

ДЕНИС  
ШАЛАГИНОВ

# Постчеловеческие картографии, или Жизнь по ту сторону

Денис Шалагинов  
(р. 1986) – философ,  
переводчик, независи-  
мый исследователь.

## Постчеловек

РОЗИ БРАЙДОТТИ

М.: Издательство Института Гайдара, 2021. – 408 с.

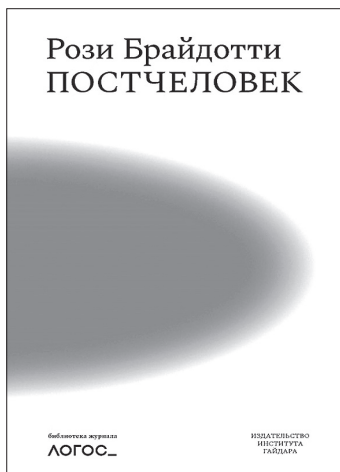
## Философский постгуманизм

ФРАНЧЕСКА ФЕРРАНДО

М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2022. – 360 с.

Разрез, бывший то ли пастью, то ли раной, принес плоды: странная и яркая флора выплескивалась из него, как фрукты из рога изобилия; бледные стебли с наростами, раскинутыми в разные стороны, подобно рукам, – дюжина растительных христов. Здесь кишела жизнь: маленькие покрытые хитином существа деловито сновали туда и сюда, занимаясь своими ничемными делами в тоннелях и проходах туши, проделанных природой или их собственной безжалостной работой; облако насекомых, пьяных от того запаха, что собрал их здесь, попеременно укрывало труп и поднималось с него изящным пологом, напоминая колеблемую ветром пшеницу.

Нeyтан Баллингруд. «Озерные чудовища  
Северной Америки»<sup>1</sup>



## ПЕРЕПОЛНЕНИЕ: МЕЖДУ МАНИФЕСТОМ И УЧЕБНИКОМ

Когда биология, информатика, экология, феминизм, история и немалая доля визионерства сливаются в природокультурном континууме, последний порождает «нас, постлюдей»<sup>2</sup>, – именно таким «рецептом» Франческа Феррандо завершает рецензию на книгу Розы Брайдотти «Постчеловек» (2013), «рецептом», который автоматически вызывает вопрос: кто такие эти «мы»? В предисловии к «Философскому постгуманизму» (2019) Феррандо уже сама Брайдотти предлагает в качестве ответа

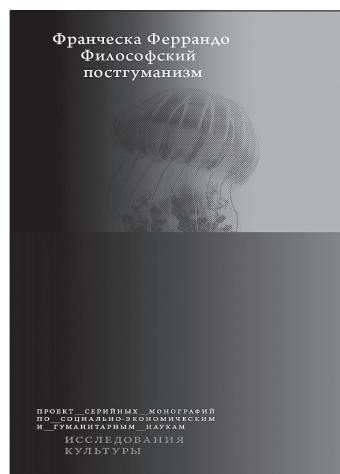
- 1 Баллингруд Н. *Озерные чудовища Северной Америки* // Он же. *Раны. Земля монстров*. М.: АСТ, 2021. С. 554–555.
- 2 FERRANDO F. “Rosi Braidotti: The Posthuman,” *Book Review* // *Plurilogue: Politics & Philosophy Reviews*. 2014. Vol. 4. № 1. P. 5.

формулировку «ликующая избыточность»<sup>3</sup> – характеристику, на первый взгляд туманную, но, в конечном счете, строгую. С одной стороны, речь идет об избытке в смысле анти-эдипального желания как «перехлеста», с другой, – о феномене, избыточном по отношению к гуманизму (где Человек – стандарт узнаваемости) и антропоцентризму (где *anthropos* – исключительный вид). Критика этих «-измов» чертит линию квир-исхода, посредством которого ЛГБТ, коренные народы, машины и всевозможные земные другие смогут произвести взрывную пролиферацию альтернатив. Иначе говоря, квир-исход ведет к Жизни по ту сторону любых установлений – *некой* Жизни как онтологической основе для трансвидовой солидарности и нескончаемых экспериментов с субъективностью.

