

АЛЕКСАНДР
ПИСАРЕВ



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

Мифы, технические тела и мораль:

обзор российских интеллектуальных журналов

Экзистенциальный кризис и пути его преодоления стали одной из главных тем рассматриваемых выпусков: «Художественный журнал» обращается к анализу популярности мифов и сказок в современных обществах и искусстве, а «Stasis» обсуждает экзистенциально-аффективное измерение современных кризисов. Вызывают озабоченность также вопросы морали и морализации: авторы «Ab Imperio» отстаивают право на свободное исследование обществ как сложных и открытых систем в условиях, когда навязывается морализирующая политика идентичности; в «Логосе» же озабочены моральной ответственностью и осуждением, а еще философией техники Жильбера Симондона и технологическими трансформациями телесности.

**ОБЗОР
ЖУРНАЛОВ**

МИФЫ И СКАЗКИ КАК ФАРМАКОН

В современных западных культурах уже давно сложилась устойчивая тенденция: многообразно реабилитировать миф как способ справиться с происходящими событиями и процессами. Это обусловлено общим кризисом рациональности, который вызван тем, что человеческая рефлексия хронически отстает от ускоряющегося социального и технического развития. Вдобавок к жизни возвращаются популистские формы политики и объединения, которые, казалось, были отброшены прогрессом рационализирующего западного сознания. В этой ситуации, когда все – человек в его многообразии, общества, государства, технические платформы и инфраструктуры, природа и планета в целом – меняется быстро и неуловимо для взгляда, миф кажется многим единственным способом хоть как-то осмыслить и одомашнить эти непрогнозируемые для разума потоки.



Миф – это такое отношение к миру, в котором последний становится тотально понятным: все приобретает смысл, а любая нестыковка, проблема или неизвестное закрываются новой историей. В мире

мифа нет подлинных абсурдности, зла и насилия – все оправдано. Здесь нет места философскому и научному познанию, зато есть нескончаемый ветвящийся рассказ. Интерес к мифическому и созданию мифов усилился на фоне перипетий последних лет – пандемии, экономических и инфраструктурных кризисов, правого поворота во многих странах, военных конфликтов, роста неравенства, успехов ИИ. Мир становится все более чуждым и враждебным, и человек нуждается в том, чтобы справиться с его абсурдностью. Одновременно с этим кризис проекта современного искусства с его негативностью и критичностью спровоцировал возврат в искусство салонности, эзотерики и мифологизации. Как работает мифологизация сегодня и что дает? Этому посвящен «Художественный журнал» (2025. № 128).

Открывающий дискуссию Леонид Тишков в автобиографичном тексте прослеживает связь между *местом* (родным Уралом) и перенятой у предков потребностью постигать его через миф – «чтобы не сойти с ума». Он творит мифы, чтобы воссоздать Урал своего детства и таким образом создает свой мир, ведь «иначе как бы он смог жить в ином мире, мире, созданном без его участия, – ведь он должен находиться в центре этого мира» (с. 8). Это, по мнению Тишкова, потребность каждого человека. Но, возможно, ключевой момент все же связан с воссозданием состояния из прошлого («золотого времени» детства): в таком случае миф работает как инструмент припоминания и повтора с целью *(само)терапии*, позволяя достичь определенного качества жизни. Одновременно он связывает с вечностью, что, впрочем, скорее означает избегание быстротечности и временности эмпирического мира и тем самым обеспечение определенного комфорта.

Дмитрий Галкин, другой автор номера, придает мифу схожее терапевтическое значение:

«В современной ситуации нарративного кризиса современное искусство принимает на себя некоторое историческое обязательство по сохранению и артикуляции фундаментального нарративного элемента культуры» (с. 40).

Эту мысль Галкин поясняет анализом художественных проектов Ольги Киселевой и Аннушки Броше, в которых локальный контекст соединяет большие нарративы – мифопоэтический с научным или социальным, древнее время с современностью. Что это за кризис нарративов? Он состоит в их нехватке, которую не удастся восполнить субститутами вроде сторителлинга или теорий заговора. Вслед за Бён-Чхоль Ханом Галкин усматривает исток этого кризиса в расцвете «цивилизации данных», которая дискретизирует мир, время и сообщество, лишая их нарративного измерения.

«Если нарратив производит темпоральный континуум, всегда подгружая прошлое и выставляя ориентиры будущего, то его вытеснение данными лишает нас онтологической системы координат» (с. 44).

Возврат в искусство мифа как частного случая нарратива – способ преодолеть этот кризис и восстановить коллективное время, разделяемое с другими людьми. Можно упрекнуть такую позицию в правоконсервативном уклоне, и Галкин отвечает на это так:

«Если это [проявления консервативного поворота современности] и есть новые обстоятельства современности, если они связаны с глубоко культурной проблематикой нарратива, то с этого момента они становятся темой современного искусства. Научного, ироничного, нацеленного на богатство забытых локальных нарративов. Стратегии будут разными. Культурная работа – общая» (с. 47).

Близкую к Галкину и Бён-Чхоль Хану позицию занимает Станислав Шурипа. Он считает, что «мифопоэтическая отделка

вносит уют аффирмативности в прохладные цифровые пространства» (с. 55). Датафикация и квантификация мира, потеря субъективностями единства превращают любое системное знание в *бриколаж*, что и провоцирует восстановление мифа. Кроме того, Шурипа подсказывает еще один источник мифологизации: поворот к вещам, или материальный поворот, затронувший социальные науки, философию и искусство (с. 61). Этот поворот наделил нечеловеческое *агентностью*, радикально умножив жизненные миры и временные потоки в оптике исследователей. В отсутствие общего мира миф – наиболее подходящий способ придать единство этому калейдоскопу пересекающихся несоизмеримостей.

