

Китайская космотехника и русский космизм

Вопрос о технике в Китае. Эссе о космотехнике

Юк Хуэй

М.: Ад Маргинем Пресс, 2023. – 320 с.

КИТАЙСКАЯ ДОТА И РУССКИЙ БАЛЕТ



*Самсон Александрович
Либерман (р. 1993) –
доцент кафедры соци-
альной философии
Казанского (Приволж-
ского) федерального
университета, автор
телеграм-канала
«Локус» (@locus_vocis).*

«Китайская дота» – словосочетание, активно использовавшееся в киберспорте вокруг игры «DotA 2» и ее предшественницы «Defense of the Ancients» (DotA) еще несколько лет назад. Если не вдаваться в детали, то речь идет о высоком уровне техничности спортсменов, чей бездушный механицизм часто противопоставляется самому духу игры. Похожая коллизия разыгрывается в фильме «Moneyball»¹ (режиссер Беннетт Миллер, 2011) – спортивной драме, посвященной бейсболу. Здесь также в центре сюжета находится отказ от зрелищности в пользу командной слаженности и технически рассчитанной стратегии. Однако в случае с китайской дотой есть еще элемент колониализма: периферийная, экзотическая культура оказывается сильнее метрополии – причем на территории последней.

И часто это превосходство «метрополия» склонна объяснять повышенным вниманием «колоний» к технике. «– Почему китайцы доминируют в доте (а еще в гимнастике, настольном теннисе, прыжках в воду, классической музыке и так далее)? – Потому что они суть обезличенные машины с китайской коммунистической фабрики». К этому стереотипу прибегают и сами китайские спортсмены: одна из самых сильных современных команд в доте имеет прозвище «китайские роботы», которым члены команды и сами часто пользуются.

Близкий нарратив существует и вокруг русской культуры. «Сказ о тульском косом Левше и о стальной блохе» Николая Лескова имеет тот же сюжет в своем основании – периферийная культура перенимает западную технику настолько успешно, что копия становится сильнее оригинала. Правда, это происходит с потерей исходного смысла – подкованная блоха больше не танцует. Схожую с китайской репутацию имеют российские

1 В российском прокате фильм шел под названием «Человек, который изменил все».

спортсмены и артисты классического искусства – супертехничных, дрессированных виртуозов.

Так или иначе, в разговорах о технике, особенно в контексте периферийных культур, часто проскальзывает мотив потери некоторого «подлинного» смысла, духа или человечности. При этом образ техники как механизации в смысле обезличивания и отчуждения – это европейский образ. В философии техники он лучше всего представлен у Мартина Хайдеггера в эссе «Вопрос о технике», где немецкий философ противопоставляет древнегреческий *пойезис* (хорошую технику) и современный ему *постав* (плохую технику).

Основной принцип работы последнего – изъятие энергии из природных форм и ее накопление. Сегодня такую установку часто называют «ресурсным отношением», и она с одинаковым успехом обнаруживается в отношении и к природе, и к человеку. Хайдеггера ужасает превращение Рейна (ему слагал гимны Гёльдерлин!) в ресурс электропромышленности, когда не гидроэлектростанция поставлена на Рейне, но уже Рейн «поставлен», встроен в гидроэлектростанцию. Аналогичным образом «поставленным» оказывается и человек: лесник – в лес, рабочий – к станку, профессор – на кафедру.

Несложно увидеть связь между правой культуркритикой Мартина Хайдеггера и левой критикой капитализма Карлом Марксом. Капитал, понимаемый последним как самовозрастающая стоимость, – это такой «горшочек-не-вари», превращающийся в «плавильный тигель» и «общий котел», в котором мы все варимся. Главное в этом определении капитализма – оппозиция человеческого (труд) и нечеловеческого (капитал). Самовозрастающая, самовоспроизводящаяся, саморегулирующаяся «само-система», в которой рабочий/потребитель/пользователь производится как товар.

В экологии – этом, по словам Жижека, «опиуме XXI века» – хорошо видны и правые корни, и левые наработки. Критика ресурсности и поставы хорошо сочетается с критикой капитализма и модерности. Уход в лес – это теперь вполне прогрессивная стратегия, а техноалармизм все труднее отличить от эоактивизма. И «Эссе о космотехнике» так же находится в этом общем для левых и правых проблемном поле.