Переопределение субъекта – ключевой мотив постгуманизма, позволяющий связать в узел целый ряд тематических линий, среди которых наиболее важны техника, телесность, экополитика в антропоцене и глобальная экономика позднего капитализма. В этом смысле «постгуманистический поворот», осуществляемый в условиях распада антропоцентризма и гуманизма, есть прежде всего попытка создать такой образ субъекта и, соответственно, подход к производству субъективности, которые смогли бы учесть текущие вызовы. Идя в ногу со временем, постгуманизм (в изводе Брайдотти и Феррандо) вместе с тем противостоит неолиберальной эйфории и консервативной ностальгии – то есть тому в этом самом времени, что блокирует приход «нового народа» и, шире, наступление устойчивого будущего. Для избегания этой двойной ловушки требуется мобилизация ресурсов критики и креативности – такова, по Брайдотти, двойная задача философии. Если критика выражается в картографии властных отношений, пронизывающих производство дискурсов и социальных практик, и по сути представляет собой навигационный инструмент, то креативность нацелена на изобретение концептов и концептуальных персонажей, одним из которых и является постчеловек<sup>4</sup>. По большому счету обе работы – как «Постчеловек», так и «Философский постгуманизм» – следуют указанной методологии, но сама картография здесь раздваивается. В то время, как текст Брайдотти воспринимается в качестве манифеста<sup>5</sup>, книга Феррандо – это скорее учебник, цель которого «дать полный обзор постгуманистического теоретического сценария», приправленный тезисами о ризоматическом мультиверсуме и предложением поднять бокал

- 3 БРАЙДОТТИ Р. Предисловие: постчеловек как ликующая избыточность // ФЕРРАНДО Ф. Философский постгуманизм. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2022. С. 12–21.
- 4 BRAIDOTTI R. *Posthuman Neo-materialisms and Affirmation* // DAIGLE CH., McDONALD T.H. (Eds.). *From Deleuze and Guattari to Posthumanism*. London; New York: Bloomsbury Academic, 2022. P. 24.
- 5 INGOLD T. *Posthuman Prehistory* // ИДЕМ. *Imagining for Real: Essays on Creation, Attention and Correspondence*. Abington; New York: Routledge, 2022. P. 322.

ДЕНИС ШАЛАГИНОВ  
ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ  
КАРТОГРАФИИ, ИЛИ ЖИЗНЬ  
ПО ТУ СТОРОНУ



комбучи в честь «окончательной деконструкции» дуализма. Но что *конкретно* находится по ту сторону такой деконструкции? И есть ли *там*, чему радоваться? На эти вопросы мне и хотелось бы ответить ниже – кратко проанализировав теории Брайдотти и Феррандо, я намечу траекторию их критики и закончу соображениями о постчеловеческой эстетике в ее связи с экополитикой.

## СОРТИРОВКА: МЕЖДУ ЖИЗНЬЮ И СМЕРТЬЮ

Постгуманизм подводит черту под оппозицией между гуманизмом и антигуманизмом, и в этом смысле он представляет собой не столько «исторический момент» или «состояние», сколько процесс, в котором подводимая черта превращается в линию ускользания. Иначе говоря, он принимает за отправную точку упадок базовых предпосылок Просвещения, но идет дальше – в направлении новых способов концептуализации (не только человеческого) субъекта; то есть, в отличие от антигуманизма, постгуманизм не ограничивается борьбой с гуманистической нормой, а совершает позитивный переход к производству альтернатив. Однако следует сразу отделить такое производство от футуристического флера, поскольку «альтернативность» здесь не означает безудержного бега в будущее – в каком-то смысле даже наоборот. По большому счету постгуманизм инициирует *возвращение* вытесненного, а именно, структурных *других* модерна – всех тех, чье существование выходит, как пишет Брайдотти, за рамки представления о «телеологически предопределенном прогрессе человечества посредством использования способностей разума и секулярной научной рациональности» (с. 74). Стало быть, пространство структурной инаковости охватывает не только женщин, детей, сексуальные меньшинства, животных, растения, технические объекты и так далее, но и всевозможные «предрассудки», которые проходят под рубрикой религии и(ли) духовности. В результате Феррандо, например, размышляет о важности анимизма для постчеловеческой онтологии (с. 199–201), а Донна Харауэй в перформативно витиеватой манере прославляет «Земное семя»<sup>6</sup>. Но в обоих случаях прямо не ставится вопрос: как совместить религию с критической мыслью, отказавшись от веры в аксиомы секулярности?<sup>7</sup> Принимая этот вызов, Брайдотти отвечает на него собственной

6 См.: ХАРАУЭЙ Д. *Оставаясь со смутой: заводить сородичей в Хтулуцене*. Пермь: Hyle Press, 2020. С. 157–158. «Земное семя» (*Earthseed*) – религия, созданная Октавией Батлер в романе «Притча о сеятеле» (1993).

