

АЛЕКСАНДР
ПИСАРЕВ

Обзор российских интеллектуальных журналов



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

Начало 2021 года отечественные интеллектуальные журналы провели, осмысляя опыт жизни в пандемию. Многие прежде очевидные вещи изменились или потеряли флер самоочевидности, заставив искать симптомы перемен самих основ социальной, политической и экономической хореографии. Так, авторы «Художественного журнала» критично оценивают возможности и политический потенциал *заботы* в пандемийном капиталистическом мире, в котором все меньше социального государства и все больше чрезвычайного положения. «Логос» в новом двухтомнике обратился к трансформативному опыту и *необычайной продуктивности* знаковых пандемий западной истории, прежде всего чумы, холеры и ВИЧ/СПИД. Делая поправку

**ОБЗОР
ЖУРНАЛОВ**



на изменившиеся контексты, авторы ищут сходства с нынешней ситуацией и истоки современных техник управления здоровьем и населением. Другой номер «Логоса» посвящен, казалось бы, далекой теме – современным философиям субъекта, но его зачастую тревожные тексты читаются как готовый набор инструментов для осмысления пандемийных моделей субъектности и субъективации.

Впрочем, в наш обзор вошли и внековидные темы, пришедшие на конец «долгого» 2020 года. «Stasis» неожиданно обратился к консервативным учениям и политикам, акцентировав внимание на их гетерогенности, а «Ab Impregio» завершил годовую тему группности на пересечении постколониальной и постимперской логик методологическим обсуждением нарративов историков Украины и России.

СНАЧАЛА ДУМАТЬ, ПОТОМ ЗАБОТИТЬСЯ

Дискуссию в «Художественном журнале» (2021. № 116) направляет вопрос «Что называется заботой?». У нашего времени, как ни у какого другого, много имен и определений: антропоцен, капитализм (поздний, надзорный, вычислительный и так далее), неолиберализм и отступление социального государства, индивидуализированный номадический мир, эпоха пандемии и автоматизации труда и, наконец, «чрезвычайное положение, которое является постоянным, универсальным, непредсказуемым и, похоже, неизбежно станет непригодным для жизни» (с. 15). Индивиды, сообщества, культуры и языки, биологические виды и биоты уязвимы и находятся на протяженной грани вымирания, а государства и корпорации пытаются присвоить себе право на заботу, превращая ее в обязанность индивидов (с. 61, 71). Каждый из этих аспектов по-своему обновляет вопрос о заботе, ее

возможности, предмете и целях. Дискуссия движется по этим «кругам ада», давая читателю возможность не только увидеть ситуации, актуализирующие заботу, но и проблемы, неотделимые от этико-политического положения этого феномена.



Чтение стоит начать со статьи Иланы Фокианаки. Она задает контекст для обсуждения и защиты заботы в неолиберальном обществе в условиях ее феминизации. Интересно, что исследовательница связывает перспективы освобождения и справедливое распределение заботы с «опытом борьбы интерсекционального феминизма, коренных народов, гомосексуалов и черных» (с. 73, 77, 80), в котором забота неустраимо *коллективна*. Впрочем, как показывает Анастасия Кальк, коллективность, будучи паролем освободительных движений с 1960-х годов, отнюдь не является панацеей и сама сопряжена с конфликтностью и другими недостатками (с. 100). Последние следует иметь в виду, а к разным видам коллективности относиться осторожно и разборчиво. Необходимо «избавиться от старых одномерных теоретических иллюзий о креативной уличной политике, низовых сообществах и горизонтальных инициативах» (с. 102).

Но как осмыслить эту коллективность в технологически детерминированном обществе, ведь ее онтология явно не только и даже, может быть, не столько человеческая? Возможный подход к этому предлагает Бернар Стиглер. В центре его внимания – феномен *экзосоматизации*, умножающей количество неживых, но необходимых жизни *органов*. Это производство и обмен органами – неустранимая характеристика человеческого существования. Границы индивидов теряются в сетях органов (чем не хайдеггеровский мир?), поэтому забота не может не быть сопряжена с мышлением об устройстве мира, среды и вещей. Как провозглашает Стиглер, «думать, чтобы заботиться, значит “пытаться жить”» (с. 16). Иными словами, мышление должно «озаботиться» сущим, перестать быть только техническим делом и стать терапевтическим. И в таком случае предел того, что допускает заботу о себе, совпадает с пределом переосмысленной космологии (с. 16–17).