Для Юка Хуэя вопрос о технике связан с китайским вопросом. У Хайдеггера техника как постав, то есть как «добывающее производство» и превращение всего действительного в «состоящее-в-наличии», притворяется нейтральным инструментом, в то время как сущностно она является «видом раскрытия потаенности» бытия. И это притворство опасно, поскольку обманутый им человек забывает само бытие. У Юка Хуэя постав – это специфически западная техника, которая

САМСОН ЛИБЕРМАН

КИТАЙСКАЯ КОСМОТЕХНИКА
И РУССКИЙ КОСМИЗМ



своими притворными нейтральностью и инструментальностью соблазняет незападные культуры, в том числе и китайскую. И этот соблазн опасен, поскольку китаец забывает не столько бытие, сколько свою китайскую космотехнику.

В обоих случаях идет речь о некотором разрыве между техникой и традицией, потере корней. Но, так как постав – порождение именно западной космотехники, новая фаза той самой греческой технэ, этот разрыв является для Германии менее травматичным, чем для Китая. Именно поэтому китайские фабрики нас пугают сильнее, чем немецкие или английские, так же, как и русские балетные школы кажутся более бесчеловечными, чем французские. И, может быть, поэтому же русские артисты балета и китайские киберспортсмены оказались в какой-то момент сильнее: заимствованная техника не встретила никакого сопротивления со стороны традиции.

Так как инструментальность является только прикрытием особого космологического и морального порядка, под угрозой оказалась космология и мораль тех, кто соблазнился модернизацией.

Запад в некотором смысле «заразил» весь мир своей техникой. А мир легко технику принял, поскольку не имел к ней «иммунитета». Китай, вставая на путь модернизации, был уверен, что перенимаемая техника является нейтральным инструментом, который можно использовать для своих, специфически китайских, целей. Но, так как инструментальность является только прикрытием особого космологического и морального порядка, под угрозой оказалась космология и мораль тех, кто соблазнился модернизацией.

Разоблачая вслед за Хайдеггером современную технику, Юк Хуэй показывает, что (а) техника не инструментальна, она всегда связана с определенной космологией и моралью (например постав крепко связан с мифом о Прометее, бунте против богов и природы), и этот сплав он, собственно, и предлагает называть космотехникой; (б) техника не универсальна, существуют много разных космотехник – например, китайская; (в) дальнейшее развитие Китая невозможно без обращения к вопросу о собственной китайской (космо)технике, поскольку возможности поставы исчерпаны.

Итак, главный вопрос космотехники Юка Хуэя – это не глобальный вопрос космоса и вселенной (хотя и к нему также придется обратиться), но, наоборот, вопрос локальности. Поэтому его ближайшими собеседниками-оппонентами будут Бруно

Латур и связанная с ним традиция множественных онтологий природы (Эдуарду Вивейруш де Кастру, Филипп Дескола); постколониализм в версии Дипеша Чакрабарти; «метафизический фашизм» Мартина Хайдеггера, особенно в версиях его последователей из Киотской школы и русского неоевразийства (Александр Дугин).

ПРОТИВ ПРИРОДЫ

Сам Юк Хуэй избегает строгого определения своего главного концепта. Но, так или иначе, говоря о космотехнике, он каждый раз говорит о связке космологии, морали и техники, или о слиянии первых двух в технической деятельности. Некоторым прояснением здесь могут послужить размышления Латура о том, как нововременная наука произвела на свет чистую природу, с одной стороны, и чистую социальность – с другой. Последние, согласно теоретику акторно-сетевой теории, не являются готовыми статичными объектами, находящимися в антагонистических отношениях. Это различие (между природой как вещью-в-себе и обществом как людьми-друг-для-друга) изобретается наукой.

Специфическая процедура «очищения» природы от человеческого (и наоборот) лежит в основании западной модерности, тогда как многие другие культуры допускают гибридные отношения между природным и социальным. Более того, существуют культуры, где роль субъекта принадлежит скорее природному/материальному, нежели социальному/духовному. Здесь и сам Юк Хуэй, и Бруно Латур опираются на антропологов, прежде всего на работу Филиппа Дескола, который фиксирует четыре типа отношений между природой и обществом и, соответственно, четыре онтологии: анимизм, тотемизм, натурализм и аналогизм². Не менее важным было развитие этих идей у Эдуарду Вивейруш де Кастру, который пишет о мульти-натурализме и перспективизме как специфических онтологических установках каннибальской метафизики южноамериканских индейцев³.