7 Феррандо растворяет этот вопрос в обсуждениях постдуализма, технологий себя и так далее (с. 119–122, 156–157), тогда как Харауэй подходит к нему со стороны «мирения» – в частности, интерпретируя ткачество у навахо как космологический перформанс, не секулярный и не религиозный, но «космысленный» (ХАРАУЭЙ Д. *Оставаясь со смутой...* С. 120–121).

постсекулярной процесс-ориентированной политической онтологией, которую необходимо рассмотреть подробнее.

Ключевую роль в материалистическом подходе, предлагаемом Брайдотти, играет идея природокультурного континуума, восходящая к делёзианской интерпретации Спинозизма, в которой разграничения между естественными сущностями и артефактами размываются путем концептуализации материи в качестве единого потока<sup>8</sup>. В первом приближении эта идея проясняется при помощи приводимого в «Постчеловеке» замечания Женевьевы Ллойд: все мы – «часть природы». Но о какой природе идет речь, если граница между естественным и искусственным здесь размыта? Брайдотти описывает такую природу в терминах «неоформленной космической энергии», которая не делится на два, поскольку уклоняется от противопоставления внутреннего и внешнего. Концептуальным двойником этой энергии является то, что Брайдотти называет Жизнью – *zoe*, «всегда избыточной по отношению к тому конкретно существующему куску плоти, который представляет собой отдельный субъект», и в этом смысле «человек – шаг назад для чистой интенсивности или силы виртуального» (с. 253). Таким образом, желая двигаться *вперед*, Брайдотти *возвращается* к Спинозизму без субстанции, то есть «радостной» версии делёзианства<sup>9</sup>, в которую, однако, вносит ряд поправок. И главная из них – это, пожалуй, сплавление нечеловеческой Жизни с феминизмом и квир-теорией. На выходе мы имеем квир-спинозизм, ориентированный на эксперименты с тем, на что способны тела, и прежде всего исторически «неполноценные» (женщины, геи, лесбиянки и так далее). Брайдотти резюмирует:

«Постчеловеческий виталистический феминизм, основанный на динамической монистской политической онтологии, смещает внимание с различия пола и гендера, выводя на первый план сексуальность как процесс. [...] Сексуальность является силой или конститутивным элементом, способным детерриториализовать гендерную идентичность и соответствующие институты» (с. 191).

Но как это сделать? Для этого сначала надо понять, что собой представляет сексуальность как процесс. Квир-спинозизм утверждает необходимость дрейфа в сторону полиморфной сексуальности, которая ориентирована на игру, а не воспроиз-

8 BRAIDOTTI R. *Op. cit.* P. 30.

9 Как пишет Дэниел Смит, делёзианскую онтологию можно «охарактеризовать как спинозизм за вычетом субстанции, то есть как онтологию сугубо модальную и дифференциальную» (Смит Д. *Иманентность и желание: Делёз и политическое* // *Stasis*. 2019. Т. 7. № 1. С. 154–155). О делёзианском «каноне радости» и его критике см.: CULP A. *Dark Deleuze*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2016; ШАЛАГИНОВ Д. *Summa contra connexiones: ненависть к миру и двойная жизнь* // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2017. Т. 1. № 3. С. 155–169.

