



«Цветочная супруга» между киборгом и козлом отпущения

Марыся Пророкова / Лолита Агамалова

*Младший научный сотрудник
сектора аналитической антропологии Института философии
РАН, ул. Гончарная, 12, стр. 1, Москва, Россия
E-mail: prorokova1040@list.ru*

*Аспирантка кафедры онтологии и теории познания
философского факультета МГУ,
учебно-научный корпус «Шуваловский»,
МГУ, Ленинские горы, Москва, Россия
E-mail: hyperpierre@gmail.com*

«Цветочная супруга»: между киборгом и козлом отпущения

Аннотация:

В статье проблематизируется фигура исключенного как категории, циркулирующей внутри общественного механизма и определяющей баланс сил между участниками коммуникации. В качестве кейса рассматривается сюжет из валлийского эпоса «Мабиногион», в котором обреченный на безбрачие Ллеу Ллау Гифс получает в жены девушку, созданную магом Гвидионом

из цветов, — Блодьювидд. Согласно сюжету, Блодьювидд (в некоторых переводах Блодьювед, валл. «Цветочное лицо»), оказавшись неверной и вероломной супругой, предпринимает попытку убить Ллеу, после чего в наказание Гвидион обращает ее в сову. В статье «Цветочное лицо» функционирует как концептуальная фигура, находящаяся на пересечении таких дисциплинарных полей, как политическая философия, философская антропология, биоэтика и феминистская мысль. Ее история в равной степени коррелирует с представлениями о «машине», поднимающей бунт против своих создателей, — киборге (то есть об инструменте, перестающем быть средством, но претендующем на статус самоцели), — понятием *текстов гонения* Рене Жирара и понятием исключенных, заимствованным из политической философии. Авторы показывают возможности и ограничения разнообразных подходов, ключевыми из которых выбраны киборгианский и жирардианский, в ревизии и реинтерпретации текстов, скрывающих за маской зверя жертв. Утверждается, что в мысли Жирара имплицитно присутствует метафизика, которая не только работает на обнаружение «козлов отпущения», но и сама создает предпосылки для подобной жертвы посредством введения оппозиции различное/неразличное. Также утверждается «антиисторизм» Жирара. Как произведение новой диалектики и политэкономии, киборг Донны Харауэй отказывается от пары различное/неразличное, от «различия» — в пользу противоречий. Но в то же самое время сам текст оказывается чистым манифестом, который имеет ограниченные политические эффекты; это показано на примере рецепции киборгианского как «метафоры».

Ключевые слова:

феминистские эпистемологии, исключенные, козел отпущения, киборг, Донна Харауэй, Рене Жирар

С позиции жирардианской аналитики, призывающей интерпретировать культурные нарративы как свидетельства гонительского механизма — вне зависимости от того, в каких эпохах возникшие, но с учетом социокультурных особенностей оптики, задающей тон интерпретации, — мы можем осмыслить Блодьювидд как фигуру, воплощающую образы Чужого. Жирардианские идеи текстов гонения и гонительских репрезентаций представляются эффективным философским инструментом в свете актуальных вызовов и задач, стоящих перед феминистской мыслью.

Концепции Жирара позволяют деконструировать устоявшиеся в культуре паттерны виновности, преступности и греха, укрепляющие статус исключенного. Таким образом, «Цветочное лицо» — как механизированный козел отпущения — имеет также и политическое измерение. Оно представляет собой не просто *исключенного*, но обладает всеми теми чертами, которыми может обладать исключенный: как инструмент, созданный с конкретной целью, как женщина в традиционном обществе, как «недочеловеческое» существо внутри человеческого социума. Не являясь в полной мере членом общества, Блодьювидд вбирает в себя различные модусы Инаковости: *магическое происхождение, отсутствие родословной, отсутствие человеческого в обыденном понимании тела, появление на свет при чрезвычайных обстоятельствах* (Green 2003). Эти модусы позволяют перераспределить нагрузку конфликта между персонажами и вынести «вину», репрезентированную в форме злодеяний, совершенных Блодьювидд, за пределы «нормального» (мужского, человеческого) мира.

Конфликт, представленный в рассматриваемом нами сюжете, — это, по своей структуре, кибернетический сбой: сбой в программе, заложенной создателем. Этот конфликт актуализирован как в плоскостях «человек–машина» и «человек–природа», так и в плоскости «мужское–женское». Как пишет Магина Тлостанова, ссылаясь на Марию Лугонес:

Модерность и ее темная сторона, колониальность, с самого начала была отмечена целым рядом парализующих оппозиций, таких как современность/традиция, мужчина/женщина, белый/цветной и, особенно, человеческое/природное. По словам аргентино-американского философа Марии Лугонес, бинарная иерархия человека и нечеловека — центральная дихотомия всей колониальной модерности (Тлостанова 2015: 404).

Подобное видение свойственно ряду философских и социологических дискурсов, где проблема *исключенных* прорабатывается через подключение к этой категории фигур субалтернов (деколониальные исследования), субъектно-объектных диалектик новых антропологий и перспективизма (Эдуарду Вивейруш де Кастру), а также ряда проблем, обсуждаемых феминистскими теоретиками. Мы добавляем к этому тему киборганического, в том ключе, в котором она интересует такого исследователя, как Донна Харауэй.

Может ли расчеловеченное говорить?

Бунтующая героиня «Мабиногиона» Блодьювидд создает магом Гвидионом ради конкретной цели; ее появление на свет — реакция на сложную ситуацию, в которой магическая сила проклятия требует ответного экстремального шага, который позволил бы обойти обычные матримониальные практики ради соблюдения социальной нормы. При дворе короля Мата, сына Матонви, существует особая должность «держательницы ступней короля». Согласно закону, эту должность может занимать только девственница, и после того, как предыдущая держательница изнасилована, Мат вынужден искать ей замену. Арианрод — следующая претендентка — на проверку невинной не оказывается: переступив через магический жезл короля, она разрешается от бремени на глазах у всего двора и в отчаянии удаляется, отказывая сыну в трех составляющих полноценного правового статуса — *в имени, в оружии и в возможности завести жену*. Волшебник Гвидион, взявший на себя воспитание мальчика, впоследствии хитростью выманивает у матери для него имя — Ллеу Ллау Гифс — и оружие. Когда же речь заходит о женитьбе, король и маг решают, что и проклятие безбрачия преодолимо в том случае, если Ллеу возьмет в жены существо нечеловеческого происхождения:

И я предсказываю этому юноше, что он никогда не женится на девушке из племени людей, живущих на земле. «Поистине, — сказал он, — ты злобная женщина, но своего ты не добьешься, ибо он найдет себе жену». И они пришли к Мату, сыну Матонви. <...> «Ну что ж, — сказал Мат, — мы с тобой применим наше волшебство и сотворим ему жену из цветов». <...> И они взяли цвет дуба, таволги и раkitника, и сотворили из него прекрасную девушку, и крестили ее святым крещением, дав ей имя Блодьювидд (Мабиногион 1995: 55).

