

---

---

## К «АНТРОПОГРАММАМ» ВАЛЕРИЯ ПОДОРОГИ: ОДНО СРАВНЕНИЕ, А ТАКЖЕ НЕСКОЛЬКО ВОПРОСОВ И КОММЕНТАРИЕВ

---

*А.К. Пензин*  
*Институт философии РАН*

---

**Аннотация:** В статье представлена дискуссия между А.К. Пензиным и В.А. Подорогой о ключевых проблемах аналитической антропологии. Основные темы дискуссии: проблема «завершения» мифа литературы, включённое и исключающее наблюдение, Произведение и мимесис и др.

**Ключевые слова:** В.А. Подорога, аналитическая антропология, литературоцентричная идеология, миф литературы, культурный разрыв, наблюдение включённое/исключающее, произведение, мимесис.

### *Предупреждение*

Должен признаться: я не являюсь в достаточной степени экспертом-исследователем в том, что касается тех многих конкретных и невероятно детально разработанных материалов русской литературной традиции, которые вовлечены в масштабный проект Валерия Подороги «Мимесис», включающий и недавний текст «Антропограмм». Поэтому я хотел бы остановиться лишь на нескольких блоках вопросов и замечаний. Они связаны, скорее, с попыткой определить расположение этого проекта в ситуации современной мысли, а также связаны с прояснением некоторых понятий и исследовательских стратегий. Для этого сначала я прибегну к одному сравнению, и, основываясь на нём, а также самом обсуждаемом тексте, постараюсь развернуть серию из нескольких вопросов и комментариев. Хочу заметить, что за этими вопросами и комментариями не скрывается каких-либо особых критических интенций. За ними стоит лишь желание расширить объём понимания текста, который является результатом значительной многолетней исследовательской работы автора<sup>1</sup>.

### *Валерий Подорога и Франсуа Ларюель: «Не-литературное» в литературе и «не-философское» в философии*

Однажды, осенью 2010 года, мне довелось побывать на семинаре Центра франко-российских исследований в Москве, где с интересным докладом о «не-философии» (*non-*

---

<sup>1</sup> Должен также признаться, что для прояснения некоторых особенно сжато написанных частей «Антропограмм» — при более чем демократическом желании автора прояснить по пунктам костяк своей исследовательской программы — потребовались бы, возможно, дальнейшие комментарии.

*philosophie*) выступал Франсуа Ларюэль (François Laruelle). Задумавшись об этих — в силу обстоятельств, увы, кратких — заметках или вопросах к «Антропограммам», я вспомнил выступление Ларюэля, идеями которого я никогда специально не занимался<sup>2</sup>. Перечитывая «Антропограммы», где московский исследователь набрасывает плотную теоретическую сетку, рефлексирующую уже проделанную им практику антропологического анализа русской и ранней советской литературы в опубликованных томах «Мимесиса», я стал лучше понимать, почему мне пришла мысль о некотором сходстве проектов Валерия Подороги и Франсуа Ларюэля. Это сходство, на мой взгляд, бросает интересный и неожиданный свет на каждого из этих двух мыслителей.

Я вспомнил лекцию Ларюэля, который описывал философскую работу выдающихся фигур Нового и новейшего времени (скажем, от Лейбница до 20 века) с некоторой почти непередаваемо отчуждённой перспективой, как будто он описывает не поведение и мыслительные стратегии философов, а каких-то природных, стихийных явлений и существ. Так, например, в своих описаниях он использовал язык современной квантовой физики («принцип суперпозиции», «волна», «корпускулярно-волновой дуализм», и т. д.). «Не-философия», если говорить очень упрощённо, провозглашалась Ларюэлем как способ мыслить вне рамок традиционной европейской философии и, в то же время, не отказываясь от этого наследия. «Не-философия» рассматривает его как бы со стороны, взглядом предельно отчуждённого наблюдателя. Это своего рода «наука о философии», которая пытается описывать философов с точки зрения их мыслительных стратегий или «решений», исходя из которых строится вся архитектура их мыслительной работы. Французский философский авангард с 1960-х стремился раскрыть формы радикальной мысли в том, что философией обычно не считается: модернистское искусство, кино-авангард, экспериментальный театр, поэзия, политическая практика. Ларюэль, насколько можно в целом понять его проект, стремится, напротив, отследить «не-философское» в самой философии, т. е. автоматизмы, «решения», поведенческие стратегии мыслителей. Они улавливаются лишь из максимально отстранённой перспективы и позволяют парадоксально описать философию в терминах не-философии, развернуть её понятийный и высказывательный архив для некоего нового, другого использования. В этом смысле Ларюэль продолжает интеллектуальный эксперимент 1960-х в новых условиях, также критикуя нарождающийся философский консерватизм начала нового века. Например, как утверждает Ларюэль в своем памфлете против Алена Бадью — современного воплощения философа-неоклассика — в противоположность воскрешению теней платоновской пещеры, «не-философия» стремится «...выработать вне-философскую мысль, которая, однако, могла бы соотноситься с любой возможной философией — безразлично, современной или пост-современной — как со своим материалом, при этом не соотнося себя с тем или иным философским решением» [Laruelle 2012: 3]. Итак, это особый способ оперировать понятиями и проблемами — как бы издалека, извне философии, рассматривая «стандартных» мыслителей, скорее, как заложников собственных «решений», во многом остающихся слепым пятном в самом производящем механизме их теоретизирования; они становятся «материалом» для аналитических операций другого типа. В то же время, этот проект явно остаётся в режиме радикального интеллектуального поиска и открытости. Такой крайне отстранённый взгляд казался довольно свежим и стимулирующим, хотя и странно знакомым.