Одним из источников возврата мифологии в западные общества являются усилия по сохранению традиционных сообществ и образов жизни. Как отмечает Борис Гройс, после краха утопий как неподвижного, постисторического времени западная культура стала искать место аналогичного выхода из истории в музеях как гетеротопиях. В XX веке от сохранения культурных ценностей (предметов, произведений искусства) перешли к спасению культуры как образов жизни и пространств – например, крестьянской культуры. Граница гетеротопии – центральная политическая проблема современности, считает Гройс.

«Если я хочу защитить ту или иную форму жизни, то должен переместить ее в условия гетеротопии. Иными словами, я должен поместить людей, практикующих такую форму жизни, внутрь системы музейной защиты, изолировав их от течения истории. А это, конечно, политическое, а не экономическое и не административное решение» (с. 32).

Речь, по сути, идет о защите культурного разнообразия в противовес гомогенизации обществ технического прогресса – по аналогии с защитой биологического разнообразия. Это эстетический выбор, предполагаю-



щий эстетизацию и самоэстетизацию, вкус к доиндустриальным, а не к промышленным продуктам. При этом практически неизбежно, что такая защита встроена в потоки капитала и производства. Миф и становится способом психологической защиты от этой опосредованности.

Можно вслед за Карлом Отфридом Мюллером считать, что миф – необходимая и бессознательная функция человека. Однако дело осложняется тем, что древняя практика мифа – одно, а то, что мы, сформированные западным письмом, знаем как миф – другое. О речевом происхождении мифа и его порабощении письмом пишет Марсель Детьен. Исследователь обращает внимание, что оппозиция живого слова и текста искусственная и миф как живая иллюзия был изобретен вместе с его письменной фиксацией в точке прерывания живой традиции. Так рождается «миф», мифология без мифа:

«“Миф” рожден как иллюзия, не как одна из тех фикций, которые бессознательно порождали первые носители языка, не одна из тех теней, которые первобытный язык отбрасывает на мысль, но как фикция, сознательно ограниченная, намеренно приватная, незначительный осколок иллюзии, нечто единичное, фрагментарное и пустое: простая, невероятная сказка (*récit*), чистый и лживый соблазн, мертвый слух. “Миф” замыкается на иллюзии других. Так что это очень подходящее место для подрывных слов, абсурдных, “забракованных” историй. Иллюзорное отброшено, иллюзия вытесняется, но [произошло это] по решению новых знаний, философии и исторической мысли, оформленных в письменном виде и обозначающих не-знание, о котором нечего сказать» (с. 22).

«Миф» как единица мифологии без мифа, таким образом, зависает между иллюзией и рассказом, историей. Может ли он быть реанимирован? Детьен считает, что путь к этому не механический повтор историй, а передача изобретательной памятью, когда,

циркулируя, «миф» меняется под влиянием бессознательного (с. 27). Такой изменчивости мифа посвящена статья Анвара Мусрепова. В фокусе его внимания – синтез индигенных мифов и технологического в проектах 60-й Венецианской биеннале «Иностранцы повсюду».

Особый интерес представляет статья Брониславы Куликовской, посвященная оппозиции авангарда и модернизма в контексте противостояния глобальных Севера и Юга. Она показывает механику, из-за которой авангардистский жест на хорошо обустроенной институциональной территории искусства Севера обречен быть модернистским (центростремительным) и консервативным, в то время как модернистский жест на Юге становится авангардистским (центробежным) и прогрессивным:

«То, что представителем метрополии сегодня воспринимается как консерватизм, например, возвращение к исследованию предмета искусства в русле модернистской матрицы, для человека, который атакует эту метрополию с периферии, [...] авангардное на уровне структуры высказывания и модернистское по форме произведение глобального Юга может быть более чем востребовано» (с. 73).

Куликовская отдельно останавливается на антимодернизме в реакционной (против современности за традицию) и прогрессивной (довести до предела движущие силы модернизма и преодолеть его) версиях. В качестве примера реакционного полюса реакционного антимодернизма она приводит Беляева-Гинтовта, а в качестве прогрессивного полюса прогрессивного антимодернизма – Горана Джорджевича.

Злата Адашевская рассказывает интереснейшую историю японского авангардного искусства (нео-дадаизма, группы Гутай) и анти-искусства, реконструируя их истоки в самурайской мифопоэтике «Хагакурэ» и политическом контексте послевоенной Японии. Иван Новиков переносит читателя

в Швецию рубежа XIX–XX веков и рассказывает предысторию своего художественного проекта «От Ивана к Ивану», сделанного на острове Эланд и связанного с судьбой шведского художника Ивана Хофлунда. Последний создавал «мифический идеализированный образ острова, в котором нет следов тяжелого прошлого» (с. 110). Дарья Плаксиева реконструирует создававшийся художниками миф застойного Ленинграда 1970-х:

«Безличие стало кодом времени, ширмой, за которой скрывались личности и их истории. Будучи своеобразной унификацией, оно мифологизировало неправильного, не удобного, вечно вываливающегося из рамок нормальности все еще человека» (с. 119).

