Статьи. Теория

Игорь Кобылин

История и топология: падение и взлет анахронизма

В статье рассматриваются место и роль понятия «анахронизма» в рамках модерного режима историчности. Возникший одновременно с самим этим режимом, анахронизм долгое время прочитывался как застрявшее в настоящем прошлое с его неразличением прошлого и настоящего. Сегодня ситуация существенно изменилась: из досадного недоразумения анахронизм превратился в критический инструмент, проблематизирующий самотождественность современности. Однако, даже будучи таковым, базовые рамки устоявшегося исторического сознания он оставляет в неприкосновенности. С другой стороны, радикальные попытки расправиться с Новым временем, увидеть за иллюзией линейной хронологии политемпоральность лишают концепт анахронизма всякого, в том числе и критического смысла.

Возможно ли совместить радикально имманентную онтологию с представлением об анахронизме как важнейшем инструменте историографической рефлексии? Ответ, как представляется, следует искать в пространстве, открываемом текстами Жиля Делеза. Фактически во всех текстах, где Делез обсуждает вопрос времени, появляется довольно странное темпоральное измерение. Он называет его по-разному — Эон, «пустая и чистая форма времени», «нехронологическое время» — и связывает с пространством виртуального. Американский философ Мануэль Де Ланда предложил «топологическую» интерпретацию этого измерения. Такое толкование открывает новые возможности для историографии вообще и для нового понимания анахронизма, в частности. Здесь мы сталкиваемся и не с напряжениями между различными измерениями единого темпорального потока, и не с мирным сосуществованием всех времен «одновременно», а с просвечиванием виртуального в конкретном актуальном ассамбляже или сборке.

Ключевые слова: анахронизм, модерн, ассамбляж, картографирование, топология, виртуальное, план имманенции

Кобылин Игорь Игоревич — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-гуманитарных наук Нижегородской государственной медицинской академии. Научные интересы: «новый материализм», теория истории, исследования памяти, биополитика, военная антропология. E-mail: kigor55@mail.ru

Igor Kobylin — Associate Professor, Department of Humanities and Social Sciences, Nizhny Novgorod State Medical Academy. Research interests: “new materialism”, historical theory, memory studies biopolitics, war anthropology. E-mail: kigor55@mail.ru

Igor Kobylin
History and Topology: The Fall and Rise of Anachronism

The article concerns with the place and the role of the "anachronism" concept within the frame of a modern mode of historicity. A great while, anachronism originated concurrently with this mode has been considered as the past stuck in the present, with its past and present being indistinguishable. Currently, the situation has changed significantly: it is no longer a tormenting misconception but a critical instrument problematizing the self-identity of contemporaneity. However, even as such, it leaves the basic frames of established historical consciousness inviolable. On the other hand, radical attempts to dispatch Modern Time, and see polytemporality beyond the illusion of linear chronology, make the "anachronism" concept be devoid of any sense including critical one. Is it possible to combine a radically immanent ontology with the idea of anachronism as an essential instrument of historiographic reflection? The answer seems to be pursued in space discovered by the texts by Gilles Deleuze. Actually, rather strange temporal measurement appear in all the texts where a question of time is being discussed. Deleuze names it differently: Aeon, "void and pure form of time", "non-chronological time", and associates it with the space of virtual. American philosopher Manual DeLanda has suggested a "topological" interpretation of this measurement. Such explication opens new opportunities for historiography in general, and new understanding of anachronism, in particular. Here we deal with not the strains between different measurements of a single temporal flow, not the peaceful co-existence of all tempi "simultaneously", but the transillumination of virtual in actual assemblage.

Keywords: anachronism, modernity, assemblage, cartography, topology, virtual, plan of immanence

Вопрос об анахронизме, столь активно обсуждающийся в сегодняшних теоретических дискуссиях, безусловно, неотделим от вопроса о «современности» как в значении исторического периода, эры modernity, так и в смысле «текущей ситуации», «актуального момента». Действительно, само понятие «анахронизма» возникает именно в эпоху раннего Нового времени вместе с представлением о том, что прошлое качественно отлично от настоящего, и поэтому должно быть изолировано от него и замкнуто в своей дезактивированной, «архивной» специфичности. «Современность» появляется сразу в обеих своих ипостасях, предполагающих друг друга. Это рождение такого исторического режима, который делает ставку на безусловную автономию настоящего и где анахронизм понимается в качестве свидетельства комичных пережитков в наконец-то наведенном темпоральном порядке. По сути, анахронизм прочитывался как застрявшее в настоящем прошлое с его нераз-

личением прошлого и настоящего. Ошибка для новоевропейского сознания не менее грубая, чем архаическое смешение природного и социального, реального и символического.

Конечно, сегодня ситуация существенно изменилась: из досадного недоразумения анахронизм превратился в критический инструмент, подрывающий надменную самотождественность установившегося режима. Если модерн пытался проблематизировать культурную и политическую релевантность традиции для настоящего и будущего, то теперь все чаще ставятся под вопрос абсолютистские притязания самой «современности». Последняя, как выясняется, всегда внутренне расколота, инфицирована, всегда не совпадает с собой[1]. Вместо четких — почти естественных — «межвременных» границ мы сталкиваемся с «силовыми полями» (Вальтер Беньямин) темпоральных трансформаций, (пре)вращений и взаимных заражений. Но даже в своей радикально критической функции анахронизм остается соотнесенным с концептом «современности», теряя без него всякий, в том числе и критический смысл. Его задача — это разведовательно-диверсионная работа в тылу противника, а не война на тотальное уничтожение. Заново открываемая «проницаемость» модальностей времени не снимает, а усиливает драматическое взаимодействие между ними; не устраняет, а усложняет игру растягиваемых и сжимаемых дистанций.

