retzinger S. Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts. Lexington, MA: Lexington books, 1991.

I AM CRINGE, BUT I AM FREE: CRINGE ON ITS WAY FROM SELF-IDENTITY TO LIBERATION

MAXIMILIAN NEAPOLITANSKIY. Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Russia, mknea@mail.ru.

Keywords: affect; aesthetic mode; cringe; Jacques Rancière; political; shame; alienation; situativity; the Real.

The article proposes an aesthetic and political understanding of the phenomenon of cringe as a particular form of feeling. The thesis posits that cringe can be defined as an aesthetic regime that changes the coordinates of habitual affects — primarily shame. The article refers to the ideas of Jacques Rancière presented in *The Aesthetic Unconscious*. It helps to analyse cringe through the problem of overcoming hierarchies and self-identity and also to see cringe as an affect that arises at the boundaries of personal and collective experience, linked to the altered figure of the Other. As an aesthetic regime, cringe allows for the expansion of the field of questions and touches on epistemological issues. In this regard, the article refers to Donna Haraway's concepts of "god trick" and "situatedness." Based on the latter, the author defines the cringe state as a lack of situatedness, associated with a refusal of reflection and a reluctance to discover the limits of the foundations of thought.

To understand the political dimension of cringe, particular attention is focused on the ambivalence of the processes involved in the correlation of cringe and power relations. The author provides characteristics of two trajectories — alienation and liberation. This conceptual move allows cringe to be inserted into the tradition of counterculture and expands the understanding of the totality of its presence. The latter makes it possible to argue that the art of life and the art of the self is an art of being cringe, which enables seeing the cringe in a space of equality that cannot be normalised. It is concluded that cringe moves from a marginal affect to a mode of political feeling that involves psychoanalytic discourse and various bodily and emancipatory practices.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-155-168

References

- Deleuze G. *What Is Grounding?* Grand Rapids, MI, K& Publishing, 2015.
- Deleuze G., Guattari F. *Chto takoe filosofii?* [Qu'est-ce que la philosophie?], Moscow, Akademicheskii Proekt, 2009.
- Dolar M. Po tu storonu interpellatsii [Beyond Interpellation]. *Lacania*, 2017, no. 26, Telo bez organov [Body Without Organs], pp. 114–127.
- Fisher M. Kislotnyi kommunizm (nedopisannoe predislovie) [Acid Communism (Unfinished Introduction)]. *Neprikosnovennyi zapas*, 2020, no. 6 (134), pp. 13–35.
- Foucault M. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines], Moscow, Progress, 1977.
- Haraway D. Situativnye znaniia: vopros o nauche v feminizme i preimushchestvo chastichnoi perspektivy [Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective]. *Logos* (Russia), 2022, vol. 32, no. 1, pp. 237–271.
- Kerslake C. Grounding Deleuze. *Radical Philosophy*, 2008, no. 148, pp. 30–36.

- Lapitski V. Puteshestvie na krai politiki [Travel to the Edge of Politics.]. In: Ranciere J. *Esteticheskoe bessoznatel'noe* [L'inconscient esthétique], Saint Petersburg, Machina, 2004.
- Laurent E. Symptom and Discourse. *Jacques Lacan & the Other Side of Psychoanalysis: Reflections on Seminar XVII* (eds J. Clemens, R. Grigg), Durham, Duke University Press, 2006, pp. 227–252.
- Marcuse H. Eros i tsivilizatsiia. Filosofskoe issledovanie ucheniia Freida [Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud]. *Eros i tsivilizatsiia. Odnomernyi chelovek* [Eros and Civilization. One-Dimensional Man], Moscow, AST, 2003, pp. 86–91.
- Marcuse H. *The Aesthetic Dimension. Toward a Critic of Marxist Aesthetics*, Boston, Beacon Press, 1979.
- Massumi B. Avtonomiia affekta [The Autonomy of Affect]. *Filosofskii zhurnal* [Philosophy Journal], 2020, vol. 13, no. 3, pp. 110–133.
- Mitrofanova A. Feministskaia epistemologiya i psikhoanaliz [Feminist Epistemology and Psychoanalysis]. *Stasis*, 2021, no. 2 (12), pp. 178–197.
- Podoroga V. *Vyrazhenie i smysl. Landshaftnye miry filosofii* [Expression and Meaning: Landscape of the Worlds of Philosophy], Moscow, Ad Marginem, 1995.
- Ranciere J. *Emansipirovannyi zritel'* [Le spectateur émancipé], Nizhnii Novgorod, Krasnaia lastochka, 2018.
- Ranciere J. *Esteticheskoe bessoznatel'noe* [L'inconscient esthétique], Saint Petersburg, Machina, 2004.
- Ranciere J. Le ressentiment anti-esthetique. *Magazine litteraire*, novembre 2002, no. 414, pp. 18–21.
- Ranciere J. *Razdeliiaia chuvstvennoe* [Le partage du sensible], Saint Petersburg, EUPRESS, 2007.
- Ranciere J. The Aesthetic Revolution and Its Outcomes. *New Left Review*, 2002, no. 14, pp. 133–151.
- Scheff T., Retzinger S. *Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*, Lexington, MA, Lexington books, 1991.
- Vandermersch B. Styd [La honte]. *Lacanalia*, 2013, no. 13, Styd [Shame], pp. 58–61.
- Žižek S. Kak chitat' Lakana [How to Read Lacan]. *Psychoanalysis*. Available at: <https://psychoanalysis.by/wp-content/uploads/2018/09/Славой-Жижек-Как-Читать-Лакана.pdf>.

Китч, кэмп и кринж как агенты профанации

Любовь Михайлова

Независимая исследовательница, Санкт-Петербург, Россия,
luba475206@gmail.com.

Ключевые слова: китч; кэмп; кринж; профанация; трансгрессия; гипозстетика; слабая эстетика; Сьюзан Зонтаг; Джорджо Агамбен; Жорж Батай.

Статья посвящена определению места понятия «кринж» в современном этико-эстетическом дискурсе. Автор утверждает, что наиболее близкой к кринжу оказывается эстетика кэмпа, в общих чертах описанная Сьюзан Зонтаг в «Заметках о кэмпе». Чтобы раскрыть их сходства, в актуальном понимании кринжа проводится следующее различие: *кринж1* как непосредственная реакция стыда за что-то внешнее, так называемый испанский стыд, кринж в своем базовом значении; *кринж2* как деактивированный, или снятый кринж, где под снятием подразумевается момент, когда кринж обращается на себя, схлопывается, позволяя человеку быть таким, какой он есть. Именно кринж2 автор сопоставляет с кэмпом как с эстетикой уязвимости и «несостоятельной серьезности», а кринж1 обнаруживает сходства с китчем.

Критический анализ кэмпа указывает на то, что кэмп как стиль по-прежнему является эксплуатацией уязвимости, следовательно,

не доводит начатую им терапевтическую работу до конца. В качестве альтернативы, или эстетики пост-кэмпа, автор предлагает обратить внимание на концепцию слабой эстетики (гипозстетики), через которую зритель окончательно может примириться с реальностью в ее «таковости» (бытии такой-как-есть).

На основе текстов Джорджо Агамбена «Профанации» и «Грядущее сообщество» автор осмысляет кринж как агента профанации, то есть как актора освобождения от диспозитивов власти. В отличие от другого актора — пародии, в основе которой лежит дистанция к своему предмету, в основе кринжа лежит событие исчезновения этой дистанции. По мнению автора, эта специфика кринжа позволяет случиться радикально профанному опыту откровения, а значит, становится возможной трансгрессия через кринж, пример которой можно встретить в текстах Жоржа Батая и современном психоделическом кинематографе («Всё везде и сразу», 2022).

Чтить только стиль высокой культуры, оставляя все другие действия или чувства в стороне, значит обмануть себя как человеческое существо.

Сьюзан Зонтаг. Заметки о Кэмпе

Профанация непрофанируемого есть политическая задача грядущего поколения.

Джорджо Агамбен. Профанации

1. Так плохо, что даже хорошо

РАЗМЫШЛЯЯ о том, как разместить кринж в современном философском и/или эстетическом дискурсе, интуитивно на ум приходит его рифма — поэтическая и смысловая — со словом китч. Хочется расположить их в какой-то общей исторической или концептуальной перспективе, но для того, чтобы это сделать, нам будто бы не хватает некой связки между ними, и этой связкой, по сути, оказывается *кэмп*.

Кэмп, как и китч, — это особый регистр восприятия или вкуса, а также стиль выражения, определить принадлежность к которому можно только извне. Кэмп, использующийся как умышленный стилевой метод создания произведения, текста или объекта культуры, называется кэмпизацией.

Основной текст, дающий представление о кэмповском вкусе — небольшое эссе Сьюзан Зонтаг 1964 года «Заметки о кэмпе». В предисловии она пишет, что до сего момента кэмп появлялся в печати лишь в коротком юмористическом скетче в романе Кристофера Ишервуда «Вечерний Мир» (1954). Зонтаг называет кэмп культовым¹, но если для западной и, в первую очередь, американской культуры 1960–1980-х годов это может быть верным, то в русскоязычной среде как понятие он более-менее закрепился лишь в культурологических и искусствоведческих кругах, и именно благодаря «Заметкам». Впрочем, это не отменяет того факта,

1. *Сонтаг С. Против интерпретации и другие эссе. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. С. 289.*

что современная культура, если присмотреться и заглянуть в историю ее становления, пропитана кэмпом.

Нужно сказать, в поп-культуре США кэмп был воспринят также не без потерь: это было отчетливо видно, когда в 2019 году институт моды Нью-Йоркского музея Метрополитан для своего ежегодного бала *Met Gala* выбрал тему *Camp: Notes of Fashion*. По нарядам большинства знаменитостей можно было понять кэмп как эстетику шутивого гротеска, вульгарности, искусственности и театральности и быть при этом близко к сути, но все же ее не достигнуть, или достигнуть, но очень односложно. Кажется, только музыкант Фрэнк Оушен, который пришел на розовую ковровую дорожку в полуспортивном-полуклассическом костюме и фотографировал зрителей и прессу на цифровую мыльницу, дочитал текст «Заметок» до конца — и, конечно, в журнальных статьях по следам *Met Gala* он упоминался исключительно как *the men who didn't get the camp*². В формуле Зонтаг есть еще как минимум две необходимые для кэмп-а черты, которые совсем не прослеживались в костюмах бала — серьезность («вплоть до полного провала...») и наивность³.

Свое эссе Зонтаг заканчивает так: «Предельное выражение кэмп-а: это хорошо, потому что это ужасно...»⁴, и здесь можно было бы продолжить: предельное же выражение китча — это настолько хорошо, *что даже* ужасно.

Китч как вкус стремится к исключительности, гламурности и стерильности высокого стиля, но мы замечаем, что у него не особо получается — все выходит «горячо» и прямолинейно. Кэмповский вкус, напротив, — хоть и выглядит снаружи холодным и отстраненным, все же эта холодность лукава. Внутри у него тяга к теплоте и невинности чистых объектов кэмп-а:

Все, что оригинально противоречивым или бесстрастным образом, — не кэмп. Также ничто не может быть кэмпом, если оно не кажется порожденным неукротимой, фактически неуправ-

2. Met Gala 2019: The Men Who Didn't Get the Camp Theme Memo // BBC. 07.05.2019. URL: <https://www.bbc.com/news/newsbeat-48186546>.

3. Когда о кэмпе говорит Эндрю Болтон, куратор Института костюма музея Метрополитан, он эти черты схватывает, определяя кэмп как «несостоятельную серьезность» (*failed seriousness*) — становится ясно, что кэмп — неудобоваримая субстанция для любой, не только русскоязычной массовой культуры, и является скорее понятием узкоспециализированным. См.: Yotka S. On the Eve of the Met Gala, Andrew Bolton Takes Vogue on a Walking Tour of "Camp: Notes on Fashion" // Vogue. 06.05.2019. URL: <https://www.vogue.com/article/camp-notes-on-fashion-exhibition-andrew-bolton-interview>.

4. Зонтаг С. Указ. соч. С. 307.

ляемой, восприимчивостью. Без страсти получается лишь псевдокэмп, который только декоративен, безопасен, одним словом, элегантен. <...> Есть две вещи — кэмп и жеманность, — которые не следует путать⁵.