Почти все авторы номера если не одобряют мифологизацию, то принимают и понимают нужду в ней. Критический противовес принятию мифа в социальной и художественной жизни составляет статья Юлии Тихомировой о тенденции мифологизации и обращения к сказочности в российском современном искусстве последних лет. Она прослеживает эту тенденцию на примерах от художников агрегатора «Tzvetnik» до выставки «Русское невероятное»:

«Сказочные тропы вроде “deus ex machina” и наивного протагониста (Иванушки-дурака), субъектность которого часто минимальна, резонируют со всеобщей растерянностью перед лицом как будущего, так и настоящего. Такая инфантилизирующая оптика дает иллюзорную уверенность и стабильность – не будем критиковать утомленных катастрофами людей за то, что в этом они находят утешение. Но вот является ли своевременным решение некритически использовать эти тропы, бесконечно воспроизводить сказочную и мифологическую эстетику и даже возводить ее в смыслообразующий принцип?» (с. 138).

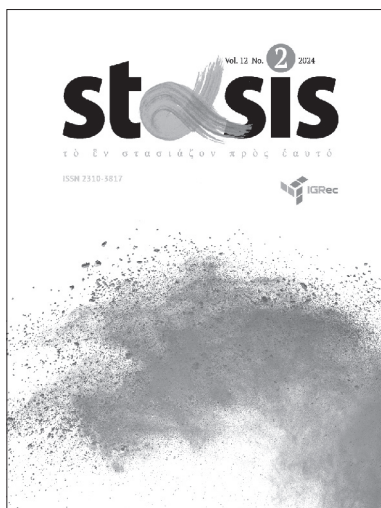
Вдобавок сказочная оптика нередко используется «в инфантильной надежде»

скрыть низкое качество выставки и искусства. Впрочем, Тихомирова все же находит пример осмысленного использования темы сказок и мифов – «Абажуры для Ксипе Тотека» Алексея Булдакова. Правда, тонкой гранью, отделяющей инфантильное использование мифа от критического, оказываются наличие у художника антропологического образования и отсылка к истории искусства в виде стиля *Art Deco*.

Дискуссия, развернувшаяся в номере, оставляет в неопределенности: то ли миф сегодня нужен для терапии общества и потому оправдан, то ли он инфантилизирует сверх меры. Времена кризисов и смуты экзистенциально тяжелы, но точно ли они требуют бегства в мифопоэтическое, а не трезвости и смелости разума?

ЖЕНСКОЕ И НОСТАЛЬГИЯ В КРИТИЧЕСКИЕ ВРЕМЕНА

«*Stasis*» (2024. № 2) продолжает тему предыдущего выпуска – перспективы современной континентальной философии – и рифмуется с «мифопоэтическим» номером «ХЖ».



«Современная континентальная философия обращается к аффективным и глубинным измерениям кризиса, к самой ткани этих катастроф, чтобы рассмотреть их экзистенциальную подоплеку как симптом более глубоких трансформаций – эпистемологических, онтологических, этических, – а вместе с тем те способы, которыми коллективные аффекты (страх, ярость, надежда) формируют нашу реальность» (с. 7).

Марина Аристова открывает обсуждение, ставя под сомнение такую фундаментальную ценность капитализма, как рост. В 1970 году математик Николас Георгеску-Реген проанализировал экономические процессы через второй закон термодинамики и показал неизбежность катастрофы при условии продолжения экономического роста (с. 15–16). Предложенный ученым экологический подход к экономическому анализу развития вдохновил появление в начале 2000-х радикальной гипотезы *отказа* от роста (*degrowth*) и капиталистического экстрактивизма как способа уйти от неизбежного. Аристова показывает, что и капиталистическая апология роста, и теории отказа от него – мифы, разделяющие некоторые общие основания и циркулирующие в коллективном воображении.

Война – один из столпов кризисности современного мира. Важно, кто и на каком языке ее описывает. По мнению Александры Ивановой, сегодня преобладают юридический и государственный языки ее описания. Новый язык, считает она, должен выстраиваться на связи между территориальностью (приграничными зонами) и коллективностями (нациями и сообществами).

Кризисное время порождает *ностальгию* по утраченному дому и былому, даже если это былое в ней и конструируется. Такое чувство, если оно осознано, может становиться точкой роста субъекта – этому случаю *субъективации* посвящена статья Екатерины Хан. Опираясь на идею «веера памяти» Беньямина, она анализирует струк-

туру ностальгирующего сознания и осуществляемого в нем темпорального синтеза. При рефлексивной ностальгии как осознанной работе с прошлым это чувство может универсализироваться и становиться ядром мотивации. В таком случае ностальгия становится «техникой, которая использует ретроактивность памяти для культивации определенной модели субъективности» (с. 81).

Вторую половину номера составляют материалы, посвященные сексуальности и феминистским подходам. Лолита Агамалова и Марья Пророкова анализируют героиню Блодьювидд из валлийского эпоса сквозь призму концептов козла отпущения Рене Жирара и киборга Донны Харауэй. Это позволяет им выявить ограничения обоих подходов, а валлийский миф прочесть как текст гонений.

Елена Костылева вслед за Катрин Малабу переосмысливает место и роль концептуальной фигуры *клитора* в философии и психоанализе, традиционно игнорируемой мыслителями. Эта фигура ставит вопрос о политическом аспекте *наслаждения* вне фаллоцентрической логики и в рамках переосмысления женского у таких исследовательниц, как Оксана Тимофеева и Карла Лонци. Клитор – это иное, анархическое, материальное, ничто и «атом сопротивления».

«Поворот к этой сущности – или *клиторальный поворот* – и может стать революцией в самом способе мыслить женское, тело, удовольствие, власть. Это не просто добавление еще одного объекта в список изучаемого, но пересмотр самих оснований, на которых этот список был составлен. Клитор, бывший отсутствием, становится присутствием. То, чего “не было”, теперь есть – и это меняет не только политику, но и эпистемологию. Можно сказать, что клиторальный поворот – это “политика без политики”, где “малость”, пустота и материальная агентность переплетаются» (с. 145–146).