В самом деле, всё это довольно отчётливо напоминает «аналитическую антропологию», экспериментальную исследовательскую дисциплину, развиваемую Валерием Подорогой. Или же можно было бы сказать, что эти проекты *пересекаются* — сложным образом, подобно двум топологическим фигурам — в ряде своих точек, хотя, безусловно, следуют своим собственным траекториям и проблематикам... Точно так же, например, хотя и в другом контексте, Подорога, создавая свои анализы с позиции предельно отстранённого «не-включённого»

<sup>2</sup> За последние 5 лет имя Ларюэля, публиковавшего свои работы ещё с 1970-х гг., и которого, например, ещё Делез и Гваттари с симпатией цитировали в книге «Что такое философия?», стало довольно известным.

наблюдателя, иногда использует язык хотя и не физики, но энтомологии и зоологии, описывая поведение литературного автора. Скажем, в таком выразительном фрагменте: «И даже кажется иногда, что авторское усилие подобно усилию паука, извлекающего нити для паутины из своих внутренних секретий или улитки, выстраивающей свои защитные пластические формы из внешних «материй», но никоим образом не подражающих им, скорее поглощающих и фильтрующих, заставляющих служить внешнюю среду её инстинкту» [Подорога 2014: 15]. «Аналитическая антропология» точно так же развёрнута в сторону понимания философии (или литературы, понятой как форма мысли) как материала или «объекта» для своих аналитических операций и отказывается от «решений» ради непрерывной, имманентной и не завершаемой аналитической работы<sup>3</sup>. (В этой связи интересно также, что автор «Антропограмм» эпизодически использует термин «*нон-литература*» [Там же: 8]). Такое отстранённое, «невключенное» наблюдение за мыслителями (Хайдеггер, Ницше, Кьеркегор и др.) было, на наш взгляд, неявным принципом исследования в книгах Подороги ещё в 1990-х гг. («Метафизика ландшафта», «Выражение и смысл»), хотя этот подход ещё не кристаллизовался в форме «аналитической антропологии». Это позволяет говорить о последовательной стратегии: выявлять в философском или художественном произведении то, что не усматривается включённым, «близким», «заинтересованным» наблюдателем или, тем более, самим предполагаемым субъектом высказывания (как и высказанного). На мой взгляд, эта стратегия — конечно, гораздо более сложная, чтобы быть описанной в нескольких фразах — разворачивается на протяжении уже нескольких десятилетий. За это время она была адресована различным дискурсам и практикам (собственно философия, искусство, кинематограф, литература, политика и власть), формируя нечто вроде «системы», разумеется, не в классическом смысле<sup>4</sup>. Однако обсуждать эту работу и аналитическую стратегию в целом и в деталях здесь нет возможности, и я ограничусь лишь несколькими комментариями к «Антропограммам».

### ***Комментарии/вопросы***

Можно переформулировать первую часть этого текста в виде общего вопроса: согласился ли бы автор «Антропограмм» с предложенным выше сближением с проектом Ларюэля, по крайней мере, в тех самых приблизительных чертах, в которых я его представил? Этот, возможно, слишком общий вопрос можно развить в виде несколько отдельных блоков вопросов и комментариев, отправляясь, во-первых, от указанных параллелей и, во-вторых, от отдельных тем и понятий «Антропограмм» (в основном, я хотел бы остановиться на теме «наблюдения»). Итак, начав, возможно, с довольно рискованного сравнения, в дальнейших заметках я буду отталкиваться лишь от текста «Антропограмм», адресованного, прежде всего, аналитической антропологии литературы. Я разделю бы свои вопросы и комментарии на три группы.