ДЕНИС ШАЛАГИНОВ

ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ  
КАРТОГРАФИИ, ИЛИ ЖИЗНЬ  
ПО ТУ СТОРОНУ

водство, а значит, выходит за рамки «бинарной машины», замыкающей телесные потенции в гетеросексуальной форме-семье. Соответственно, субъективность, к производству которой призывает постгуманизм, есть не что иное, как «холостая машина»: она выведена из строя, дефункционализована, работает в ненормированном режиме по принципу «процесс, а не цель»<sup>10</sup>. Субъективность как холостая машина подрывает идентичности и институты через перверсию стандартных паттернов, то есть практикует «дефамилиаризацию», или растождествление со знакомым (с. 171–172, 176, 179, 192). Но тем же занят и капитализм, который, как верно замечает Брайдотти, в своей нынешней инкарнации является системой не только постгендерной, но и постантропоцентричной. В этом смысле «Постчеловека» следует рассматривать как попытку сконструировать нового «шизофреника» для передислоцированного («биогенетического») капитализма. И как раз ему посвящены, пожалуй, самые увлекательные страницы книги Брайдотти (с. 113–131).

Капитализм всегда останавливается на полпути, и биогенетический не исключение. С одной стороны, в условиях глобальной технонаучной экономики размываются различия между человеком и другими видами, но, с другой стороны, такое размывание следует логике рынка, то есть подчинено требованию извлечения выгоды из всего живого. А значит, сама Жизнь, или *zoe*, как самоорганизующаяся и разумная генеративная сила конвертируется в капитал. Образно выражаясь: поздний капитализм разрезает труп человеческой исключительности, но тут же превращает выплескивающееся из него витальное изобилие в товар, что в свою очередь приводит к негативной форме постантропоцентризма – многовидовой уязвимости в условиях всеобщей коммодификации Жизни. Можно ли высвободить *zoe* из сетей рынка? И если, да, – то как? Пытаясь ответить на эти вопросы, Брайдотти последовательно проводит аффирмативную линию: *zoe*-центричный эгалитаризм и онтологический пацифизм, этика радости и утверждение связей с многообразными земными другими. И если капитализм инвестирует в исследования стволовых клеток, манипуляции с животными и растениями ради извлечения прибыли и ужесточения контроля, то Брайдотти, наоборот, призывает к некоммерческим экспериментам с интенсивностью «биотехнологически оснащенных тел», то есть к разнообразным гибридизациям и становлениям.

Позитивное отношение к технологиям на первый взгляд сближает позицию Брайдотти с другим ключевым философским течением, в рамках которого фигурирует постчеловек, а именно, с трансгуманизмом – но это поверхностное сходство,

10 Делёз Ж., Гваттари Ф. *Анти-Эдип: капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 211.

за которым скрывается бездна различий. Брайдотти не вглядывается в эту бездну, а с порога отмечает трансгуманизм как «бред трансценденции по отношению к телесному фрейму» (с. 378), недостойный критического рассмотрения. Как отмечает Феррандо, именно в отсутствии внимания к различию между двумя течениями состоит главный недостаток «Постчеловека». Соответственно, одна из задач «Философского постгуманизма» – заполнить этот (и не только) пробел. Собственно, стремление сделать постгуманистический проект всеобъемлющим, заполнив *все* пробелы, есть генеральная линия книги Феррандо, что, учитывая тезис о нетерпимости идеологии к пустоте<sup>11</sup>, ведет к неожиданным последствиям: на месте философского постгуманизма мы обнаруживаем постгуманизм *идеологический*. Но у этой постчеловеческой педагогики есть масса достоинств, и одно из них – ясность изложения (порой избыточно школьная). Так, Феррандо методично «сортирует» генеалогии постгуманизма и трансгуманизма: несмотря на то, что оба течения возникли в 1980–1990-е, постгуманизм укоренен в философии различия, тогда как трансгуманизм возводит свое начало к Просвещению. И здесь мы возвращаемся к вопросу о религии и секулярности. Как замечает Феррандо, трансгуманизм представляет собой *ультрагуманизм*, основанный на ценностях прогресса и рациональности и ставящий под вопрос ограничения человека – и прежде всего его телесность. Последняя низводится до «экипировки», которую можно будет усовершенствовать или заменить в ходе научно-технического прогресса. В результате (картезианские по своей сути) проекты преодоления биологических тел подпитываются «трансгуманистической слепой верой в технологии» (с. 79). А значит, трансгуманизм, на первый взгляд секулярный, на деле оказывается чем-то вроде религии грядущего техноспасения.

ДЕНИС ШАЛАГИНОВ

ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ  
КАРТОГРАФИИ, ИЛИ ЖИЗНЬ  
ПО ТУ СТОРОНУ

Поздний капитализм разрезает труп человеческой  
исключительности, но тут же превращает  
выплескивающееся из него витальное изобилие  
в товар, что в свою очередь приводит к негативной  
форме постантропоцентризма.