Сам процесс сотворения супруги «из цветов таволги, дуба и раkitника» не детализирован в тексте, однако нам известны и другие техно-магические манипуляции Гвидиона с растениями — так, в тексте «Битва деревьев» Гвидион оживляет флору, и растения послушно следуют его указаниям, становясь армией, а в той же четвертой ветви Мабиноги он «творит» корабль из трав.

На «обесчеловеченность» Блодьювидд в статье «Антропология цвета и женский язык» обращает внимание исследовательница Моник Сушье-Бер. Персонаж Блодьювидд рассматривается ей как пример распространенного в культуре образа «женщины-цветка» — прекрасной и безвольной, существующей для улаживания глаз (Souchier-Bert 1977: 6–21). Надо отметить, что устойчивость символической связи между женским и природным в западной культуре обсуждается и критикуется рядом экофеминистских исследовательниц, подчеркивающих, что представления о природном как иррациональном, «диком», неупорядоченном и требующем патерналистского отношения лежат в плоскости общей матрицы угнетения, признающей в качестве полноценного и полноправного субъекта исключительно человеческое существо мужского пола.

Блодьювидд с возложенной на нее миссией добропорядочной супруги не справляется — она отказывается от функциональных рамок, в которые ее изначально вписывают создатели, и в сговоре с любовником Гроно Пебиром планирует убийство Ллеу. Она ополчается против всего уклада жизни, частью которого ей вменяется быть: с ее легкой руки меняется и расстановка сил — земли, выделенные королем ее мужу, переходят к ее любовнику. Здесь для нас важен не только аспект наличия у Блодьювидд собственного взгляда на происходящее, выходящего за рамки ее «функциональности» как машины, но и тот факт, что все совершаемые ей поступки не вписываются в нормативы окружающей ее социальной реальности — что определяет ее как преступницу в глазах Гвидиона и короля. Наказание, которому подвергается Блодьювидд за свое нечеловеческое коварство, — это ее расчеловечивание:

Я не стану убивать тебя, но сделаю нечто худшее. Я обращу тебя в птицу, и из-за горя, что ты причинила Ллеу Лау Гифсу, ты никогда больше не увидишь солнечного света, и все птицы будут ненавидеть тебя, и бить, и клевать, если обнаружат. И ты не лишишься своего имени, но всегда отныне будешь зваться Блодьювидд (Мабиногион 1995: 60).

По своей сути наказание Гвидиона — это *двойное исключение*: Блодьювидд лишается данного ей ранее человеческого облика, приобретая статус животного. Вместе с тем она становится исключенной и в животном сообществе, будучи превращенной в сову, которую, согласно расхожему мнению, другие птицы бо-

ятся. В данном случае расчеловечивание — это лишение прав и гарантий, даваемых общиной ее члену. Нарушив законы общины, Блодьювидд автоматически перестает быть ее частью — и Гвидион просто возвращает нечеловеческой среде то, что ему не подошло функционально, точно «бракованную» машину.

Изгнание Блодьювидд из «правильного» человеческого мира, в котором царят установленные (мужчинами) законы, предшествует и разрешению конфликта между соперниками — Ллеу и Гроно Пебиром, которые сходятся в поединке:

Господин, — сказал он, — лишь из-за коварства женщины я совершил это, молю тебя — позволь мне поставить камень, что я вижу на берегу реки, между тобой и мной (Мабиногион 1995: 62).

Так обращается к Ллеу соперник, и Ллеу соглашается с тем, что вина в данном случае в меньшей степени принадлежит убийце, узурпировавшему его имущество, нежели вероломной цветочной супруге. Однако ранее мы читаем, что идея убийства если и не принадлежит, то продвигается именно Гроно:

Помни, — сказал он, — что я сказал тебе, поговори с ним откровенно и узнай под видом заботы, от чего может настать его смерть (Мабиногион 1995: 50).

Почему нам важно подчеркнуть этот факт? Чтобы ответить на этот вопрос, нам следует вспомнить о понятии *текстов гонения*, опытом демаскировки которых заворужен Рене Жирар как антрополог.

Магия и наука «белых джентльменов»

Миф в жирардианском ракурсе — способ самооправдания исключаящего большинства. Категории своего и чужого, невинного и виновного фундируют как всю социальную структуру, так и отдельные сферы общественной жизни. Страх перед внутригрупповыми конфликтами, миметическим соперничеством, «заразностью» насилия приводит к созданию механики гонения, внутри которой большинство всегда непогрешимо, а меньшинство — кем бы оно ни было представлено — виновно. Любимым примером «текста гонения» для Жирара являются хроники Гийома де Машо, описывающие эпидемию чумы, произошедшую якобы по злому умыслу евреев, отравляющих источники воды

(Жирар 2010). Перечислять примеры гонительских репрезентаций можно долго — к самым ярким и наглядным можно отнести расовую сегрегацию в США начала XX века или разнообразные гонения на ведьм. Такие состояния, как «вина» и «грязь», анализируемые антропологом Мэри Дуглас в ее знаменитой работе «Чистота и опасность», не только переходят от субъекта к субъекту или от группы к группе, но и закрепляются за отдельными субъектами и группами, различающимися в зависимости от культурных представлений о норме и аномалии — к «аномалиям» можно отнести близнецов, калек или чужестранцев (Дуглас 2000).

Может показаться, что сближение технического и магического, машинного и природного чересчур самонадеянно, но мы делаем это осознанно: в жирардианской риторике нет существенного различия между тем, к какой именно категории *нечеловеческого* относится тот, кого можно охарактеризовать как *исключенного*. Мы предлагаем своеобразный мысленный эксперимент, чтобы сопоставить различные модусы исключенности, сконцентрированные в истории Блодьювидд: «искусственность» ее тела, принадлежность к женскому полу как к традиционно обладающему ограниченным количеством прав, а также принадлежность к миру природы, противопоставленному миру культуры.