Чтобы прорисовать концепт кэмпа чуть точнее, проиллюстрируем еще несколько заметок близкими к нашему времени примерами:

Кэмп не утверждает, будто быть серьезным значит иметь дурной вкус; это не насмешка над тем, кто преуспевает в своей серьезности. Кэмп лишь учит тому, как превращать в успех некоторые обжигающие неудачи⁶.

Культуролог, философ кино Александр Павлов в теоретическом введении к своему недавнему исследованию «плохого кино»⁷ вспоминает самый известный образец чистого кэмпа последних десятилетий — фильм Томми Вайсо «Комната» (2003). Павлов стремится пойти в своем анализе в обход теории кэмпа и выделяет внутри плохого кино несколько типов иной генеалогии, в частности, «худшие фильмы всех времен» и «хорошее плохое кино»; кэмповские же фильмы собраны здесь исключительно под именем «настолько плохих, что даже хороших». Название этого типа прямо отсылает нас к формуле из финала «Заметок о кэмпе», и именно к этому типу принадлежит «Комната». Ее шестимиллионный бюджет и огромные режиссерские амбиции поражают воображение, учитывая, что на экране мы видим лишь нелепую игру актеров (а сам Вайсо исполняет в фильме главную роль), любительский монтаж и затянутые эротические сцены, напоминающие российские поп-клипы начала 1990-х годов. Долгое время у фильма был самый низкий рейтинг на «Кинопоиске», однако со временем это стало меняться. По всему миру у «Комнаты» появилось множество искренних фанатов, фильм регулярно появляется в ретроспективном прокате, из чего можно сделать вывод, что эстетика кэмпа все более и более схватывается современным зрителем. К похожему заключению, относящемуся не только к кэмпу, но и ко всему «плохому кино» в целом, приходит и Павлов:

Упомянутые в книге картины могут быть плохими по-своему, но с главным в отношении них спорить невозможно: мы их любим. Остается надеяться, что благодаря этому изданию как мож-

5. Там же. С. 299.

6. Там же. С. 307.

7. Павлов А. В. Плохое кино. М.: Горизонталь, 2022. С. 29.

но больше зрителей полюбят «плохое кино», интерес к которому, как видно, возрастает год от года⁸.

В конце нулевых в американской публицистике даже предпринимались попытки переосмыслить «Комнату» как посткэмп⁹, однако создается впечатление, что этот ход вырастает из недопонимания идейного ядра самого кэмп. Текст Сьюзан Зонтаг представляет собой не «трактат о кэмпе», а всего лишь заметки, что подчеркивает их необязательность и субъективность и изначально дает понять, что кэмп всегда будет больше, чем описание его проявлений в современности. При ближайшем рассмотрении особенности, которые исследователи находят в «Комнате» (особая сюрреалистичность, независимость, трагичность и наивность¹⁰) оказываются всё теми же признаками объекта чистого кэмп, преломленного в условиях новой эпохи.

Кэмповский вкус — это разновидность симпатии, симпатии к человеческой природе. Он скорее любит, чем судит маленькие победы и неуклюжую горячность «персонажа»... Кэмповский вкус самоотожествляется с тем, что несет наслаждение. Люди, которые разделяют это мировосприятие, не смеются над тем, что они называют кэмпом, они наслаждаются им. *Кэмп — это нежность чувства*¹¹.

...Это — способ пройти через черный ход к вещам, которые высокий вкус вытесняет и клеймит, *guilty pleasure*, но которые от этого не перестают приносить удовольствие. Студент факультета свободных искусств идет с сокурсниками в рюмочную «На ход ноги», говоря: «Это кэмп», — подразумевая, что это игра, это понарошку; однако тратит деньги, ест селедку с бумажной тарелки и веселится он там по-настоящему.

Кэмп — это решение проблемы: как быть денди в век массовой культуры. <...> Где вкус денди постоянно был бы оскорблен, а сам он заскучал бы, ценитель кэмп пребывает в постоянном восторге. <...> Конечно, это трюк. Трюк, подстегиваемый, при

8. Там же. С. 53.

9. You Are Tearing Me Apart, Lisa!: The Year's Work on the Room, the Worst Movie Ever Made / A. M. Rosen (ed.). Bloomington, IN: Indiana University Press, 2022. P. 18.

10. См.: Wilson S. Is This the Age of "Post-Camp Cult Film?" // MONDO 70: A Wild World of Cinema. 16.07.2010. URL: <http://mondo70.blogspot.com/2010/07/is-this-age-of-post-camp-cult-film.html>.

11. Зонтаг С. Указ. соч. С. 307. Курсив мой. — Л. М.

ближайшем рассмотрении, угрозой пресыщения. Кэмп по своей природе возможен только в обществах изобилия или в кругах, способных переживать психопатологию изобилия¹². <...>

Кэмп утверждает: хороший вкус — это не просто хороший вкус; на самом деле, в плохом вкусе есть свой хороший. Открытие хорошего вкуса в плохом имеет огромный освободительный эффект. Требующий исключительно высоких и серьезных удовольствий лишает себя удовольствия; он раз за разом ограничивает себя в том, чем мог бы наслаждаться, и, в конце концов, скажем так, набивает себе непомерную цену. Кэмповый вкус — продолжение того же хорошего вкуса, его суть — безбоязненный и веселый гедонизм. Такая перемена полезна для пищеварения¹³.

Одни из лучших вневременных примеров кэмповских объектов — это детские личные дневники и детская влюбленность. Российский стендап-комик Семен Дорофеев стал известным благодаря чтению и комментированию своего детского дневника на странице в инстаграме¹⁴ — смех, который производит такое действие, не циничен — он скорее раскрепощает и имеет терапевтический эффект.

И все же кэмповский вкус только играет с уязвимостью избранных им объектов. Кэмп — это уязвимость *как стиль*. Чтобы произошла полезная для пищеварения перемена, денди должен обратить кэмповский вкус на самого себя — самому стать наивным: не кэмпизировать, а освободиться от слова кэмп. Очевидно, это непростое дело, для которого требуется смелость, и кэмповский вкус помогает денди потихоньку, вкрадчиво, опасно оттаять.

В этом месте у кэмпа возникает рифма с другим концептом, а именно с гипоэстетикой, слабой эстетикой. Гипоэстетическое — это

...то, в чем эстетическое немошно, ослаблено, не достигает своей полноты и абсолютности; это как бы слабые токи прекрасного, мерцание и всполохи прекрасного, своего рода оговорка не-красоты о красоте¹⁵.

12. Там же. С. 304–305.

13. Там же. С. 307.

14. *Instagram* принадлежит корпорации *Meta*, запрещенной на территории Российской Федерации.

15. Куртов М. Рассеянность, растерянность, пористость: три режима эстетического // Разногласия. 27.07.2016. URL: <https://www.colta.ru/articles/raznoglasiya/11653-rasseyannost-rasteryannost-poristost-tri-rezhima-esteticheskogo>.

Философ Михаил Куртов пишет:

Для гипозэстетики обиденное не враг, а союзник, они всегда действуют сообща, хотя их отношения и асимметричны: мы не можем знать, что обиденное думает о гипозэстетическом, однако известно, что последнее никогда не упустит возможность засвидетельствовать свою признательность первому¹⁶.

В его же «Манифесте слабой эстетики» приведен такой список гипозэстетических объектов:

- популярное справочное издание по рыболовству, в рыхлую сердцевину которого затесалось словосочетание «покинутая слюда»;
- печатное объявление: «спил сложных деревьев»;
- выпуск новостей, в котором диктор кашляет квартами;
- план-эпизод «мыльной оперы», в котором героиня смотрит неуместно и неподобающе печально¹⁷.

Слабую эстетику можно было бы назвать эстетикой после кэмп-а — не исторически, а в плане их становления — через которую зритель окончательно может примириться с реальностью — ослабшей, рыхлой, но потому не требующей ничего взамен за свою внезапную, ненарочную красоту. Но подвесим эту мысль — о ней полезно будет вспомнить в самом конце.

Поймать различие

Вероятно, вы уже догадались, к чему я веду: то, что можно сказать о кэмпе, — с той же легкостью можно сказать и о кринже, однако для этого необходимо сделать два важных замечания.

1. Кринж неоднороден. В какой-то момент он разделился на две сущности: назовем их условно *кринж1* и *кринж2*. Кринж1 — это непосредственная реакция стыда за что-то внешнее, так называемый испанский стыд, кринж в своем базовом значении. Возникновение кринжа2 зафиксировано в истории интернета в меме с пушистым котиком и подписью: «Достали!! Кринж запостил, Кринж запостил! ДА!!!!!! Дайте побаловаться поприкалываться!!! не часто такое настроение». Кринж2 — это *снятый кринж*, где под снятием я подразумеваю момент, когда кринж обращается на себя, схло-

16. Он же. Эстетика и гипозэстетика // LiveJournal. 31.01.2012. URL: <https://hypoesthetics.livejournal.com/2864.html>.

17. Он же. Манифест слабой эстетики (гипозэстетики) // LiveJournal. 2006. URL: <https://hypoesthetics.livejournal.com/profile>.

пывается, мы позволяем себе кринжевать, и другие вслед за нами позволяют нам и себе это делать, и таким образом происходит некое избавление, всепрощение. Приход кринжа — это своеобразная благая весть, он возник в культуре, чтобы сняться. Когда я говорю о сходстве кэмп и кринжа, я подразумеваю кринж².

2. Приравнивать кринж к испанскому стыду все же было бы ошибкой. Кринж, в отличие от стыда, — это не чисто этическое понятие, он возникает на стыке этики и эстетики, в обществах изобилия и пресыщения, где этические суждения вытекают из суждений вкуса, эстетики — и здесь мы снова видим сходство кэмп и кринжа. Зонтаг датирует рождение кэмп концом XVII — началом XVIII века¹⁸, что синхронно возникновению фигуры человека вкуса, описанному в тексте Джорджо Агамбена «Человек без содержания», — более того, Агамбен фактически пишет и о кэмповском вкусе, не называя, но точно описывая его, «как будто в глубине хорошего вкуса есть стремление к извращению в собственную противоположность»¹⁹.

В качестве первого свидетельства этой черты европейской культуры Агамбен приводит письмо французской писательницы мадам де Севинье 1671 года:

Вы, возможно, помните, до какой степени меня коробит скверный стиль — ведь я все-таки разбираюсь в хорошем, и никого не трогает очарование красноречия так, как меня. <...> Я нахожу, что стиль Ла Кальпренета отвратителен, и, однако, не могу удержаться и ловлюсь на его приманки: красота чувств и жестокость страстей, величие событий и чудесные победы грозных фехтовальщиков — все это влечет меня, будто маленькую девочку; если бы не утешения г-на Лярошфуко и г-на Аквилля, я бы повесилась, еще хотя бы раз обнаружив в себе эту слабость²⁰.

Однако теперь, когда мы провели различие внутри кринжа и сопоставили кринж с кэмпом, становится видно, что вкус мадам де Севинье здесь не является кэмповским, так как в нем нет осво-

18. «Краткая история кэмп может, конечно, начаться и раньше — с маньеристов, подобных Понтормо, Россо или Караваджо, или причудливых театральных работ Жоржа де Латура; <...> Все же наиболее бурно зарождение кэмп происходило в конце XVII — начале XVIII века, поскольку именно этот период был наделен чутьем на причудливость, на поверхность, на симметрию; вкусом на живописность и напряженность, элегантным обычаем передачи мимолетного ощущения и постоянным присутствием персонажа — в эпиграмме и рифмованном куплете (в словах), в завитушках (в жестах и музыке)» (Сонтаг С. Указ. соч. С. 294).

19. Агамбен Дж. Человек без содержания. М.: НЛЮ, 2018. С. 31.

20. Там же. С. 32.

божающего импульса кринжа², а есть только тот самый стыд, обращенный к себе и собственному вкусу. Пример Агамбена — это блестящий пример базового кринжа — кринжа¹.