Однако и Дескола, и де Кастру говорят о различии между западным человеком и индейцем как о различии в теоретических установках, в мышлении и космологических представлениях. Специфика их подхода выражается в признании за изучаемыми народами способности к философствованию и метафизике⁴.

² Дескола Ф. *По ту сторону природы и культуры*. М.: Новое литературное обозрение, 2012.

³ Вивейруш де Кастру Э. *Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии*. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017.

⁴ Там же. С. 44–45.

Юк Хуэй же говорит о технике как о материальной и практической деятельности, которая включает в себя не столько даже изобретение метафизик, сколько изобретение самих форм изобретения (с. 178). То есть выделения и описания множества космологий для него недостаточно: «по ту сторону природы и общества» стоят не столько особые формы мышления или мировоззрения, сколько особые формы техники и практики. У Бруна Латура в его эссе «Нового времени не было» такой техникой, стоящей за нововременной космологией и онтологией, является лаборатория. Именно в лаборатории наука изобретает «чистые» природу и общество, утверждая специфическое для современного Запада онтологическое различие. Юк Хуэй идет примерно тем же путем, стремясь выделить различия не в концепциях, метафизиках и нарративах, но в формах их изобретения и практико-технического утверждения.

Схожий упрек он обращает и к постколониализму. Основным недостатком концепции провинциализации Европы Дипеша Чакрабарти является игнорирование вопросов техники и практики. Индийский теоретик видит колонизацию и деколонизацию как столкновение двух нарративов, двух Историй, и, соответственно, оказывается слеп к стоящим за ними техническим практикам. Этот упрек аналогичен Марксову упреку к младогегельянцам, которые «борются только против “фраз”... сами не противопоставляют этим фразам ничего, кроме фраз»⁵. Постав, капитализм или модернизация – это не просто нарратив, а политика и практика, а значит, любая борьба, противопоставляющая им только другой нарратив или только другую онтологию, заранее обречена на провал.

Хуэй формулирует еще один пункт расхождения с постколониализмом и антропологами, связанный с попыткой «возврата к корням» – попыткой, которую он считает принципиально неосуществимой в силу невозможности игнорировать постав как фундаментальное основание капитализма и глобализации. Добавим от себя, что и сами попытки противопоставить современности «добытые» и «изъятые» архаичные онтологии и нарративы могут быть вписаны в логику поставы и коммодификации. Это, конечно, не совсем культурная апроприация в смысле присвоения предварительно экзотизированных и в таком качестве объективированных элементов чужой культуры. Однако и взаимодействие онтологий и/или космологий, то есть субъектных практик, вполне может работать в логике поставы.

Анна Лёвенхаупт Цзин приводит множество примеров подобного использования «варварских» практик и онтологий в капиталистических целях. Так как постав представляет изъя-

5 МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. *Немецкая идеология*. М., 1955. С. 19.

тие и накопление в первую очередь природных ресурсов, само это изъятие не может быть осуществлено в рамках «капиталистического уклада». Добыча полезных ископаемых, охота, собирательство, ловля рыбы и морских животных – все эти практики невозможны в привычной капитализму форме фабрики или плантации⁶. Переход от присваивающей экономики к производящей так и не был завершен, скорее «присваивание», то есть доиндустриальные и доиндустриальные практики, теперь осуществляются в производственных масштабах.

Как замечает Юк Хуэй, оппозиция локального (подлинного и коренного) и глобального (внешнего и навязанного) сама находится в логике глобального капитализма: локальные идентичности производятся глобальной экономикой (с. 215). Поэтому возврат к подлинному, «уход в лес» – это заведомо проигрышная и реакционная стратегия. Любой «лес» сегодня будет либо хипстерским глэмпингом, либо промышленной вырубкой.

ПРОТИВ ПОСТ/МОДЕРНА

Мы не можем вернуться к корням и истоку, но мы так же не можем и сразу выпрыгнуть в киберпанк: еще одной заведомо ложной стратегией Юк Хуэй считает акселерационизм. Последний он трактует как попытку преодоления модерна модерном. Главным примером этой стратегии для него являются последователи Хайдеггера: русские евразийцы и адепты Киотской школы. Их подход он называет «метафизическим фашизмом», ключевым концептом которого является хайдеггеровское «возвращение домой», но понятое как историческое движение, как прогресс. То есть это возвращение предполагает архаизацию не в качестве регресса, но как некоторую революцию, пусть и консервативную, скачок в будущее, которое понимается как Событие, свершение национального и его очищение от внешнего, глобального.