Это прекрасно иллюстрирует небольшая, но чрезвычайно важная в контексте обсуждаемой темы работа Джорджо Агамбена «Что такое современность?». Уже в начале текста, отталкиваясь от второго «Несвоевременного размышления» Ницше, Агамбен формулирует диагностически значимое положение: «Те, кто безупречно вписываются в эпоху, кто во всем соответствует ей, несовременны, так как именно поэтому им не удается увидеть ее, они не могут как следует ее рассмотреть» [Агамбен, 2014, с. 26]. Таким образом, парадоксальным условием попадания в современность является критическое несовпадение с ней[2]. Необходимо сместиться, отстраниться от соб-

1 Обзор «анахронических» прочтений современности дан в выступлении Андрея Олейникова на круглом столе «Политика времени: анахронизм и современность», проходившем в нижегородском ГЦСИ «Арсенал» 14 мая 2015 [Политика времени: анахронизм и современность. Анахронизм: между «политикой» современности и «историей» прошлого, 2015]. См. также [Олейников, 2014].

2 Особая роль в критическом продумывании распадающейся «современности» принадлежит Мишелю Фуко. Ближе к концу текста, размышляя о возможности прошлого отозваться на «мрак» настоящего, Агамбен упоминает французского теоретика: «Вероятно, что-то подобное имел в виду Мишель Фуко, когда писал, что его исследования исторического прошлого — всего лишь тень сегодняшних теоретических размышлений» [Агамбен, 2014,

ственного времени через анахронизм, выстроить по отношению к настоящему дистанцию. Но эта увеличивающаяся брешь — «наше время <...> не просто далеко: ему никогда не удастся с нами поравняться» [Там же, с. 31] — сближает «авангард» с «истоком»[1], сокращает разрыв, отделяющий нас от прошлого, позволяя устанавливать новые нелинейные связи с различными историческими периодами. И это не просто прихотливая субъективная игра. Это ответ на некий «призыв», который сама история обращает к нам, и от которого мы не в состоянии уклониться[2].

с. 37]. Но идеи Фуко важны и в другом отношении. В начале 1980-х годов он в разных работах концептуализирует саму «современность», а не только тени, ею отбрасываемые. Здесь она предстает в качестве этоса, специфической субъективной установки, как тип критического вопрошания. Причем это вопрошание парадоксально: быть современным означает все время задаваться вопросом: «Что значит быть современным?». «Современность» рефлексивно расслаивается, обнаруживая свою гетерогенную сущность [Фуко, 2011, с. 33]. Сегодня неуловимость «современного» уже стала массовым переживанием: о том, что актуально, с чем необходимо синхронизировать свою жизнь, мы узнаем только через специальные инстанции — в новостях, на выставках contemporary art или в модных журналах [Борис Гройс и Екатерина Деготь об инфраструктурных катаклизмах в искусстве, 2010]. Вообще, видимо, вся современная ситуация с «современностью» может быть описана в духе лакановской теории взгляда. Современность смотрит на нас откуда-то извне, из некоей недостижимой точки. Но именно этот «взгляд» мы перехватываем, именно в этой оптике присвоенного чужого взгляда смотрим на окружающий мир и самих себя.

1 Уже в своей ранней книге «Детство и история: разрушение опыта» (1978) Агамбен вслед за Беньямином обращается к понятию «истока». «Исток» не может быть историзован, поскольку он как таковой обосновывает возможность любой истории. Агамбен приводит любопытный пример, который многое проясняет и в теории анахронизма. Он сравнивает «исток» с индоевропейскими корнями слов, восстанавливаемыми посредством сопоставления исторических языков. Такие корни и являются «происхождением» или «истоком»: они одновременно отсылают к прошлому, к незасвидетельствованному состоянию языка, и представляют «работающий пример» в историческом языке [Agamben, 1993, p. 57].

2 Детально разработанную теорию исторических вызовов как «значащих напряжений» предложил недавно Эрик Л. Сантнер, совместив в своем варианте «политической теологии» революционный мессианизм Вальтера Беньямина, «новое мышление» Франца Розенцвейга и теорию События Алена Бадью. Здесь прошлое взывает к будущему, конституируя само это будущее в качестве ответа на определенный вид возбуждения (ex-citation). И более того, само прошлое «никогда не достигает онтологической плотности и устойчивости, это прошлое, которого в некотором смысле еще не было и которое остается увязшим в призрачном, прото-космическом измерении» [Santner, Zizek, Reinhard, 2005, p. 86].

Таким образом, как демонстрируют тезисы Агамбена, искусство обращения с анахронизмом — это в итоге искусство управления темпоральными дистанциями и теми критическими напряжениями, что возникают между определяющими точками каждой из них. Несмотря на стимулирующую проблематизацию линейных форм расхожего «модерного» историзма, теоретический горизонт здесь не слишком меняется. Хотя теперь мы сталкиваемся уже не с гладкой современностью, триумфально марширующей внутри «пустого и гомогенного времени», а с ее «диалектическими», «множественными» и «дизъюнктивными» вариантами, включающими в себя «выжившие» и хранящие революционный потенциал элементы прошлого[1], базовые рамки новоевропейского исторического сознания остаются здесь по большому счету прежними. И анахронизм, даже неожиданно обернувшись средством мобилизации скрытых возможностей, продолжает служить неустранимым признаком этого сознания.

Вместе с тем существуют и куда более радикальные формы концептуализации исторического, которые стремятся избавиться от «современности» целиком и полностью. Речь идет, конечно, о различных версиях постделезовской философии и не в последнюю очередь о концепции Бруно Латура, чей манифест «Нового времени не было» о многом говорит уже своим названием[2]. Этот контрреволюционный проект имеет поначалу очень много общего с революционными[3]. Как, к примеру, пролетариат в теории Маркса должен не просто установить свое классовое господство, но в итоге разрушить всю классовую систему в целом, так и у Латура разрыв с Новым временем должен покончить с самой идеей необратимого разрыва как вредным «нововременным» изобретением.

Но, если марксово бесклассовое будущее не отменяет классового прошлого, то метанойя в духе Латура принципиально обратима. Радикальность здесь не более чем «исчезающий посредник» перехода

1 Очень краткий, но полезный обзор переопределения «современности» в недавних философских и искусствоведческих текстах можно найти у критика и историка искусства Клэр Бишоп [2014, с. 23-35].

2 И французский оригинал («Nous n'avons jamais ete modernes»), и английская версия («We have never been modern») могут быть переведены дословно как «Мы никогда не были современными».