Если трансгуманизм черпает утешение в будущем техноопосредованном бессмертии, то постгуманизм (по крайней мере в изводе Брайдотти) культивирует *amor fati*, где любовь к Жизни неотделима от принятия смерти, на которой, впрочем,

**11** Альтюссер Л. *Ошибки классической экономики: набросок понятия исторического времени* // Неприкосновенный запас. 2022. № 2(142). С. 34.

«ничего еще не кончается, так как *zoe* неумолимо продолжается» (с. 253). Иными словами, *zoe*, избыточная по отношению к конкретным телам, представляет собой континуум «жизнь-смерть»; это нечеловеческое в человеке, или радикально имманентное «потустороннее». Единственным утешением для человека – по сути, виртуально мертвой «мясной куклы» – в рамках этого философского подхода является утверждающая этика радости: несмотря на неудобство существования в промежуточной зоне жизни-смерти, необходимо быть достойным происходящего, то есть перерабатывать ужасную реальность в позитивные страсти, жить, по словам Брайдотти, интенсивно, «как лосось, плывущий вверх по течению, чтобы оставить потомство и умереть» (с. 259). Таким образом, как остроумно заметил Реза Негарестани, «плюральность жизни внедряется за счет монизма в смерти»<sup>12</sup>. По ту сторону дуализмов – моноплюрализм судьбы.

## РАЗМЕЩЕНИЕ: НОМАДИЗМ И ЕГО ДРУГИЕ

Надо ли говорить, что такого рода моноплюрализм не совместим с либеральным видением субъекта? Погруженный в реляционные потоки, субъект постгуманизма – это не индивид, а скорее дивид; он является текучим и номадическим, но при этом «воплощенным в тело и укорененным в контекст» (с. 102). Акцент на укорененности отсылает к экополитическому срезу постгуманизма, одна из задач которого – переутвердить принадлежность субъекта к миру, учитывая связь локальности и ответственности<sup>13</sup>. Вопрос, однако, в том, подходит ли для решения этой задачи защищаемая Брайдотти «номадическая субъективность и мысль» (с. 168). В тексте с говорящим названием «Анти-Номад» Майкл Мардер подвергает номадизм жесткой критике – причем именно с экополитических позиций. По его словам, кочевники, оккупирующие гладкое пространство, находятся одновременно везде и нигде, не заботясь о *местах*, через которые проходят, и в этом смысле номадизм глубоко антиэкологичен:

«Номады, оставляющие за собой пустоши и заставляющие расти пустыни, – это не та или иная группа маргинального населения, идущая по пути бегства от оседлого образа жизни; они – все мы в нашем наихудшем проявлении экологической безответственности»<sup>14</sup>.

**12** НЕГАРЕСТАНИ Р. *Солярный ад и земная бездна* // *lmnt*. 2021. № 1 (<http://lmnt.space/solar-inferno/>).

**13** См.: ХАРАУЭЙ Д. *Ситуативные знания: вопрос о науке в феминизме и преимуществе частичной перспективы* // *Логос*. 2022. Т. 32. № 1. С. 251.

**14** MARDER M. *Anti-Nomad* // *Deleuze Studies*. 2016. Vol. 10. № 4. P. 498.

Как ни странно, вердикт Мардера звучит в унисон с заявлением Делёза и Гваттари: «Что касается ответственности или безответственности, нам не известны эти понятия; это скорее понятия, относящиеся к полиции или к судебной психиатрии»<sup>15</sup>. Но, как мы видим, эти понятия также относятся к экополитике в антропоцене, где номадизм – *просроченное* решение. В каком смысле?