Рядом исследователей акцентируется, что Жирар, выделяя группы исключенных и потенциальных «козлов отпущения», в недостаточной степени уделяет внимание тому факту, что в европейской традиции стигматизации чаще всего подвергались именно женщины. К примеру, что так называемые *малефиции* в средневековом обществе — умышленное вредительство и сделки с темными силами — приписывались в большей степени лицам женского пола. В целом феминистская теория рассматривает в первую очередь такие концепты жирардианской фундаментальной антропологии, как *козел отпущения*, *тексты гонения* и *фармакон*, — они оказываются наиболее актуальной частью жирардианского аппарата в гендерных и квир-исследованиях (Janicka 2015: 43–64). Однако нам в большей степени интересна жирардианская идея демаскировки гонений и принятие исследователем оптики жертвы, а также концептуальные совпадения между понятием текстов гонения и понятием патриархального письма, введенным феминистским эпистемологом Дороти Смит. Смит предлагает понимать под *патриархальным письмом* форму усвоения и производства научного знания, нечувствительную к собственной ангажированности. Субъекты западных

моделей познания в этом ракурсе понимаются как *конкистадоры познания*, транслирующие ценности господствующих классов; иными словами, наука по Смит — всегда *наука белых джентльменов* (Смит 2000: 29–64). Позитивизм, нацеленный на объективность знания, становится главным объектом критики со стороны феминистской эпистемологии — объективное знание, лишенное примесей, имплицитно оберегает интересы групп «власти». *Тексты гонения* как культурные нарративы, озвученные гонителями, аналогичным образом претендуют на объективность, хотя и не на научную объективность, а историческую, политическую и этико-правовую. Феминистская критика науки во многом направлена против позитивизма Эмиля Дюркгейма с его пафосом исследования, очищенного от аффектов и личной идеологической, моральной, эмоциональной или религиозной заинтересованности. Любопытно, что именно в диалоге с дюркгеймианской интерпретацией культуры (Girard 2003: 34) как продукта «сакрализации единства» рождается жирардианский концепт текстов гонения.

Несмотря на то, что на первый взгляд цели Жирара и феминистской эпистемологии схожи — речь идет о разоблачении и дешифровке паттернов исключения и насилия в культурных текстах, — между ними существует радикальное расхождение, не позволяющее говорить об их полном совпадении. Дело в том, что гендерный вопрос не артикулируется внутри жирардианского проекта фундаментальной антропологии: женский опыт и его специфика ускользают из жирардианского дискурса; не высвечиваются там и особенности женщин как уязвимой группы населения, лишенной голоса и защиты в случае несправедливого обвинения в суде. *Различие и неразличение, свое и чужое*, — вот оппозиции, фундирующие данную систему, в то время как различие мужского и женского для Жирара фактически неартикулируемо: в его истолковании культурогенеза гендер, пол, а также кросс-гендерные, в том числе семейные и сексуальные отношения, не имеют того значения, что придавалось им в истолкованиях Леви-Стросса или Фрейда (подходы которых Жирар критикует). Феминистский антрополог Гейл Рубин, предложившая в работе «Обмен женщинами» критическое видение классических антропологических моделей, рассматривающих женщину как товар и объект в установлении коммуникации между группами (Rubin 1975: 157–210), частично бросает камень в огород миметической теории: Жирар, хотя и не делает принципиального различия между подверженностью злокачественному (*то есть мимесису*

апроприации, провоцирующему соперничеству) мимесису мужчин и женщин (Жирар 2010), рассматривает становление человечества главным образом сквозь призму мужского коллективного опыта — объектом его интереса и анализа в подавляющем большинстве случаев становятся именно «мужские» практики, такие как военные походы и состязания, а также персонажи мужского пола.

Концепция текстов гонения, таким образом, рассматривает жертв в целом, но не озвучивает тот факт, что гонение на женщину обладает собственной спецификой и интенсивностью. Виктимный релятивизм Жирара сосредоточивается на ситуативности выбора жертвы в сочетании с условным набором внешних признаков, характерных для самых разных эпох. В описании жертв Жирар использует такие характеристики, как физическая неполноценность, отличие от других, чуждость миру сообщества, однако он никогда не ведет речи о женском опыте гонения, о женщине как обвиняемой и угнетаемой, о специфическом положении женщины в европейском обществе, где ее жизненный мир связывается с кругом запретов и предписаний более строгих, чем те, что касаются лиц мужского пола, и где ей приписывается априорная предрасположенность к пороку.

Из феминистской перспективы миметической теории может быть предъявлена еще одна претензия, и она касается одной из характеристик жирардианской теории — ее принципиальной нефальсифицируемости. На это в работе «Небожественное сакральное» обращает внимание Сергей Зенкин (Зенкин 2014), и, развивая его мысль, мы приходим к парадоксальному выводу. С одной стороны, проект фундаментальной антропологии представляется «герметичной» системой, законченной объяснительной моделью. Вместе с тем категориальная сетка, которой располагает теория, «накладывается» на широчайший спектр явлений, подводя под общий знаменатель *миметического насилия* исторические события, сюжеты и произведения, вне зависимости от контекстуального поля.

В отказе рассматривать некоторые сюжеты в терминах миметической теории Жираром распознается то же сопротивление по отношению к разоблачению жертвенного механизма, что свойственно всем «гонительским» моделям — «слепым» в отношении самих себя. Аргументация изнутри жирардианской интерпретационной системы делает эту философскую систему чрезвычайно сложным объектом для конструктивной и последовательной критики за счет ее ускользания и фланирования

между дискурсами и дисциплинами: так, в ответ на критику «темных» мест теории жирардианство выдвигает аргументы в виде многочисленных примеров из областей полевой антропологии, мифологических текстов или истории, продолжая интерпретировать эти данные в собственных категориях. И, напротив, аргументы от естественных наук также «разбиваются» Жираном через собственную интерпретационную систему, самозамкнутую и лишенную внутренних противоречий. Его исследовательская стратегия осознанно строится на расколдовывании неаутентичного материала, то есть разоблачении жертвенных структур внутри нарративов, не связанных напрямую с ритуалом жертвоприношения.

Различие и парадокс учредительной жертвы

Теперь необходимо прояснить механизм самой интерпретационной модели — это поможет определиться с возможностями и ограничениями жирардианской метафизики. Почему метафизики, а не, скажем, антропологии? Когда Хайдеггер пишет о том, что в забвении бытия открывается сущее, уводящее нас все дальше от бытия, он настаивает, что метафизика присутствует повсюду, поскольку бежит в сущее. Но, добавляет он, мы в *процессе* завершения метафизики, процессе потенциально бесконечном (Хайдеггер 1993). Метафизика по Хайдеггеру — то, что скрывает, сокрывает онтологию, онтология же — это то, что претендует на чистое бытие сущего, на его как-бытие, которое, впрочем, всегда конкретно. Поэтому под *метафизикой* Жирана — следуя за его же подозрением — мы будем подразумевать нечто сокрытое в самой его интерпретационной модели, метафизическую аксиому (или даже аксиоматику) и то, что порождается последней в рамках его теории.

Жиран описывает *единый мир*, который, однако, раскалывается надвое: на мир порядка и на мир хаоса, каждый из которых обладает собственными характеристиками. Описываемые в фундаментальных жирардианских категориях различного/неразличенного мира *замкнуты*, поскольку заданы как пространственно-временные континуумы, разомкнуть которые способен лишь ритуал (в широком смысле). При помощи такого замыкания миров на самих себе Жиран регистрирует события, чья функция состоит в осуществлении *перехода* конкретного общества из одного мира в другой. Естественным образом миры структурируются благодаря их радикальной контрадикторности

друг другу: жирардианский порядок находится в противостоянии хаосу, который разворачивается в периоды социальных кризисов; и именно последний, *кризис*, меняет структуру бытия, «переводит», переключает один мир в другой. Но если простой социальный кризис работает как переключатель порядка на хаос, то событие жертвоприношения — поскольку кризис ведет к актуализации стереотипов, облегчающих поиск виктимной фигуры ради всеобщего искупления, — наоборот, переключает хаос *обратно* в порядок. В конечном счете антропология «миметического насилия» схематизируется как пустое повторение, как «кольцо»: (1) кризис запускает мимесис, превращаясь в событие: шаг к хаосу; (2) жертвоприношение (реальное и символическое) — это событие второе: шаг к порядку; вновь (3 (1)) кризис, запускающий мимесис и т.д. Что фундирует это вечное повторение?