Здесь Стиглер подходит к важному вопросу: не консервативна ли забота, коли она направлена на уход за уже существующим? Он считает, что сегодня забота должна осуществляться «в перспективе прыжка, способного пронзить заблокированный горизонт» (с. 20). Это уже нормативная плоскость, и возможное направление этого прыжка обсуждает – пожалуй, в наиболее радикальном высказывании дискуссии – Кети Чухров. Она доказывает, что «моральной ставкой будущего» (с. 44) должна стать «замена экономики прибавочной стоимости экономикой, основанной на потребительской стоимости, – переход от либидинальной экономики к нелибидинальной экономике» (с. 38)¹.

Ситуация первой волны пандемии показала катастрофичность системы, основанной на либидинальной экономике, и воз-

можность *эсхатологического* ухода от нее. Однако эта возможность быстро схлопнулась усилиями крупного бизнеса и за счет инерции обыденного и антикапиталистического мышления, которое блокирует такой переход как угрозу конкуренции, свободе и достатку. Пример последнего – горизонталистский подход Фокианаки, направляющий все усилия на трансформацию социальных институтов в «ульи заботы» (с. 80) и игнорирующий экономические условия. Их отчасти учитывают Илья Будрайтскис и Станислав Шурипа, которые, обсуждая *общее* после пандемии, связывают его с инфекционными угрозами и сокращением производства ввиду экологического кризиса (с. 63). Будрайтскис говорит о возвращении экономики под контроль, но не переопределении ее основ.

Другим проявлением этой инерции Чухров считает распространенное представление о заботе (*care-work*) как о деятельности, не производящей прибавочной стоимости и потому располагающейся в области немонетизированного эмоционального обмена. Это представление является «симптомом того, что жесткая эмансипация (криминализация частной собственности) представляется невозможной» (с. 43), что желание и благосостояние избегают критики.

«Это происходит потому, что антикапиталистическая критика часто не делает различий между всеобщим благом (*common good*), которое полагается через всеобщую базовую потребность, и благосостоянием (*welfare*), полагаемым через удовлетворение желания» (с. 44).

Таким образом, чтобы забота перестала быть оберткой движения по кругу либидинальной экономики, чтобы мыслить и практиковать заботу эсхатологически – как путь к будущему, свободному от либиди-

1 См. также в этой связи книгу Кети Чухров «Practising the Good: Desire and Boredom in Soviet Socialism» (2020) и рецензию на нее: Кобылин И. *Грешники в раю, или Невыносимая легкость коммунистического бытия* // Неприкосновенный запас. 2021. № 2(136). С. 269–282. – *Примеч. ред.*

нальности капиталистического производства, – социальной повесткой должна стать *базовая потребность*. Это «моральная ставка будущего мира; ибо ее отрицание просто-напросто означает выбор в пользу капиталистического производства» (с. 44).

Применительно к эстетизации заботы в современном искусстве это означает, что есть «принципиальная несовместимость творчества, понятого как постоянная работа над исправлением окружающего мира (и, соответственно, себя как неотъемлемой части этого мира), и сложившейся системы искусства» (с. 12). Значит, как показывает Хаим Сокол, если искусство захочет пойти вслед за радикальной заботой, ему придется выйти за пределы этой системы.

НЕ КОВИДОМ ЕДИНЫМ: О НЕОБЫЧАЙНОЙ ПРОДУКТИВНОСТИ ЭПИДЕМИЙ

В 2020 году мы стали свидетелями возвращения страхов и реалий, казалось бы, оставшихся в далеком прошлом благодаря развитию медицины и санитарно-эпидемиологических институтов. Поэтому вполне логично, что этот год *«Логос»* (2021. № 1, 2) открывает двухтомником об эпидемиях в западной истории – ВИЧ/СПИД, «испанке», чуме, сифилисе, холере и, конечно, COVID-19. Читатель найдет здесь «масштабную палитру подходов к осмыслению эпидемий как из культурфилософской перспективы, так и с точки зрения антропологии, гендерных исследований, медиатеории и медицинской науки» (с. 1). Сквозным сюжетом обоих номеров является тезис о *необычайной продуктивности* пандемий, если пользоваться выражением Джинн Комарофф в использованном ею примере с эпидемией СПИД:

«[СПИД] породил значительные формы социальности и означивания, инициатив и активизма, как отрицательные, так и положительные. Пандемия перекраивает

параметры существования, поскольку интимные удовольствия оборачиваются смертельным риском, доверие и верность чреватые смертельной опасностью, а модели физической и культурной преемственности подвергаются беспрецедентному разрушению (с. 12).