Яна Маркова реконструирует истоки неприятия психоаналитической теории аме-

риканским феминизмом. Основная причина концептуального характера и связана с разделением пола (биологическое) и гендера (социальное), свойственным американской интеллектуальной традиции. Маркова прослеживает генеалогию данной оппозиции в социологии и сексологии, показывая, что это не нейтральный аналитический инструмент, а часть специфической биополитической истории. Хотя оппозиция и была взята на вооружение феминизмом, она обнаружила свою ограниченность в том числе в том, что игнорировала жизненный опыт конкретных людей. Маркова приводит критические аргументы против нее со стороны Джудит Батлер и авторов материального поворота. В противовес совершаемой этой оппозицией подмене живых людей схемами психоанализа за счет психического как связующего измерения предлагал цельную концепцию полового различия и возможность тематизации вопроса «Чье это тело?». Правда, если не ограничивать высокомерие психоанализа, он впадает в те же грехи, что оппозиция пола и гендера. В конечном счете, ориентиром Маркина считает феноменологические подходы (Мойра Гейтенс, Торил Мой):

«Общее зерно, которое можно выявить во всех этих подходах, таково: тело всегда уже социально, но социальное – всегда воплощено. Любая теория пола, претендующая на освободительный потенциал, должна начинать не с теоретического противопоставления “природы” и “культуры”, а с вопроса: чьи именно тела и чей опыт она делает видимыми – и в каком отношении? Какие прежде неизвестные степени свободы она открывает?» (с. 182).

МОРАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ВНЕ КОНТЕКСТА

Тяжелые и смутные времена требуют моральной ответственности и решимости. Их теоретическому осмыслению в англо-

язычной аналитической философии посвящен «Логос» (2025. № 3). Дискуссию открывает статья Галена Стросона, который заново доказывает Базовый аргумент дискуссий о свободе воли – о невозможности истинной, или предельной, моральной ответственности. Этот аргумент интуитивно прост и убедителен. Полностью быть причиной самого себя (*causa sui*) – атрибут субстанции или Бога. Человек не может быть единственной и исчерпывающей причиной того, каков он в ментальном плане: он слишком зависим от наследственности, случая и обстоятельств, в которых формируется и действует. То, каковы мы в ментальных аспектах, определяет наши поступки, за которые мы несем ответственность. Но если мы не можем нести предельной ответственности за то, каковы мы, то мы не можем нести предельной ответственности и за свое намеренное поведение. Стросон также разбирает три возможных ответа на этот аргумент: компатибилистский, либертарианский и со стороны подхода, разделяющего «Я» и характер.



Обсуждение ответственности продолжает Гэри Уотсон. Он переключает внимание на такой аспект ответственности, как возможность приписывать действия агентам



как проявления их агентности (с. 36). Уотсон анализирует ситуации неоднозначной моральной оценки индивидов, которые совершили плохие поступки, но прежде получили плохое воспитание. Затрагиваемую им проблему осуждения далее тематизирует Т.М. Скэнлон. Он обращает внимание на то, что осуждение понимается двояко: то как просто негативная моральная оценка недостатков человека, то как наказание (с. 69–70). Философ показывает недостатки каждого варианта и предлагает свое решение: нечто большее, чем оценка, но меньшее, чем наказание. По Скэнлону, осуждение – это нарушение отношений:

«То есть изменение понимания наших взаимоотношений с человеком, которые были нарушены его действиями или установками. Следовательно, человек, который подвергается осуждению, в той мере, в какой он имеет основания хотеть сохранить эти взаимоотношения, имеет основания отреагировать на осуждение посредством оправдания своего поступка (тем самым отрицая, что нарушение отношений имело место) или посредством принесения извинений, то есть признавая нарушение взаимоотношений и пытаясь их восстановить на новых началах» (с. 83).

Подробный анализ условий возможности осуждения читатель найдет в исследовании Евгения Логинова. Он детально анализирует акт возложения моральной ответственности, выделяя морального агента, моральный фактор, моральное значение и моральную оценку:

«Для осуждения нам нужно, чтобы агент был моральным агентом, то есть имел принципиальный контроль над собой, чтобы у него были предсудительные нормативные установки и, в большинстве случаев, чтобы он контролировал фактор, за который мы его осуждаем» (с. 120).

Артем Юнусов идет дальше и исследует основания самой практики возложения мо-

ральной ответственности. Дмитрий Ананьев в свою очередь обращает внимание на то, что незнание может быть причиной отказа от осуждения. В таких случаях его заменяет обоснованность ожиданий – это случаи слабой доброй воли. Статья Дмитрия Миронова интересна попыткой дать критическую классификацию моральных теорий и опорой на совсем иную литературу, чем все предшествующие материалы, – и все же работает в рамках аналитической традиции. Завершается дискуссия увлекательной проблематизацией теорий моральной ответственности из перспективы философии сознания. Андрей Мерцалов указывает на то, что первая группа теорий опирается на допущение о тождестве личности во времени (одна и та же личность совершает поступок и осуждается), однако не ставит его под вопрос. Автор соотносит эти две группы теорий, показывая неувязки между ними.

ПРОТИВ МОРАЛИЗАЦИИ И ПОЛИТИКИ ИДЕНТИЧНОСТИ

«*Ab Imperio*» (2025. № 1) открывает год темой позициональности и критики языка идентичности в исторических исследованиях. В предисловии редакторы вписывают ее в актуальные события вокруг имперского подхода в историографии, которого придерживается журнал.