Напрашивается вопрос — можно ли провести похожую аналогию между кринжем¹ и китчем? Они хорошо рифмуются и поддаются сопоставлению, но приравнять их нельзя, поскольку китч как раз оказывается чисто эстетической категорией, направленной на объект искусства/творчества, а не на его восприятие. Китч не имеет реляционного потенциала — интенции к объединению, со-общению, какой содержится в кринже или кэмпе.

Таким образом, китч — это действительно только эстетическая категория, кэмп и кринж — категории, лежащие на стыке этики и эстетики. Хотя области философии принято разделять, в современных условиях той самой пресыщенности, когда эстетика идет впереди этики, нам необходимо смотреть именно в зоны их переплетения, а это и есть, как ни странно, кэмп и кринж. Можно условно сказать, что кэмп есть в большей мере эстетическая категория и в меньшей степени этическая (либо эстетическая категория с большим реляционным потенциалом), а кринж — больше этическая, в меньшей степени эстетическая категория. В области чистой этики остается стыд и испанский стыд.

Существует еще один мем, отлично иллюстрирующий различие первого и второго кринжа. На картинке изображены два человека: один трагично сгибается под тяжестью кирпичиков кринжа, давящих на его не-атлантовские плечи, а второй с легкой улыбкой выстраивает из все тех же кирпичиков себе лестницу — и дорога возникает под ногами кринжующего.

Человечество освобождается от самого себя

Позволение себе кринжевать — это позволение себе быть таким, какой я есть. Когда мы относимся к другим не с сарказмом, не с иронией, а с чувством кринжа², мы даем миру быть таким, какой он есть, а это поистине любовное отношение²¹, и здесь я вспоминаю уже другие тексты Агамбена — «Грядущее сообщество» и «Профанации». Профанация буквально — выведение из святого места в профанное, обычное — по Агамбену означает возвращение чего-либо

21. «Воспринимать нечто в его бытие-таким: во всей его необратимости, которая, однако, не есть необходимость, воспринимать именно так, но не видеть в этом случайность, — это и есть любовь» (*Он же*. Грядущее сообщество. М: Три квадрата, 2008. С. 97).

к естественному применению и естественному состоянию, предшествовавшему его выделению в обособленную религиозную, экономическую или юридическую сферу²²; освобождение от властного диспозитива сакрального, предписывающего вещи быть не-собой.

Помимо прочего, профанация открывает возможности для нового использования чего-либо путем дезактивации старых способов применения или поведения. В пример такой профанирующей практики он приводит *ludus*, игру действия, которая разрушает единство сакрального акта посредством устранения из него мифа, но сохранения ритуала (хороводы, игры с мячом или настольные игры — все они выросли из древних религиозных практик); и *jocus*, игру слов, которая, напротив, сохраняет миф, но удаляет ритуальность. Это означает, что игра высвобождает и выводит человечество из сферы сакрального, а не просто уничтожает ее. Использование, в которое передается сакральное, есть особенное использование, не совпадающее с утилитарным потреблением²³.

Jocus — joke — шутка — перекликается здесь с другой важной для Агамбена вещью — пародией, и, например, историк философии Дмитрий Хаустов в лекции об этике профанации напрямую называет пародию аналогом профанирующего жеста²⁴, но кажется, здесь бы скорее подошло слово агент, ибо профанация именно *действует* через пародию. Игра, Пародия дают ей проявиться, выйти с уровня абстракции на уровень конкретных практик повседневности.

В основе пародии (как и иронии), говорит Агамбен, всегда лежит дистанция, то есть невозможность отождествления с предметом пародии²⁵, и в этом состоит главное отличие пародии от кринжа. С одной стороны, кринж — это радикальная дистанция, но с другой — это аффект, повергающий в вину, точно не в принятие мира. Однако, как только из него совершается шаг в кринж² — происходит событие схлопывания этой дистанции — это уже не «бытие в зазоре» между собой и миром, но опыт откровения через полное отождествление себя с ним, профанным и таким-как-есть:

22. Он же. Профанации. М.: Гиля, 2014. С. 93.

23. Там же. С. 81.

24. Хаустов Д. Этика профанации // Castbox. Nevlyutov M., Биофилософия. 27.03.2018. URL: <https://castbox.fm/episode/Джорджо-Агамбен---Этика-профанации-id1812845-id114141997>.

25. «В понятии „серьезной пародии“ есть, очевидно, противоречие, но не потому, что пародия не может быть вещью серьезной (порой она, наоборот, бывает вещью серьезнейшей), а потому, что она не может притязать на идентификацию себя с пародируемым» (Агамбен Дж. Профанации. С. 42).

Откровение не являет священный характер мира, но всякое откровение есть всего лишь раскрытие необратимо профанного характера мира. <...> И только здесь возникает возможность спасения — это спасение светского характера мира, его бытия-вот-такого (*essere-cosi*). <...> Поскольку мир абсолютно, необратимо профанен — он есть Бог²⁶.

Кринж2, а с ним в области эстетики и кэмп, таким образом, также оказываются агентами профанации. Китч и кринж1 также можно назвать таковыми, но лишь косвенно, как необходимые подступы к подлинному кринжу-кэмпу.

Стоит подчеркнуть, что ни о пародии, ни об иронии, ни о кринже мы не говорим здесь только лишь как о юмористическом тропе — каждый из них оказывается больше, чем просто смешающий прием речи. Ибо даже когда они смешат, это скорее батаевский смех — как реакция от внезапного осознания того, каким мир является, как все состоит в мире. Смех как высмеивание из себя откровения, которое давит изнутри, — смех практически всегда истеричен, а в данном случае еще и эйфоричен:

Вот подступилась ко мне моя смелость — или, если угодно, беспечность, — говоря: «А разве ты не мог бы сам пережить такой безрассудный опыт [лицезрения Бога] — а потом посмеяться над ним?» И я отвечал себе: «Невозможно, ведь у меня нет веры! В безмолвии своем, в состоянии прямо-таки безумной свободы, я склонялся над бездной, все казалось равно смешным, *безобразным*, возможным... Тогда я не стал с этим считаться. И тут же узнал Бога.

Вызванное неудержимым хохотом, это случилось как нельзя более легко.

Я бросился к ногам старого призрака.

Обыкновенно мы плохо представляли себе его величие; мне же оно было явлено во всей безмерности. <...>

Я захохотал. Это было как-то бесконечно *неуклюже*. Но с этой неуклюжестью без усилий справилась моя легкость — она возвращала небытию то, что и было лишь небытием²⁷.

Тема трансгрессии через кринж неожиданно отчетливо раскрыта в фильме «Всё везде и сразу» (2022), где буквально переход между параллельными мирами можно совершить, сделав на виду у всех какое-то нелепое, странное действие: съесть помаду, обмочиться, дунуть кому-нибудь в лицо и так далее. Реальность в этот момент

26. Он же. Грядущее сообщество. С. 82.

27. Батай Ж. Сумма Атеологии. М.: Ладомир, 2016. С. 430. Курсив мой. — Л. М.

сдвигается, расслаивается, и в этом сдвиге можно увидеть ее настоящее лицо, точнее лица.

Итак, кринж оборачивается теперь духовной практикой. Но, как в буддистских притчах (и одном философском трактате²⁸) о духовном пути, где дхарму воспринимают как лестницу, по которой восходят к просветлению, лесенку из кринжа, которую мы выстроили и по которой вознеслись, придется потом отбросить. И даже не то, что придется — говоря «придется», мы отстраняемся от действия, выстраиваем дистанцию. Называя нечто кринжем, мы все еще находимся на дистанции к этому предмету. В современной культуре постоянно слышно слово кринж — и это связано с обостренной чувствительностью нашего времени. Но когда эта агония пройдет, когда мы все назовем кринжем, а потом назовем кринжем2 — мы умолкнем, в какой-то момент все просто останется таким, какое оно есть. И возможно тогда мы придем к состоянию рая.

Библиография

- Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М: Три квадрата, 2008.
- Агамбен Дж. Профанации. М.: Гилея, 2014.
- Агамбен Дж. Человек без содержания. М.: НЛО, 2018.
- Батай Ж. Сумма Атеологии. М.: Ладомир, 2016.
- Витгенштейн Л. Логико-Философский трактат. М.: АСТ, 2018.
- Куртов М. Манифест слабой эстетики (гипоэстетики) // LiveJournal. 2006. URL: <https://hypoesthetics.livejournal.com/profile>.
- Куртов М. Рассеянность, растерянность, пористость: три режима эстетического // Разногласия. 27.07.2016. URL: <https://www.colta.ru/articles/raznoglasiya/11653-rasseyanost-rasteryannost-poristost-tri-rezhima-esteticheskogo>.
- Куртов М. Эстетика и гипоэстетика // LiveJournal. 31.01.2012. URL: <https://hypoesthetics.livejournal.com/2864.html>.
- Павлов А. В. Плохое кино. М.: Горизонталь, 2022.
- Сонтаг С. Против интерпретации и другие эссе. М.: Ад Маргинем Пресс, 2014.
- Хаустов Д. Этика профанации // Castbox. Nevlyutov M., Био-философия. 27.03.2018. URL: <https://castbox.fm/episode/Джорджо-Агамбен---Этика-профанации-id1812845-id114141997>.
- Met Gala 2019: The Men Who Didn't Get the Camp Theme Memo // BBC. 07.05.2019. URL: <https://www.bbc.com/news/newsbeat-48186546>.
- Wilson S. Is This the Age of "Post-Camp Cult Film?" // MONDO 70: A Wild World of Cinema. 16.07.2010. URL: <http://mondo70.blogspot.com/2010/07/is-this-age-of-post-camp-cult-film.html>.
- Yotka S. On the Eve of the Met Gala, Andrew Bolton Takes Vogue on a Walking Tour of "Camp: Notes on Fashion" // Vogue. 06.05.2019. URL: <https://www.vogue.com/article/camp-notes-on-fashion-exhibition-andrew-bolton-interview>.
- You Are Tearing Me Apart, Lisa!: The Year's Work on the Room, the Worst Movie Ever Made / A. M. Rosen (ed.). Bloomington, IN: Indiana University Press, 2022.

28. Витгенштейн Л. Логико-Философский трактат. М.: АСТ, 2018. С. 130.

KITSCH, CAMP, AND CRINGE AS THE AGENTS OF PROFANATION

LIUBOV MIKHAYLOVA. Independent scholar, St. Petersburg, Russia,
luba475206@gmail.com.

Keywords: kitsch; camp; cringe; profanation; transgression; hypo aesthetics; Susan Sontag; Giorgio Agamben; Georges Bataille.

The article is dedicated to the definition of the term “cringe” placed in the modern ethical and aesthetics discourses. The author claims that camp aesthetic, generally described in *Notes on Camp* by Susan Sontag, is the closest to cringe. To reveal their similarities, there is a following separation in the actual understanding of cringe, namely, *cringe*₁ as a direct reaction of shame on something external, the basic definition of cringe; *cringe*₂ as a deactivated or sublated cringe, meaning by sublation the moment of cringe being turned onto itself, collapsing and allowing people to stay themselves. *Cringe*₂ is what the author compares with camp as an aesthetic of vulnerability and “failed seriousness,” while *cringe*₁ reveals similarities with kitsch.

Critical analysis of camp indicates that camp as a style still exploits vulnerability, therefore it doesn't complete the therapeutic work it has started. As an alternative or post-camp aesthetics, the author proposes to highlight the conception of hypo aesthetics (Michael Kurtov) by which one may accept reality as it is. Based on texts by Giorgio Agamben *Profanations* and *The Coming Community*, the author comprehends cringe as an agent of profanation and an actor of liberation from dispositives of power. Unlike the other actor — parody, which is based on a distance to its subject, there is a fact of disappearance of this distance at the core of cringe. According to the author, this specificity of cringe allows the radically profane revelation to happen. Thus, transgression by the means of cringe becomes possible. An example of such transgression can be found in works by Georges Bataille and contemporary psychedelic cinema (*Everything Everywhere All at Once*, 2022).