Авторы первого номера сосредоточились на том, что еще недавно было главным заболеванием современности – ВИЧ/СПИД. Статьи разнообразны – от биополитики и истории этого заболевания до социологических исследований траекторий его распространения и механизмов контроля. Такое внимание к этому заболеванию сегодня понятно, ведь в каком-то смысле именно СПИД открывает новейшую эпоху смертельных эпидемий:

«СПИД во многих отношениях представлял собой возвращение вытесненного, подавленного, угнетенного, [...он] бросил зловещую тень древности на свободу удовольствий, необузданные и аморальные желания, питающие передовые ряды общества потребления» (с. 4).



Помимо прочего, СПИД привел к маргинализации гомосексуальности и стигматизации сексуальности в целом (с. 8), а также к новой ориентализации.



Эпидемии издавна были не только методом борьбы, но и инструментом управления через производство биополитического тела. Джин Комарофф иллюстрирует это примером обращения со СПИДом в странах глобального Юга. Болезнь вплелась в клубок жизненных реалий этих постколоний и обновила их отчуждение:

«Пораженная болезнью Африка олицетворяет другую инаковость, продукт не столько оси зла, сколько оси неуместности. [...] СПИД вопиюще обнажает гуманитарные издержки экономической и политической маргинализации, ограниченную эффективность гуманитарной интервенции, издержки все более монополизирующегося контроля над средствами существования (с. 10).

Комарофф анализирует борьбу ВИЧ-активистов с недемократическими государственными и культурными практиками, подрывающими лечение заболевания. Речь идет, в частности, о ЮАР, где уровень заболеваемости чрезвычайно высок, а власти отказываются признавать факт эпидемии. Лекарства от ВИЧ/СПИД нет, но есть препараты, позволяющие значительно продлить жизнь, – они доступны для глобального Севера и дефицитны на Юге.

«Важнейшей чертой СПИД-активизма – по крайней мере на глобальном Юге – является то, что он все более открыто фокусируется на “биокапитале”, то есть на знаниях, патентах и системах обмена и управления, которые определяют разницу между жизнью и смертью» (с. 25).

Эта борьба выступает для Комарофф оптикой для переосмысления конструкции фармако- и биополитики. По сути, активисты оказываются в ситуации двойной немоты: они лишены голоса как из-за культурного и государственного отрицания эпидемии, так и как представители «третьего мира».

В западном восприятии, как показывает Сьюзен Зонтаг (отрывок из ее книги

«СПИД и его метафоры» опубликован в этом номере), СПИД, ограничься ареал его распространения Африкой, был бы частью природного цикла, естественным бедствием (а коли так, то и лекарства там не обязательны). В странах же «первого мира» он предстает как часть истории (с. 44). Такая асимметрия – одна из многих стигматизаций, порожденных СПИДом. Зонтаг также обсуждает обусловленное им возвращение страха перед сексуальностью и ее рационализацию:

«Страх сексуальности – это новый, субсидируемый болезнью элемент вселенной страха, в которой теперь все живут. Ракофобия научила нас бояться загрязнения окружающей среды; ныне же нам приходится бояться загрязнения людей» (с. 37).

Но в большей степени Зонтаг интересуется СПИД как *метафора*, как элемент публичных дискурсов о жизни, здоровье, политике, катастрофах и будущем, ведь «многое в индивидуальном опыте и социальной политике зависит от борьбы за риторическую собственность на болезнь: как ею пользуются, какими аргументами и клише оперируют для ее описания» (с. 50). В частности, Зонтаг резко выступает против метафоры, окружающей болезни, особенно военной. Болеть следует одной только болезнью – «просто» болеть – и не страдать от липнущей к ней мути смыслов.

Публикацию этого отрывка сопровождает критический комментарий Инны Кушнаревой и Дмитрия Кралечкина. Они деконструируют предлагаемую Зонтаг де-метафоризацию болезни и показывают ряд проблем, с которыми она сопряжена. Дело не только в некритическом понимании метафоры как внешней добавки к болезни, мало чем отличимой от самой болезни (с. 55). Устранение метафор как вредных или бесполезных предполагает, что до метафоризации болезнь уже выделена как четкая этиологическая единица, как сама

реальность. Однако не вполне ясно, «где та точка *неметафорической сборки* реальности болезни, которую нужно иметь в виду и которая могла бы притягивать к себе большого в его практике излечения» (с. 57). Наш мир, как и само описание любой болезни, пронизан метафорами, подкрепленными практиками (даже «заражение», «сама реальность» болезни как мишень, в которую надо попасть, – метафоры со стажем). Поэтому, чтобы реализовать подход Зонтаг, «больной должен жить в мире денотата, даже если этот мир отложен до будущего» (с. 59).