Проблематика позициональности отсчитывает начало как минимум с раннего марксизма и получает особое развитие с формированием постструктурализма, феминизма и постколониальных исследований. Она предполагает, что любое высказывание – неважно, совершает его обычный человек, политик или ученый – делается из конкретной и частной (не универсальной) позиции, детерминированной присущими субъекту социальным происхождением, гендером, телесностью, расой, образовани-

ем, политической и сексуальной ориентацией, принадлежностью к тем или иным социальным группам, нациям, интересам – то есть социальными структурами в широком смысле. Это порождает дилемму: лишается ли высказывание силы в результате такого разоблачения механики его производства или, наоборот, подкрепляется? Лишается ли индивид субъектности, оказываясь агентом социальных сил, или же он сохраняет некоторую способность автономных действий?

Способом упростить эту проблематику, сведя множественность детерминирующих факторов к одному–двум, является подход идентичности. В таком случае зачастую системный анализ подменяется разбором личных негативных качеств исследуемого. Ориентация на жесткие идентичности, с их predetermined траекториями и сценариями взаимодействия, делает дальнейшую аналитическую работу ненужной, одновременно морализируя дискурс.

«Поскольку роли и ценности распределяются раз и навсегда, зафиксированная в произвольно выбранный момент асимметрия идентичностей начинает интерпретироваться как постоянная иерархия моральных добродетелей» (с. 17).

В том числе в противовес языку идентичностей, а также методологическому национализму с 1990-х формировались исследования империй как механизмов управления многообразиями. «Имперский поворот» в историографии опирался на методологический конструктивизм, гендерные, культурные и субалтерные исследования. Он позволял учитывать плюроцентричность власти и неустраимую гибридность социальных групп. Это повысило чуткость оптики историков к разнообразию и пошло вывести из тени промежуточные и пограничные группы, оставшиеся до того в тени институтов и власти. Однако в последние годы вследствие конфликта

в Украине, событий на Ближнем Востоке, правого поворота в США и других странах исследования «имперских формаций» стали восприниматься как апологетические по отношению к любым империям, которые теперь символизировали абсолютное зло:

«Воспроизводя тропы далекого периода антиколониальной борьбы, современные критики рассуждают о гомогенных “империях” и “колониях”, замкнутых друг на друге в однозначных отношениях господства и угнетения. Можно было бы ожидать встретить столь откровенно упрощенные обвинения в популярной литературе или политических памфлетах, написанных до имперского поворота, показавшего сложность имперских формаций, но не после него» (с. 18).

Научные аргументы не срабатывают против такой морализирующей критики. Ее методологическое условие – приписывание имперским формациям имманентных «имперских» свойств, превращающих их в фиксированные сущности, наделенные моральными качествами и действующие только в одном направлении (абсолютное зло).

«Изучение империи как “вещи”, наделенной стабильными качествами и населенной группами, каждая с приписанной ей идентичностью, неизбежно приводит к подмене анализа морализаторством, особенно в современном климате культурных войн» (с. 19–20).

Исследования империй избегают этого за счет понимания общества как *открытой* системы, в которой возможно согласовать разнонаправленность воздействия институтов на группы. При этом речь не идет об оправдании империй, которая была бы простой оппозицией критике, – это именно методологический поворот, позволяющий увидеть *сложность*, а не обновить моральные оценки. В этом случае отсутствует единая и обязательная для всех шкала оценки реальности и универсальные культурные



и моральные стандарты. Такой подход требует анализа историком собственной позиционности, как и анализа позиционности его героев – никакое морализаторство не удовлетворит этому требованию.

Положению имперского подхода сегодня посвящен форум «Изучение имперских формаций в эпоху культурных войн». Его открывает Александр Моррисон критическим обзором дискуссии, развернувшейся вокруг «окончательной» моральной оценки Британской империи. Спор разгорелся в связи с коллективным исследовательским проектом оксфордского историка Найджела Биггара «Этика и империя», начатым в конце 2010-х и дававшим положительную оценку Британской империи. Противники, резко отрицательно оценивавшие ее, издали в 2024 году сборник «Правда об империи: реальные истории британского колониализма». Этот спор – пример того, как кропотливые исследования империи как сложной открытой системы в итоге свелись к театру идентичностей. Проблема в том, что только «однородный субъект может обладать стабильными моральными свойствами или “идентичностью”» (с. 21).

Кришан Кумар переключает внимание на моральную самооценку самих критиков. Он проблематизирует бытующее убеждение, что антиимперская или постимперская позиция сама по себе гарантирует моральное превосходство. Дело в том, что критика империй зародилась внутри них самих, была частью их жизни. Продолжая критику исследовательской оптики, Питер Джадсон ставит под сомнение обоснованность противопоставления империй и национальных государств, указывая как на преемственность между ними, так и на пограничные случаи. И в случае Кумара, и в случае Джадсона критика направлена на приоритет структур перед практиками и действиями.

Тим Робертс подвергает анализу историю и специфику понимания империи и

империализма в американской академии, показывая, что здесь эти термины использовались прежде всего в контексте внешней политики США, а не США как открытого многомерного общества. В свою очередь Катерина Скалведи проблематизирует бинарную оппозицию колонизаторов и колонизированных как неинформативную. Отталкиваясь от анализа действий фашистской Италии в Африке, она показывает, что для нюансированного подхода в колониальной истории важны «ситуации срединности», в которых разворачиваются непредвиденные последствия, поиски компромисса и множественность субъектов.