Метафора очищения очень важна для этого направления, она подразумевает высвобождение бытия, приведение его к явленности, раскрытие. И это очищение, как и в лаборатории Латура, является продукционистским и деятельным. То есть это не охранительская защита изначальной чистоты в смысле культурной гигиены, например – но, наоборот, революционная практика чистки. Киотская школа понимала мировую историю буквально как чистилище. Главным грехом же, от которого необходимо очиститься, являются силы внешнего, силы навязывания, которые Мартин Хайдеггер и его последователи ассоцииро-

⁶ Цзин А.Л. *Гриб на краю света: о возможности жизни на руинах капитализма*. М.: Ad Marginem, 2017. С. 86.

вали с современной техникой и глобализацией (а иногда и с их персонифицированными «агентами» – евреями и азиатами).

Единственной формой такой истории-чистилища оказывается «тотальная война». Именно в огне мировой войны должно сгореть противостояние глобального и локального, а на его месте открыться хайдеггеровское бытие, буддистское ничто и/или другие формы метафизических оснований. Современная техника, чтобы быть преодоленной, должна быть уничтожена в столкновении с самой собой – глобальную модернизацию можно победить только локальной.

Нетрудно заметить, что эти два ответа на вопрос о технике – эколого-антропологический и акселерационистский – отражают две привычные альтернативы настоящему: возвращение в прошлое и рывок в будущее. Интересно при этом, что возврат к традиции позиционируется как прогрессивная стратегия, а революция – как консервативная, но это сейчас для нас неважно. Важно, что обе они, согласно Юю Хуэю, обречены на провал именно потому, что работают в рамках привычного линейного модернистского представления о времени.

Современная техника, чтобы быть преодоленной, должна быть уничтожена в столкновении с самой собой – глобальную модернизацию можно победить только локальной.

Сама идея преодоления модернизации (и как «возвращения домой», и как возвращения к природе) оказывается вписанной в модернность, в саму парадигму постава. Выход же из-под власти постава, по мнению Юка Хуэя, с необходимостью должен быть связан с пересмотром вопроса об истории и времени. И самой близкой к успеху попыткой такого выхода он считает постмодернистский проект Жана-Франсуа Лиотара, который пытается найти выход из модерна через его частичную привазию, то есть частичное отрицание каких-то его качеств, но не тотальное отрицание. Ключевыми образами такой частичной привазии, согласно французскому философу, являются «чистое зеркало» буддийского монаха Догэна и «анамнез» Зигмунда Фрейда.

Анамнез – это такой опыт, который не может быть явлен пациенту в качестве воспоминания даже посредством гипноза. Однако это прошлое существенно влияет на настоящее, вызывая определенные паттерны и повторения. Задача аналитика состоит в том, чтобы сделать видимыми эти паттерны для пациента и связать с прошлым, которое их вызвало. Однако, даже

если это предприятие окажется успешным, оно будет недостаточным. Для освобождения от власти анамнеза необходима его самостоятельная «проработка» пациентом.

Лиотар предлагает понимать культуру и искусство постмодерна как проработку модерна, его травм, не явленных и не видимых непосредственно, обнаруживаемых только методом свободных ассоциаций. Авангардизм, постимпрессионизм, алеваторика Кейджа – все это примеры такой проработки. Еще одну метафору Лиотар заимствует у Догэна: чистое зеркало, при столкновении с которым разбиваются все остальные зеркала.

«Имеет смысл попытаться вспомнить что-то (назовем это “что-то”), что не было записано, как если бы запись этого чего-то разрушила подпорки письма или памяти. Я позаимствую метафору зеркала из одного из трактатов “Сёбогэндзо” Догэна – “Дзэнки”: возможно присутствие, которого зеркало не может отразить, но оно разбивает это зеркало вдребезги... если то, что Догэн называет “чистым зеркалом”, встретится с зеркалом, “все разобьется вдребезги”... Итак, существует разрушительное присутствие, никогда не записываемое и не запоминаемое. Оно невидимо. Это не забытая запись, у него нет своего места и времени на подпорках записей, в отражающем зеркале (с. 242).