#### ***(1) Аналитическая антропология и проблема «завершения» мифа литературы***

(1.1) Означает ли аналитическая работа, выявляющая измерение «нон-литературы», лишь сложное движение избавления от довлеющего и репрессивного имперского мифа (или, проще говоря, от специфичной и локальной формы «литературоцентричной» идеологии), или, помимо этого, открывает отечественный литературный архив для какого-то другого, нового использования?<sup>5</sup>

<sup>3</sup> См. мою статью Пензин 2008, где я сравниваю позицию «аналитической антропологии» с «сувереном», отказывающегося от «решений» (отсылая к критике логики суверенности у Бенямина).

<sup>4</sup> См. также мою рецензию о более ранней работе Подороги: Пензин 2002.

(1.2) Также интересна в этой связи ситуация, когда сама аналитическая процедура, или отчуждённая точка зрения «субъекта»-аналитика, отказываясь от любых форм синтеза, и будучи «не-завершаемой» самой по себе, на уровне «объекта» призвана завершить, или создать определённый вклад в историческое завершение формации «литературного мифа». Нет ли здесь своего рода «диалектического» момента?

(1.3) Если следовать аргументу аналитической антропологии, есть много типов «завершённых» времён — прежде всего, индивидуальные времена жизни исследуемых авторов и произведений, которые существуют принципиально «post festum» и недоступны для включённого наблюдения, как и грядущее большое время завершения всего «имперского мифа» литературы. Было бы также интересно прояснить вопрос о том, как эти темы завершения связаны с «ситуацией эпохи» в мировой философии и культуре 1990–2000-х? Она колеблется между тематикой «разрыва» и «завершения» по отношению к политике и культуре модерна (русского или советского модерна, в данном случае) или же, напротив, связывают себя с возрождением модернистской непрерывности истории, мысли, политического действия.

## ***(2) Наблюдение: включённое или исключённое?***

(2.1) Ещё один блок комментариев и возможных вопросов, который мне хотелось бы затронуть в этих заметках, связан с наблюдением как основной установкой «аналитического антрополога», и его отличиям от установок более традиционной философской антропологии и, с другой стороны, классической эстетики. Здесь я имею в виду раздел «Наблюдение: включать или исключать» и ряд других фрагментов, где «невключенное» наблюдение обсуждается с примерами из текстов Беньямина, Барта, Фуко, Роб-Грийе и других авторов, а также со ссылкой на формальную практику наблюдения в этнологии или полевой антропологии [Там же: 18–19]. Все указанные авторы берутся именно в аспекте неформальной и спонтанной полевой антропологической работы (Беньямин в Москве, Барт в Японии, и т. д.). При этом отмечается, что «наблюдение» литературного антрополога, имеющего дело с текстом, а не с визуально регистрируемыми объектами, носит характер «анти-чтения», приостанавливающего автоматизмы чтения как стандартной практики. Такое исключаящее наблюдение или анти-чтение приостанавливает наиболее очевидные смыслы и ценности объекта исследования (повествовательные, идеологические), но актуализирует другие, периферийные элементы, основываясь на предельно отчуждённой, дистанцированной позиции. Оно как бы выводит текст из его инструментального функционирования как коммуникативного или повествовательного устройства, делая его объектом незаинтересованного наблюдения, которое его «остраняет» и, как предполагается, открывает саму возможность вне-идеологического, вне-мифического анализа литературы. Здесь даже возможна параллель со школьным кантовским понятием «незаинтересованного созерцания» как специфической модальности эстетического. Станным образом, после всех опытов критики, герменевтики и деконструкции литературы в 20 веке, может показаться, что вместе с той ведущей ролью, которая отводится «невключенному наблюдению», возможно, здесь в какой-то форме возвращаются мотивы классической эстетики? Разумеется, с важным отличием — так как «исключаящее» наблюдение становится не условием «наслаждения» произведением искусства, но, как раз наоборот, способом подрыва потенциального «наслаждения» и последующего порабощения «имперским мифом», которое задаётся каноническими повествовательными и литературными качествами текста.