Линию Кушнаревой и Кралечкина продолжает Петер Вагнер. На историческом материале эпидемий ВИЧ/СПИД и «испанки», а также на основе наблюдений за текущей ситуацией он показывает, что кардинальная трансформация общества вследствие пандемии – раскол на «мир до» и «мир после» – обусловлена не самой пандемией и заболеванием, а сопровождающими их мерами, в особенности карантинном:

«Сами по себе вирус и вызываемая им болезнь не могут обрести подобное значение. Но они, возможно, возникли в тот момент, когда их появление в сочетании с карантинном в качестве политической меры, направленной против него, может способствовать переосмыслению нашей ситуации, что является необходимой основой для серьезной социальной трансформации» (с. 78).

Ряд материалов номера посвящен сравнению разных эпидемий и пандемий. Если Ирина Градинари и Игорь Чубаров анализируют опосредованность эпидемий сифилиса, ВИЧ/СПИД и COVID-19 медиа, выявляя целые поколения или типы пандемий, коррелятивные разным режимам власти, то Анастасия Беляева сравнивает сифилис (первая треть XX века) и ВИЧ/СПИД (начало XXI века) в *гендерном* контексте в России. Она демонстрирует, что, несмотря на все различия, в обоих случаях уязвимость

женщин была сходной и обуславливалась соотношением гендерных ролей, ожиданиями и отношениями мужчин и женщин.

Закрывают номер статьи практического толка. Дмитрий Михель предлагает обзор деятельности подразделений ООН, занимающихся разработкой глобальных механизмов по контролю эпидемии ВИЧ. Валентина Беляева переключает обсуждение на более локальный уровень анализа подходов к борьбе с ВИЧ, в частности, стратегий информирования и формирования желательного в контексте инфекции поведения.

Вторая часть двухтомника переносит обсуждение в пространство философии и литературы. Его открывает размышление Оксаны Тимофеевой об опыте изоляции. Она рассматривает его в оптике археологии власти Фуко и психоанализа Фрейда:

«Самоизоляция, практикуемая людьми в эпоху COVID-19, превращает ОКР [обсессивно-компульсивное расстройство] из индивидуального симптома в коллективный. [...] Действию COVID-19 в пространстве соответствует психическая реальность, формируемая временной структурой ОКР» (с. 16).

Другой пример психоаналитического осмысления пандемии дает Славой Жижек. Поводом для его высказывания послужило массовое проявление *воли к незнанию* – угасание внимания к пандемии после первой волны при том, что заболевание продолжало активно распространяться. Это угасание ложно, считает Жижек, и интерпретирует пандемию сквозь призму фрейдовской триадической структуры сновидений (скрытая мысль сновидения, его явное содержание и бессознательное желание). Если сам коронавирус – явный текст сновидения, к которому привлечено внимание, а скрытая мысль – разнообразные кризисы, конфликты и войны, напряженность от которых была выпущена пандемией, то бессознательному желанию соответствует



«онтологическая катастрофа, вызванная пандемией, подрывом координат нашего базового доступа к реальности, выходящим далеко за рамки обычного “психологического кризиса”» (с. 73).

Жижек формулирует важный в контексте пандемии вопрос: не обстоит ли дело так, что, возможно, «для нас было бы лучше не знать каких-то вещей»? Развитие науки и ее вмешательство в область осмысления человеческой природы и экзистенции все чаще ставят этот вопрос.

Вот выбор, который все мы должны сделать: поддадимся ли искушению воли-к-невежеству или мы действительно готовы думать о пандемии COVID-19 не только как о проблеме биохимического здоровья, но и как о чем-то, что коренится в сложной совокупности нашего (как человечества) места в природе и наших социальных и идеологических отношений? Такое решение может включать в себя осознание того, что нам придется вести себя «неестественно» и создать *новую нормальность* (с. 74).

Многие авторы двухтомника так или иначе ссылаются на механики формирования режимов власти в период эпидемий лепры, чумы и оспы, исследованные Фуко. Более подробный их разбор проводит Евгений Блинов. Он показывает, как в борьбе с заболеваниями и их профилактике рождались ключевые понятия и практики современного управления: политики здоровья и «техники населения», безопасность – инструменты установления той самой карантинной «новой нормальности», к которой апеллирует Жижек. Анализ Блинова удачно дополняет исследование Галины Игнатенковой, обновляющей понятие биовласти Фуко при помощи акторно-сетового понимания тела как динамического объекта.