Жижек в «Less than nothing» схожим образом рассуждает о попытках передать травмирующий опыт. Индикатором истинности сообщения о травме является путаница и непоследовательность повествования. Если рассказ четко выверен и внутренне непротиворечив, у нас невольно появляется недоверие к нему. Если опыт и его «содержание контаминировало саму форму, в которой истина сообщается»⁷, то это является скорее признаком подлинного опыта, чем свидетельством вымысла и рационализации.

В трактовке Хуэя, это «чистое зеркало», перед которым разбиваются все остальные зеркала, означает особую форму знания или разума, который способен схватывать одновременно и бытие, и ничто предмета. Разум, который видит перманентное становление и разрушение, разрушает и привычное субстанциалистское восприятие вещей, зеркала разбиваются о чистое зеркало. В аналогичном ключе Гуссерль рассуждает об истоке интенциональности, который не может быть схвачен в настоящем и дается только как всегда отсутствующий или упущенный из виду.

Преодоление модерна для Юка Хуэя, таким образом, возможно не как чистое отрицание, но как частичная привация, которую можно сравнить с анамнезом. Альтернативой поста-

7 Zizek S. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso Books, 2012. P. 24. Цитата дана в переводе Вадима Квачева (<https://t.me/zizekdaily/2036>).

ву, который Хайдеггер описывает как приведение сущего в особое положение «состояния-в-наличии», то есть в положение изъятости и готового к использованию, является космотехника, основанная на единстве существования и несуществования, перед которым любое наличие и присутствие разбивается, подобно зеркалам в столкновении с «чистым зеркалом» Догэна.

ТЕХНИКА КАК ЗАПИСЬ ВРЕМЕНИ

Опираясь на разработки Джозефа Нидэма и продолжая идеи своего учителя Бернара Стиглера, Юк Хуэй предлагает понимать современную технику как особый – связанный с геометрией – способ опространствливания времени и мышления.

«Мои рассуждения о связи между геометрией, временем и техникой можно резюмировать следующим образом: (1) геометрия требует и производит возможность специализации [опространствливания] времени, которая включает (2) экстериоризацию и идеализацию с помощью технических средств; (3) геометрическая аподиктичность позволяет делать логические выводы, а также проводить механизацию каузальных связей, а (4) технические объекты и технические системы, ставшие возможными на основе такой механизации, в свою очередь участвуют в установлении темпоральности: опыта, истории, историчности» (с. 187).

Ключевой чертой геометрии как опространствливания мышления является ее аподиктичность, то есть наглядность и убедительность. Сократ из платоновского «Менона» убеждает своего оппонента с помощью *начертания*, то есть наглядного мыслительного процесса, позволяя смотрящему как бы в этом процессе соучаствовать. Мышление становится универсальным с помощью особой техники записи, которая обладает собственной логикой и собственной формой убеждения, несводимой к индивидуальным особенностям говорящего.

Геометрическое опространствливание мышления уже у самих греков продолжается опространствливанием времени. Время, понятое как отрезок или как прямая, лежит в основании западного проекта Истории. Благодаря геометрической наглядности, время, никогда не бывшее моим прошлым, может быть присвоено в качестве моей Истории. Таким образом, субъектность, порождаемая геометрией, будет связана с (а) позиционированием себя как точки, то есть некоторого разрыва в пустом геометрическом пространстве, которое однородно, пассивно и ждет присвоения; (б) позиционированием себя на оси времени, которое так же однородно, но активно, направленно.

Такое деятельное мироотношение, собственно космотехнику, можно наглядно представить, используя в качестве метафоры компьютерную игру «Sid Meier's Civilization»: несколько игроков, пустая территория и конкурирующее освоение и колонизация. Помимо движения по плоскости игровой карты (сетке геометрических шестиугольников), игрок движется во времени, которое тоже имеет пространственную, но уже линейную организацию в виде «дерева научных исследований». Возможность движения по этому дереву, данность в пространственном образе прошлого, настоящего и будущего, иллюстрирует специфику линейного времени. Таким образом, захват пространства и захваченность временем – ключевые черты постава как космотехники, согласно Юку Хуэю.