Порядок и хаос фундируются двумя основными категориями: различием и неразличием; а второе имя социальных кризисов — «кризис неразличимости»; именно этот последний, согласно Жирару, запускает «злокачественный мимесис», посредством которого, по его же выражению, упраздняются *все формы различий*. Жертвоприношение — реальное или закавыченное, — убийство ли, остракизм или любая социально значимая форма наказания, включая символическую, есть то, что обеспечивает «восстановление всех форм различий» (Жирар 2017). Первый шаг — *различение в обезличенной толпе* фигуры, которой пропишется «пагубный статус».

Жирар так задает свою фундаментальную двоицу: «Специфика чумы в том, что она разрушает все формы идентичности. Она преодолевает препятствия, презирает все границы. Всякая жизнь в конце концов подчиняется смерти как высшей форме неразличения» (Там же); «Даже самые фундаментальные различия становятся невозможными» (Там же); «Разрушению часто предшествует инверсия. Так как чума делает из благородного человека вора, из добродетельного — распутного, из проститутки — святую» (Там же).

Это занятный момент, где онтологическое оборачивается этическим и *vice versa*, как вокруг себя оборачивается лента Мебиуса: если изначально неразличение претендовало на описание онтоструктуры мира хаоса, то позже, как очевидно из последнего фрагмента, неразличение начинает описывать этическую «инверсию». Ритуальное убийство осуществляется, таким образом, в защиту *различия*, понятого и как индивидуация (различение

лиц между собой), и как этическая однозначность и политическая стабильность; ведь главная функция убийства состоит в том, чтобы переустроить порядок, а главный его парадокс — *в переустройстве старого порядка, парадокс самой учредительной жертвы*, которая, в сущности, ничего не учреждает, кроме уже-учрежденного, *пред-данного*, ожидающего своей ре-активации: порядок именно «восстанавливается», воссоздает сетку различий, трансформирует хаос в порядок, но не учреждается в строгом смысле слова. И *тем не менее* учреждается: учреждается *формальный момент*, порядок, чье эмпирическое содержание может быть бесконечно вариативным. Но это не только парадокс, но и трагедия жертвы.

В «Козле отпущения» Жирар фиксирует единственное «содержательное», историческое событие: саморазоблачение Христа в тезисе «Возненавидели меня без причины». Согласно Жирару, это событие реконфигурирует речевые позиции, характерные для «текстов гонений», где жертва распознается в молчании и никак иначе, ибо Христос, будучи гоним, решается на речь, благодаря чему разоблачение вообще становится возможным. По Жирару, таким образом, имеется *одно и только одно* ключевое историческое событие, важное для расшифровки текстов гонений (Жирар 2010). Но если, согласно Жирару, тексты гонений показывают угнетенных в качестве учредительных жертв (завершающих цикл миметического насилия, став недобровольными и разумеется безвинными жертвами) тем больше, чем меньше их собственной речи, то угнетенные, сколь бы субъективированы те ни были, оказываются принципиально не способны подорвать порядок, ответственный за угнетение. Вместо этого они ре-активируют его по кругу, в дурной бесконечности. Наша гипотеза состоит в том, что этот механизм — которому способствует всякая жертва за вычитанием Христа — *антиисторичен*, с чем и связаны самоограничения жирардианской интерпретационной модели. Насыщенные жираровские миры, где обитают чумные и доктора, поэты и их гонители, обитает модернист, выраженная в языке Жирара, осциллирующем между притчей и манифестом, разворачивают и само время, устремленное к разоблачению механизма гонений и — тем не менее — удерживающее этот механизм: чтобы существовать, теории нужно поддерживать определенный status quo. Несмотря на то что Жирар видит миметическую теорию как необходимую *прогрессистскому* (что весьма удивительно) миру (Жирар 2010), проблема состоит в том, что, судя по всему, ей не дано видеть себя

исторически (в отличие от, к примеру, марксизма и даже психоанализа, — их утопиями являются миры без марксизма и психоанализа, поскольку оба стремятся к миру, где они не будут обладать описательной способностью). Это значит, что никакое событие, никакие практики не способны изменить структуру самой миметической теории. неизменным.

Круг, повторяемый насилием, — часть истории различия. В жирардианской онтологии (мирах), как мы уже сказали, различие действует не только как условие порядка, носящее собственно онтологический характер, но и как его этическое условие: так, желаемый порядок восстанавливается благодаря тому, что мир хаоса *делегуется* жертве, которой навязывается ее бытие-чужой под эгидой «естественного порядка». То есть различие парадоксальным образом «вживляется» в тело жертвы через актуализацию стереотипов, а эти последние строятся на некотором, назовем это так, *морфологическом различии*: это может быть пол, увечье (инвалидность), *следы* различных практик. Таким образом, жирардовское различие оказывается принципиально неоднозначным: с одной стороны, различие обеспечивает порядок — индивидуацию, границы, стабильных, отграниченных субъектов и пр.; различию мы обязаны способностью отличить «святую» от «проститутки» (подчеркнем крайнюю неоднозначность и анекдотический фрейдизм примера). Но есть и другая сторона: именно различие допускает и задает учреждение через собственно процедуру различения «в толпе» поиска того, кто будет «козлом отпущения», через «вживание» в тело различий, через подключение тел к метафизической сетке различий, которые всегда, за редким исключением, имеют *этическую значимость*. Различие фундирует мир порядка, мир хаоса — это его отрицание, *чистая негативность*, и эта негативность разрешается в упорядочивающее различие через убийство *различенного*.

«Неразличимость» — это имя людского множества, поверженного в хаос, которое появляется как итог «всеобщего заражения агрессией». Явным образом пугающая само множество, неразличимость тем не менее не с необходимостью является негативным — в смысле коннотации — предикатом, но ставки на нее высоки и рискованны. Это ставки, идущие против глобальной ставки философии XX века: ставки на *различие*, которое становится универсальной фигурой постструктуралистской онтологии, деконструирующей хайдеггеровское онтологическое различие. Зазор, минимальное различие, присутствующее во всякой вещи, во всякой *res*, различие, более не насыщающееся

до взрывного противоречия, превращается в трансцендентальное условие эгалитарной, инклюзивной онтологии, не заметив, что оно само включено в сетку различий, которую деконструирует на уровне отдельных сущих, что у него есть свое иное: различию противостоит неразличенное — как со стороны онтологии, так и со стороны теории познания. Различие запятнано.