Пандемия обострила осознание того, что вирусы, оказывается, буквально везде и проникают в разные сферы вдали от собственно молекулярно-биологической – например, компьютеры или культуру с ее

мемами. Это породило новый виток инфляции аналогий, когда вместо проведения различий ищут сходства, обнаруживают одно и то же во многом и объявляют о наступлении очередной эпохи или пришествии очередного субъекта. Как бы ни были сомнительны подобные упражнения, это часть необычайной продуктивности вируса. Анализу вируса как аналогического понятия посвящена статья Даниила Аронсона и Дмитрия Тестова. Их исследование в некотором смысле продолжает и дополняет медиалогическую работу Чубарова и Градинари из первого номера. «Вибрирующие множества раз за разом выходят на подмостки истории, постоянно перекраивая собственные одеяния» (с. 39).

Завершает номер блок статей, посвященных культурному осмыслению опыта эпидемий. Светлана Полякова и Зинаида Сокулер обсуждают художественную литературу, зафиксировавшую этот опыт уязвимости и конечности, – произведения Джованни Боккаччо, Александра Пушкина, Антонена Арто и Альбера Камю. Их размышления поднимают существенные в индивидуальной перспективе экзистенциальные вопросы границ и изобретаемых форм субъектности.

В МИРЕ СУБЪЕКТОВ

Тридцать лет назад, в 1991 году, была опубликована книга «Кто идет после субъекта?». Ее редактор Жан-Люк Нанси собрал крупнейших представителей европейской философии и социальных наук (помимо самого Нанси, это Жак Деррида, Ален Бадью, Жиль Делёз, Этьен Балибар и другие), попытавшихся деконструировать категорию субъекта или подвергнуть критике такую деконструкцию. Впоследствии сборник оказал сильное влияние на дискуссии в этих областях и послужил точкой референции для многих мыслителей и направлений.



«Художественный журнал» уже посвятил тридцатилетию книги специальный номер², теперь пришел черед третьего выпуска «Логоса» за 2021 год.

Предисловием к номеру служит статья редактора-составителя Ирины Дуденковой, выстроенная вокруг обсуждения трансценденталистского понятия «условие возможности», заложенного в вопрос «Кто идет после субъекта?». Деконструируя его, Дуденкова формулирует вопрос, который позволяет дистанцироваться от борьбы или защиты трансцендентализма и направляет современные дискуссии о субъекте: как возможно то *пустое место*, в которое постоянно возвращается и из которого исчезает субъект (с. 41)? Иными словами, акцент смещается с концептуальной работы с самим субъектом на работу с его концептуальным контекстом (с. 44). Как замечает Дуденкова, философия субъекта сегодня размечается тремя вопросами: как продолжить критику субъекта другими средствами за пределами трансцендентализма, что значит говорить и действовать от первого лица и как возможно политическое измерение человеческой способности воления (с. 45)?

² См. обзор российских интеллектуальных журналов в № 1(135) «Неприкосновенного запаса» (с. 199–207). – *Примеч. ред.*

«Часть предложенных работ посвящена классическим темам и проблемам описываемого концептуального поля (исторический субъект, способности, действие), часть – демонстрирует, как проецируются проблемы трансцендентальной традиции в политической теории, социологии, кибернетике» (с. 46).

Проблематика субъекта на любой стадии своей истории была связана с диалектикой доверия и подозрения – не исключение и нынешние исследования. Так, Виктор Вахштайн подвергает ревизии онтологический и эпистемологический статус процедуры подозрения в социологическом теоретизировании. Другая тема, тоже неотделимая от дискуссий о субъекте, но уже в последние полвека, – фигура события. У многих европейских философов вслед за Делёзом событие (даже Событие), непредсказуемое и удивляющее, выполняет конститутивную и трансформативную функцию по отношению к субъекту (с. 110). Складка субъект-событие сменяет модернистскую пару субъект-время. Михаил Маяцкий проясняет ее при помощи понятия *метонимии*. Ее исток он возводит к событиям мая 1968 года (с. 116), когда на место классического и уже



продуманного субъекта заступил новый, осмыслить который еще только предстояло. Как показывает Маяцкий, этот новый субъект, порождаемый событием, соответствует метонимическому, контингентному характеру самой реальности. Сегодня можно «родиться *индивидом*, осознать себя сущим, воспитываться как *субъект*, пройти через *негативность*, мутировать в *интенсивность*, стать *множеством* и, наконец, “пришествовавшим”, [...] то есть фактически синонимом *события*» (с. 108).