Китайская же космотехника с геометрией не знакома. Однако это не значит, что техническое полностью отсутствует, но оно скорее будет ориентироваться на алгебру и числовые расчеты, нежели на геометрию. Пространство, понятое через числовые зависимости и алгебраические функции, будет состоять из кривых, а не прямых и треугольников. Отсюда же можно вывести отсутствие четкого декартовского разделения на субъект и объект, общество и природу – китайская философия говорит скорее о резонансе между Небом и Землей, природой и человеком. Если в геометрии существует особая аподиктичность, распластанность пространства перед взглядом субъекта, то в китайской философии этого разрыва нет и «субъект конституирован не волей или желанием знать, а скорее тем, что пребывает вовне и его пересекает» (с. 190).

Выстраивая историю китайской философии вокруг вопроса о соотношении Ци (обряд, техника, ритуал) и Дао (природа, космос), Хуэй показывает, что они всегда находятся в отношении взаиморасположенности и соответствия. Если греческое *techné* базируется на мифе о Прометее, его восстании против богов, то китайское Ци – это идея сообразности природе. Ключевые этапы в развитии китайской философии автор связывает с вторжениями инородного: буддизма, христианства и потом постава. Каждое такое вторжение вынуждает философию переизобретать соотношение между Дао и Ци. Однако с последним вторжением, как считает Юк Хуэй, китайская философия справиться не смогла, в том числе потому, что рассматривала постав как культурно нейтральный инструмент. Соответственно, преодоление постава должно быть связано с переизобретением космотехники как отношения между Дао и Ци, восстановлением связи между техническим аспектом и космологическим, моральным. И ключевой для такого переизобретения вопрос здесь – это вопрос техники как записи времени.

НОВОЕ «НОВОЕ ВРЕМЯ»

Именно непроговоренность вопроса о технике в качестве проблемы времени и истории является для Юка Хуэя причиной неудач предыдущих восточных философских проектов преодоления вестернизации и модернизации. Однако те попытки, в которых все-таки ставился вопрос о мировой Истории и месте в ней локальных культур, так же кажутся ему неудовлетворительными, поскольку легко оборачиваются «метафизическим фашизмом». «Мы должны столкнуться с проблематикой философского “возвращения домой” и выйти за ее пределы» (с. 255).

В пользу возможности такого «выхода за пределы» для Китая Юк Хуэй приводит два аргумента. Первый связан с концептом антропоцена, в котором китайского философа привлекает совпадение человеческого времени и геологического. С одной стороны, ситуация антропоцена очевидно является следствием работы постава, когда мир действительно оказывается стоящим-в-наличии у человека. С другой стороны, чем глубже и последовательнее реализуется постав, тем заметнее становятся его противоречия, тем сокрушительнее и разрушительнее катастрофы.

Необходимость договариваться и перенастраивать связи с природой сегодня уже воспринимаются не как устаревшие магические практики, но как прогрессивные и научные (экология – это ведь еще и наука). Совпадение человеческого времени и геологического дает китайской традиции некоторую фору, поскольку она всегда имела подобную установку в своем основании.

Одно из последних дополнений к «Sid Meier’s Civilization», которое называется «Gathering Storm», как раз связано с попыткой представить пространство как активное и сопротивляющееся игроку – теперь вулканы извергаются, уровень мирового океана поднимается, а реки грозят выйти из своих берегов. Однако это все еще геометрическая карта с случайными катастрофами, в которой невозможно разглядеть ни субъектность природы, ни тем более – ее какую-то особую темпоральность. Последняя по-прежнему мыслится линейно и является исключительной прерогативой игрока-колонизатора.

Как указывает Юк Хуэй, в традиции европейской экологии эта установка на альянсы и договоры с силами внешнего не может быть реализована до конца, поскольку зачастую она склонна рассматривать нынешние катастрофы как случайности или даже сбои, которые можно ликвидировать и минимизировать ущерб. На предложение Бруно Латура «перенастроить» Новое время аналогично тому, как можно перенастраивать компас

или другую технику, Хуэй отвечает: «Модерн не неисправная машина, а скорее та, что работает слишком хорошо в соответствии с заложенной в ней логикой» (с. 259).

Модернизацию, технику, постав нельзя перенастроить, потому что это не нейтральный инструмент, а особая космотехника, которая также включает в себя и моральную составляющую, и космологическую. И, если мы действительно хотим решить те проблемы, что встают перед человечеством в контексте антропоцена, нам необходимо новое «новое время».

САМСОН ЛИБЕРМАН

КИТАЙСКАЯ КОСМОТЕХНИКА
И РУССКИЙ КОСМИЗМ

Модернизацию, технику, постав нельзя перенастроить, потому что это не нейтральный инструмент, а особая космотехника, которая также включает в себя и моральную составляющую, и космологическую.