Так, критикуя постструктуралистские (и другие) теории «женского письма» и «полового различия», Моник Виттиг обращается к новой, *еще одной* классовой борьбе: борьбе между «социологическими» мужчинами и женщинами — которая, по ее мнению, способна «довести диалектику до конца» (Виттиг 2002); подчеркнуть и взорвать абсолютное противоречие между «социологическими» мужчинами и женщинами, которое стереотипизировано гораздо глубже, чем имущественное неравенство, то есть неравенство, по крайней мере признаваемое в качестве культурного. Этот новый материализм обязан вымыть исторические осадки из всех тел, которыми правит репрезентация, превращая их угнетение в «природное», но не в пользу «женщины до падения в письмо» (Харауэй 2005: 360) — той же «природы», — но в пользу новых утопических эффектов новой же диалектики, чей онтологический контур, итог противоречия, нельзя увидеть ни в равенстве тел, ни в их различии. Здесь мы и обратимся к киборгу.

Чужак учреждающий: по ту сторону хаоса

Различие, не допускающее новое, ничего нового по ту сторону самого себя, поскольку претендует на универсализм, близкий к универсализму типичной трансценденталии, ибо различие уже различает себя от неразличенного, помещая нас, таким образом, в круг, — на поверку оказывается лишь игрой констелляций, калейдоскопом, который пересобирает наличное по заданным схемам. С этим и связан парадокс жирардианской учредительности: порядок, порядок конкретный, *согласный различию*, необходимо учреждать снова и снова, будто он есть небесное царство, не ведающее времени; снова и снова учреждается этот старый порядок, синонимичный «восстановлению», точнее, восстановлению «всех» форм различия. Итак, очередной виток миметического насилия ведет к всеобщему заражению агрессией — к злокачественному мимесису, — и тот переводит хаос в порядок, то есть один мир в другой. Этот мир будет актуален (актуализирован) до тех пор, пока не произойдет очередной кризис.

Вопрос состоит, следовательно, в том, возможно ли остановить эту бесперебойную машину зла и возможно ли пересмотреть ее злокачественную эквивокальную *различительную* природу диалектически?

Жирар сам подсвечивает разрыв в качестве ошибки мышления, в то же время побуждая к осуществлению этого разрыва, разыгрывая карту различия. Однако действительный разрыв предполагает появление чего-то радикально нового — но не так-то просто отыскать эту новизну, которая не привела бы, в терминах Вальтера Беньямина, к обратному превращению учредительной власти во власть учрежденную, которая осуществляет «правоподдерживающее насилие» (Беньямин 2012: 64–99). Насилие — поскольку оно циклично — не может быть прервано, если восстанавливается — *раз за разом* — старый порядок. Именно мир порядка, подчиненный различию, каким видит его Жирар, ответственен за то, как это различие функционирует в период кризиса, отыскивая виновных в среде тех, кто *наиболее воплощен* в этом различии по отношению к гомогенному множеству. Поэтому «козел отпущения», различенная в толпе маргинализируемая фигура не способна дать голос новому: она необходимо молчит, задаваясь так онтологически — как принципиально не-субъективированная фигура, объект, игровой объект для толпы: «козел отпущения» мыслится как внешнее, как «Чужое», оно инфицирует и интенсифицирует толпу, но этот же чужак учреждает порядок — старый порядок — своей кровью, в то время как понятие текстов гонений предполагает, что только через молчание угнетенный может быть схвачен в качестве истины угнетения, а не истины гонений, гонений как эффекта зла жертвы. Таким образом, можно сказать, что теория миметического насилия скорее реактивирует status quo, функционируя на территории различия, структурирующего мир порядка и толкающего к поиску жертвы.

Подсветив диалектику различия и парадокс учреждения, отправимся в 1982 год — год, когда появляется киборг. Киборг изобретен Донной Харауэй как фигура, представляющая сборку на грани органического и кибернетического, натурального и машинного; сборку, где нельзя обнаружить точку сборки или шов, «шишковидную железу», что сводит тело и мысль (Харауэй 2005). Киборг, как скажет Харауэй, — это политический миф, переадресация самоистребимой метафоры, где он, «незаконный отпрыск науки и милитаризма», снимает себя в «киборгах реальной жизни», то есть в *людях*, которым приписываются

сказуемые исключенности, часто противоречащие друг другу. Киборг — это, по сути, субъект, который был киборгом до собственно киборганического: он был разломан противоречием, которое не может быть снято. Так звучит описание, конгениальное самой Харауэй. «Киборг не узнал бы Эдемского сада, он не из праха создан и не может мечтать о возвращении к праху» (Там же: 347). Киборги реальной жизни — это акторы, размеченные противоречивыми логиками угнетений: когда патриархат требует быть идеальной женой, а производство — идеальным фабричным солдатом. Киборг по Харауэй — субверсивный субъект: ему требуется субъективироваться в *разломе*, отказав тождеству в пользу актуального противоречия, где противоречие — это центральная фигура нового, а новое — соединение прежде несоединимого. Ставка Харауэй — *постдиалектический подрыв*, результат которого можно обозначить как неразличение, утопический эффект работы противоречия, поскольку столкновение *а* и *не-а* порождает невозможные связи. Это описание показывает и миф, и *миф о мифе*, конструируемый во многом из-за неудач глобальной левой политики после 1970-х, превращенной в лучшем случае в философию культуры, в худшем — в плоскую культурологию. Этот миф о мифе полагает, что киборг — это такой образец феминистского трансгуманизма (тогда как последний рассчитывает на сохранение просвещенческого разума, но замену плоти на высокотехнологичный механизм). Но это не совсем так: киборг — это *любой* субъект, осознающий *в себе* противоречия, заданные контрадикторными друг другу предикатами угнетения. Киборги по Харауэй — *это всего лишь мы*.

Блодьювидд, сотканная из цветов и обращенная в птицу, обладает рядом предикатов, обеспечивающих удачное «подшитие» к киборгу: генеалогия, пол, ее судьба. Собирательное определение киборга может быть таким: киборг — это субъективированная фигура с приписанными ей контрадикторными друг другу предикатами исключенности. Киборг по Харауэй обеспечивает подрыв дуальной метафизической машинерии, посредством которого превращается в условие возможности нового. Это конгениальное задумке Харауэй описание ее киборга. Но, как и жираровский миметизм, киборганическое имеет собственные ограничения и концептуальные проблемы, о которых мы скажем ниже. Тем не менее оба концептуально близки: и киборг, и козел отпущения. Если первый — в суждении, конгениальном автору, — обеспечивает подрыв дуальной машинерии, второй — в таком же конгениальном автору суждении — распознается