Вопрос о политической субъектности разбирается в эссе Этьена Балибара, в котором он предлагает нетривиальную трактовку политики войны в романе «Война и мир» Льва Толстого, который оказывается автором «теоретического анархизма» (с. 84). В фокусе его внимания – народ как историческая сила, теряющая метафизические свойства субъекта в освободительной войне (с. 79). Тему исторического субъекта и действия в горизонте истории затрагивает также Виктория Файбышенко, разбирающаяся в тонкостях философии истории Канта.

Возможно, наиболее заметным проектом в поле, размечаемом проблематикой субъекта, является многоотная «Археология субъекта» историка Алена де Либера. В представленной в номере статье он прослеживает истоки нововременного субъекта в христологической проблематике и конфликте двух типов субъектности – аристотелианской и августианианской.

Фигура субъекта является одной из философских разработок вопроса о человеке. Неслучайно одновременно с рассуждениями о кончине субъекта или его уходе заговорили о «смерти человека». Речь, правда, шла о его историзации и выведении из логики эссенциализма, а не исчезновении. Современный вариант развития этой идеи предлагает Реза Негарестани. Его рационалистическая теория ингуманизма – расширенное и практическое развитие гуманизма, противостоящее самому гуманиз-

му, антигуманизму и трансгуманизму. Если человек – *эпистемологическое* понятие и «плодотворная гипотеза», то его структура и содержание, равно как и вытекающие из него практические *обязательства*, должны регулярно подвергаться рациональному пересмотру с учетом развития наук.

«Взять обязательство – значит спрашивать «что еще?», быть внимательным к тому, какие еще обязательства оно влечет за собой и как эти логически следующие обязательства требуют новых способов действия и понимания, новых способностей и особых поступков» (с. 1).

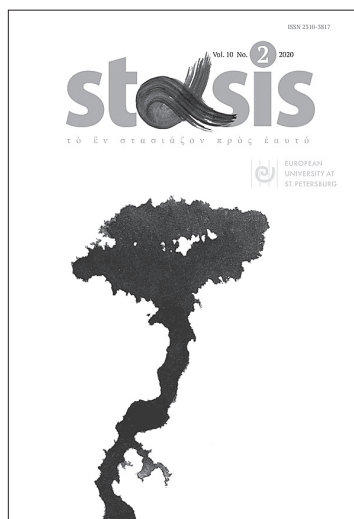
Негарестани, двигаясь в русле, заданном генеалогией Ницше и археологией Фуко, помещает человека в «пространство резонансов» – автономии разума, тем самым подчиняя его рациональной агентности (с. 8). По сути, чтобы реализовать свою родовую сущность (пересмотр и обязательства), человек должен перестать быть субъектом собственной природы, передоверив эту задачу автономной *нечеловеческой* рациональности (с. 12, 16)

Хотя статья Негарестани открывает номер, к ней стоит вернуться в конце чтения. Представленные в основных материалах перипетии истории субъектности, изменения в ее временных режимах и тонкости субъективации обретают новый смысл, будучи помещены в контекст конструирования и пересмотра того, что значит быть человеком в условиях пандемии. Возможно, нам нужна не только историческая глубина, но и инструменты, чтобы, наконец, понять, кем мы становимся и, главное, кем можем стать в этом «мире после».

ГЕНЕАЛОГИИ КОНСЕРВАТИВНОГО НАСТОЯЩЕГО

Новый «*Stasis*» (2020. № 2) посвящен сравнительно редко обсуждаемому сегодня

в России консерватизму. В этой редкости сказывается «расхожая среди многих либералов тенденция демонизировать консерватизм как простую “реакцию”, подпитываемую исключительно одиозными и устаревшими идеями» (с. 7). Между тем это одна из четырех ведущих политических идеологий современности, требующая серьезного исследования. Против такого либерального предрассудка и направлен номер, составители которого, Андрей Тесля и Илья Будрайтскис, решили акцентировать внимание на учениях и актуальных политиках консерватизма.



Одной из стержневых идей дискуссии является *гетерогенность* консерватизма: в нем неизменно обнаруживаются вкрапления других идеологических или научных конструкций, зачастую определяющих его специфику: социал-дарвинизм (Анна Разувалова), кибернетика (Игорь Кобылин), биологический позитивизм (Джон Фельдман), либерализм (Андрей Тесля), неолиберализм (Георгий Ванунц). Во многом вокруг проблематичных отношений консерватизма с этими элементами и вытекающей из этих отношений *генеалогии консервативного настоящего* и построена дискуссия в номере.