(2.2) И всё-таки, кажется, что в описании различия «включённого» и «не-включённого» наблюдения для меня остаётся какая-то неясность. Из цитируемой части текста мне не со-

<sup>5</sup> «Отечественная литература представляет собой то, что я называю тотальным социальным фактом (М. Мосс): в культуре нет ничего, что имело бы смысл, но не было бы опосредовано литературным свидетельством, „темой“, „историей“ или событием, т. е. не было бы введено в общий план наррации (рассказывания национального мифа)» [Подорога 2014: 12].

всем понятно, является ли антропологическое наблюдение в узком смысле (наблюдение полевого антрополога за сообществом, правила и символы которого ему неизвестны) включённым или исключаяющим. На мой взгляд, отчуждённое, дистанцированное наблюдение в полевой антропологии является скорее именно тем, что Подорога называет «исключаяющим» наблюдением. При этом в заключении к книге («Вместо выводов») отчётливо утверждается, что антропологическое, в узком смысле полевой антропологии, наблюдение является включённым (как и практики наблюдения в других дисциплинах — например, в феноменологии, которую Гуссерль связывал с «незаинтересованным» наблюдением») [Там же: 114]. Можно согласиться с определением, что «исключаяющее» наблюдение предполагает абсолютную нейтральность, и не допускает проекцию значений от наблюдателя к наблюдаемому. Таким образом, «исключаяющее» наблюдение, похоже, не связывается ни с какими предшествующими формами философской и социальной мысли, оставаясь, скорее, уникальной практикой. Но чем же всё-таки исключаяющее наблюдение отличается от «незаинтересованного»? На чём основывается «нормативность» этой процедуры, критерии её идентификации (кроме, возможно, некоего «личного», несообщаемого знания и оптики?)<sup>6</sup>. Но не может ли быть наблюдение полевого антрополога — в его предельных формах отчуждения — именно «исключаяющим»? Во всяком случае, было бы интересно узнать больше об этом различии и его критериях.

(2.3) С другой стороны, «исключаяющее» наблюдение, если допустить сходство «исключаяющего» наблюдения в аналитической и полевой антропологии, явно смещает контуры более широкого дисциплинарного пространства, скорее формального и так же уже ставшего «школьным», которое обычно преподаётся и обсуждается как «философская антропология». Как известно, она берёт своё начало от одноимённой немецкой школы, или, точнее, довольно разнородного движения, начавшегося в 1920-х гг. (А. Гелен, Г. Плеснер, М. Шеллер). «Философская антропология» противопоставляла себя «полевой», эмпирической антропологии с её методами отстранённого наблюдения, развивая свои представления о человеческом в его структурном отличии от других форм живого, спекулятивно осмысляя данные зоологии, этнологии и других естественных наук. Безусловно, это была консервативная школа, выстраивающая нормативную и при этом эссенциалистскую модель человеческого, которая при этом базировалась на гипотезе его исключительности по отношению к другим видам живого<sup>7</sup>. При этом интересно, как и насколько «аналитическая антропология» смещает эту парадигму, с одной стороны, совмещая технику предельно дистанцированного наблюдения, часто связанного с эмпирическими, в том числе и естественными, науками, и, с другой стороны, оставаясь формой современной теоретической мысли, озабоченной не само-идентичностью или нормативными рамками «человеческого», но, скорее, его аналитическим рассеиванием, связанным с отказом от окончательного синтеза, «решения».

(2.4) Я хотел бы указать на ещё один интересный аспект, связанный с тематикой включённого/исключаяющего наблюдения. Постколониальная критика, начиная с Эдварда Саида, разоблачала позиции антропологического или этнологического наблюдателя как позицию «колонизатора», как специфическое соотношение власти и знания, свойственное стратегиям «Запада» в его представлении «не-западных» культур [Саид 2006]. Колониальному наблюдателю — исключённость и дистанцированность которого, скорее, свидетельствовала не о нейтральности, но о позиции господства, которая как раз и производила странные идеологические, мифические и экзотические знания о колонизированных культурах и социумах — противопоставлялась фигура включённого и ангажированного наблюдателя, который разрушает дистанции, на основании которых формировалось «колониальное» знание, подрывая таким

<sup>6</sup> О «личном знании» Подорога размышляет в предисловии к книге эссе «Апология политического». Оно имеет характер сопротивления и противопоставляется «разным формам политического господства» [Подорога 2010: 9].