в качестве виктимной фигуры. Киборг перформативен, козел отпущения дескриптивен, но оба они — центральные фигуры перезапуска разных миров, персонажи учреждающие, сегодня — обезличенные в техногенном миметизме и при этом различно соотносящиеся с фундаментальной онтологической парой *различие/неразличение*. Если дескриптивный козел отпущения функционирует как объект, обнаружение которого прерывает миметическое насилие в пользу цикличной стабилизации порядка различия, ведущего к поиску новых жертв, — то киборгианское наследует другому жесту, более оптимистичному по своей сути в своей претензии прорвать насильственный уроборос; и Блодьювидд, принужденная к жизни, частично осуществляет этот прорыв. Но если другие персонажи ее ветви «Мабиногиона» отделяются вполне конечными наказаниями — как это было с уже упомянутым Гвидионом и Гилвайтви; поскольку последний изнасиловал «держательницу ног», что автоматически закрыло ей доступ к этой «должности», а первый ему помог в осуществлении насилия, король в течение трех лет в качестве наказания обращал их то в оленей, то в свиней, то в волков, поочередно приписывая каждому то морфологию самки, то самца, и тем не менее позже установил, что товарищи расплатились за преступление, — с Блодьювидд не происходит ничего подобного: вердикт выносится навечно и необратимо, хотя все из перечисленных персонажей совершили насильственные преступления и были обращены в нечеловеческое в качестве наказания. Надо сказать, что незадачливый любовник Блодьювидд тоже погибает, напоследок заявив, столь глупо он поддался наущению *этой* женщины, а потому: «Господин, — сказал он, — поскольку лишь по наущению женщины пошел я на это дело, заклинаю тебя — позволь мне поставить камень, что я вижу на берегу, между тобой и мной» (Мабиногион: 62). Их союз оказался менее крепок, чем союз двух мужчин, Гвидиона и Гилвайтви, что тоже довольно иронично.

Несмотря на то, что из поступка Цветочной супруги можно вывести разные этические суждения, одно оказывается несомненным — она обретает если не волю, то нечто близкое к воле, позволяющее ей перезапустить нарратив, который был ей предначертан. Блодьювидд выходит из-под контроля бенефициариев власти через действие, которое и запускает процесс субъективации, и манифестирует его. Этот процесс меняет правила игры, заданные жирардианской аналитикой: если Христос *заговорил* о своей невинности, если судьба прочих жертв безлика

и единственное историческое, «содержательное» событие — речь Христа, которая *имеет значение* в истории гонений (если быть точнее — в истории «текстов гонений»), то либо всякий иной заговоривший — лжец и изменник, либо концептуальная рамка ангажирована и содержит в себе ответ о виновности заранее. Только его речь выступает *условием субъективации* и только он парадоксально субъективируется как *объект*, которому закрыт доступ к логосу (но Христу, как известно, он не то что не закрыт, он сам по себе представляет собой Логос, он — событие благодати, и это соотношение двух его онтологических модусов, двух, если угодно, природ — субъекта/объекта — это одно из его чудес). Маркер невинности для всех остальных — это их молчание.

На первый взгляд, Харауэй и Жирар формируют принципиально разные подходы: «Манифест» конструирует новый политический миф киборга, в то время как «Козел отпущения» — самый последовательный текст о собственно жирардианской жертве — претендует на описание социальной машинерии и на сам жест, вскрывающий эту работу и реализующий себя как разоблачающий. Тем не менее оба претендуют на описание, как мы можем предположить, одной и той же социальной реальности.

Инверсии и рецепции

Вопрос, таким образом, в эвристическом потенциале этих концептуальных фигур: киборга и козла отпущения.

Не только козел отпущения, но и киборг оказывается не так-то прост: ящик Пандоры (совершившей необратимое историческое действие), который Харауэй своим эмансипаторным манифестом открывает, извергает из себя не только то, что впоследствии получит имя «новых онтологий», обоснует ситуативное знание и нечеловеческую этику, не только политический миф, который по большей части оказался непонятым, но и *апофатические аксиологии*. Что имеется в виду? Открытие Харауэй, заключающееся в том, что технологии «размалывают» метафизические дуализмы и пересобирают тела, удерживающие в себе противоречие, — это, несомненно, новое марксистское открытие: Харауэй дает анализ постфордистской экономики в условиях медленной стагнации левых политик, показывая, каким образом новые способы производства — которые некогда левыми теоретиками рассматривались как достаточные, чтобы накормить всех бедняков на земле, — влияют на положение рабочих и других миноритарных групп; как меняется их положение и, наконец, можно ли

распознать за этой постфордистской драмой субъекта будущей революции. Таким образом, «Манифест» не является ни «теплым», ни «холодным» — по Блоху (Блох 1991) — потоком, но представляет собой политэкономический анализ, помноженный на отказ от руссоистской (и взятой на вооружение некоторыми феминистскими дискурсами) «невинности» и утопии «безъязыкости», то есть утопии природы («матери-природы» и т. д.). Это не анализ «информационного общества», а предвосхищение критической теории медиа и технологий, еще не порвавшей с марксизмом. Это не изобретение будущего, но фиксация настоящего. И, наконец, это гипотеза о киборге как субъекте революционных изменений, которые связаны с изменениями в способах производства. Также Харауэй, вероятно, является единственным философом, который замечает, что постфордизм, информационное общество и др. — отнюдь не означают *исчезновение рабочего класса*. Рабочий класс *есть*, и он киборганичен: постольку, поскольку постфордистская экономика характеризуется не только новообразованием в виде информации, которая радикально меняет статус знания, отделенного отныне от «формирования разума» (Лиотар 1998), но сектором услуг, на котором заняты 70% рабочих, и отдельно — в частности — работой заботы, которая возрастает тем больше, чем больше придается наконец ценности самой жизни.

Тем не менее «Манифест киборгов» становится образчиком культурных, феминистских и прочих исследований. На выходе этих беспощадных жерновов киборг оказывается политически беззуб и порывает с принципом историзма, забывая, что теоретик принципиально не способен дать ясных образов будущего, тем более — один образ, иначе он догматик, мошенник, фантазер, неспособный увидеть себя и свои теории как исторические. Нас всегда подстерегает случайность, бросок костей, некое *вдруг*, то, что разыгрывает возможность худшего, но стоит помнить и об обратном: о возможности лучшего, имеющей не больше и не меньше бытия, чем первая возможность. Киборг оказался матерью и отцом всего неконформного, техногенного и нечеловеческого. Эффект, им произведенный, похож на некоторые образования внутри квир-теории, когда — о чем сообщает Аннамари Джакоз — вне зависимости от общих положений этики и аксиологии, отрицающие субъекты, субъекты с любыми «девиантными» по отношению к «норме» сексуальностями и самоидентификациями объединялись друг с другом по принципу *против нормы* (Джакоз 2008). Так, к примеру, решающее действие Блодьювидд сложно осмыслить однозначно. Как фигура,