Ее открывает Андрей Тесля экскурсом в историю *славянофильства* как варианта российского консерватизма. Двигаясь в русле концептуальных разграничений классика исследований славянофильства Анджея Валицкого, он обсуждает историю самого этого явления и его интерпретаций. Тесля убедительно показывает, что либеральная составляющая славянофильства была не ситуативным, как принято считать, а структурным компонентом этого течения. Более того, классическое славянофильство 1840–1860-х годов по сути является либеральным консерватизмом.

Другой пример либерально-консервативного синтеза в истории мысли – случай Йозефа Шумпетера. Георгий Ванунц обращается к анализу его понятия предпринимателя, чтобы найти предпосылки массового правового смещения неолиберальных электоральных демократий (в номере такой сдвиг анализирует Янис Милонас на материале идеологии вновь вернувшейся к власти в Греции консервативной партии «Новая демократия»). Обсуждая это смещение, исследователи обычно предполагают, что причиной является некая нехватка в самой неолиберальной рациональности (например нигилизм). Ванунц же допускает, что дело, напротив, в избытке – наличии некоего проблемного элемента, обуславливающего правый крен (с. 45). Он прослеживает этот элемент в одной из ветвей генеалогии неолиберализма – в мысли Йозефа Шумпетера, парадоксального консерватора внутри либеральной Австрийской экономической школы.

Анна Разувалова продолжает обсуждение генеалогии консервативного настоящего и обращается к *социал-дарвинизму* как проблематичному для консерватизма явлению, одновременно отторгаемому и влекущему. Российские консерваторы заимствовали его в качестве идиомы и эффективного инструмента публичной критики в левом по своей сути советском антибур-



жуазном дискурсе (с. 108, 111). Позже, уже в 2000-е, социал-дарвинизм актуализировался у тех же российских консерваторов в их критике неолиберальных деятелей (прежде всего младореформаторов) и реформ. Дальний же ее исток – в рецепции работы историка Ричарда Хофштадтера «Социальный дарвинизм в американской мысли» (1944). Впрочем, Разуvalову интересуют не академическое употребление термина, а публичное:

«В общественных дискуссиях и публицистике, то есть за пределами академического поля с его нюансированными и внимательными к метадискурсивному измерению социал-дарвинизма подходами, устойчивым остается критическое и расширительное понимание социал-дарвинизма, охватывающее любые формы легитимации “социального” и “морального” “биологическим” и подразумевающее антидемократические идеи и практики, которые поощряют разделение людей на разряды и “натурализуют” такое разделение. [...] Вне академической среды консенсусным является убеждение в том, что идеология свободного рынка есть разновидность социал-дарвинизма» (с. 106, 113).

На примерах Сергея Кара-Мурзы, Александра Панарина и Захара Прилепина Разуvalова прослеживает перипетии использования этой идиомы:

«Структурно и семантически социал-дарвинистский антагонизм сильных и слабых был изоморфен для консерваторов антагонизму “малого” и “большого” народов, “двух России”» (с. 142).

Одновременно критика социал-дарвинизма была языком обсуждения не только локального, но и глобального неравенства.

Обсуждение роли биологического детерминизма в консервативной мысли продолжает Джон Фельдман. Он обращается к случаю сверхпопулярного американского публичного интеллектуала и «нового правого»

Джордана Питерсона, синтезировавшего психоанализ, эволюционную биологию, нейронауку, религиозную антропологию и экзистенциализм с целью борьбы с западным нигилизмом (с. 160) и утверждения консервативного политического проекта на основе религиозного метанарратива.

Дискуссия этого номера, безусловно, освежает поле отечественных политических штудий и предъявляет читателю целый набор интереснейших исследований. Впрочем, остается некоторая недосказанность в том, что касается собственно современности консервативного мышления, помимо его фактических воплощений. Обладает ли оно перспективами для дальнейшего позитивного развития и куда это развитие может завести и его, и нас всех? Если консерватизм не сводится к реакции и завороченности прошлым, то как он работает с будущим? Хочется надеяться, что данный номер – лишь начало обсуждения и эти вопросы еще окажутся его предметом.

ВСЮДУ НЕДОВОЛЬСТВО: ПЕРЕСМАТРИВАЯ ГРУППНОСТЬ И НАРРАТИВЫ ИСТОРИЙ

«*Ab Imperio*» (2020. № 4) завершает год, посвященный новым формам группности в исторической перспективе, на пересечении постколониальной и постимперской парадигм. В последнем номере журнал обращается к различным формам *недовольства* группностью, обратная сторона которого – поиск новых форм коллективности и размышления над самой возможностью их представить.