<sup>7</sup> Можно и не упоминать, что в дальнейшем, начиная 1960-х, эта модель оспаривалась с разных сторон — от марксизма до более поздних форм критической европейской мысли.

образом литературные и имперские мифы (наиболее часто материалом для постколониальной критики, что примечательно, также становилась литература). Учитывая, например, существующую со времён Ключевского дискуссию о «внутренней колонизации» российской культуры как части «имперского мифа», возможно, было бы продуктивно прояснить отношения аналитической антропологии литературы и постколониальной теории?

**(3) Произведение, мимесис:  
ориентация в пространстве современной философии искусства**

(3.1) Непрерывное движение, своего рода континуум аналитической антропологии, при всей имманентности собственным уникальным объектам, производит новые теоретические инструменты и понятия, которые, несомненно, способны переноситься в другие исследовательские ситуации. Понятие Произведения и идентификация различных видов мимесиса, безусловно, принадлежат к этим новым инструментам. Если следовать аргументу «Антропограмм», Произведение — как имя всей совокупности работ автора, включая её нереализованные, виртуальные составляющие, которые можно реконструировать через особый биографический анализ<sup>8</sup> — покоится на *одном-единственном* «гештальте» (который можно картографировать в виде уникальной «антропограммы»). Это бесконечно размножающаяся и усложняющаяся, но уникальная и изначально простая миметическая форма («куча» у Гоголя, «машинное» у Платонова, «взрыв» у Белого, и т. д.). Это черта Произведения, на которой настаивает исследователь, завораживает своим настойчивым подчёркиванием единичности, уникальности. Здесь, на мой взгляд, уместен вопрос: является ли эта единичность «гештальта» выводом из исследования соответствующих текстов/произведений, или, скорее, его необходимым, т. е. теоретически постулируемым, а не эмпирическим атрибутом? Если единичность формы есть часть понятия Произведения, то всё это похоже на своего рода «суперструктурализм». Если фиксация этих единичных первообразов — исключительно результат исследования и не является теоретически необходимым атрибутом произведения, можно указать на гипотетические примеры «не-единых», «неуникальных» Произведений? По косвенным признакам, речь всё же идёт о единстве Произведения как части философской программы. Так, например, философия Произведения эксплицитно сравнивается с лейбницевской монадой [Подорога 2014: 15, 86]<sup>9</sup>.

(3.2) Насколько я могу судить, опираясь на первое прочтение «Антропограмм», — заранее предупреждая, что делаю это, возможно, слишком конвенционально и недостаточно точно — понятие Произведения, работающее вместе с теорией 3-х (точнее, 4-х) видов мимесиса, означает имплицитную критику значительной части эстетической мысли 20 века. Ведь она, в основном, отвергала целостность, единичность и уникальность Произведения (как своего рода «организма»<sup>10</sup>), включая его в превосходящую и рассеивающую его множественность текста (Барт, Деррида, «постструктурализм») или внешнюю по отношению к нему общественную тотальность (марксистская эстетика, в её различных вариациях, от Лукача, Адорно и Бенямина до Фредрика Джеймисона). Безусловно, «Антропограммы» выстраивают собственную теоретическую генеалогию, вовлекая целый ряд мыслителей в разработку теории

<sup>8</sup> «Напротив, для нас Произведение — это не данная наглядно, а только возможная и никогда не достижимая (разве только виртуально) форма авторского проекта, оно — „сумма всех сумм“, оно — то, что существует как Событие, не как Вещь или отдельное отношение» [Подорога 2014: 85].

<sup>9</sup> Интересно, что Вальтер Бенямин в частной переписке со своим другом, протестантским теологом Кристианом Рангом (Florens Christian Rang) сравнивал произведения искусства с монадами, или «звёздами», которые сияют в «ночи природы» [The correspondence... 1994: 223–224].

<sup>10</sup> «Важно, что произведение (=монада) и есть организм, который индивидуализирует поглощение внешней энергии Произведение в качестве события и является таким вечным объектом, где время погружено в себя, вращается под действием сил внутрипроизведенческой гравитации то в одну сторону, то в другую, но никогда не выходя за границы...» [Там же: 86].

произведения (Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Г. Башляра, П. Валери, и других). Однако, всё же, как идея Произведения может быть соотнесена с более конвенциональной эстетической теорией модерна, взятой с самой общей и формальной точки зрения?