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-171-182

References

- Agamben G. *Chelovek bez soderzhaniia* [L'uomo senza contenuto], Moscow, NLO, 2018.
- Agamben G. *Griadushchee soobshchestvo* [La Comunita che viene], Moscow, Tri kvadrata, 2008.
- Agamben G. *Profanatsii* [Profanazioni], Moscow, Gileia, 2014.
- Bataille G. *Summa Ateologii* [Summa Atheologica], Moscow, Ladimir, 2016.
- Khaustov D. Etika profanatsii [Ethics of profanation]. *Castbox: Nevlyutov M., Biophilosophy*, March 27, 2018. Available at: <https://castbox.fm/episode/Джорджо-Агамбен---Этика-профанации-id1812845-id114141997>.
- Kurtov M. Estetika i gipoestetika [Aesthetics and Hypoesthetics]. *LiveJournal*, January 31, 2012. Available at: <https://hypoesthetics.livejournal.com/2864.html>.
- Kurtov M. Manifest slaboi estetiki (gipoestetiki) [Manifesto of Weak Aesthetics (Hypoesthetics)]. *LiveJournal*, 2006. Available at: <https://hypoesthetics.livejournal.com/profile>.
- Kurtov M. Rasseiannost', rasteriannost', poristost': tri rezhima esteticheskogo [Dispersity, Perplexity, Porosity: Three Modes of the Aesthetical]. *Raznoglasiia*, July 27, 2016. Available at: <https://www.colta.ru/articles/raznoglasiya/11653-rasseyannost-rasteryannost-poristost-tri-rezhima-esteticheskogo>.

- Met Gala 2019: The Men Who Didn't Get the Camp Theme Memo. *BBC*, May 7, 2019. Available at: <https://www.bbc.com/news/newsbeat-48186546>.
- Pavlov A. V. *Plokhoe kino* [Bad Movies], Moscow, Gorizonta!, 2022.
- Sontag S. *Protiv interpretatsii i drugie esse* [Against Interpretation and Other Essays], Moscow, Ad Marginem, 2014.
- Wilson S. Is This the Age of "Post-Camp Cult Film?" *MONDO 70: A Wild World of Cinema*, July 16, 2010. Available at: <http://mondo70.blogspot.com/2010/07/is-this-age-of-post-camp-cult-film.html>.
- Wittgenstein L. *Logiko-Filosofskii traktat* [Logisch-Philosophische Abhandlung], Moscow, AST, 2018.
- Yotka S. On the Eve of the Met Gala, Andrew Bolton Takes Vogue on a Walking Tour of "Camp: Notes on Fashion". *Vogue*, May 6, 2019. Available at: <https://www.vogue.com/article/camp-notes-on-fashion-exhibition-andrew-bolton-interview>.
- You Are Tearing Me Apart, Lisa!: The Year's Work on the Room, the Worst Movie Ever Made* (ed. A. M. Rosen), Bloomington, IN, Indiana University Press, 2022.

Кринж как этический китч и практика дистанцирования

МАРИНА ВАСИЛЬЕВА

Санкт-Петербургский политехнический университет
Петра Великого (СПбПУ), Россия, ma.vasilyeva@gmail.com.

Ключевые слова: кринж; китч; дистанцирование;
современная культура; социальные сети.

Автор обращается к проблеме определения и анализа особенностей кринжа как специфичного современного явления. Первый тезис статьи состоит в том, что слово «кринж», будучи явно схожим с другими сленговыми словами по смыслу и практике употребления, не является их синонимом и выражает собственное, новое понятие, важное для актуальной культурной ситуации. В дальнейшем автор демонстрирует особенности этой ситуации, обосновывая еще ряд положений касательно кринжа. В статье кринж рассматривается как суждение о действии и опыте Другого, выстроенное на экзистенциалистских основаниях. Автор показывает, что эти же основания обнаруживаются и при анализе китча как суждения, что роднит эти два сложных и актуальных понятия. Опираясь на концепции китча

Умберто Эко и Томаша Кулки, автор предпринимает попытку формулирования собственного определения. Китч и кринж представляют собой суждения не только об объекте, но и о реакции, на которую он нацелен, и о средствах, с помощью которых эта реакция вызывается. При этом китч является именно эстетическим понятием и обращается к эстетическим реакциям и средствам, а кринж выходит за рамки эстетического и работает как с этическими, так и социокультурными смыслами. В заключении автор особенно подчеркивает, что кринж связан с практикой дистанцирования, крайне важной для выстраивания идентичности в современной ситуации. В условиях тотальной доступности и близости опыта Другого дистанцирование становится важным инструментом очерчивания круга Собственного.

Кринж и его родственники

ЖАНР философской статьи хорош тем, что позволяет раскрывать не только сущностные характеристики предмета исследования, но и сюжеты, его касающиеся, но значимые самостоятельно. В то же время такая возможность иногда вводит в соблазн полностью отдаться этим сюжетам, оставив предмет рассмотрения в заглавии лишь как повод для рассуждения. Понятие кринжа легко может стать таким предметом-поводом. Приходится признать, что говорить непосредственно о нем крайне трудно. На данный момент кринж представляется неизвестным насекомым в естественной среде обитания: энтомолог его уже заметил, отметил необычность, но поймать и зафиксировать его на планшете для описания, классификации и дальнейшего предъявления научному сообществу пока не получается. Кринж сейчас представляется крайне живым и ускользающим от булавок точных и четких определений. Как и большинство слов, возникших в сленге, он имеет неясные очертания и правила употребления. Насколько мы можем судить, понятие, которое он выражает, интересно, довольно специфично и значимо для актуальной ситуации, но настолько трудноуловимо, что о нем сложно что-либо сказать определенно и уверенно. В конце концов оно может исчезнуть и забыться так же быстро, как и появилось, а само слово станет просто устаревшим сленгом, маркирующим очередное поколение. И все же сейчас наблюдается некоторое напряжение смыслов вокруг кринжа, а потому интерес к нему кажется оправданным и неминуемым. Так что первым тезисом данного текста является утверждение, что кринж — это не просто новое и занятное слово, а новое и занятное понятие, отражающее важные нюансы современной культурной ситуации. Для того чтобы это обосновать, нужно хоть как-то очертить понятия кринжа и выявить его новизну.

Попытаемся дать исходное понимание кринжа хотя бы в рамках данного текста. Кринж — это суждение человека о каком-то поступке или действии другого человека или собственном, которое проживается как дискомфорт. Это сужде-

ние сложно назвать оценочным, его тем более трудно определить как положительное или отрицательное. Наличие у кринжа пары — «база» — дает основания полагать, что они составляют пару антонимов. Тогда кринж, конечно, может пониматься как негативное суждение, ведь он буквально в своей этимологии выдает неудобство человека от увиденного или воспринятого (от англ. *stinge* — съезживаться, скукоживаться). И все же оценочность кринжа как суждения, природа этой оценки и ее вес представляются отдельными сюжетами, которые еще необходимо раскрыть. Поскольку кринж появляется в эпоху развитого и доступного интернета, то часто он применяется не к живому действию (вижу на улице и реагирую), а к свидетельству: цитата, рассказ, фотография, видео и т.д. Интересно, что поскольку кринж можно ощутить («словить») и от собственных поступков, речь может идти также и о воспоминаниях, рассказах о себе. В этом случае видно, что скорее не фото и видео в интернете похожи на наши рассказы и воспоминания, а наоборот: у воспоминаний и рассказов может быть особый модус свидетельства как у фото и видео в социальных сетях. Помимо слов «кринж» и «база» следует также держать в поле зрения и прилагательное «кринжовый», поскольку логично предположить по их употреблению, что кринж — это не про объект суждения, а нечто именно в самом суждении, тогда как прилагательное кринжовый относится к объекту.

Это очень приблизительное определение и наброски проблемных сюжетов все же позволяют сравнить слово «кринж» с другими сленговыми словами последних десятилетий, которые применяются для выражения разного рода суждений. Слов-родственников у кринжа достаточно много. Обычно те, кто не относится к новому поколению, первыми вспоминают «испанский стыд» и «зашквар», а также различные парные слова: «приемлемо-неприемлемо», «зачетно-незачетно» и самое простое «круто-некруто». В качестве общей черты всех этих (и еще многих других) слов можно указать их лаконичность и скорость реакции. Они не предполагают рефлексии по поводу собственной оценки, хотя могут ее предвращать. К кринжу это также относится в полной мере. Такие слова-метки крайне удобны, когда мы находимся в ситуации быстрой коммуникации, которая построена вокруг постоянной оценки отдельных предметов и явлений окружающего мира, ограничена во времени (оба случая характерны для коммуникации молодых людей), или сочетает две эти характеристики так, как это происходит в пространстве социальных сетей.

Вынесение вердиктов «круто», «зачетно», «кринж» и др. в большей степени размечает поле коммуникации, чем действительно наполняет ее смыслом. Так обнаруживается серьезное сходство кринжа с другими сленговыми словечками для вынесения моментальных суждений. Но особенность перечисленных выше слов состоит в том, что они представляют собой явную оценку и размещают объект суждения на шкале приемлемости, зачетности или крутости, которая известна участникам коммуникации. Непарный «испанский стыд» вообще является довольно агрессивной формой оценки, поскольку включенное в него понятие стыда даже с оттенком иронии предполагает глубинное, сильное проживание вины и желания аннигиляции того, что стыдно (в крайнем случае себя самого). Кроме того, стыд подразумевает объективность оценки. Проживается он, конечно, субъективно, но подразумевает Другого, перед которым стыдно, вину перед Другим и общепринятость того, что стыдно. Все вышеперечисленное найти в кринже довольно сложно. Когда человек говорит, что он «кринжует» или «испытывает кринж» из-за чего-то, он мало что заявляет об объекте, фиксируя и осознавая свое проживание неловкости, никаких шкал и линеек к кринжу (пока) не прилагается, а его своеобразный антоним — «база» — является мемом сам по себе и обозначает что-то ожидаемое, вписывающееся, предсказуемое и понятное, но далеко не всегда хорошее. Можно ли из-за всего этого назвать кринж оценочным суждением? А если да, то что в этой оценке такого специфического, и почему именно в таком виде она нужна в современной коммуникации?

Прежде чем попытаться дать прямой ответ на этот вопрос, можно найти другие родственные для кринжа понятия, чтобы разобраться в более сложных смысловых нюансах. Второй и главный тезис этой статьи состоит в утверждении принципиально-го сходства между понятиями кринжа и китча. Китч также долго был крайне популярным словом с очень непростым и сложно вербализируемым значением. Понадобилось время, прежде чем это значение обрело свои очертания, отделилось от более понятных слов вроде «дурновкусия», или «массового искусства», «псевдоискусства» и проч. Роднит китч с кринжем, конечно же, не сходство по сложности. Существует ряд интересных и отличающихся друг от друга концепций китча, но в любом случае он представляется как особое суждение о художественном произведении, отражающее не только его характеристики, но и отношение к нему говорящего. Умберто Эко в принципе снимает ярлык

китча с объекта, говоря, что «в большинстве случаев китч заключается вовсе не в творении, а в нашем взгляде на него»¹, и приводит в пример фетишизацию Джоконды.

Есть, конечно, и другие варианты понимания китча. Например, Томаш Кулка рассматривает сами произведения, относимые к китчу, и обнаруживает несколько вполне конкретных общих черт, объясняющих, почему китч столь привлекателен для масс и при этом плох для людей с развитым вкусом. Он считает, что

... (1) китч изображает такие объекты, которые обычно представляются красивыми или которые сильно окрашены шаблонными эмоциями; (2) изображенный на китчевом рисунке предмет распознается мгновенно и без всяческих усилий; (3) китч никак существенно не обогащает наши ассоциации, относящиеся к изображенному объекту².

С одной стороны, концепция Кулки крайне привлекательна возможностью уверенного и обоснованного обнаружения китча в том, что создается как художественное произведение. Он довольно много внимания уделяет тому, чтобы проговорить отличие китча от высокого искусства в разных жанрах. С другой, мы уже давно находимся в ситуации, когда китч проявляет себя не только в том, что предполагалось как произведение искусства. Свою работу Кулка писал в 1988 году. Он уже приводит в пример сувенирную продукцию, но стоит только на пороге превращения туризма в огромную и денежную индустрию, породившую массовизацию множества произведений и смыслов. Китч сегодня может относиться не только к конкретным объектам, изображениям, но и стилям. Китч обнаруживается и в литературе, кино, сериалах, и не только в виде образов, но и сюжетных ходов. Фиксация именно на милом и красивом, на позитивных эмоциях более не представляется актуальной даже в массовой культуре. Утверждение, что абстракции сложно стать китчем, легко оспаривается: достаточно посмотреть на каталоги постеров для интерьеров и обнаружить в них достаточно много абстрактных полотен, претендующих на сложность, оригинальность и тем самым кричащих о своей китчевости. Кулка писал, что импрессионизм тоже не мог быть китчем, пока считался новым, непонят-

1. Эко У. Китч, китч, китч — ура! // ИноСМИ. 27.09.2014. URL: <https://inosmi.ru/20140927/223280399.html>.