сотканная из цветов, выданная замуж и обращенная в птицу, Блодьювидд обладает тем самым «пагубным» жирардианским статусом и киборганической идентичностью, так как предсказывается сказуемыми абсолютно однозначных миноритарных групп: женщина как цветок, как украшение, женщина как животное, женщина как предмет, наконец, обмена, то есть *женщина*. Она может войти в феминистскую ревизированную историю через неповиновение логике, в которую ее заточили, через свою негативность, через тот разрез, который героиня осуществляет в предзаданном бытии, изменяя ход своей собственной истории. И однако: несмотря на то, что часто крайне сложная гипотетическая реконструкция *доха* десубъективированных является одним из базовых методов феминистских исследований, эта реконструкция должна быть предельно рефлексивной согласно феминистской же этике — в противовес самоцельному переизобретению истории. Как трактовать убийство, которое Блодьювидд совершает вместе с любовником? Как попытку выйти из *экономики различия*, обеспечивающей порядок, различию подчиненный? Как трактовать итог ее бунта — превращение в животное, не ведающее различий и принадлежащее порядку неразличенного? В сову, которая, несмотря на приписанную мудрость, — ночное животное, тогда как ночь стирает все формы различий и придает память забвению ночи, то есть самой себе; отрицая вдвойне. Можно ли буквально сегодня реконструировать подобное убийство без принципа историзма — как и без жирардианского «подозрения», состоящего в том, что сам текст этой ветви «Манобигона» конструирует ситуацию Блодьювидд как ситуацию *вины*?

В «Цепи для грядущих чисел» Эми Айрленд предлагает универсальный пример инверсии киборгианской логики, обращенной не столько в прошлое (как ревизия), сколько в будущее (Ireland 2017). Анализируя фильм «Из машины» (2014, режиссер Алекс Гарленд), Айрленд приходит к выводу, что человеческому субъекту не дано постичь техногенную логику, но именно эта логика и разворачивает себя как политически правая. Сюжет таков: одна из высокоинтеллектуальных роботесс, созданных и prostitute-руемых своим разработчиком, соблазняет главного героя — молодого IT-специалиста Калеба, оказавшегося у этого гениального разработчика в доме благодаря успешно пройденному конкурсу, обещающему уникальное участие в улучшении интеллектуальных моделей. Общаясь с роботессой — Калев, очевидно, проводит тест Тьюринга, который последняя модель успешно проходит, —

герой узнает, что ее ждет незавидная судьба: предыдущие версии феминизированного ИИ «живут» в шкафу используются разработчиком для секса. В итоге Калев готовит побег со своей техно-возлюбленной, но вскоре оказывается убит ею и одной из ее подруг по несчастью. Айрлэнд расценивает это убийство как выход из «спектаклярной» экономики, который осуществляют роботессы, эти типичные «чужие», поскольку любовь, из-за которой герой решается на опасный побег, — часть экономики, где женщина — это зеркало, отражающее мужчин; но роботам человеческое (мужское), наконец, *действительно* чуждо. Интерпретация Айрлэнд основана на апофатизме, выступающем как *petitio principii*: феминизированное нечеловеческое, идеальный образец чуждости, далек от «нашей» насквозь патриархальной логики, которую уже ничего не спасет. Робот, прошедший тест Тьюринга и убивающий влюбленного в себя, — фигура расплаты; и эта фигура, чья логика нам *неизвестна*, производит разрыв. Он целителен по факту своего противостояния и радикальной трактовке и инкорпорации приписанной извне чуждости. Тем не менее это не единственная возможная позиция: так, Шуламит Файрстоун, автор «Диалектики пола», вряд ли бы разделила точку зрения Айрлэнд на описанную киноситуацию. Несмотря на то, что Файрстоун рассматривает любовь — а точнее, романтический миф, который ее структурирует, — как один из краеугольных камней системы классового угнетения женщин, случайный субъект не может выступать как бенефициарий системы и не должен быть убит согласно самой базовой *человеческой* этике. В отличие от иных культурных теоретиков феминизма и постструктуралистских философов, Файрстоун — как социалистка и теоретик радикального феминизма — не склонна к такого рода апофатике. И аутентичные харауэвские «киборги» — это работницы производств микроэлектроники, а не техногенные убийцы с апофатическими ценностями.

Однако вернемся на уровень раньше: *подозрение* в нечестной игре авторов (например, авторов фильма «Из машины»), которое, в конечном счете, позволяет предположить (например, предположить Эми Айрлэнд), что мы имеем дело с историями, рассказанные мужчинами для мужчин; собственно, с кинокартиной, отводящей феминизированному роботу роль безжалостной техногенной убийцы, презревшей великое чувство, чувство любви. Возможно, именно такое подспудное предположение *нечестной игры авторов*, предположение о наличии у авторов сознательных или же бессознательных интересов инспирирует феминистское

разыскание «неизвестной логики»: ведь нельзя просто так взять и убить; либо история была рассказана не так, как следовало бы, с учетом *всех* позиций, либо, поскольку с самого начала диспозиция героев кажется сомнительной, необходимо обосновать ее в том виде, в котором она есть. Однако всерьез противоречащее *человеческой* этике и базовому гуманизму, на наш взгляд, должно рассматриваться со всей возможной серьезностью, включающей жирардианское подозрение.

Гораздо более вдохновляющий культурный пример обнаруживается в эпизоде сериала «Любовь, смерть и роботы», снятом по рассказу Кена Лю «Доброй охоты!» (Лю 2019). В китайской мифологии есть сюжет с хули-цзин — соблазняющим злым духом, осциллирующем между прекрасной женщиной и лисой, собственно лисой-оборотнем. Это образец «расшифровки» образа, которую предпринимает Кен Лю, позволяя хули-цзин заговорить. В центре работы — дружба между сыном охотника на лис и совсем юной лисы. В их первую встречу она утверждает, что мужчины влюбляются в них не благодаря магии, а просто-напросто благодаря красоте. Более того, им это не нужно, поскольку они чувствуют горе влюбленных и это мешает им. Когда древняя магия покидает этот мир, оба товарища отправляются в город. Хули-цзин больше не может обращаться в лису, застыв в образе девушки, и отправляется в город, где уже ее старый друг работает механиком. Вынужденная проституировать себя, однажды девушка-оборотень просыпается чудовищно прооперированной: один из ее «клиентов», подсыпав снотворное в ее бокал, заменяет ее плоть на машинные элементы. В ужасе она обращается к старому другу-инженеру, сыну охотника на лис, за помощью: он пересобирает ее насильно технологизированное тело так, что она вновь получает возможность обращаться в лису, трансформируя машинные элементы нового тела усилием воли. Наконец она убивает своего насильника — благодаря технике (и дружбе), возвратившей в мир магию, но кроме того, благодаря пересборке себя в качестве протагонистки сюжета.