(3.3) Здесь также можно вспомнить текст Подороги «Проект и опыт», посвящённый важному различению модерна и авангарда [Подорога 2004]. Прежде всего, речь идёт о модернистской *автономии* произведения искусства, которая угадывается в понятии Произведения как сингулярного и уникального, связанного с другими произведениями лишь узами «межпроизведенческого» мимесиса (мимесис-3), и бесконечно умножающего движения своего собственного внутреннего мимесиса (мимесис-2), который всё более отдаляется от мимесиса-1 (мимесиса Реального). Термин «автономия» несколько раз появляется в тексте «Антропограмм», например, когда автор говорит о процессе внутри-произведенческого мимесиса, который «создаёт духовную *автономию*, противостоящую Природе (Внешнему)» [Подорога 2014: 51]<sup>11</sup>.

(3.4) Безусловно, есть и другие формы осмысления произведения, которые избегали критической дилеммы текстуальной или социальной тотальности. Скорее, они выстраивали особую *онтологию* искусства как автономного по отношению к внешним ему материальным и социальным ансамблям. Например, этот мотив присутствовал в поздней философии Делёза, где произведение искусства раскрывает не социальную тотальность и не подвержено рассеянию «текста», но скорее является производным от общей онтологии хаоса, являясь формой его связывания, упорядочивания в устойчивых или даже вечных фигурах аффекта и перцепта (но которые, опять же, как кажется, не соотносились с целостностью произведения, но скорее с сериальными, «дизъюнктивными» ассамбляжами «блоков ощущений») [Делёз, Гваттари 1998]. Риснём предположить, оставляя развитие этой гипотезы для последующих размышлений, что в случае проекта Подороги мы имеем дело не с онтологией, но с новой антропологией, которая обретает своё почти героическое измерение в эшелонированном сопротивлении «Реальности существующего» [Подорога 2014: 87]. Это сопротивление, парадигмой которого является литература и искусство, становится возможным благодаря бесконечной игре двух взаимосвязанных, но противоположных по своему действию фундаментальных человеческих способностей: миметической способности и парализующей её действие «наблюдательной» способности<sup>12</sup>. В этом смысле единство миметической формы Произведения — это каждый раз единичность «описания одной борьбы» («Beschreibung eines Kampfes“).

**Ответы:**  
(В.А. Подорога)

Благодарю Алексея Пензина за столь обстоятельный и заинтересованный анализ «Антропограмм». Особенно впечатляет обсуждение следствий, которые, по его мнению, должны учитываться при анализе концептуальной базы «Мимесиса».

Сделаю выборку вопросов, на которые постараюсь дать ответы.

---

<sup>11</sup> Курсив наш. Ещё одно характерное высказывание об автономии: «Каждая литература — особый мир; литературные миры, сталкиваясь и подражая друг другу, если они обладают достаточным миметическим резервом, не теряют плотности внутренних связей и автономии, они наполнены и постоянно наполняются» [Подорога 2014: 83].

<sup>12</sup> Здесь также можно отослать к теме внутреннего анонимного наблюдателя, «евнуха души», развиваемой Подорогой на материале литературы Андрея Платонова.

*Имперский миф и литература*

1. Конечно, имперский миф превращает литературу в геополитическую конструкцию. На одном из семинаров в секторе Аналитической антропологии Вадим Цымбурский (к сожалению, рано ушедший от нас талантливый исследователь) предлагал подобное перечитывание литературных источников как своего рода составление геополитических карт и позиций [Цымбурский 2007]. Литература как геополитическое бессознательное, — вполне возможная тематизация. На конгрессе мировой ассоциации политических наук (1979, Москва), я слушал доклад американского исследователя, который изучал роль «примитивных» и «ошибочных» географических представлений отдельных президентов США на принятие ими политических решений. Распад мифа как идейно-идеологической матрицы происходит достаточно быстро, но тут же начинается его возрождение в несколько иных видоизмененных масс-медийных формах. Литература как опыт вытесняется из приходящей на её место реальной Реальности. Никакой прогностики, никакого опережения, никакой позиции силы. Остаётся, да и то только в лучших случаях, симулятивно-реактивная позиция, литература каждый раз по-своему даёт образы этого непрекращающегося распада геополитического мифа великой русской литературы. Распад может быть замедлен различными условиями попыток возрождения имперского мифа: через абсолютизацию ценностей единоличной власти (безопасность, стабильность, преемственность), усилением православной литургии власти и культуры, возвратом к прежним формам и нормам литературной идеологии. Но этот распад на фоне его сдерживания становится ещё более очевидным и ничем не замещаемым.