3 Хотя Латур использует термин «контрреволюция», речь, конечно, идет не об антимодерном традиционализме, а скорее о ревизионистском прочтении революции в духе Альфреда Коббана, Франсуа Фюре и Моны Озуф. Так, сравнивая свою ревизионистскую интерпретацию «нововременной конституции» с ревизией, осуществленной Фюре по отношению к Французской революции, Латур замечает, что «эти ревизии составляют в итоге одну» [Латур, 2006, с. 107].

от порядка События (революционный режим) к порядку бесконечно пролиферирующих событий (режим валоризованной «повседневности»). Не только грядущие попытки новой, беспрецедентной «начинательности» обречены на неудачу, но и те, что признавались таковыми в истории, на самом деле не имели места. Да и сам «разрыв» с «нововременной конституцией» не столько разрыв, сколько пробуждение от дурного сна, освобождение от иллюзорного морока, химерического наваждения дизъюнкций «модерного» мышления. Как несколько иронически отметил Игорь Смирнов: «Мы не модернистичны, ни антимодернистичны, провозглашает Латур, мы только пролонгируем прежние состояния социокультуры. Сочинения Латура успокаивают читателя эпохи безвременья: история была дерзанием лишь по намерению, которого ей никогда не удавалось исполнить» [Смирнов, 2014, с. 156].

Таким образом, устранение «современности» с исторической сцены означает не только легитимацию гибридов и композитных «монстров», которых Новое время, с одной стороны, непрерывно производило, а с другой — не позволяло помыслить. Речь идет о решительном переопределении всей темпоральной организации. Согласно «нововременной конституции», в сконструированном прошлом должны быть заперты те, кто не в состоянии различать природное, социальное и дискурсивное. Но мы помним, что там место и тем, кто путает и смешивает времена. Поэтому исчезновение модерна со всеми его онто-хронологическими границами открывает странный мир, который не конституирован больше великими иерархиями: ни онтологическими, ни темпоральными. Само время здесь не предшествует тому, что Латур называет практиками «отбора элементов», но создается ими: «Такая темпоральность вовсе не обязывает нас использовать такие ярлыки как „архаичное“ или „продвинутое“, поскольку любая группа одновременно сосуществующих элементов может объединять элементы всех времен. В такой рамке наши действия могут, наконец, рассматриваться как политемпоральные» [Латур, 2006, с. 144].

Очевидно, что анахронизм как критический инструмент оказывается здесь совершенно бесполезным, поскольку ни критика, ни диалектические констелляции времен в этом мире более невозможны[1]. Вернее, глобальная констелляция «всего со всем» поглоща-

1 О закате «критики» именно как модерного проекта Латур заявлял неоднократно. Но о проблематизации «критического разума» в новых сетевых или «плоских» онтологиях пишут и другие постделезианцы. Так, например, Брайан Массуми, описывая последствия «бергсонианской революции» в онтологии (в отличие от Латура, он не чурается «революционного» словаря), замечает, что в мире, где репрезентации так же реальны, как и то,

ет те мгновенные точечные констелляции, когда между актуальным «сейчас» и предназначенным только этому «сейчас» образом прошлого устанавливается «типологическое отношение»[1]. В тезисах «О понятии истории» Вальтер Беньямин заметил, что «лишь достигшее избавления человечество получает прошлое в свое полное распоряжение. Это означает: лишь для спасенного человечества прошлое становится цитируемым в каждом из его моментов» [Беньямин, 2012, с. 238]. Латуровское политемпоральное человечество всегда обладало этой привилегией полного доступа, не нуждаясь, как выясняется, ни в каком избавлении или спасении[2]. В этой «райской» оптике обсессивный акцент на «ускользании» и «невозвратимости» прошлого, безусловно, выглядит как симптом нововременного невроза.

Однако долго удерживаться на гладкой поверхности неиерархического мира чрезвычайно трудно. Особенно, когда встает вопрос о генеалогии тех идеологических иллюзий, которые определяют ракурс модерного взгляда. Здесь возникает опасность быть неожиданно пойманным в хорошо замаскированную ловушку. Показатель-

что они репрезентируют, статус критики должен измениться. «Критическое мышление всячески отрекается от собственной креативной и изобретательской природы. <...> Даже решительно разоблачая такие концепты как «репрезентация», оно продолжает понимать себя как отражение чего-то существующего за его собственными пределами, как отражение чего-то внешнего. <...> Баланс сил должен быть сдвинут к утвердительным методам: техникам, которые принимают свою изобретательскую природу и не боятся того факта, что они добавляют нечто (пусть и в крайне малой степени) к реальности» [Massumi, 2002, p. 12-13].

1 Именно так, опираясь на мессианское учение апостола Павла, интерпретирует историческую концепцию Беньямина Агамбен. «... Мы уже встречали такое соотношение прошлого и настоящего — у Павла, в конструкции, которую мы назвали «типологическим отношением». Там тоже момент прошлого (Адам, переход через Чермное море, манна и т. д.) должен быть распознан как typos для мессианского «теперь» — более того, как мы видели, мессианский kairos и есть не что иное, как это отношение» [Агамбен, 2000, с. 93].

2 В статье с характерным названием «Как ошибки во множестве категорий приводят к известности», написанной совместно с Антуаном Энньоном, Латур уже эксплицитно критикует Беньямина и прежде всего его работу «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости». Критика эта, впрочем, лишь опосредованно касается истории, но там, где касается, Латур неожиданно предстает защитником «модерна» от посягательств Беньямина и всей Франкфуртской школы в целом. Как выясняется, франкфуртцы упустили шанс провести «по-настоящему оригинальный материалистический анализ произведения искусства в эпоху его технической воспроизводимости», который «помог бы избежать категориальных ошибок и заново выработать определение модерности, которое с течением времени неизбежно меняется» [Латур, Энньон, 2013].

ным примером могут служить postcolonial studies и, в частности, работы Тимоти Митчелла, известного в России в основном по книге «Углеродная демократия». Последняя, в своей методологической части инспирированная именно латуровской акторно-сетевой теорией, убедительно демонстрирует, какого замечательного эффекта можно добиться, если просто «проследить за самим углеродом» [Митчелл, 2014, с. 19].