Второй аргумент связан с множественностью. Отсутствие в китайской традиции представления о *Geschichte*, линейной истории, не должно закрыть от нас другого образа истории, связанного с множественностью случаев, времен и отдельных историй. Он активно разрабатывается в современной философии и в некотором виде существует в китайской традиции. Алгебраическое исчисление представляет время как набор событий или моментов, которые можно группировать и соотносить друг с другом.

Возможность календарного исчисления не обязательно предполагает представления о линейном времени (с. 188), однако оно также позволяет находить некоторые закономерности и проводить расчеты. Попытки просчитать случайности и найти нелинейные закономерности между событиями лежат в основе различного рода сезонных календарей, на основании которых, например, многие российские огородники и сегодня организуют свои отношения с землей. Еще более интересной формой поиска закономерностей среди набора случайностей является гадание⁸.

- 8** Китайская «И Цзин» довольно давно вдохновляет западное искусство и философию. Упомянутая алеторика Кейджа (а может быть, и алеаторный материализм Альтюссера) также во многом обязана своим представлением о времени и случайности древней китайской практике гадания. Ник Ланд и его тик-числа, коинсидентология Йозля Реева, девятиричные кресты Резы Негарестани – все это попытки представить альтернативные линейному представления о времени, и все они так или иначе будут связаны с возможностью переписывания прошлого или выхода из-под его власти. Представление о линейном генеалогическом развитии оказались дискредитированы как подыгрывающие европоцентризму и капитализму, поэтому тему случайности и контингентности действительно можно считать одной из центральных для современной философии. Однако ее Юк Хуэй подробно разбирает в одной из следующих работ, здесь же он связывает возможность выхода из-под власти линейной модернизации с обращением к теме множественности в смысле постколониализма.

Множественность времен и историй Хуэй здесь трактует вслед за Дипешом Чакрабартти через хайдеггеровское *Zuhandene*, то есть «подручное». Через этот концепт Чакрабартти пытался противопоставить «Историю 1» и «Историю 2», где первая – это собственно большая линейная история (Разума, Капитала, Философии и так далее), а вторая – это конкретные истории взаимодействий локальных событий и участников. Подобный мотив можно найти и у Анны Лёвенхаупт Цзин, которая говорит о множестве историй разных акторов (человеческих и нечеловеческих), которые не могут быть вписаны в единую прогрессивную историю капитала.

Юк Хуэй отмечает, что Дипеш Чакрабартти (снова) игнорирует материальность локальности. *Zuhandene* Хайдеггера – это то, что благодаря именно своей материалности и техничности оказывается способным навязывать окружающим собственные темпоральные режимы. Множество историй – это не множество нарративов, но множество материальных сборок, каждая из которых обладает собственной темпоральностью. И опять же, китайская традиция в этом вопросе снова оказывается в выигрышном положении, потому что такое понимание времени уже в ней заложено изначально.

Итак, проект выхода из-под власти линейного времени Юк Хуэй связывает с двумя особенностями китайской космотехники: 1) сорасположенность природы и общества, их корреляция; 2) множественность времен как моментов и событий, отношения между которыми можно просчитывать нелинейно и без редукции друг к другу или к третьему гомогенизирующему термину вроде Истории, Капитала и так далее. И также он не устает повторять, что обе эти установки являются не столько космологическими, сколько (космо)техническими, то есть материальными и деятельными.

ВОПРОСОМ НА ВОПРОС

В послесловии Денис Шалагинов (переводчик) и Евгений Кучинов (редактор перевода) справедливо указывают, что примеров работы собственно китайской космотехники у Юка Хуэя практически нет (с. 289). Исключение составляет легенда о ноже Пао Дина, согласно которой именно знание Дао, а не мастерство или опыт позволяют быть хорошим мясником. В разговоре с императором легендарный Пао Дин поясняет, что тушу необходимо резать не через сочленения и сухожилия, а через пустоты между ними. Великий мясник не ведет свой нож согласно заранее предписанной схеме или накопленному опыту. Он не доверяет глазам и внешним органам чувств

в целом, однако следует внутреннему чувству, каждый раз на ощупь находя путь наименьшего сопротивления и вмешательства и действуя, соглашаясь с природой окружающих вещей.