*Наблюдатель и исключаящее наблюдение*

2. Моё положение с самого начала двойственно: я вовлечён чтением «со-переживанием» в главную эмоцию повествования, стиль авторский, я выступаю в качестве психомиметика. По сути дела я претендую на роль *идеального* читателя (который всему, что читает, а б с о л ю т н о доверяет). И это понятно, мы же должны получать и получаем удовольствие /наслаждение как раз в моменты погружённого чтения или созерцания (здесь «работает» наше воображение). Читая великих Джойса или Кафку, я должен настолько раствориться в читаемом, чтобы сбросить оковы чужого языка, следовать за ним до тех пор, пока не откроется именно та реальность, которая изначально присуща именно этому литературному опыту. (Здесь я снимаю отношение *оригинала к переводу*, и обращаюсь только к самому феномену чтения)

Язык не только «мешает» мне, но и помогает, создаёт эффект переходности к *чистому* мимированию времени другого воображаемого мира, который теперь движется сквозь меня и дальше. Конечно, я могу читать и не читать. Но правило остаётся всё тем же: или ты идеальный читатель со всеми отсюда следствиями или частичный, рассматривающий своё чтение как часть заполнения времени (читать от скуки) или как получение удовольствия

Итак, первоначальное действие — это вовлечённость, «глубинное погружение», даже зачарованность, — т. е. открытость другому миру (без страха потерять собственный). Во всяком случае, это «доверие» и «близость» к читаемому не имеет отношения к разработке исследовательской позиции, которая выходит за границы интуитивного чтения/видения. Я сам как читатель оказываюсь материалом (объектом) для себя как исследователя. Но в этом нет ни патологии, ни срыва основной установки. Т. Адорно с особой тщательностью в своих работах о Кафке и Прусте и посмертном большом сочинении «Эстетическая теория» пытался выстроить так называемую теорию эстетически *незаинтересованного Наблюдателя*, показать всю его культур-произведенческую эволюцию<sup>13</sup>. И то, что он называет «двойной силой мето-

<sup>13</sup> Отсылаю к готовящемуся изданию: «Материалы по аналитической антропологии литературы. Элементы литературы. Том 3». Там позиция Адорно представлена намного подробнее.



да»: вовлеченность в другой мир (авторский) сменяется шоком, отказом от читаемого. Это дано у Адорно отчасти в кантовском горизонте: когда то, что притягивает, отбрасывает и отворачивает... Но если у Канта подобный разрыв создаёт возможности для нарастания чувства возвышенного, то у Адорно — это скорее негативный мимесис, где возвышенное не получает катарсических полномочий и проваливается в отрицательное бытие (ужас/страх, отвращение, каталепсия и проч.).

Позиция Адорно открывает возможность перехода к исключаяющему наблюдению, к усилению позиции невовлечённого, внешнего наблюдателя. Но если этот наблюдатель находится под угрозой непонимания того, что он наблюдает, то исключаящее наблюдение отказывается от понимания. И отрицает понимание в пользу всё большей неангажированности и отвлечённости от материала, когда материал больше не сохраняет своего видимого единства и смысловой задачи и начинает переходить в стадию распада. Обнажаются некоторые конструкции и привязанности, фрагменты телесного опыта, нехватка чувственности или её столь же сомнительный избыток (например, игра: *мало зрения — больше слуха, мало слуха — больше зрения*). И всё, что открывается в таком чтении/перечитывании, есть область скрытого, теневого существования литературы как *не-литературы*.

### *Отношение к Эдварду Саиду*

3. Это важное и полезное замечание, перешедшее в вопрос, что есть Запад, а что есть Восток. Например, очевидно, что современные русисты и другие западные учёные относятся к российской культуре с таких вот бессознательных колониальных позиций. Культура России — это как бы архив *post mortem*. А если и есть что живое, то это, конечно, не самостоятельная мысль, не критическая рефлексия по поводу развития или кризиса собственной культуры, а что-то спонтанное, стихийное, что-то даже шокирующее своей «русскостью», своим «варварским» стилем, когда то, что делается, делается неизвестно «как». И требуется тот, кто проделает работу критической рефлексии, и создаст возможности для западного понимания. Вот почему в ходу современный поэтический круг (Пригов, Рубинштейн) и новый постсоветский роман (Сорокин, Пелевин, Акунин), московский концептуализм в лице его известных лидеров И. Кабакова и Монастырского<sup>14</sup>.