Прежде всего, если перестать романтизировать фигуру номада, движущегося «промеж стабилизаций», то можно заметить, что такое движение просто доводит до края тенденции глобальной системы, которой он якобы противостоит. Иными словами, номадизм исходит из «требования идти дальше системы, но в том же направлении»<sup>16</sup>. Соответственно, вопрос в том, можно ли – и если, да, то *как* – двигаться дальше в *другом* направлении. Это вопрос, который среди прочего взывает к необходимости исторического «укоренения» номадизма как стратегии сопротивления деспотизму: если в 1960–1970-е, когда выковывался концепт номадической машины войны, такая война велась с формой-государством, то кем является нынешний деспот? Мардер справедливо замечает:

«Сегодня, когда государственный суверенитет значительно подорван, прежде всего в экономических вопросах, истинные враги – это тела (без органов) транснациональных корпораций, которые сами по себе номадичны, крайне мобильны, готовы переместить свои активы в офшоры или перевести рабочую силу в другие места. Между номадом и деспотом нет осязаемой разницы; единственное значимое (хоть и все более безнадежное, обреченное) противостояние разукорененному миру исходит от укорененности, привязанности к месту, искусства обитания»<sup>17</sup>.

Можно возразить, что Брайдотти тоже говорит об укорененности в контекст, но проблема заключается в том, что сам этот контекст есть контекст разукоренения – и здесь критика и креативность, как всегда, следуют проверенному рецепту: кочевник ретерриториализуется на самой детерриториализации<sup>18</sup>. Вспомним, что постгуманизм в лице Брайдотти призывает номадизировать отношения между человеком и его другими, чтобы «обойти метафизику субстанции и следующую из нее диалектику инаковости» (с. 138), – строго говоря, он утверждает *преодоление локализма* движением *вниз*, «как бы спускаясь, распластываясь по направлению к камням, рас-

**15** Делёз Ж. *Переговоры*. СПб.: Наука, 2004. С. 40.

**16** Бодрийяр Ж. *Симулякры и симуляции*. М.: ПОСТУМ, 2015. С. 186.

**17** MARDER M. *Op. cit.* P. 502.

**18** Делёз Ж., Гваттари Ф. *Тысяча плато: капитализм и шизофрения*. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. С. 642.



тениям, насекомым»<sup>19</sup>. Но, пройдя весь этот путь, что мы обнаруживаем на самом дне? Без(раз)личную гладь, где люди собираются «на одной ленте» с растениями, животными, минералами, техническими объектами и так далее<sup>20</sup>. Иначе говоря, экологическое решение постгуманизма – это нечеловеческий конвейер, где трансвидовые формации производятся как шампунь или автомобили с той лишь разницей, что эти формации не продаются, пока до них не добрался биогенетический капитализм.

Тем не менее Брайдотти права в одном: «не следует слишком доверять размывающим эффектам и состояниям неопределенности» (с. 188). Но именно это, по видимости, и происходит в ее теории, где любые проблемы решаются путем наращивания соединений. В результате, вместо обещанной «укорененности», мы получаем неоспинозистский океан безместности, где «каждая капля призвана радостно раствориться в других»<sup>21</sup>. Искусство обитания вряд ли совместимо с такого рода фетишизацией радости, но будет ошибкой отказаться от нее в пользу укорененности как жизни *на месте*. Возможно, для того, чтобы *двигаться* дальше в другом направлении, требуется прежде всего переосмыслить само место, освободив его от коннотаций неподвижности. Но как это сделать? Один из вариантов ответа мы находим в разработанной Тимом Ингольдом линеалогии. Антрополог пишет:

«Жизнь на месте, конечно, не может дать опыта места, опыта пребывания *где-то*. Чтобы быть местом, всякое “где-то” должно находиться на одной или нескольких тропах движения в другие места и обратно. Жизнь [...] проживается вдоль троп, а не только в местах, а тропы – это своего рода линии»<sup>22</sup>.

Важно здесь то, что такое «где-то» – вовсе не точка в статичной сети соединителей, а *узел*, завязываемый из множественных нитей-траекторий в ходе *странствия*; а последнее, как я показал ранее<sup>23</sup>, смещает застывшую полярность кочевого/оседлого. Стало быть, здесь мы имеем дело с *другим* пространством и новым концептуальным персонажем – не номадом, не оседлым, но странником: если первый *безместен*, а второй *привязан к одному месту*, то третий *создает места*<sup>24</sup>. В этом

19 *Граждане космоса* / Ред. Н. Смирнов. М.: Ad Marginem, 2022. С. 84.

20 BIGNALL S., BRAIDOTTI R. *Posthuman Systems* // IDEM (Eds.). *Posthuman Ecologies: Complexity and Process after Deleuze*. New York; London: Rowman & Littlefield, 2019. P. 7, 10.