САМСОН ЛИБЕРМАН
КИТАЙСКАЯ КОСМОТЕХНИКА
И РУССКИЙ КОСМИЗМ

«Хорошему мяснику приходится менять свой нож раз в год, потому что он прорезает сухожилия; плохой мясник меняет нож ежемесячно, ведь он впрямую рубит кости ножом; тогда как Пао Дин не менял своего ножа в течение девятнадцати лет, и всё же он выглядит так, будто только что обработан точильным камнем» (с. 101).

Однако хватит ли нам этого очень красивого образа для решения вопроса о технике в Китае? Кажется, нет. При этом мы видим огромное количество примеров работы самой модернизации–глобализации и консервативной реакции на нее в духе «метафизического фашизма». Такой перекося в примерах заставляет многих, в том числе и переводчиков, усомниться в возможности четко разделить проект Юка Хуэя и, например, евразийство Александра Дугина (с. 287). Юк Хуэй справедливо замечает, что изоляция оказывается просто невозможной в современных экономических и технических условиях. Однако, что должны означать формулы «преодоление модерна через модерн» и «реапроприации техники» (с. 267), если не акселерацию и тот самый метафизический фашизм образца Киотской школы? Возврат к истоку невозможен, метафизический фашизм нежелателен и преступен – как же тогда быть?

Отсутствие примеров «положительной программы» не позволяет нам принять однозначное решение относительно конкретных вопросов «ориентализации» поставка – вроде тех парадоксов китайской доты и русского балета, что мы обсуждали в начале статьи. Стоит ли действительно ограничивать доступ школьников к компьютерным играм и киберспорту, как это сейчас происходит в Китае? Следует ли Китаю изобретать и открывать собственные платформы и социальные сети вроде «Тик-Тока» и «Али-экспресс»? В чем будет заключаться срединный путь наименьшего сопротивления Пао Дина? И как избежать его превращения в аналог «калифорнийской идеологии», то есть как избежать «поставляющей» экзотизации, о которой мы уже говорили выше?

Есть еще один вопрос, на который справедливо указывают Шалагинов и Кучинов в своем послесловии. Каков статус «космо-» в «космотехнике» (с. 286)? Их интересует возможность прочтения космотехники через антагонизм с хаосом и хаосмосом: как быть со случайными и хаотическими линиями, которые могут быть не явлены, скрыты и сопротивляться тотальности космоса? Этот вопрос Хуэй действительно оставляет без внимания, и, правда, было бы здорово, «если бы нож Пао Дина резал не тушу коровы, а тушу космоса, возвращая в нее перво-

бытный хаос» (с. 291). Однако, как нам кажется, этот упрек можно считать несколько надуманным. Юк Хуэй рассматривает космос не в связке с разумностью и порядком, противопоставляя его хаосу (как греки). Он видит его скорее как аналог Дао, в котором это напряжение между явленным и скрытым, упорядоченным и разобщенным уже присутствует.

Однако мы тоже можем воспользоваться возможностью обращать к автору собственные, напрямую не связанные с его текстом вопросы. Если действительно рассматривать эссе Юка Хуэя как призыв к формулированию собственных космотехник, то в контексте русской культуры вопрос о «космо-» игнорировать не получится. Русский космос и русский космизм – это и есть русская космотехника? И в какой версии нам его стоит исследовать? Лично нам импонирует космизм Виктора Пелевина из «Омон Ра», там, к слову, и вопрос о технике не обойден стороной. Мало того, некоторые современные практики по тотальной цифровизации и роботизации действительно напоминают пелевинскую «беспилотную» космотехнику.

Или, может быть, более интересным будет «Человек, который улетел в космос из собственной квартиры» Ильи Кабакова? Стратегии выхода, эмиграции (чаще внутренней, чем внешней), личного и мистического отношения к космосу действительно находят отклик в современных российских реалиях. Особенно важным кажется в этом отношении противостояние между «релокантами» и «внутренними эмигрантами». Ну, и, конечно, нельзя обойти стороной феномен космической хохломы Дмитрия Рогозина, эвристический потенциал которого, как кажется, был сильно недооценен современными исследователями.

Подводя итоги, скажем, что работа Юка Хуэя действительно имеет ценность скорее проблематизации и полемического вызова, чем программной работы или манифеста. И вызов сегодня этот чувствуется в несколько раз острее, нежели в год написания его эссе.