2. Kulka T. Kitsch // British Journal of Aesthetics. Winter 1988. Vol. 28. № 1. P. 18–27.

ным и прорывным, но со временем он утратил эти характеристики. Сегодня их утрачивает и кубизм, и все варианты абстракции. Получается, что сильная сторона концепции Кулки — ее определенность — со временем становится и недостатком. Те черты, которые он выделяет у китча, все еще существенны, однако должны или могут быть сформулированы иначе, учитывая все произошедшие изменения: (1) китч изображает такие объекты или отсылает нас к таким объектам и смыслам, которые сильно окрашены шаблонными эмоциями; (2) для отсылки или изображения используются максимально понятные и простые инструменты, не предполагающие множественности интерпретаций или действительно не нуждающиеся в интерпретации; (3) китч никак существенно не обогащает наши ассоциации, относящиеся к предъявленному объекту, смыслу или сюжету. Такое определение китча выглядит более актуальным и довольно полным, и все же здесь остается место для трех больших вопросов: (1) на каком основании мы можем отнести чужие эмоции к шаблонным? (2) как точно определить, является ли инструмент простым? (3) как можно с уверенностью сказать, что китч не обогащает не только мои, но чьи бы то ни было ассоциации? Получается, что так или иначе китч остается субъективным суждением, и реплика Эко тут крайне полезна.

Суммируя и пытаясь развить представленные концепции китча, можно сказать, что это такое специфическое суждение о предмете, в котором заложена оценка не только самого предмета, но и ожидаемой реакции на него и используемых для вызова этой реакции средств. Отсюда можно проследить сходство кринжа с китчем. Оба понятия в большей степени отражают позицию говорящего, хотя остаются связаны с самим объектом. Также оба понятия выражают условно негативную позицию: не в смысле действительной оценки объекта, а в смысле фиксации собственного неудовольствия или дискомфорта: кринж и китч снимают абсолютные категории «неправильности», «безобразности», «стыдности» и проч. Принимая такие черты китча и кринжа как (не)оценочных категорий, следует вернуться к вопросу о необходимости таких сложных конструкций в современной культуре.

Особый тип суждения для особой ситуации

Особенности современных сообществ и социального порядка произрастают из представлений об атомарности индивида, его

самостоятельности, которую в XX веке обосновывали и разъясняли многие, в первую очередь — экзистенциалисты. С учетом основных позиций экзистенциализма, представления о человеке как о реализующейся свободе и незаконченном проекте, проблемность осуждения Другого раскрывается по-новому. В своем программном эссе «Экзистенциализм — это гуманизм» Жан-Поль Сартр пишет:

... нам говорят, что мы не можем судить других. Это отчасти верно, а отчасти нет. Это верно в том смысле, что всякий раз, когда человек выбирает свою позицию и свой проект со всей искренностью и полной ясностью, каким бы ни был этот проект, ему невозможно предпочесть другой. Это верно в том смысле, что мы не верим в прогресс... Но тем не менее судить можно, поскольку, как я уже говорил, человек выбирает, в том числе выбирает и самого себя, перед лицом других людей. Прежде всего можно судить, какой выбор основан на заблуждении, а какой на истине (это может быть не оценочное, а логическое суждение)³.

Последнее уточнение крайне важно. Логическое суждение в этике относится к внутренней мотивации поступка, его непротиворечивости, а не результату или ценности, выраженной в мотиве. Сартр приводит в пример суждение о нечестности и в целом показывает, как это работает в сфере этики, но можно легко и крайне продуктивно расширить поле деятельности такого экзистенциалистского суждения. Современная культура, в которой планомерно разрушались абсолютные критерии и ориентиры в различных областях, с необходимостью переходит с оценочных суждений о соответствии объекта какому-то идеалу на логические суждения о его внутренних основаниях и задействованных в нем смыслах.

Вот почему кринж, как и китч, следует рассматривать как логическое суждение о действии, поступке, объекте и т. п., выстроенное на экзистенциалистских принципах. Поэтому и появляются они именно тогда, когда у человека возникает необходимость высказать свое отношение к огромному множеству явлений, без претензии на их оценку по какой-то внятной шкале.

Китч появляется раньше и вначале применим именно к художественным произведениям в период массовизации искус-

3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / Под ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 342.

ства и увеличения его доступности. При этом надо отметить, что не каждый пример тиражирования становится китчем. Например, ироничные, но вполне элегантные таблички с указателями в виде Св. Себастьяна в европейских галереях или футболки с изображением классических картин и шуткой, обыгрывающей главный сюжет («А голову ты дома не забыл?» вместе с картиной Андреа Соларио «Саломея с головой святого Иоанна Крестителя», 1509). Эти объекты, безусловно, относятся к массовизации искусства и все же не воспринимаются как китч, поскольку ироничны по отношению к себе, но при этом вполне серьезно представляют само произведение, используют его не в инструментальном плане, а как основание для творчества смыслов. На контрасте можно вспомнить о крайне популярной и явно китчевой практике использования картин Г. Климта для украшения посуды. Как ни странно, для изображения на чашках также часто выбирают картину с сюжетом про отрубленную голову — «Юдифь и Олоферн», однако оставляют только самый привлекательный фрагмент — лицо Юдифи. В этом, наоборот, проявляется излишняя серьезность по отношению к собственной цели — приятности чашки — и полное игнорирование собственно сути картины, ее целостности, задумки. Можно сказать, что понятие китча обнаруживает и маркирует неаккуратное отношение к эстетическим смыслам и их ранжированию.

Кринж появляется значительно позже, сегодня, когда благодаря социальным сетям доступным, тиражируемым и массовым становится буквально все, даже то, что ранее было сугубо личным или же просто необсуждаемым. Для человека, разделяющего и принимающего ценности современного общества, эта тотальная доступность чужого опыта сочетается с отсутствием легитимной возможности высказать негативное суждение о нем. В такой ситуации понятие кринжа становится настоящим спасением. С одной стороны, кринжуя по поводу чьего-то действия, мы не задеваем никого лично, ничего не осуждаем и не запрещаем, с другой — через фиксацию собственного дискомфорта в такой форме мы можем дистанцироваться, не подпустить чужой опыт к себе слишком близко. То есть кринж, как и китч, — так или иначе про ценности, но не про оценку в классическом понимании. Правда, интересным и пока не проясненным остается вопрос, о каких ценностях идет речь в связи с кринжем.

В размышлении над этим вопросом можно опереться на то исходное определение, которое мы давали в самом нача-

ле. Кринж как суждение применяется к живому действию или к свидетельству о действии в интернете, что встречается сегодня чаще. Получается, что кринжуют молодые пользователи сети от фотографий и видео. Значит ли это, что кринж относится к эстетическим категориям? Учитывая личный опыт и наблюдение за практиками общения в социальных сетях, можно предположить, что фото и видео, в огромном количестве доступные в интернете, очень редко рассматриваются пользователями как самостоятельные объекты, имеющие собственную значимость. Для того чтобы такое отношение сложилось, изображение должно быть действительно выдающимся и запоминающимся. Подавляющая часть фото и видео воспринимается как удобный, карманный вариант контакта с реальностью, делающий доступным тот самый чужой опыт, о котором говорилось ранее. Используя термин Ролана Барта, можно сказать, что контент социальных сетей часто представляет собой «нулевую степень» фотоизображения. Барт прослеживал «этапы постепенного отвердевания» письма от объекта разглядывания через стадии производства и убийства к исчезновению»⁴, также можно проследить и этапы отвердевания фотографии и видео. Многие фотографии в социальных сетях и еще больше — видео (из-за большей сложности достижения эстетических эффектов) — сами словно и не существуют. Поэтому кринжовыми оказываются не сами картинки, но то, что на них изображено, то, что делают люди (Другие или я сам как Другой). Отсюда напрашивается вывод, что кринж скорее связан с эстетическими понятиями и оказывается суждением относительно эстетических характеристик объекта, но этим он не исчерпывается. В нем также проявляется и этическая составляющая, как суждение о работе Другого с этическими ценностями. Например, кринжовым можно назвать видео с каким-то инцидентом, или новость о чьем-то поступке, или воспоминание о событии в собственной биографии без оценки и даже фиксации внимания на качестве видео, текста новости и рассказа. Но самое главное, что крайне сложно сформулировать, кринж становится суждением о том, насколько адекватно (с субъективной точки зрения) была проведена работа с самыми разными позициями, насколько адекватным стало их совмещение или пе-

4. Барт Р. Нулевая степень письма / Пер. с фр. М.: Академический проект, 2008. С. 54.

ресечение. Для того чтобы пояснить эту мысль, можно привести простой, но наглядный пример, используя произвольный конвенционально красивый, милый и приятный объект, который, согласно Кулке, мог бы подойти для китчевого произведения. Допустим, у нас есть несколько фотографий милой девушки, явно позирующей и улыбающейся на камеру, сделанных на разном фоне: центральная городская площадь, кладбище, красивый пейзаж, заброшенная стройка, зал музея с известной картиной, храм, зал ожидания аэропорта. Все эти фотографии будут очень разными, какие-то будут скорее восприниматься как китч (площадь, музей, аэропорт), а какие-то как кринж (кладбище, заброшенная стройка). На первый взгляд может показаться, что дело исключительно в уместности позирования в различных пространствах, но дело не только в этом. Если фото на заброшенной стройке будет хоть как-то демонстрировать, что модель и фотограф прекрасно осведомлены о странности выбора фона, и изображение будет скорее ироничным, то кринжовым оно уже не станет. Как уже было сказано выше, кринж, как и китч, представляет собой суждение не только об объекте, но и о реакции, на которую он нацелен, и о средствах, с помощью которых эта реакция вызывается. Таким образом получается сложное многоплановое суждение обо всем сразу, которое в связи с современными реалиями должно осуществляться очень быстро. Если что-то в этом конкретном сгустке смыслов и позиций не устраивает, кажется неправильным или неаккуратным, то оно определяется как кринжовое, вызывает моментальное и нерелексивное отторжение, вынесение объекта из круга Собственного. Это не значит, что необходимо буквально удалять кринжовое фото, наоборот, его вполне можно поставить на скринсейвер. Сама оценка его как кринжового уже решает задачу по дистанцированию. Доступность не означает близость, которая все равно остается результатом моего суждения.

Итак, как видно, кринж действительно может претендовать на статус целого явления, а не просто популярного слова. Специфичность его внутренней логики продуктивно раскрывается через сопоставление его с другими схожими по практикам употребления понятиями. В результате обнаруживается, что кринж может пониматься нами как интересный симптом современной культурной ситуации, в которой человек уже не только потребляет или использует смыслы, но и активно от них отстраняется, сохраняя уникальность собственного проекта.

Библиография

- Барт Р. Нулевая степень письма / Пер. с фр. М.: Академический проект, 2008.
- Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / Под ред. А. А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989.
- Эко У. Китч, китч, китч — ура! // ИноСМИ. 27.09.2014. URL: <https://inosmi.ru/20140927/223280399.html>.
- Kulka T. Kitsch // British Journal of Aesthetics. Winter 1988. Vol. 28. № 1. P. 18–27.

MARINA VASILYEVA. Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University (SPbPU), Russia, ma.vasilyeva@gmail.com.

Keywords: cringe; kitsch; distancing; modern culture; social networks.