Эти новые формы могут конструироваться с опорой на отдаленное историческое прошлое. Иногда, сталкиваясь с новыми, гибридными, формами группности, имперское общество оказывается не в состоянии помыслить их. Порой, пытаясь отстроить собственную идентичность, имперское

общество намеренно противопоставляет себя этим формам группности, объявляя их отсталыми. Так, открытый в 1909 году в Северной Монголии «мертвый город» Хара-Хото (XIII век) был популяризован и исследован в Российской империи как столица «кочевой цивилизации», хотя на деле объединял когда-то под своей властью и оседлые, и кочевые народы. Этот случай подробно исследован Исмаилом Бяшевым. Имперское общество в условиях длительных модернизации и национализации не способно было осмыслить сложность и гибридность внутри себя, поэтому человеческое разнообразие и неравномерность развития разных общностей ассоциировались с периферийностью и примитивностью.

Исследование Бяшева удачно дополняет опубликованная в этом номере глава из книги Сеймура Беккера «Окраины в российском воображении: русское национальное сознание и нерусские в империи XIX и начала XX вв.». Она посвящена становлению современного русского национализма в условиях имперского режима в период Великих реформ 1860–1870-х. Беккер показывает, что в это время российские политические силы всего спектра вопреки различиям между собой сходились во мнении, что империя далее не может существовать анационально – основой ее развития должна стать нация.

Как видно по статье Бяшева, в отстранении группности используются образы отдаленного прошлого, но они могут быть не только «мертвыми». Пример: использование обрядов Украинской греко-католической церкви в Западной Украине украинскими национальными активистами, нацистскими властями и советским государством в период Второй мировой войны и сразу после нее. Кэтрин Дэвид показывает, как доиндустриальные религиозные обряды становились средством пропаганды нового, современного, социального устройства.

Эти случаи ставят вопрос о том, какой *нарратив* (в смысле Хайдена Уайта) направляет историков при конструировании интерпретаций прошлого. Речь – о наследуемом ими языковом арсенале, о воспроизведении и преемственности определенных типов повествования. Этой проблематике в контексте обществ Российской империи и СССР посвящен форум «Куда ведут постимперские и постнациональные исторические нарративы». Теоретическое введение к нему можно найти в статье Ильи Герасимова (с. 24–27). Кроме того, Герасимов реконструирует схему российской истории (мастер-нарратив) и возводит ее истоки к 1760-м годам – в частности, работам Августа Шлёцера (с. 23). Свой современный вид эта схема принимает в работах отечественной либеральной интеллигенции. Для Герасимова примерами нарративизации исторических исследований по модели Уайта служат работы Юрия Слезкина, Марка Липовецкого, Сергея Ушакина и Алексея Юрчака (с. 30).

Реконструкцию мастер-нарративов уже на материале украинской истории продолжают Андрей Портнов, Татьяна Портнова, Сергей Савченко и Виктория Сергиенко. Они прослеживают процесс *коллективного* формирования украинского мастер-нарратива с конца XIX века (с. 91) и на основе обстоятельного обзора украинской историографии выделяют его устойчивые черты. К ним относятся народничество и убежденность в изначальной демократичности украинских социальных институтов, культ революции как кульминации телеологического процесса строительства нации, идея единства всех «этнографически украинских» территорий (*соборність*) и вера в историческую миссию Украины как посредника между цивилизациями Запада и Востока.

Марк Липовецкий в свою очередь подвигает пересмотру свою модель советского трикстера как литературного нарратива и социального типа. Трикстерный нарратив



(например в произведениях Ильи Ильфа и Евгения Петрова) служил маргинализированным и стигматизированным группам граждан основой для формирования/возвращения *цинической субъектности*, которая была альтернативной по отношению к нормативной идеологической субъектности и позволяла переживать свободу в условиях несвободы (с. 73).

Таково тематическое разнообразие, предлагаемое читателю отечественной интеллектуальной периодикой в начале

2021 года. Ей явно удастся удерживать тематический баланс: не бросаться в гонку за пандемийной повесткой, но и не отставать от нее, сохраняя критическую дистанцию. Возможно, главной интригой будущих дискуссий станет изобретение новых языков и инструментов для осмысления постпандемийного мира, поскольку нынешние обсуждения слишком часто протекают под девизом «вспомнить Фуко». Пока в ход идут накопленные ранее концептуальные ресурсы – но что будет, когда очень скоро они исчерпают себя?