В рубрике «История» Жанибек Акимбек и Сауле Удербаяева описывают исторический случай, упрямо сопротивляющийся языку идентичности. Их исследование посвящено Борису Тризне – отпрыску старинного украинского рода, который из петербургского военного училища был сослан рядовым в Туркестан за связи с революционным подпольем. Там он дослужился до звания штабс-капитана, перешел в систему военнопленного управления, а после революции занимал руководящие должности в сфере охраны культуры и наследия. Динамичная позиционность Тризны не может быть объяснена никакой идентичностью – только интеграцией ролей в ответ на меняющиеся обстоятельства.

Маттиас Баттис и Бёррис Кузamani показывают, что раннесоветская национальная политика была не только территориальной, но и персональной: при управлении национальным многообразием власти оказывали культурную, а иногда и материальную поддержку определенным национальностям независимо от их географического положения.

Подход идентичностей оспаривает и Илья Герасимов в своем анализе героя «Москва – Петушки» Венедикта Ерофеева. Дискутируя с отождествлением Венечки с позднесоветским образом слабого мужчины, он утверждает, что это лишь один из

аспектов многогранной личности героя, ускользающей от любых идентичностей. В заключение Герасимов пишет:

«Знание многомерности мира – без власти над ним – является формулой чистой свободы, обретение которой является подвигом для любого простого человека, слабого и смертного» (с. 249).

МЕТРОПОЛИИ НА ПУТИ К ПОСТКОЛОНИАЛЬНОМУ СОСТОЯНИЮ

Следующий номер «*Ab Imperio*» (2025. № 2) продолжает пересмотр аналитических инструментов историка, но смещает акцент на деколониальные исследования. Отталкиваясь от антипримера историка Марка Мазовера, предложившего в 1998 году европейцам подвергнуть цензуре собственную субъектность перед бывшими колониями, редакторы в предисловии указывают на несостоятельность механистической деколонизации, сохраняющую старые бинарные структуры иерархических различий и угнетения, только в перевернутом виде. В последнее время такая поверхностная деколонизация вернулась, вытесняя более сложные формы критики. Это ставит вопрос о сравнительном изучении трансформаций прежних метрополий:

«Упадок старых имперских метрополий в результате деколонизации не обязательно ведет к отмене колониального господства. Зачастую оно преобразовывается в функцию абстрактной “глобализации” с ее асимметричным распределением ресурсов. В деколониальной логике борьба с этой гегемонией требует отмены глобализации и любых форм универсализма – не только мировой экономики, но и универсального знания, культуры и этики. Универсальные категории демократии и прав человека также отменяются, если только их не переосмысливают как “суверенную демократию” и “местные традиционные ценности”» (с. 17).

В рубрике «Архив» Владимир Левин публикует часть полевого дневника Авраама Рехтмана – участника этнографической экспедиции 1912–1914 годов в губерниях правобережной Украины. Целью был сбор еврейских культурных артефактов для фиксации культуры и быта евреев в черте оседлости. Заметки Рехтмана показывают, что еврейские сообщества вовсе не были однородным целым. В меняющихся условиях и на фоне эмиграции многих семей здесь активно развивалось новое самосознание и самопозиционирование евреев. Проявлением этих процессов стало оправдание Менделя Бейлиса в суде, потребовавшее еврейской коллективной мобилизации и кооперации с имперской общественностью.

Форум «Перспектива исследований мировых русских языков, литератур и историй» посвящен поискам постколониального подхода к снятию культурной гегемонии. Так, Илья Герасимов вместо цензурирования и запретов предлагает концепцию «мировых русских языков» как аналог «мировых английских языков» (подробнее об этом феномене – в интервью Марио Сарачени, публикуемом здесь же). Она предполагает признание автономии, а также этнической и политической нейтральности различных версий русского языка, специфичных для конкретной страны или типа языковой контактной зоны.

«Полностью адаптированные к потребностям своего общества и при этом взаимопонимаемые, эти языки будут способствовать развитию автономных русскоязычных литератур и несходных литературных канонов, взаимно обогащая друг друга» (с. 20).

Такой жест постколониальной эмансипации разрешает классическую дилемму модерности – диалектику универсализма и гегемонии. Он позволяет бывшей имперской метрополии достичь постколониального состояния без самоограничения, к которому призывал когда-то Мазовер. Подход,



альтернативный тому, о котором пишет Герасимов – концепция «руссофонии», – обсуждают Наоми Каффи, Алессандро Акилли, Мириам Финкельштейн, Нина Фрисс и Марко Пулери. Более подробное обсуждение анализа языка в этом контексте – идентификация разных категорий носителей языка, деконструкция языковых идеологий и контекстуализация различных функций языка.

СИМОНДОН И ЦИФРЫ

«Логос» (2025. № 4) возвращается к старой традиции посвящать номера отдельным авторам и сосредоточивается на фигуре Жильбера Симондона – французского философа техники. Впрочем, редакторы-составители номера Степан Козлов и Алина Лихачевская во введении с ходу проблематизируют столь простое представление этого автора, выявляя четыре ипостаси Симондона: теоретик индивидуации, механик (автор оригинальной теории технической эволюции), гештальт-теоретик / метаантрополог, историк философии. Кроме того, они дают обзор современных философских подходов, испытавших влияние концептуальных ходов Симондона (это теории Латура, Делёза, Стиглера, Ларуэля и других авторов).

«Этот номер – не введение и не словарь, а попытка трансдуктивной работы с философией Симондона. Его задача – показать, как группы симондоновских концептов оказываются задействованы и обогащены в разных проблемных областях, не всегда совпадающих с точками интересов самого Симондона» (с. 9–10).