The author addresses the problem of defining and analyzing the features of the cringe as a specific modern phenomenon. The first thesis of the article is that the word cringe being clearly similar to other slang words in terms of meaning and practice of use, is not their synonym and expresses its own new concept, important for the current cultural situation. The author demonstrates the features of this situation discussing the specificity of cringe. In the article, cringe is considered as a special judgment about the action and experience of the Other, built on the existentialist grounds. The author shows that the same grounds are also found in the analysis of kitsch as a judgment, which makes these two complex and relevant concepts related. Based on the concepts of kitsch by Umberto Eco and Tomáš Kulka, the author makes an attempt to formulate his own definition. Kitsch and cringe are judgments not only about the object, but also about the response it aims at and the means by which that response is elicited. At the same time, kitsch is precisely an aesthetic concept and refers to aesthetic reactions and means, while cringe goes beyond the aesthetic and works with both ethical and sociocultural meanings. In conclusion, the author especially emphasizes that the cringe is associated with the practice of distancing, which is extremely important for building an identity in the current situation. In conditions of total accessibility and closeness of the experience of the Other, distancing becomes an important tool for delineating the circle of the Own.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-185-195

References

- Barthes R. *Nulevaia stepen' pis'ma* [Le Degré zéro de l'écriture], Moscow, Akademicheskii proekt, 2008.
- Eco U. Kitch, kitch, kitch — ура! [Kitsch Kitsch Kitsch, hurrah!]. *InoSMI*, September 27, 2014. Available at: <https://inosmi.ru/20140927/223280399.html>.
- Kulka T. Kitsch. *British Journal of Aesthetics*, winter 1988, vol. 28, no. 1, pp. 18–27.
- Sartre J.-P. *Ekzistentsializm — eto gumanizm* [L'existentialisme est un humanisme]. *Sumerki bogov* [Götterdämmerung] (ed. A. A. Iakovlev), Moscow, Politizdat, 1989.

Чебурашка: заметки к истории Имманентного Невозможного

Йоэль РЕГЕВ

Центр практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге (ЕУСПб), Россия, yoel.regev@gmail.com.

Ключевые слова: аффект; возвышенное; исчисление сред; кринж; новые онтологии; онто-экономика; эстетика.

Статья посвящена анализу кринжа как специфического аффекта, характерного для нынешней культурной ситуации. Размещая кринж в широком историческом контексте, автор прослеживает его связи с категориями «возвышенного» и «прекрасного», а также темой «двойного предательства», играющего важную роль в современной мысли (например, у Славоя Жижека и Резы Негарестани). Особое внимание уделяется анализу фильма Дмитрия Дьяченко «Чебурашка» (2023). Применение анализа, основанного на теории исчисления сред и коинсидентальной теории, позволяет рассмотреть фильм как симптоматическое явление и связать фигуру Чебурашки как носителя «кринж-аффекта» с новыми онтологиями, появляющимися в последнее десятилетие, а также выявить общеонтологическое основание связанных с ним пластическо-динамических комплексов и аффектов.

Эти общеонтологические основания указывают на особое место, занимаемое миром, в котором кринж становится господствующим

аффектом, в истории Имманентного Невозможного: специфической дистрибуции существующего и несуществующего, определяющей онтоэкономическую ситуацию Нового времени. Специфические черты, объединяющие Чебурашку как с центральными мотивами философии последних десятилетий, так и с героями советского кино 1970–1980-х годов, позволяют указать на переходную роль «эпохи кринжа», которая подготавливает транзит от господства Имманентного Невозможного к миру удерживания-вместе-разделенного. Именно требование такого перехода содержится в специфическом «императиве разворачивания», который благодаря средовому анализу выявляется как центральный в аффекте кринжа. Статья заканчивается указанием на то, что само это требование в рамках «эпохи кринжа» существует как невыполнимое и указывает на специфическое бессилие героя этой эпохи. «Умение читать», или просвещение нового типа, предлагается как способ выхода из этого тупика.

Скукоженный: теологическая предыстория

В РАССКАЗЕ Хорхе Луиса Борхеса «Три версии предательства Иуды» изложена теория, согласно которой, следуя логике кенозиса, Бог должен был воплотиться не в Иисусе, а именно в Иуде — презренном предателе. Вся идея воплощения заключается в том, что абсолют становится причастен патологическому и человеческому: голоду, жажде, страданию, смерти. И именно это вочеловечивание божественного несет в себе спасение: в самом движении нисхождения заключено восхождение. Божественное очеловечивается, а человеческое обожествляется и становится причастным абсолюту — во всей своей малости и низменности.

И именно исходя из этого герой рассказа Борхеса предполагает, что абсолют должен был воплотиться в предателе. Страдание и мученическая смерть все еще слишком красивы и недостаточно презренны, да и к тому же длятся они недолго. Куда более низменным (и неизменным) является предательство: оно уродливо, и его уродство длится вечно — по крайней мере до тех пор, пока длится память о предателе.

Бог снизошел до того, чтобы стать человеком... ради спасения рода человеческого; следует полагать, что содеянная им жертва была само совершенство, не запятнанное и не ослабленное какими-либо изъянами. Ограничивать его страдания агонией на кресте в течение одного вечера — кощунственно... Бог стал человеком полностью, но стал человеком вплоть до его низости, человеком вплоть до мерзости и бездны. Чтобы спасти нас, он мог избрать любую судьбу из тех, что плетут сложную сеть истории: он мог стать Александром, или Пифагором, или Рюриком, или Иисусом; он избрал самую презренную судьбу: он стал Иудой¹.

Сходная логика присутствует и в саббатинской теологии, утверждающей, что мессия должен совершить предательство и отступ-

1. Борхес Х. Л. Три версии предательства Иуды // Он же. Письмена Бога. М.: Республика, 1992. С. 292.

ничество, поскольку только таким образом он может спуститься в самые глубины нечистоты, населенные драконами, змеями и крокодилами, чтобы извлечь оттуда плененные силами внешнего искры святости². И эта же фигура предательства как высшего воплощения абсолюта, предельной точки имманентизации невозможного, является одним из главных лейтмотивов современной мысли — от Славоя Жижека до Резы Негарестани³. Предательство здесь выступает как некоторая последняя грань того, насколько низко может пасть абсолют, чтобы осветить своим светом те области, куда он пал, и спасти их во всей их низости.

Однако Имманентное Невозможное не останавливается в своей экспансии: его история — это история захвата все новых и новых зон патологического и слишком человеческого для того, чтобы невозможное смогло реализовываться именно в них, самой этой реализацией в еще большей степени подчеркивая свою невозможность. И предательство не является крайней точкой на этом пути. В предателе все еще слишком много пусть мрачного, но величия, он окутан ореолом значимости, он все еще слишком серьезен, и даже позор его отмечен печатью героизма. Есть все основания предполагать, что философы Имманентного Невозможного, делающие предателя своим главным героем, отстали от жизни. В нынешней реальности место великого предателя занимает совсем другая фигура: персонажа настолько нелепого,

2. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Гешарим / Мосты культуры, 2017.
3. И у Жижека, и у Негарестани фигура предателя появляется в центральных и фундаментальных для их мысли пунктах. Для Жижека различение двух видов предательства, один из которых оказывается единственным возможным способом сохранить верность, является одним из ключевых моментов в его защите гегельянства от обвинений в панлогизме и искусственном примирении противоположностей. См., напр.: Žižek S. *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*. L.: Routledge, 2012. P. 13.

У Негарестани фигура демона Махми, «предającego обе стороны ради своей тайной миссии», завершает прояснение онтологической схемы «Циклонопедии», противостоящей как десятиричной системе традиционной метафизики и «древа жизни», так и подрывающей ее девятиричности Ника Ланда и Группы Исследования Кибернетической Культуры: «Великое предательство... это приглашение, обращенное к каждому, ДА большими буквами всему и всем, предельное гостеприимство по отношению ко всему, что есть; по этой причине оно обладает распространяющейся утвердительно-эпидемической силой...» (*Негарестани Р. Циклонопедия: соучастие с анонимными материалами* / Пер. с англ. П. Хановой, под ред. Й. Ретева. М.: Носорог, 2019. С. 34).

что даже стыдиться его стыдно. Он не только не способен выпрямиться в полный рост, но даже и красиво согнуться под бременем своей вины он не может. Кринж — имя для этого нового воплощения. Скукоженность — имя его, и по скукоженности его узнаете его (даже в самом этом слове «скукоженность» есть нечто одновременно постыдное и комичное). «Тепленькая пошла»: вместо Иуды на сцену выходит Чебурашка — безымянная и неведомая игрушка-зверушка, белорусская овчарка. Точнее, не выходит, иначе: изгнанный из райского апельсинового сада, он низвергается с небес подобно деннице. И этот его спуск к крокодилам, возможно, и правда знаменует последнюю эпоху в истории Имманентного Невозможного.

Чебурашка, или падающий: средовой анализ

Само имя «Чебурашка» указывает на падение, но, опять же, падение смехотворное и отчасти постыдное, не величественно-позорное, а такое, которого и стыдиться-то смешно. Это не падший, а чебурахнувшийся ангел, и вместо крыльев у него уши. Однако в эти крылья дует ветер истории.

Суть этой истории также связана с падением. И на устройство этого падения стоит обратить особое внимание. Это падение не прерванное, но заторможенное и амортизированное. Смягчение падения и есть главный сюжет фильма Дмитрия Дьяченко. Причем смягчение падения в настоящем играет также исправляюще-искупающую роль по отношению к прошлому. Прошлое при этом не отменяется, уже совершившееся падение никуда не девается. Однако смягчение и скукоживание последнего падения смягчают последствия этого прошлого падения в настоящем, делая его как будто менее тягостным и уж точно лишая его уже почти осуществившейся возможности повториться во всей своей убивающей силе.

Собственно, вся фабула фильма разворачивается между двумя падениями (разделенными третьим, промежуточным). Первое из них — падение дельтаплана, послужившее причиной гибели жены садовника Гены, поначалу остается за кадром. Но именно в своем отсутствии эта смерть определяет все происходящее. Разрыв между Геной и его дочерью, его добровольное отшельничество, угрюмость и жесткость — все это зияние котлована, разверзнувшегося на месте падения. Мы поначалу видим лишь следствия, не видя причины. И сам флешбэк, эту причину восстанавливаю-

щий, становится возможным лишь после того, как прямо в это зияние рушится принесенный небесными вихрями Чебурашка.

С самого начала это второе падение оказывается смягченным: Чебурашка падает в мир упругости, отскакивая, как эластичный мячик, от пальмовых ветвей и приземляясь в клумбу. Однако последствия этого второго падения как будто только интенсифицируют первое: оно выводится в пространство экрана и знания и, проникнув туда, обретает силу вечного возвращения тождественного. Совершенную после первого падения ошибку, отказ от связи с дочерью, Гена повторяет и по отношению к Чебурашке, отдавая его (так же как и дочь) во власть старухи, которая носит имя Римма и является владелицей империи (пусть только шоколадно-кондитерской).

Эта интенсификация повторяющейся катастрофы достигает своего апогея к финалу: возобновленный разрыв Гены с дочерью готовит третье падение — падение внука Гриши. Однако где гибель, там и спасение. Третье падение оказывается остановленным, внук спасенным, а все разорванное соединяется: восстанавливаются не только отношения между отцом и дочерью, но и враждебная старуха-антагонист превращается в друга.

Важнее всего, с точки зрения выявления средовой специфики Чебурашки, тот способ, которым это третье падение предотвращается. По большому счету речь идет сразу о двух амортизациях, одной оказывается недостаточно. В конечном итоге падение Чебурашки и Гриши оказывается смягченным эластичностью растянутой ткани. Важно, однако, что в этом смягчении значительную роль играет также разворачивание: в отличие от клумбы и ветвей, которые с самого начала присутствовали, поверхность отскакивания в финальном падении разворачивается и натягивается на наших глазах. Мы как будто проникаем в генеалогию упругости, видим, откуда она берется. Иницируется же это разворачивание свернутого первичным торможением: крыльями-ушами Чебурашки, нелепыми и смехотворными в, казалось бы, обреченной на провал попытке прервать падение. Однако трепыхание несомой этими ушами пары Гриша-Чебурашка оказывается более действенным и спасительным, чем грациозное скольжение упругих крыльев дельтаплана.