Действительно, одна история непосредственных «машинных сборок» углеродной энергии и форм политических отношений намного сильнее изменила наше представление о глобализированной современности, чем многочисленные эссенциалистские нарративы, критические или апологетические. Но в более ранних работах Митчелл пытался выявить истоки культурного ландшафта модерна, фундаментальные основания его базовых оппозиций, и, несомненно, интересный результат этого исследования все же не так теоретически однозначен.

Так, в статье «Сцена „современности“» Митчелл связывает производство модерна с колониальными практиками[1]. «Современность» фабрикуется в ходе захвата и последующего освоения европейцами обширных территорий застывшего во временной неподвижности неевропейского мира. Колониальная периферия — это непристойная изнанка и вместе с тем необходимое условие западной модернизации, скрывающей и подавляющей темпорально-географическую множественность своих корней. По сути, «современность» — это своеобразный хронотоп, где пространство выражает себя через время, а время — через пространство. И эти пространство и время всегда являются пространством и временем Запада. Любое повествование о modernity только укрепляет европоцентричную модель, со вписанной в нее логикой господства.

Согласно Митчеллу, теоретически продуктивно подойти к вопросу о «современности», не создавая при этом еще один европоцентричный нарратив, можно лишь в том случае, если увидеть в «модерне» инсценированную репрезентацию. Этот тезис наглядно показывает, что критическое разоблачение вновь восстанавливается в поруганных правах, причем, на первый взгляд, в максимально прямолинейной версии. Действительно, ход Митчелла кажется предельно тривиальным: ставшая сегодня чрезвычайно изощренной

1 Эта статья Митчелла открывает отредактированный им же сборник «Questions of Modernity», куда вошли работы крупнейших представителей постколониальных исследований — Дипеша Чакрабарти, Партхи Чаттерджи, Гайана Пракаша и других [Mitchell, 2000].

критическая теория давно отучила своих сторонников от наивной доверчивости по отношению к любым натурализациям.

Конечно, оставаясь в рамках «парадигмы критики», трудно спорить с утверждением, что modernity — это репрезентация, своего рода идеологический конструкт, выполняющий селективную, исключающую функцию: воображаемая иерархия исторической темпоральности всякий раз оборачивается реальной иерархией господства[1]. Но Митчелл не ограничивается банальной констатацией очевидного, он делает неожиданное, «латурианское» добавление, приоткрывающее исток самой современной герменевтики подозрения: имя «модерн» относится не только к одной из специфических репрезентаций, производящей на своих границах «не-современного» Другого, но и к чистому различию между любой репрезентацией и реальностью, которую она «представляет». Мир модерна оказывается организован вокруг этого различия: здесь все существует лишь для того, чтобы быть символически удвоенным.

В своей ранней книге «Колонизация Египта», описывая культурный ландшафт «империалистической современности», Митчелл использует метафору «мира-как-выставки» (world-as-exhibition). Обыгрывая знаменитый тезис Хайдеггера о нововременной «картине мира», он отсылает к феномену всемирных выставок, проводившихся в Европе с середины XIX века. Значение этих роскошных витрин индустриального прогресса трудно переоценить. В работе «Станцы» Агамбен, анализируя очерки Шарля Бодлера о Парижской всемирной выставке 1855 года, проницательно заметил, что в эпоху капиталистического рынка устанавливаются отношения эквивалентности между «аурой ледяной недосягаемости», окружающей теперь произведения искусства, и «фетишизмом, привносимым в товар меновой стоимостью» [Agamben, 1993a, p. 42].

Не только искусство при капитализме становится товаром (о чем немало написано и сказано), но и товар в какой-то мере сближается с произведениями искусства[2]. И экспозиционные пространства выставок — это своего рода театральные подмостки, на которых публично разыгрывается, «представляется» сущностно репрезентативная природа товарно-денежной экономики модерна[3]. Будучи

1 Подробнее об этом см., например, [Bhabha, 1999, p. 236-256].

2 Агамбен дает любопытную выдержку из путеводителя по Парижской выставке 1867 года: «Публика нуждается в грандиозном представлении, поражающем воображение; ее дух должен замереть, потрясенный чудесами индустрии. Она желает созерцать волшебство, а не просто разложенные по группам товары» [Agamben, 1993a, p. 38].

3 В своей книге Митчелл приводит некоторые отзывы незападных визитеров выставок, поражавшихся маниакальной страсти европейцев к бесконеч-

концентрированным выражением симулятивных практик буржуазной «современности», выставка действительно может служить ключевой метафорой мира, который «в любом поле общественной жизни <...> интерпретируется дуалистически, в противопоставлении образа и реальности» [Митчелл, 2014а, с. 135]. Форма и содержание, означающее и означаемое, структура и деятельность, копия и оригинал, субъект и объект — список оппозиций, конституирующих бинарное мышление модерна можно продолжать до бесконечности. Но все они основываются на базовом допущении — любая репрезентация онтологически менее полновесна чем то, что она репрезентирует.

При этом любая копия, замещающая «реальный» объект, самим своим существованием в качестве «слабого подобия» утверждает онтологическую мощь копируемого, несводимое присутствие «настоящей» реальности во всей ее материальной плотности. «Этот новый миф о непосредственном присутствии, изначальной материальной реальности, предшествующей любой работе дублирования, означивания, управления или воображения, и определяет своеобразную метафизику «современности» [Там же, с. 136]. И даже пресловутый постмодерн, порывая, как ему думалось, с любой метафизикой присутствия, не столько окончательно прощался с «нововременной», сколько создавал ее более продвинутую — апофатическую — версию: признание того факта, что непосредственный контакт с реальностью более невозможен, не ставит под вопрос само различие

ным симуляциям реального мира и той точности, с которой они этот мир воспроизводят. Страсть и в самом деле удивительная: выставлялись не только «чудеса индустрии» и произведения искусства, но и «живые картины» в тщательно сделанных декорациях, копирующих целые жилые кварталы городов «экзотического Востока». Так, например, на Парижской выставке 1889 года египетский павильон представлял собой выстроенную французами искусную имитацию каирской извилистой улочки, «наполненной домами с нависающими верхними этажами и мечетью, напоминающей мечеть в Кайт-Бее» [Mitchell, 1991, p. 1]. Показательна реакция четырех египетских ученых-востоковедов, ехавших на Восьмой международный конгресс ориенталистов в Стокгольм, но по пути специально остановившихся в Париже, чтобы осмотреть выставку. Они были крайне расстроены инсценированной «аутентичностью» старого Каира. Но стоило египтянам добраться до Стокгольма, как они и сами превратились в экспонаты: «Как и других неевропейцев, египтян встретили с радушием, смешанным с огромным любопытством. <...> Один из европейских участников конгресса писал: «<...> Добрый скандинавский народ, кажется, рассматривал конгресс не столько как съезд ученых-востоковедов (Orientalists), сколько как собрание представителей самих восточных народов (Orientals)» [Ibid., p. 1-2].