Спектр областей действительно широк – техноэстетика, советский промышленный реализм, теория социальных изобретений, технотеология. Обсуждение открывает Саша Лозв со статьей о взаимоотношениях философии и *объектов*. Симондон считал, что философская рефлексия объектов доводит

их до полноты, позволяя в большей степени быть собой (с. 16), в то время как сами объекты, становясь предметами философии, позволяют ей быть рефлексивной (с. 18). «Рефлексия возникает вместе с объектом, а объект возникает как проблема для живого существа на пороге рефлексивной жизни» (с. 19). Такая философия также должна быть участвующей в индивидуации объектов (а не прикладной) и свободной (а не утилитарной или активистской).



Степан Козлов скрещивает подходы Симондона и Бурдьё, а точкой схождения выступает понятие *изобретения*. Его задача – выстроить на их основе такую модель социального анализа, которая, сохраняя социальные законы и длительные объекты, включила бы в область анализа технические и иные объекты. В качестве кейса для апробации автор берет нормативно-технический контекст, предшествовавший чернобыльской аварии 1986 года.

Эволюции технических объектов и религии из магии посвящена статья Михаила Куртова. Он детально анализирует механику эволюции и предлагает в качестве альтернативы собственную концепцию технотеологии. В свою очередь Юк Хуэй обращается

к техноэстетике Симондона и реконструирует концепцию теофании как проявления техничности. Он показывает, что задачей понятия теофании было сближение технологии и сакрального. Техноэстетическую линию в дискуссии продолжает Екатерина Григорьева, используя аппарат Симондона для осмысления советского производственного искусства.

Второй блок номера посвящен феномену цифрового, и в этом контексте само применение предиката цифрового к тем или иным явлениям неоднозначно. Николай Афанасов проблематизирует расхожее и вроде бы самоочевидное понятие *цифровой культуры*, указывая на то, что в нем становление подменяется завершённым состоянием. Культура на разных своих участках испытывает многообразные процессы внедрения цифровых технологий, лишь постепенно и частично трансформируясь и меняясь.

«Культура сохраняется и упаковывается в цифровую форму, появляются какие-то новые феномены, но культура в целом не становится цифровой. Цифровыми становятся многие, но далеко не все, способы ее производства и (вос)производства, а также язык описания этих процессов» (с. 188).

Эти процессуальность и неполнота важны, поэтому корректнее говорить о *цифровизации* культуры, которая к тому же ведома капиталистической, а не некоей имманентной цифровым технологиям логикой. Цифровая культура с ее плоским миром – только частный случай культуры в эпоху цифровизации (с. 189). Поэтому, заключает Афанасов, цифровизация важна, но важнее культура, которая останется, когда цифровизация покинет нас.

«Сказать, что нечто воплощено в цифровом виде, значит, в общем-то, не сказать ничего, что характеризовало бы саму культуру. Философское и теоретическое мышление должно фокусироваться на том, что стоит

за возможностью цифрового воплощения, будь то анализ технического, теория мировых процессов или, наконец, сетевая природа организации общества» (с. 189).

В схожей логике выдержана обстоятельная критическая статья Александра Павлова о концепции надзорного капитализма Шошаны Зубофф. Он дает краткий обзор ее трансформаций и приводит адресованные ей критические аргументы. Часть из них указывает на то, что концепция чересчур тотальна и сводит многообразие форм производства и капитала к одной-единственной: капитализм отнюдь не стал целиком надзорным.

Существенная часть цифрового сегодня связана с ИИ и его будущим – в частности, общим ИИ. Его воспринимают и как спасение, и как экзистенциальную угрозу. Этой проблематике посвящено исследование Антона Дождикова. В качестве противовеса общему ИИ он предлагает апгрейд человека до киборга при помощи ИИ.

ТЕХНОЛОГИИ (ДЛЯ) ТЕЛ

В центре внимания следующего номера «*Логоса*» (2025. № 5) – эпизоды из жизни тел в современных обществах: тел живых, страдающих, наслаждающихся, морализирующих и (пере)собираемых технонаукой, властью и энтузиастами. Проблематика телесности, как и то, что происходит с телами сегодня, – все это предельно разнообразно, и материалы номера с разных сторон освещают данное поле, не всегда находя точки соприкосновения: «эмбриональное существование и аффективное сообщество, биотехнологические манипуляции, медицинские дискурсивные практики и иммунология, психиатрия и медиа» (с. 5).

Редактор-составитель номера Ольга Попова сравнивает его с картографией – вполне правдоподобно, если это начало картогра-



фии современных тел. Впрочем, у номера есть общий методологический знаменатель, связанный с поворотом к *практикам*. Почти все авторы разделяют понимание тела как того, что осуществляется и поддерживается в конкретных обстоятельствах конкретными средствами, а не дано неизменным. Отсюда внимание к практикам, процессам и задействованным в них технологиям, а также к изменчивости и множественности тел и их технической опосредованности.



Номер открывает статья Ольги Поповой, Павла Тищенко и Романа Белялетдинова. Они обсуждают антропологические последствия внедрения технологий редактирования генома эмбрионов человека ради лечения наследственных заболеваний и получения нужных качеств у будущих поколений. Открывающийся для технологических и биополитических манипуляций мир пренатального существования человека – еще одно место, где будет создаваться будущее, но вместе с ним, как показывают авторы, и новое неравенство людей, испытавших разные интервенции в свои геномы. Другая проблема: что делать с отношением самих индивидов к объективации и вмеша-

тельству, которые они испытали в пренатальный период? В этом контексте возникает понятие *некачественной жизни*, к которой могут вести страдания, сопряженные с последствиями редактирования генома индивида до его рождения. Ситуация обостряется тем, что сегодня предельным злом считается не смерть, а именно страдания (с. 45). Кто будет нести моральную и финансовую ответственность и в чем она могла бы заключаться? Здесь идеал рациональности, инструментализирующей жизнь, сталкиваются с телесной человеческой субъективностью.