Кринж: возвышенное как скомканное

Тот факт, что конституирующим центром «Чебурашки» является вопрос об исправлении прошлого, позволяет отнести его к чис-

лу фильмов последних десятилетий, разворачивающихся под знаком «образа-исправления»⁴. На первый взгляд, однако, в вопросе об исправлении прошлого «Чебурашка» куда менее радикален, чем «Реконструкция» (2003) Кристофера Боэ, «Прямо сейчас, а не после» (2015) Хона Сансу или даже «Довод» (2020) Кристофера Нолана. Если в этих фильмах зритель оказывается непосредственно втянутым в процесс изменения прошлого, лишенным возможности наблюдать за происходящим перенарезанием временных рядов с расстояния, обеспечиваемого прочным убежищем линейной темпоральности, в «Чебурашке» Дьяченко надежность времени как «чистого одного за другим» сомнению не подвергается. Прошлое остается неизменным, его внезапное появление не обладает онтологическим статусом, а размещается в сознании (погибшая жена Гены всегда находилась в прошлом его и его дочери, но только мы, зрители, об этом не знали, и эта наша субъективная нехватка восполняется флешбэком, воспроизводящим и репрезентирующим то, что «на самом деле» уже было). Исправление вполне конвенциональным образом затрагивает не само прошлое, а лишь его последствия в настоящем.

Тем не менее есть один аспект, в котором «Чебурашка» оказывается ближе к сердцевине вопроса об исправлении прошлого и его статуса в нашей нынешней ситуации, чем фильмы Хона Сансу и Боэ. Процесс исправления падения в фильме неразрывно связан с другим: обретения речи. Встреча с Чебурашкой становится толчком, в результате которого начинает говорить Гриша. Но и сам Чебурашка учится говорить и, обретая речь, обретает также и имя. Мы привыкли к слову «Чебурашка», однако фильм дает нам возможность обратить внимание на его странность, на то, что по сути дела это слово, которого не существует, слово, непосредственно примыкающее к своей пластико-динамической основе и описывающее ее. Это имя «скомканного падения» и одновременно имя «когда-то странной и безымянной», корчившейся в своей безъязыкости мягкой игрушки. Стоит пристальнее взглянуть в то, с чем мы сталкиваемся в разворачивании этой мягкости и неуклюжести пешеходов по лужам⁵. А для

4. См.: *Регев Й.* Образ-исправление // *Логос*. 2022. Т. 22. № 5. С. 173–192.

5. Разворачивание ткани продолжается в разворачивании и мягком колыхании мехов гармошки в последних кадрах фильма, и Чебурашка рождается из самого духа этого разворачивания. Отчего, однако, это рождение оказывается столь меланхоличным и неразрывно связано с сожалением? На этот вопрос нам еще предстоит ответить.

этого нам следует еще раз вернуться к аналитике падений, исправляемой этим разворачиванием.

В первый раз как трагедия, во второй как фарс. Но зачем нужен третий? И не понадобится ли четвертый? Вот те вопросы, которые ставит перед нами история падений из «Чебурашки». Эти вопросы имеют самое непосредственное отношение к истории «общего чувства» и эстетического. Однако настоящее достаточное основание для них может быть найдено только в онто-экономическом анализе, основывающемся на типологии жеста.

Все начинается с отсутствия: падения трагического и всерьез. Оно разрывает ткань повседневности и оставляет за собой зияние невосполнимой утраты. Гибель возлюбленной, гибель матери, разрыв связи. Изначально мы имеем дело лишь с распадом. Однако само это отсутствие отсутствует: мы не понимаем, в чем причина происходящего. Изначальная ситуация «Чебурашки» — это отсутствие самого отсутствия. Мы восходим вверх по течению и, наконец, в сцене аварии дельтаплана сталкиваемся с падением, лежащим в основе распада. Правда, и здесь само падение остается вне поля нашего зрения, мы лишь наблюдаем за теми, кто наблюдает его. Это позволяет осуществить классическую для эстетики возвышенного операцию: обеспечить данность неданного как такового, ускользающего и изымающего себя⁶.

Однако эта модернистская эстетика шока, сталкивающего нас с невыносимым и зияющим, разворачивается лишь на фоне падения номер два: падения в мире пластичности и упругости, постмодернистского мира пародии и пастиша, который как будто бы отменяет необратимость модернистской трагедии, утверждая, что ее неизбывная негативность — лишь «слишком человеческая» тень множественных отскоков и различий. Первое явление Чебурашки — это явление такого мессии-предателя, существующего именно во внеаходимости, в постоянном уклонении от тысячи пытающихся его поймать миров.

6. Связь между распадом, лежащим в истоке его падением и двойственностью возвышенного с замечательной ясностью выявляется Валерием Подорогой: «Падение — то, что было возвышенным и почиталось как возвышенное, превращается в себе противоположное; теперь произведение искусства трудится над тем, как вызвать шок и потрясение, не дать успокоения, не дать возвышенному восстановить эмоциональную сферу (а разрушить ее)... Возникает вопрос о возможности эстетики *отвратительного* (безобразного, ужасного, чудовищного)... Распад, конечно, невозможен без падения: именно упавшее начинает распадаться» (*Подорога В. Возвышенное. После падения. Краткая история общего чувства*. М.: НЛО, 2022. С. 196–197).

Проблема, однако, в том, что, как выясняется, подобное спасение через предательство вовсе не спасает. Разрыв, вызванный шоком первого падения, лишь продолжается, а предательство и уклонение оказываются не исцеляющим волшебным лекарством, а, наоборот, ядом. Исправление вроде бы уже началось: Гена восстанавливает отношения с дочерью и Гришей и именно ради восстановления этих отношений совершает предательство, отдавая Чебурашку во власть старухи. Однако именно выход на поверхность этой фигуры исправляющего предательства вновь все разрушает: дочь Гены видит в этом акте лишь повторение предательства, совершенного по отношению к ней самой, и разрыв не только возобновляется, но превращается в, казалось бы, непреодолимую пропасть.

Постмодернистского падения-отскока недостаточно для избавления, необходимо третье: вот главная истина фильма, и одновременно главная его проблема. Второе, постмодернистское падение, не представляет собой проблемы для теоретической рефлексии, с ним все ясно, оно уже осмыслено и освоено в бесконечном ряду текстов. Однако в чем суть третьего?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего вспомнить о том общем механизме, в который было включено падение возвышенного. Вся история эстетики, вся суть эстетического режима существования искусства была историей некоего сворачивания. Попадание в попадание, необходимость, лишенная всякой необходимости, в процессе этого сворачивания редуцируется к «проваливанию в проваливание». Неслучайность следующего слова, следующего звука, следующего цветового пятна, неслучайность, не сводимая при этом ни к какому закону или правилу, разыгрывается как двойное упускание, или двойной провал: коллапс хаоса в закон и коллапс закона в хаос. «Прекрасное» и «возвышенное» не что иное, как имена для двух «башен проваливания», стоящих по обе стороны того рва, в который, мелькнув лишь на одно чудное мгновение, погружается корабль под названием «именно так, а никак иначе — и я не знаю почему».

Подробный разбор этой истории коллапса «контингентного невозможного» и удерживания-вместе-разделенного в онто-экономике последних столетий и в эстетике, представляющей из себя своего рода полигон для разворачивания этого проваливания, выходит за рамки целей нашей аналитики Чебурашки⁷. Здесь до-

7. Подробнее о «необходимости без необходимости» как основной черте эстетического периода существования искусства, получающей выраже-

статочно заметить, что постмодернистские упругость и отскакивание, характеризующие весь модус существования мира последних десятилетий, с генеалогической точки зрения являлись именно стремлением вернуться к пропущенному. Между прекрасным и возвышенным, провалом негации и провалом различия что-то теряется: поэтому следует попытаться задержаться в этом «между», которое каждый раз остается за спиной. Однако мир резонанса осуществляет возвращение именно к провалу как провалу. Отскакивание упругого объекта необходимо для того, чтобы в нем каждый раз сделалась данной, пусть на мгновение, пропускаемая и проскакиваемая середина. Точнее же будет сказать, что сам этот объект с его упругостью и есть эта всякий раз пропускаемая в перемещениях между сериями середина. Упругость — это средовое выражение ее свойства «сбрасывать с себя», способ сделать «остающееся позади» стоящим перед нами, но именно как то, что всегда пропускается и остается сзади⁸.

То, что заперто, всегда запирается дважды, для того чтобы все силы отпирающего ушли на взлом первого замка, и он удовлетворился достигнутым, даже не заметив, что главное замыкаемое все еще продолжает властвовать над ним: такова одна из главных хитростей Имманентного Невозможного. В онто-экономике Нового времени удерживание-вместе-разделенного вначале сворачивается в двойную дыру и двойное упускание, а затем само это упускание дважды упускается в прекрасном и возвышенном. Упругость резонанса подвижна требованием возвращения к пропущенному — но оно возвращается к нему лишь в его абстрактной форме. Удерживание-вместе-разделенного дано здесь лишь как уже упакованное и завернутое в упускание и падение.

Требование возвращения остается не выполненным, а лишь воспроизводящим изначальный жест предательства, — такова истина,

ние, например, в кантовских определениях прекрасного и возвышенного, в якобсоновской характеристике художественной функции и в разборе «Броска костей» Стефана Малларме Квентином Мейясу см.: Регев Й. Невозможное и совпадение: о революционной ситуации в философии. Пермь: Гиле Пресс, 2016. С. 74–91. О коллапсе этой необходимости без необходимости в «двойное проваливание» как второй конститутивной черты эстетического см.: Там же. С. 134–140.

8. Наиболее ясно эта онто-экономика упругости описана Жилем Делёзом как «мазохистская стратегия» фантазматического невозможного объекта, существующего между несовозможными мирами в: Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха // Захер-Мазох Л., Делёз Ж., Фрейд З. Венера в мехах. М.: Ad Marginem, 1992. С. 189–313. Затем она разворачивается в теорию смысла/события в: Он же. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.

которую высказывает Чебурашка. Завернутое необходимо развернуть — таково его собственное требование и программа действия.

Однако требование это остается не только не выполненным, но даже не до конца высказанным: фильм заканчивается тем, что Чебурашка уже после финальных титров замолкает, осекается по середине своего анекдотического «Я не...». Мягкая мессианская сила этого «Я не...» взыскует своего продолжения. Но для того чтобы продолжить говорить там, где замолкает Чебурашка, нам следует понять причину его молчания — причину, по которой день рождения остается неразделимо зарифмован с сожалением, да и всякий день кончается и не может тянуться. Наш анализ позволяет сформулировать несколько онто-экономических тезисов, которые помогут выявить правду этой поэзии и сделать возможным дальнейшее движение.

10 тезисов о мире Чебурашки

1. Кринж со стороны его человеческого переживания — это прежде всего своего рода изнанка возвышенного. Лежащая в его основе среда «скукоженности» своей стыдной смятостью достигает того результата, которого уже не может достигнуть никакой шок: она превышает пределы нашей способности восприятия не своим величием и не своей малостью, а именно своей несуразностью и нелепостью. Скомканное и мягкое не корежит нас и не выворачивает наизнанку. Однако даже вывернутый наизнанку субъект все еще может сохранить власть над собой и найти для своего я опору хотя бы в этой негативности и опустошенности. Несуразное выбивает почву из-под ног куда надежнее. Подлинно превышающее и избыточное оказывается скомканным и съеживающимся.
2. Это съеживающееся и хлопающееся, чебурахющееся является также и триггером, столкнувшись с которым мы неизбежно испытываем желание его развернуть, распрямить. Оно несет в себе обещание новых миров и, возможно, новой космогонии и теологии, в которой боги создают мир не из ничто, и не komponуя и оформляя бесформенную материю, а разворачивая скомканное.
3. Однако суть кринжа также и в том, что это побуждение к разворачиванию не может быть полностью высказано, приобретая форму оборванности и некоторой общей меланхолии.