Это совпадает ещё с тем взглядом западных путешественников, который долгое время был распространён (вплоть до посещения Лионом Фейхтвангером И. Сталина и книги «Москва, 1937»).

Не думаю, что тот Наблюдатель, который вводится мною, похож (или близок по своей диоптрике) этому взгляду. И разъединяет наши позиции язык, колониальная антропология: если и знают что-то о языке, не владеют им как своим собственным и не могут обладать собственно *интуицией языка*.

В любом случае, традиция пренебрежения исследованиями, которые ведутся в самой России в пользу так называемого в антропологии «колониального взгляда», достаточно длительная. И, конечно, она близка теме *ориентализма* Эдвара Саида. Этот автор вводит такого субъекта наблюдения, который разоблачает предшествующий миф о «Востоке» и показывает как столетиями он складывался в квазинаучный дискурс, который до сих пор выражает отношение Западу к Востоку. Вводится важный термин: «Ориентализм исходит из *экстериальности*, т. е. и того факта, что ориенталист, будь это поэт или учёный, заставляет Восток говорить, описывает его, истолковывает его тайны простым языком, понятным для Запада» [Саид 2006: 37]. Дело в том, что я наблюдаю и описываю литературные явления как индивидуальные, неповторимые существа, как монады, как «сияющие звёзды на чёрном небосводе», хотя они и включены в имперско-национальный миф, но не имеют к его производству никакого

<sup>14</sup> Я, например, проследил переводы теоретических работ по литературной теории, философии в издательстве «Gallimard» за все 60–90 годы, — только два имени: М. Бахтин и Ю. Лотман.

отношения. Наши исследовательские интенции совпадают, ведь и я, и Саид попытались найти некие основания для анализа опыта не с точки зрения сформированного мифа или дискурса, который диктовал бы все условия его репрезентации — разрушая миф и ставя под сомнение дискурс, который позволяет первому продолжать функционировать.

### О произведении

Действительно Ж. Деррида, Р. Барт + М. Фуко устремлены к изучению текста в динамике (энергии) рассеивания, или если использовать термин Деррида, в динамике *диссеминации* (disseminations).

Я же, напротив, обращён к исследованию Произведения, той формы, которая не может быть подвергнута «рассеиванию» и «стиранию», кроме как по произволу. Я не полагаю Текст как изначальную Реальность. Произведение — это всегда хорошо развитая миметическая форма, она собирает *вокруг* и *внутри* себя, как магнит опилки, множества как будто случайных значений, рассеянных и разбросанных во времени. Исключающее наблюдение движется от *рассеяния* к *собираанию* и *возвращению формы*. *Исключать* — это различать, но между формами, не между знаками или частицами форм. Различается всё то, что включено в игру подобий. Идёт проверка каждого элемента с точки зрения его *замещающего* и *незамещающего* подобия. Исключающее наблюдение — это всё-таки крайне активная позиция, но с точки зрения попыток полного контроля над материалом: в каждый момент наблюдения отыскивать возможность всё большей свободы от исследуемого объекта. Нет раз и навсегда данной позиции наблюдения, её можно добиваться только трудом различения, а не распыления и диффузии произведенческих форм.

---

Делез Ж., Гваттари Ф. 1998. *Что такое философия?* — М.: Институт экспериментальной социологии.

Пензин А. 2002. Жизнь автора. — *Художественный журнал*. — № 45.

Пензин А. 2008. *Minima Anthropologica: аналитическая антропология в обществе миметического труда*. — Доступно: <http://www.intelros.org/club/pemzin.htm>. — Проверено: 13.03.2016.

Подорога В. 2004. Проект и опыт. (Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили: сравнительный анализ стилей мышления). — *Познающее мышление и социальное действие. Наследие Г.П. Щедровицкого в контексте отечественной и мировой философской мысли*. — М.: Ф.А.С. — медиа.

Подорога В. 2010. *Апология политического*. — М.: Высшая Школа Экономики (Государственный Университет).

Подорога В. 2014. *Антропограммы. Опыт самокритики*. — М.: Логос.

Саид Э. 2006. *Ориентализм. Западные концепции Востока*. — СПб.: Русский Мир.

Цымбурский В. 2007. *Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы*. — М.: РОССПЭН.

Laruelle F. 2012. *Anti-Badiou. On the Introduction of Maoism in Philosophy*. — L.: Bloomsbury.

The correspondence... 1994. *The correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*. — Chicago: University of Chicago Press.