между недоступным теперь «твердым» миром и бесконтрольно множащейся сферой симулякров.

Но вот здесь и кроется та ловушка, о которой говорилось выше и которую Митчелл, кажется, не замечает. Короткое замыкание между двумя «модернами» делает подсеченную под корень «современность» практически непобедимой. Разоблаченная как всего лишь репрезентация, не соответствующая сложной действительности идеологическая «картинка», modernity выигрывает даже в своем проигрыше, поскольку само разоблачение возможно только из «модерной» же перспективы. И чем громче мы утверждаем, что никогда не были современными, тем очевиднее тот факт, что мы продолжаем ими оставаться. Однако эта устойчивая именно в своей неустойчивости конструкция раскачивается в обе стороны.

Критическая бдительность по отношению к источающим соблазн симулякрам предполагает неустранимое воспроизводство фантазмов о «реальном» и «подлинном»[1]. За симулированной «современностью» есть другая — настоящая, «дизъюнктивная», «смещающаяся». Или уже даже не «современность», а политемпоральная Срединная империя как актуальный предел подлинности, одновременно природной, социальной и дискурсивной. Если постмодернистский «хаос видимостей» — это один полюс модерного мышления, то построения нового материализма и объектно-ориентированных онтологий — другой.

Из всего вышесказанного напрашивается неутешительный вывод: критика нововременного режима историчности лишь укрепляет его, а выход за пределы этого режима обессмысливает и саму критику, и возможность иного начала. Более того, последовательное продумывание альтернативы неожиданно возвращает к исходной точке, так что модерность становится той самой делезовской машиной, которая чем чаще ломается, тем лучше работает. Возможно ли совместить радикально имманентную онтологию с представлением об анахронизме как важнейшем инструменте историографической рефлексии?

Ответ, как представляется, следует по-прежнему искать в пространстве, открываемом текстами Жиля Делеза. Но в этом пространстве нет единственной королевской дороги и возможны разные варианты. Тем более, когда речь идет о непростых проблемах темпоральности. Латур, анализируя генезис нашего ощущения «нововременности», прямо ссылается на Делеза, когда дает свой ответ:

1 Более развернутый вариант представленной аргументации см. [Кобылин, 2014].

это ощущение возникает из повторения[1]. Вернее, модерная темпоральность появляется в качестве результата определенного повторения, связывающего элементы так, «чтобы вещи шли в ногу и замещались другими вещами, столь же четко выстроенными в ряды» [Латур, 2006, с. 141]. Другой тип повторяющейся связи создаст другую темпоральность.

Конечно, Латур писал манифест, а не философский трактат, и был совершенно не обязан разбираться со всеми тонкостями и нюансами. Но все-таки необходимо признать, что здесь мы сталкиваемся с очень сильным упрощением, игнорирующим слишком многое. В задачу предлагаемой работы не входит подробное описание проблемы времени в делезовской философии на всех этапах ее становления. Это тема слишком сложна и объемна для небольшой статьи[2]. Важно лишь напомнить, что фактически во всех текстах, где Делез обсуждает этот вопрос, появляется — в разных книгах под разными именами — довольно странное темпоральное измерение.

В «Различии и повторении», на которое ссылается Латур, говорится о трех синтезах времени. Помимо пассивного синтеза, связанного с привычкой, и «эротического» синтеза, связанного с памятью, есть и загадочный третий синтез: «обезумевшее время, вышедшее за данную ему Богом кривизну, освободившееся от своего слишком простого кругового вида, избавившееся от событий, составлявших его содержание, порвавшее связь с движением, одним словом — открывающее себя как пустая и чистая форма» [Делез, 1998, с. 117]. В «Логике смысла» эта пустая и чистая форма, где каждое мгновение настоящего непрерывно делится на прошлое и будущее в «обоих смыслах-направлениях сразу», носит имя Эона и противостоит Хроносу как вместилищу настоящего, вернее, относительных настоящих разной длительности, окаймляемых Богом [Делез, 1995, с. 199]. В «Кино-2» Делез пишет о неком «нехронологическом времени», которое, кроме всего прочего, оказывается и единственной подлинной субъективностью [Делез, 2004, с. 383].

Наконец, в совместной с Феликсом Гваттари книге «Что такое философия?» Делез добавляет еще одно имя — «мертвое время» или «межвременье» [Делез, Гваттари, 1998а, с. 201]. И эта пустая, чистая или мертвая форма темпоральности всегда соединена с тем онтологическим модусом, которому Делез также давал различные названия: виртуальность, трансцендентальное поле, план имманенции или консистенции.

1 Латур отсылает здесь к «Различию и повторению» [Латур, 2006, с. 140].

2 В качестве краткого введения в проблему можно использовать статью Пьера Монтебелло [2009]. Более подробное исследование [Williams, 2011].

Одну из возможных трактовок этого таинственного темпорального измерения предложил американский философ, медиа-художник и режиссер Мануэль Де Ланда в относительно недавно вышедшей книге «Делез: история и наука» [2010]. Возможно, что его интерпретация позволит по-новому взглянуть и на интересующую нас здесь проблему анахронизма[1].