21 NEYRAT F. *The Unconstructable Earth: An Ecology of Separation*. New York: Fordham University Press, 2019. P. 154.

22 INGOLD T. *Lines: A Brief History*. London; New York: Routledge, 2007. P. 2.

23 ШАЛАГИНОВ Д. *Лес между пустыней и городом: завязывая узлы поперек границ* // Неприкосновенный запас. 2022. № 3(143). С. 101–116.

24 INGOLD T. *Lines: A Brief History*. P. 101.

смысле, как я сказал выше, место есть реляционный узел, а за-вязывание узлов мыслится как ключевая синтетическая опе-рация, позволяющая формам *удерживаться*, не соскальзывая в бесформенный поток<sup>25</sup>. Таким образом, на месте одного места находятся (как минимум) два. Это удвоение, или *несовпадение*, и есть то, что теория Брайдотти, радостно утверждая различия, растворяет в без(раз)личном океане пустоты (с. 264).

ДЕНИС ШАЛАГИНОВ  
ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ  
КАРТОГРАФИИ, ИЛИ ЖИЗНЬ  
ПО ТУ СТОРОНУ

## ПЕРЕРАБОТКА: СТАНОВЛЕНИЕ-ГРИБОМ

Итак, экология *обитаемого* мира – это скорее исследование жизни странствующих линий, а не радостное подключение к сети нечеловеческих отношений в *пустыне* радикальной имманентности. Ярким примером таких линий, как несложно догадаться, выступают гифы мицелия, и в заключение мне хоте-лось бы сказать пару слов о постчеловеческой эстетике, раз-вернув ее именно в этом (грибном) направлении. По словам Феррандо, такая эстетика связана с «техномифологиями, ки-боргианскими телесностями и ризоматической телесной пер-формативностью», и, что не менее важно, с ней соотносятся «экологические проблемы постчеловеческой этики, влияющие на политику в области переработки отходов»<sup>26</sup>.

Если мы обратимся за примерами такого рода эстетики к современному кинематографу, то вряд ли пройдем мимо двух недавних фильмов, между которыми на первый взгляд нет почти ничего общего. Первый фильм – южноафриканский эко-хоррор Яко Баувера «Гея» (2020), второй – биопанк/боди-хоррор Дэвида Кроненберга «Преступления будущего» (2022). Но, приглядевшись, мы видим, что общее все-таки есть – и это соседство телесных метаморфоз с проблемой мусоризации. Баувер и Кроненберг подходят к нему с разных сторон. Если в первом случае мы имеем грибное божество, антропоцен и немного экопорнографии, то во втором – дистопические ланд-шафты, перепроизводство органов телами и батончики из фи-олетового пластика: новая пища для новой плоти. Этот кули-нарно-материалистический мотив обретает особый смысл во времена, когда теория собирает «все пластиковые пакеты, ка-кие только есть», в гиперобъект<sup>27</sup>. Этот гиперобъект является «липким» в том смысле, что мы оказались внутри него, но и он проник в нас в виде микропластика. На данный момент од-

25 ИДЕМ. *The Life of Lines*. London; New York: Routledge, 2015. P. 14; Шалагинов Д. *Ни сети, ни ассамбляжи: одушевляя вещи с Тимом Ингольдом* // Неприкосновенный запас. 2021. № 2(136). С. 55–56.

26 ФЕРРАНДО Ф. *Феминистская генеалогия эстетики постчеловеческого в визуальных искусствах* // Логос. 2022. Т. 32. № 1. С. 124, 134.

27 МОРТОН Т. *Стать экологичным*. М.: Ad Marginem, 2019. С. 132.

**ДЕНИС ШАЛАГИНОВ**  
ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ  
КАРТОГРАФИИ, ИЛИ ЖИЗНЬ  
ПО ТУ СТОРОНУ

ним из немногих организмов, способных питаться пластиком, является гриб, а точнее – *Pestalotiopsis microspora*. Таким образом, если Баувер показывает вторжение леса в город в виде грибных спор, то Кроненберг наделяет своих «кибертератологических» персонажей грибной способностью есть пластик. В переходе от *anthropos*'а к *mykos*'у выясняется, что мусор – это вкусно, и точка. Остается надеяться, что переработка постгуманизма позволит превратить эту точку в линию.