4. В этом отношении фигура Чебурашки находится сразу на двух важных пересечениях путей. С одной стороны, Чебурашка как будто вбирает в себя всех основных героев философии последнего десятилетия. Новые онтологии, объектно-ориентированные философии, новые этики — для всех них Чебурашка, андрогинный полуобъект, полуживотное, свой⁹. А прежде всего своя та специфическая стыдная и меланхоличная мягкость, в ореоле которой этот мессия игрушек всегда является.
 5. Подобная стыдная и меланхоличная мягкость также указывает на другую фигуру, воплощающуюся в этом кринжизбавителе. В падении Чебурашки эхом отзывается другое падение: падение мягкого героя советского кино 1970-х годов, полеты которого осуществляются только во сне, в фантазиях и в фикциях (где он может вообразить себя Штирлицем или Шерлоком Холмсом, отделенным от его реальности сотнями километров и десятками лет), а наяву неизменно заканчиваются падением, причем конфузным и постыдным. Советский мультфильм с самого начала фиксирует главную проблему этого героя, проблему Гены, которую должен решить Чебурашка. Подобно крокодилу, мягкий герой работает «самим собой»: он отказывается производить что бы то ни было и настаивает на том, чтобы его место в социальной (да и всей прочей) реальности определялось исключительно тем, насколько успешно он проясняет «себя» — то есть свою собственную судьбу, ту силу, которая заставляет его жизнь следовать от одной ее точки к другой. Однако именно заинтересованность в подобном прояснении обрекает его на аутичность и пассивность. «Меня случайно, не нарочно, перепутали и отправили» — именно необходимость, раскрывающуюся в этой «случайности отправления», герой актера, сама фамилия которого указывает на мягкое, пытается выявить и прояснить, натываясь в ответ на вопрос «Ты что, бандероль, посылка или чемодан?»
 6. Чебурашка послан именно для того, чтобы избавить крокодила от аутичности и выпадения из реальности (помочь ему обрести друзей). В каком-то смысле уже появ-
9. В этой связи интересно отметить, что, помимо прочего, в советском мультфильме Чебурашка являлся эоактивистом и боролся против загрязнения окружающей среды.

ление Чебурашки является первой фазой разворачивания, в которой «лишенный мысли» новый тип человеческого существования начинает артикулироваться. Вычеркнутый из реальности «змей» проникает в нее, раскладываясь на крокодила и Чебурашку. Фильм продолжает это движение раскладывания, однако также и указывает на лимиты потенциалов кринж-стадии раскладывания. Исключенность из реальности удастся устранить, но лишь в кругу родственного и семейного. Восстанавливаются связи отцов с детьми, дедов с внуками. Однако дальше этого приватного круга дело не идет.

7. «К сожалению, день рождения только раз в году». Всякое рождение связано с сожалением. Рождающееся не может удержать себя в своей новизне, лежащий на нем отблеск «только что небывшего», позволяющий ему оставаться невозможным внутри возможного, обречен на то, чтобы поблекнуть и выветриться. Скомканный герой кринжа, человек-посылка советского кино семидесятых и зверь-объект-игрушка глобального мира последнего десятилетия, все еще находится внутри миров Имманентного Невозможного. Возможно, он душа этого бездушного мира и даже больше, он несет в себе требование выхода за его пределы. Однако даже если мы разворачиваем его скомканность, смело двигаясь навстречу самому невыносимому: неловкости имения дела и возни с этим помятым, съезжившимся, убогокомичным, — иными словами, даже если мы выносим это невыносимое во всей его кринжовости, мы все еще имеем дело лишь с изнанкой и тенью настоящего освобождения.
8. Для того чтобы выйти из мира теней, необходимо «вернуть собственные глаза наизнанку» и научиться переходить от среды, определяющей ситуацию, к тому жестоко-пластическому механизму, который эту среду детерминирует. Здесь будет достаточно изложить лишь самые главные черты этого онто-экономического перехода. Существенное отличие «мира кринжа» от проектно-ориентированного града, от постмодернистского мира избытка, заключается в том, что последний, противопоставляя себя трансгрессивному миру классического модерна, основывался на альтернативном ему способе производства Имманентного Невозможного. Имманентное Невозможное как выход за пределы выхода, как непрерывно возгоняемое возвышенное обречено на падение, в результате которо-

го оно разбивается в лепешку. Проектно-ориентированный град отскребает эту лепешку от асфальта и, свернув ее в упругий шарик, заставляет ее скакать между дивергентными сериями взаимно несовместимых миров. Однако вместе с появлением этой альтернативной модели производства Имманентного Невозможного, как ее тень и надстройка, появляется нечто иное: то, что располагается уже не внутри трансгрессии или резонанса, а в переходе между ними, как некоторое «возвращающееся различное», не тождественное ни невозможному трансгрессии, ни невозможному пластического отскока. Однако сама эта его характеристика как «находящегося между» уже указывает на существенную проблему, связанную с его статусом: оно представляется своего рода «метарезонансом». Точно так же, как фантазматический объект мира упругости, это «дополнительное» как будто конституировано напряжением между двумя несовместимыми мирами, но только этими мирами здесь являются уже не внутренние миры, конституирующие резонанс, а сам механизм резонанса и противостоящий ему механизм трансгрессии.

9. Новый мир появляется как сопутствующий миру резонанса и как с трудом от него отличимый и отлепляемый. Именно поэтому он практически неизбежно коллапсирует в резонанс и сворачивается в него. Это сворачивание — одна из главных тайн нашего времени и одна из главных его проблем. Именно с ним мы сталкиваемся в тот момент, когда на наших глазах Штирлиц превращается в Бузыкина. И именно необходимость решения этой проблемы стоит за тем императивом «разворачивания свернутого», которое является сутью мира Чебурашки.
10. Однако исполнение этого императива требует обретения «третьим» и «дополнительным» автономного статуса. Оно не должно больше характеризоваться как «находящееся между», как «появляющееся вместе»: все эти определения изначально лишают его самостоятельности и обрекают на коллапс. Для того чтобы развернутое не было тут же скомкано и выброшено, для того чтобы его разворачивание оказалось больше, чем щекочущим нервы своей невыносимой неловкостью аттракционом, пусть и самым изысканным аттракционом в парке резонанса, необходимо осознать, что линии, обнаруживаемые на разворачиваемой поверхности, являются буквами. Кринж должен пе-

рестать быть изнанкой возвышенного и стать страницей, на которой записывает себя совпадение. Однако именно с этим связано фундаментальное бессилие Чебурашки. Он способен лишь сформулировать запрос, но не способен выполнить его, поскольку разворачиваемый лист он вставляет в рамку и вешает на стену как украшение.

Чебурашка идет в школу

Сначала как трагедия, потом как фарс, а затем — как скомканная бумажка, которую мы пытаемся развернуть и прочесть, чтобы понять, что повторялось в трагедии и в фарсе: такова подлинная формула истории, которая включает также и попытки материалистической диалектики/философии повторения различного ее осознать. Проблема, однако, в том, что развернуть скомканное недостаточно, надо научиться читать. Именно эта проблема оказывается тупиком, на котором заканчивается движение советского Чебурашки: в последнем из серии мультфильмов, снятом уже в восьмидесятые, он оказывается не в состоянии прочесть телеграмму от Гены и вовремя его встретить в аэропорту. Школа же, куда Чебурашку решают отправить, оказывается закрыта на ремонт, и именно попытки этот ремонт прекратить завершают мультфильм, который как будто обрывается на середине, и сам производит ощущение некоторой скомканности.

Упругий мир постмодерна отклеивает разбившееся в лепешку «возвышенное» от того асфальта данного и открывает в ней силу, превращающую ее в скачущий мячик. Однако в чем чудодейственная сила того активного вещества, которое позволяет скачущему скакать? Для проектно-ориентированного града эта сила остается даром свыше, по отношению к которому этот мир полностью пассивен, и которая постоянно угрожает его покинуть. Скачущий мячик всегда готов сдуться, проколотый никуда не ушедшими (как выясняется) острыми трансгрессии. Этой опасности сдувания мир резонанса не в силах противостоять. Однако внутри его рождается требование: развернуть скачущее, развернуть предельно осторожно и бережно, чтобы не травмировать и не повредить. Сам Чебурашка в этой нетравмирующей бережности и ласковости видит высшую цель и оттого обречен всегда умолкать посередине, не в силах отстоять свое место на руле/у руля.

Необходимо научиться читать развернутое — такова главная задача, которую ставит перед нами кринж-мессия третьего с половиной завета. Надо ремонтировать школу.

Библиография

- Борхес Х. Л. Три версии предательства Иуды // Он же. Письмена Бога. М.: Республика, 1992.
- Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2011.
- Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха // Захер-Мазох Л., Делёз Ж., Фрейд З. Венера в мехах. М.: Ad Marginem, 1992. С. 189–313.
- Негарестани Р. Циклопедия: соучастие с анонимными материалами / Пер. с англ. П. Хановой, под ред. Й. Регева. М.: Носорог, 2019.
- Подорога В. Возвышенное. После падения. Краткая история общего чувства. М.: НЛО, 2022.
- Регев Й. Невозможное и совпадение: о революционной ситуации в философии. Пермь: Гиле Пресс, 2016.
- Регев Й. Образ-исправление // Логос. 2022. Т. 22. № 5. С. 173–192.
- Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.: Гешарим / Мосты культуры, 2017.
- Žižek S. Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences. L.: Routledge, 2012.

YOEL REGEV. Stasis Center for Practical Philosophy, European University
at St. Petersburg (EUSPb), Russia, yoel.regev@gmail.com.

Keywords: affect; aesthetics; coincidentologie; cringe; new ontologies;
onto-economics; sublime.

The paper deals with the analyses of “cringe” as a specific affect which is crucial for understanding of the current cultural situation. “Cringe” is situated into the broad historic situation and connected to such categories as “beautiful” and “sublime”, and also with a figure of a double betrayal, which is central for current thought (for instance into the projects of Slavoj Žižek and Reza Negarestani). The central point of the analyses is the appearance of cringe in Dmitry Dyachenko’s *Cheburashka* (2023). Using the plastic-dynamic analysis based on the recent advances of coincidental theory enables to discover the symptomatic importance of the figure of Cheburashka. The clarification of the plastic and dynamic structures that determine this figure of cringe-bearer enables to connect it to the main topics of the ontologies of recent decades and question its onto-economic meaning.

This questioning results into the discovery of the special place of “the world of cringe” into the onto-economic history of the past two centuries, a history of substance as “Immanent Impossible.” The clarification of the specific features that connect Cheburashka not only to the central themes of “new ontologies,” but also to the heroes of the soviet cinema of 1970s and 1980s, enable to distinguish the epoch of the cringe as a transitional step into the history of the Immanent Impossible: a step of the request for a new onto-economic order, that of holding-together-of-the-distinct. The basic weakness of Cheburashka lies in the fact that he can articulate this demand, but can not follow it. The paper points to a special kind of enlightenment which is needed in order to fulfil what Cheburashka demands.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-5-197-211

References

- Borges J. L. Tri versii predatel'stva Iudy [Tres versiones de Judas]. *Pis'mena Boga* [La Escritura del Dios], Moscow, Respublika, 1992.
- Deleuze G. *Logika smysla* [Logique du sens], Moscow, Akademicheskii proekt, 2011.
- Deleuze G. Predstavlenie Zakher-Mazokha [Présentation de Sacher-Masoch]. In: Sacher-Masoch L., Deleuze G., Freud S. *Venera v mekhakh* [Venus im Pelz], Moscow, Ad Marginem, 1992, pp. 189–313.
- Negarestani R. *Tsiklonopediia: souchastie s anonimnymi materialami* [Cyclonopedia: Complicity with Anonymous Materials] (trans. P. Khanova, ed. Y. Regev), Moscow, Nosorog, 2019.
- Podoroga V. *Vozvyshennoe. Posle padeniia. Kratkaia istoriia obshchego chuvstva* [The Sublime. After the Fall. A Brief History of a Common Feeling], Moscow, NLO, 2022.
- Regev Y. *Nevozmozhnoe i sovpadenie: o revoliutsionnoi situatsii v filosofii* [Impossible and the Coincidence: On the Revolutionary Situation in Philosophy], Perm, Hyle Press, 2016.
- Regev Y. *Obraz-ispravlenie* [Image-Correction]. *Logos* (Russia), 2022, vol. 22, no. 5, pp. 173–192.
- Scholem G. *Osnovnye techeniia v evreiskoi mistike* [Major trends in Jewish mysticism], Moscow, Gesharim, Mosty kul'tury, 2017.
- Žižek S. *Organs Without Bodies: On Deleuze and Consequences*, London, Routledge, 2012.