Однако прежде чем рассмотреть это толкование, необходимо восстановить общий контекст. В своем прочтении Де Ланда исходит из принципиальной важности для материалистической онтологии различия между экстенсивными и интенсивными характеристиками. В первом случае речь идет о пространственных пределах, обусловливающих идентичность самых разных объектов: физических предметов, биологических организмов и целых экосистем, социально-символических образований, включая, например, государственные границы между странами. Во втором случае — здесь примерами могут служить режимы скоростей, температур, давления — значение имеют не демаркации в пространстве, а пороги интенсивности или фазовые переходы.

Хотя оппозиция экстенсивное/интенсивное известна в философии со времен средневековой схоластики, ее разработкой в новейшей время занимались в основном ученые-естественники. И сам Де Ланда в начале текста отталкивается от тех базовых понятийных определений, которые дает современная термодинамика[2]. Далее, поскольку работа посвящена картированию экстенсивных и интенсивных зон и тем возможностям, которые такое картирование открывает, Де Ланда обращается к истории картографии, а от нее — к современным проблемам проективной геометрии. Но истинная задача философа, как он полагает, состоит не в том, чтобы просто время от времени использовать достижения естествознания и математики, а в том, чтобы извлечь из этих достижений настоящий «метафизический урок». И единственным современным философом, кто действительно смог это сделать, был Жиль Делез, онтологию которого Де Ланда во многом и развивает в собственных проектах.

1 Наиболее интересна в этом отношении предпоследняя глава книги «Интенсивная и экстенсивная картография».

2 «Термодинамические свойства могут быть разделены на два общих класса, а именно — на экстенсивные и интенсивные. Если определенное количество материи в исходном состоянии будет разделено на две равные части, то каждая отдельная часть будет иметь ту же величину интенсивных свойств, что и целое, но только половину величины экстенсивных свойств, присущих этому целому. Давление, температура и плотность — примеры интенсивных свойств. Масса и общий объем — экстенсивных» [Van Wylen, 1963, p. 16].

Традиционная метафизика на всем протяжении своей истории прилагала немало усилий, чтобы описать и классифицировать экстенсивные и интенсивные свойства по отдельности, отталкиваясь при этом от качеств уже полностью сформированного объекта. Готовая продукция в статическом мире почтенных старых философий всегда отделена от процессов производства. Отсюда — застывшие типологии, «вечные сущности» и трансцендентные платоновские небеса. Важнейший ход, сделанный Делезом, заключается в том, что он установил генетическое отношение между экстенсивным и интенсивным в исключительно имманентном пространстве. «Разнообразие непосредственно воспринимаемых объектов — это разнообразие объектов, пространственно определенных. Но самим своим возникновением они обязаны невидимым процессам, обусловленным различиями в интенсивности» [DeLanda, 2010, p. 116]. В делезовской философии разнообразные иерархии, списки, таксономии и классификации уступают место «плоской», имманентной карте, вернее, операциям картографирования.

Онтологическая карта создается линиями нескольких типов, соответствующих различным, но взаимосвязанным доменам реальности. Первый тип линий — это молярные линии, образующие «жесткие сборки» конечных объектов, готовых результатов незримой производственной динамики. Они отвечают за ригидные сегментарности в диапазоне от элементарных частиц до мега-империй. При этом молярные линии фиксируют не только спациально-экстенсивные характеристики — длины, площади, объемы, — но и интенсивные качества в состоянии равновесия.

Второй тип — молекулярные линии или линии становления, образующие гибкие сегментарности. Это вечно замалчиваемое метафизикой производство: потоки, управляемые интенсивными градиентами, и фазовые переходы, дающие возможность нового качества[1]. «Множество вещей происходит на этой второй линии — становления, микро-становления, которые могут не иметь вообще

1 В тексте Де Ланда долго и подробно описывается пример, известный каждому советскому студенту (и, наверное, многим постсоветским), изучавшему диамат в вузе. Речь, конечно, идет о превращениях воды при закипании и замерзании — главной студенческой иллюстрации диалектического закона перехода количественных изменений в качественные. Правда, Де Ланда не ограничивается изменениями температур. Он показывает, как меняется «поведение» потока воды, если мы начинаем варьировать другой параметр — скорость: при низких скоростях поток остается ламинарным (ровным и устойчивым), прохождение первого критического порога делает его конвективным (волнообразным), а второго — турбулентным, «демонстрируя фрактальную структуру водоворота в водовороте» [DeLanda, 2010, p. 123].

ничего общего с тем ритмом, который мы называем нашей историей» [Deleuze, Parnet, 2002, p. 124-125].

Но есть еще и третий тип линий, и соответственно третий домен реальности, наиболее загадочный и с большим трудом поддающийся концептуализации. Делез называет эти линии «линиями ускользания», а домен — «планом имманенции» или «планом консистенции». Если генетическая связь между экстенсивным и интенсивным — это связь между актуальными объектами и актуальными же процессами их порождения, то линии ускользания соединяют уровень актуального с виртуальной структурой или неметрическим, несегментированным пространством «топологических инвариантов», ассамбляжем-сборкой сосуществующих трансформаций, где все компоненты суть множества с «какими угодно измерениями»[1].

В качестве иллюстрации, помогающей прояснить эту странную «топологическую онтологию», Де Ланда использует алгебраическую классификацию различных геометрий, разработанную на основе теории групп немецким математиком Феликсом Клейном и в 1872 году изложенную им в знаменитой «Эрлангенской программе». Если, как пишет Де Ланда, посмотреть на клейновы преобразования и инварианты не только математически, но и онтологически, и установить генетические отношения между пространствами разных геометрий, то мы увидим «процесс последовательной дифференциации, то есть процесс, который из относительно недифференцированных топологических фигур через последовательное разрушение симметрии генерирует все многообразие метрических фигур» [DeLanda, 2010, p. 120].

Фактически это и есть делезианская вселенная, остается лишь несколько изменить терминологию: многообразие материальной реальности возникает в процессе актуализации, идущей от ассамбляжа виртуальных множеств, топологического плана имманен-

1 В «Тысяче плато», поясняя значение плана консистенции, Делез и Гваттари призывают на помощь Лавкрафта, описавшего нечто похожее в «грандиозных и упрощенных терминах»: «Бытие явно хотело, чтобы он понял суть чудесных превращений и принял как должное многообразие собственных обличий, а не только ту мельчайшую частицу, с которой связывал оставшееся „я“. Волны внушали ему, что любая форма в пространстве образуется при пересечении той или иной фигуры с большим количеством измерений. Квадрат — это результат сечения куба, а круг сечения сферы. Трехмерные куб и сфера возникают при сечении фигур четырех измерений, о чем люди до сих пор лишь догадывались и что изредка видели во сне. Четырехмерные фигуры создаются с помощью сечения пятимерных и так далее, вплоть до головокружительной бесконечности прообразов» [Делез, Гваттари, 2010, с. 414-415].