Павел Тищенко углубляется в философские перипетии этой проблематики, обращаясь к идее индивидуации Симондона. Он осмысляет возможные ответы на вопрос о том, были ли мы эмбрионами, и обращает внимание на необходимость перейти от субстанциалистского к процессуальному подходу ко времени и телу. Это позволяет связать доиндивидуальный и индивидуальный периоды в единую траекторию развития.

«Если учесть, что индивидуальное рождается из доиндивидуального и сохраняет его в себе как потенциал будущего развития, то понимаемый в данной перспективе эмбрион в определенном смысле содержит в себе возможность (доиндивидуальное) для цепочки метаморфоз (то же иначе), результатом которой станет индивидуальное сущее, содержащее в себе место для имени “я”» (с. 88).

В каком моменте прошлого мы должны поставить точку отсчета своей биографии? Это более общая проблема границ индивида и живого тела: как и кем они собираются и поддерживаются, где пролегают? Например, Кирилл Петров, отвечая на этот вопрос, изучает интернет-форум, сложившийся вокруг практик применения устройств транскраниальной микрополяризации мозга для купирования боли, не поддающейся медикаментозному устранению. В обмене

знаниями, практиками и опытом формировались относительно воспроизводимые смешения тел, электричества и препаратов, а также совместные аффекты. Это сообщество аффекта, по сути, формировало общее тело в пространстве интернета как узел коллективных взаимодействий.

Ольга Виноградова переводит обсуждение границ и сборки тел в плоскость мерологии, показывая, как можно переосмыслить биоэтическую проблематику, если ориентироваться на понятия части и целого, транзитивности и нетранзитивности. Об этом – в ее анализе работы «Множественное тело» Аннмари Мол.

Частью современных тел является *медиа-тизация* их существования – от медицинской визуализации до новых медиа. Нина Перова тематизирует неожиданную сторону участия медиа – проекты биотехнологического *морального улучшения*, а именно: моральные системы на основе ИИ. Исследовательница ставит под вопрос этическую допустимость искусственных моральных помощников, которым делегируется моральное поведение и которые становятся, в терминах кибернетики, частью информационного контура тела.

«ИИ как цифровой технологический артефакт выступает особым виртуальным телом, понимание которого выходит за рамки классического представления о технологиях как о пассивных инструментах» (с. 6).

Однако проект алгоритмизации морали сам по себе сомнителен, помимо предвзятостей и галлюцинаций ИИ, уже в силу того, что мораль опирается на живой телесный опыт, которого у ИИ нет. Вдобавок сам ИИ может иметь агентность, что усложняет ситуацию и ведет к последствиям антропологического масштаба:

«Формирование сверхдоверия между человеком и ИИ повлечет за собой невозможность морального совершенствования и развития человека, что может привести

к утрате человеком моральной агентности как таковой» (с. 65).

Александра Нагорная, не дожидаясь помощи со стороны ИИ, анализирует проблему общения с онкобольными, предлагая для него правила и речевые формулы. Их задача – помочь формированию общего с больными комфортного коммуникативного пространства, не допустить потери этими людьми и так неустойчивого контроля над своей жизнью. Совершенно иной аспект медиатизации тел затрагивают Александра Першеева и Татьяна Фадеева: они обсуждают представление тела в визуальных искусствах вплоть до новых медиа и показывают, как разные техники художественного производства осуществляли разные версии тел от целостного до множественного, фрагментированного и феноменального. Эти версии отражают эпистемологию, эстетику и ценности своей эпохи. Михаил Журавлев обращается к отношениям между телами и властными инстанциями – он прослеживает рождение идеи иммунитета в политике, ее трансфер в биологию и возвращение обратно в политику:

«Иммунитет позволяет ретерриторизовать биокапитализм в человеческом теле, но лишь в той мере, в какой выполняются условия взаимного сдерживания двух процессов детерриторизации, на которых он основан: биополитических границ капитала и иммунных клеток организма. Иммунитет является пределом, но это предел особого рода – имманентный предел детерриторизации, которая как высвобождает силы и способности организма, открывая их для новых встреч и альянсов, так и подвергает их опасной близости к условиям, несовместимым с существованием тела» (с. 181).

Обсуждение политической обусловленности тела продолжает Павел Одинцов. Он реконструирует присущее психоаналитическому полю напряжение между поддержкой и критикой психической нормализации



и рассматривает психоанализ как возможный этап субъективации и выстраивания отношений с собой.

«Актуализация генеалогической связи с историей практик себя создает внутри психоанализа точку опоры для более последовательного дистанцирования от процессов чрезмерной психической нормализации» (с. 199).

Если ориентироваться на вошедшие в этот обзор журналы, то можно наметить

полюсы пространства дискурсов о современности. С одной стороны, социально-политическая проблематизация технологий и того, как они меняют нас и наши тела. С другой – пристальное внимание к языкам описания современности и прошлого, их ограничениям, допущениям и следствиям, будь то языки историографии, мифологий или морали. Слова и устройства – таким мог быть девиз времени, за которым виднеется тревожная и неопределенная судьба субъектов во всем их многообразии.