ции к молекулярным потокам, «интенсивности-в-неравновесии» и уже оттуда — к расщепленным, «метрическим» объектам, жестким, пространственно определенным сегментарностям — «физическим, химическим, биологическим и социальным» [Ibid., p. 133].

Однако само виртуальное пространство, будучи не трансцендентным миром платоновских эйдосов, а имманентным полем Идей как «непрерывных множеств с *n* параметров», должно постоянно поддерживаться и воспроизводиться. Помимо актуализации, всегда случающейся в настоящем, должен существовать некий контр-процесс, контр-осуществление, ответственное за создание «идеальных поверхностей», но уже не в настоящем времени актуализированных сущих, а в иной — топологической — форме темпоральности. Помимо не-метрического пространства, помогающего помыслить план имманенции, должно существовать и не-хронометрическое время, соответствующее этому плану. Это странное время, где само понятие длительности лишено смысла, «настоящее без какой-либо длительности, бесконечно тянущееся в сторону прошлого и будущего одновременно, так что здесь ничего актуально не происходит, но либо уже произошло, либо вот-вот произойдет» [Ibid., p. 134].

Такая «топологическая» трактовка Мануэлем Де Ланда делезовской онтологии открывает новые возможности для концептуализации исторического процесса вообще и анахронизма в частности. Пространство событийности, актуализирующейся в настоящих различной длительности — «от продолжительных космических и геологических до кратчайших атомных и субатомных», и пространство виртуальной структуры с не-хронометрическим временем, связанные друг с другом линиями ускользания (абсолютными и относительными), позволяют продумать анахронизм иначе, чем в «нововременном» или латуровском вариантах. Здесь мы сталкиваемся и не с напряжениями между различными измерениями единого темпорального потока, и не с мирным сосуществованием всех времен «одновременно», а скорее с просвечиванием виртуального в конкретном актуальном ассамбляже.

Так, например, подчеркивает Де Ланда, в актуальном времени мы можем выделить последовательные ступени в прогрессивном развитии человечества — от примитивных форм социальной организации древних охотников и собирателей до сложнейшей структуры социальной жизни в централизованных государствах. Но в виртуальном времени эта последовательность бессмысленна — здесь последующее уже некоторым образом содержится в предыдущем. Поэтому в осуществленной племенной сборке уже содержится виртуальная реальность Государства или капитализма. И это не просто поэтическая гипербола, фигура речи, литературный прием. Речь идет именно о виртуальной части актуальной сборки.

В «Тысяче плато», посетовав на неразработанность каузальных отношений в гуманитарных науках по сравнению с естествознанием, Делез и Гваттари пишут: «Физика и биология одаривают нас перевернутой причинностью, причинностью без конечной цели, которая тем не менее свидетельствует о воздействии будущего на настоящее или настоящего на прошлое — например, сходящаяся волна или предвосхищаемый потенциал, кои предполагают инверсию времени. <...> Сходным образом, в области, которая нас занимает, мало сказать, что неолитическое или даже палеолитическое Государство, однажды появившись, реагирует на окружающий мир собирателей-охотников; оно — прежде, чем появиться — уже действует как актуальный предел, который эти первобытные общества со своей стороны предотвращают, или как точка, к которой они сходятся, но которую могут достичь, только исчезнув» [Делез, Гваттари, 2010, с. 729-730]. Здесь анахронизм не просто критический инструмент, он формирует поле борьбы, столкновения сил, вооруженное противостояние. И когда первобытные люди уничтожают излишки продовольствия в церемониальных ритуалах, они создают линию обороны против той реальной государственной конфигурации, которая рвется к ним из виртуального мира.

Одно из последних «плато» книги, названное авторами «7000 до н. э. — Аппарат захвата», фактически полностью посвящено критике всех разновидностей исторического эволюционизма и настройке радикально непривычной историко-социальной топологии, где «виртуальный анахронизм» играет особую роль. По всей видимости, эта глава была прочитана нами не слишком внимательно, и осмыслить весь спектр возможностей, открываемых ею для историографии, нам еще только предстоит.

Библиография

Агамбен Дж. (2000) Скрытый подтекст тезисов Беньямина «О понятии истории». *Новое литературное обозрение*, (46): 91-96.

Агамбен Дж. (2014) *Нагота*, М.: ООО «Издательство Грюндриссе».

Беньямин В. (2012) *Учение о подобии*, М.: РГГУ.

Бишоп К. (2014) *Радикальная музеология*, М.: ООО «Ад Маргинем Пресс».

Борис Гройс и Екатерина Деготь об инфраструктурных катаклизмах в искусстве. Rupo.ru. 2010. 10 декабря (rupo.ru/m/2816/ boris_groys_i_ekaterina_dyogoty_ob_infrastrukturnyh_ka.html#.VdtO5jk4Ss.facebook).

Делез Ж. (1995) *Логика смысла*, М.: Издательский центр «Академия».

Делез Ж. (1998) *Различие и повторение*, СПб.: ТОО ТК «Петрополис».

Делез Ж., Гваттари Ф. (1998а) *Что такое философия?* М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя.

Делез Ж. (2004) *Кино*, М.: Ад Маргинем.

Делез Ж., Гваттари Ф. (2010) *Тысяча плато*, Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель.

Кобылин И. (2014) Модерн против модерна: «современность» как двойное различие. *Неприкосновенный запас* (98): 140-146.

Латур Б. (2006) *Нового времени не было*, СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге.

Латур Б., Энньон А. *Как ошибки во множестве категорий приводят к известности.* Gefter.ru. 2013. 29 ноября (gefter.ru/archive/10660).

Митчелл Т. (2014) *Углеродная демократия: политическая власть в эпоху нефти*, М.: Дело.

Митчелл Т. (2014а) Сцена «современности». *Неприкосновенный запас,* (98): 123-139.

Монтебелло П. (2009) Бергсон и Делез, контр-феноменология. *Логос*, (71): 98-106.

Олейников А. (2014) Откуда берется прошлое? (Апология анахронизма). *Новое литературное обозрение*, (126): 337-344.

Политика времени: анахронизм и современность. Gefter.ru. 2015. 11 декабря (gefter.ru/archive/16924).

Смирнов И. (2014) Безвременье. *Неприкосновенный запас*, (98): 147-158.

Фуко М. (2011) *Управление собой и другими*, СПб.: Наука.

Agamben G. (1993) *Infancy and History. The Destruction of Experience*, London, N.Y.: Verso.

Agamben G. (1993a) *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture*, Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

Bhabha H. (1999) *The Location of Culture*, N.Y.: Routlege.

DeLanda M. (2010) *Deleuze: History and Science*, Saas-Fee: Atropos Press.

Deleuze G., Parnet C. (2002) *Dialogues II*, N.Y.: Columbia University Press.

Massumi B. (2002) *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham; London: Duke University Press.

Mitchell T. (1991) *Colonizing Egypt*, Berkeley: University of California Press.

Mitchell T. (ed.) (2000) *Questions of Modernity*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Santner E., Zizek S., Reinhard K. (2005) *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago; London: University of Chicago Press.

Van Wylen G. (1963) *Thermodynamics*, N.Y.: John Wiley and Sons.

Williams J. (2011) *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

References

Agamben Dzh. (2000) Skrytyj podtekst tezisov Ben'jamina «O ponjatii istorii» [Hidden implication of Benjamin's "On the concept of history"]. *Novoe literaturnoe obozrenie* [Russian Studies in Literature], (46): 91-96.

Agamben Dzh. (2014) *Nagota [Nudity],* M.: OOO «Izdatel'stvo Grjundrisse».

Ben'jamin V. (2012) *Uchenie o podobii [Doctrine of resemblance],* M.: RGGU.

Bishop K. (2014) *Radikal'naja muzeologija [Radical museology],* M.: OOO «Ad Marginem Press».

Boris Grojs i Ekaterina Degot' ob infrastrukturnyh kataklizmah v iskusstve. Rupo.ru. 2010. 10 dekabrja [*Boris Groys and Ekaterina Degot about infrastructural cataclysms in art]* (rupo.ru/m/2816/ boris_groys_i_ekaterina_dyogoty_ob_infrastrukturnyh_ka.html#.VdtO5jk4Ss.facebook).

Delez Zh. (1995) *Logika smysla [Logic of sense],* M.: Izdatel'skij Centr «Akademija».

Delez Zh. (1998) *Razlichie i povtorenie [Difference and repetition],* SPb.: TOO TK «Petropolis».

Delez Zh., Gvattari F. (1998a) *Chto takoe filosofija? [What is philosophy?],* M.: Institut jeksperimental'noj sociologii, SPb.: Aletejja.

Delez Zh. (2004) *Kino [Cinema],* M.: Izdatel'stvo «Ad Marginem».

Delez Zh., Gvattari F. (2010) *Tysjacha plato [A thousand plateaus],* Ekaterinburg: U-Faktorija; M.: Astrel'.

Kobylin I. (2014) Modern protiv moderna: «sovremennost'» kak dvojnoe razlichie [Modernity vs. modernity: double distinction]. *Neprikosnovennyj zapas [NZ: debates on politics and culture],* (98): 140-146.

Latur B. (2006) *Novogo Vremeni ne bylo [We have never been modern],* SPb.: Izd-vo Evrop. un-ta v S.-Peterburge.

Latur B., Jenn'on A. *Kak oshibki vo mnozhestve kategorij privodjat k izvestnosti [How to make mistakes on so many things at once — and become famous for it]* Gefter.ru. 2013. 29 nojabrja (gefter.ru/archive/10660).

Mitchell T. (2014) *Uglerodnaja demokratija: politicheskaja vlast' v jepohu nefti [Carbon democracy: political power in the age of oil],* M.: Delo.

Mitchell T. (2014a) Scena «sovremennosti» [Stage of modernity]. *Neprikosnovennyj zapas [NZ: debates on politics and culture],* (98): 123-139.

Montebello P. (2009) Bergson i Delez, kontr-fenomenologija [Bergson and Deleuze: counter-phenomenology]. *Logos [Logos],* (71): 98-106.

Olejnikov A. (2014) Otkuda beretsja proshloe? (Apologija anahronizma) [Where is the past from? (Apologia of anachronism)]. *Novoe literaturnoe obozrenie [Russian Studies in Literature],* (126): 337-344.

Politika vremeni: anahronizm i sovremennost' [Politics of time: anachronism and modernity] Gefter.ru. 2015. 11 dekabrja (gefter.ru/archive/16924).

Smirnov I. (2014) Bezvremen'e [The Doldrums]. *Neprikosnovennyj zapas [NZ: debates on politics and culture],* (98): 147-158.

Fuko M. (2011) *Upravlenie soboj i drugimi [The government of self and others],* SPb.: Nauka.

Agamben G. (1993) *Infancy and History. The Destruction of Experience*, London; N.Y.: Verso.

Agamben G. (1993a) *Stanzas. Word and Phantasm in Western Culture*, Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

Bhabha H. (1999) *The Location of Culture*, N.Y.: Routlege.

DeLanda M. (2010) *Deleuze: History and Science*, Saas-Fee: Atropos Press.

Deleuze G., Parnet C. (2002) *Dialogues II*, N.Y.: Columbia University Press.

Massumi B. (2002) *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*, Durham; London: Duke University Press.

Mitchell T. (1991) *Colonizing Egypt*, Berkeley: University of California Press.

Mitchell T. (ed.) (2000) *Questions of Modernity*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Santner E., Zizek S., Reinhard K. (2005) *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago; London: University of Chicago Press.

Van Wylen G. (1963) *Thermodynamics*, N.Y.: John Wiley and Sons.

Williams J. (2011) *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, Edinburgh: Edinburgh University Press.