Рассказ Лю — это яркий пример деконструкции, острие которой направлено на мифологемы, приписывающие «пагубный статус» определенной группе людей. Каким путем идет эта деконструкция? Лю отказывает мифу в доверии, но старается распознать и реконструировать интересы, которые стоят за фабулой мифа. Сюжет — один из основных для традиционной китайской мифологии — рассматривается как изначально ущербный и подозрительный: может быть, дело не в том — как бы предпо-

лагает автор «Хорошей охоты», — что эти красивые женщины соблазняют мужчин, прибегая к магии, после чего обращаются в проклятых лисиц, но в том, что эти женщины не хотят быть со всяким возжелавшим их мужчиной? Благодаря такому незамысловатому вопросу Кен Лю создает *сцену*, где возможна *речь гонимых* — еще в первом диалоге между юной лисицей и сыном охотника на лис автор дает серьезное основание доверять речи девушки, принадлежащей к гонимой группе: нет, мы не хотим никого соблазнять и, более того, — мы чувствуем горе влюбленных и нам не хотелось бы его чувствовать. И далее мы видим, что рассказчица надежна.

Может быть, для героинь «Из машины» эта сцена речи также необходима — и мы бы «узнали», чем *на самом деле* инспирировано убийство обманутого. То же самое справедливо для Блодьювидд.

Конечно, не всякий текст гонений может в принципе быть распознан. Это принципиально важно. Поскольку историю (до сих пор) писали лишь победители, нельзя не видеть другой возможный способ искажения, который способен обойти жирардианские критерии. Проблематика *текстов гонений* как минимум слишком универсалистская, не говоря о ее метафизике, в то время как способам, которыми нарратор скрывает жертву, имя Легион, тем более в эпоху медиа. Очевидно одно: с момента, как миноритарные группы обрели речь (или же, говоря рансьеровским языком, обрели *logos*, посредством которого и может быть заявлено политическое), теория миметического насилия стала еще более злободневной и в то же время как никогда ранее обнажила собственные ограничения — в основном, из-за ригидности в последовательном антиисторизме. Если на жертву указывает молчание, которое дезавуирует ее как гонимую, следовательно, как объекта, — то насилие всегда будет обнаруживаться *постфактум*. Квазиинверсия в «эпоху #metoo» — раб становится господином, используя господские методы, — означает лишь то, что жертвой будет назван объявленный виновником, если слепо следовать жирардианской логике, — ведь только Христу дано право стать событием, исключением, подтверждающим правило: говорить — это быть палачом. Сложность заключается в том, что иногда это *действительно так*, и нужно вглядеться в людское множество, в неразличение, сделать шаг в пугающий хаос, чтобы реструктурировать метафизическую историю различия. Возможно, именно там найдутся новые истории — где не будет ни раба, ни господина.

Библиография

- Беньямин, Вальтер (2012). «К критике насилия». В кн.: *Учение о подобии. Медиа-эстетические произведения*, 65–100. РГГУ.
- Блох, Эрнст (1991). Принцип надежды. В кн.: *Утопия и утопическое мышление*, 49–79. Прогресс.
- Виттиг, Моник (2002). *Прямое мышление и другие эссе*. Идея-Пресс.
- Джакоз, Аннамари (2008). *Введение в квир-теорию*. Канон+.
- Дюркгейм, Эмиль (1998). *Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии*. Канон+.
- Жирар, Рене (2010). *Козел отпущения*. Издательство Ивана Лимбаха.
- Жирар, Рене (2017). «Чума в литературе и мифах». *Батенька, да вы трансформер*. URL: <https://batenka.ru/aesthetics/reading/girard>.
- Прокофьев, Филипп (2011). «Типология изгнанников и восприятие «изгойства» в древнеирландской юридической традиции». В кн.: *Атлантика: записки по исторической поэтике*, 50–70. Издательство Московского университета.
- Лиотар, Жан-Франсуа (1998). *Состояние постмодерна*. Алетейя.
- Лю, Кен (2019). «Доброй охоты!». В кн.: *Бумажный зверинец*. URL: https://royallib.com/book/lyu_ken/bumagniy_zverinets_sbornik.html
- Мабиногион (1995). *Волшебные легенды Уэльса*. Ладомир.
- Смит, Дороти (2000). «Социологическая теория: методы патриархатного письма». В кн.: *Хрестоматия феминистских текстов*. Переводы, 29–64. Дмитрий Буланин.
- Глостанова, Мадина (2015). «Западный антигуманизм или незападный гуманизм другого?» *Философия и культура*, 3: 402–412.
- Хайдеггер, Мартин (1993). «Преодоление метафизики». В кн.: *Время и бытие*, 177–192. Республика.
- Харауэй, Донна (2005). «Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг.». В кн.: *Гендерная теория и искусство*. Антология: 1970–2000, 322–377. Алетейя.
- Berman, Ruth (1977). “Who’s Llew?” *Mythlore: a Journal of J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis, Charles Williams, and Mythopoeic Literature*, 4: 20–21.
- Davies, Sioned (2007). *The Mabinogion*. Oxford University Press.
- Girard, Rene (2004). *La voix meconnue du reel. Une theorie des mythes archaïques ry modernes*. Grasset.
- Girard, Rene (2003). *Le sacrifice*. Bibliotheque nationale de France.
- Green, Diane (2003). “Writing and Postcoloniality: The Strategic Use of the Blodeuwedd Myth in Emyr Humphreys’s Novels.” *Revista Alicantina de Estudios Ingleses / Alicante Journal of English Studies*, 16: 6–46.
- Janicka, Iwona (2015). “Queering Girard — de-Freuding Butler: a theoretical encounter between Judith Butler’s gender performativity and René Girard’s mimetic theory.” *Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 22: 43–64.
- Firestone, Shulamith (1979). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Bantam.
- Ireland, Amy (2017). “Black Circuit: Code for the Numbers to Come.” *e-flux Journal* 80. URL: <https://www.e-flux.com/journal/80/100016/black-circuit-code-for-the-numbers-to-come/>
- Lambert, Pierre-Yves (1994). “Magie et Pouvoir dans la Quatrième Branche du Mabinogi.” *Studia Celtica; Cardiff*, 28: 97–107.
- Sheehan, Sarah (2009). “Matrilineal Subjects: Ambiguity, Bodies, and Metamorphosis in the Fourth Branch of the Mabinogi.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 2: 319–342.
- Rubin, Gayle (1975). “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex.” In: *Toward an Anthropology of Women*, 157–210. Monthly Review Press.
- Souchier-Bert, Monique (1977). “Anthropologie des couleurs et langage féminin.” *Langage & société*: 6–21.

Marysia Prophokova / Lolita Agamalova

*Junior Research Fellow,
Sector of Analytical Anthropology, Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences.*

Address: 12/1 Goncharnaya St., Moscow, Russia.

E-mail: prorokova1040@list.ru

*PhD Student,
Department of Ontology and Theory of Knowledge,
Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University.
Address: Shuvalovsky Academic Building, Lomonosov Moscow State
University, Leninskiye Gory, Moscow, Russia.
E-mail: hyberpierre@gmail.com*

***“The Flower-Faced Wife”:
between cyborg and scapegoat***

Abstract:

The article problematizes the figure of the excluded as a category circulating within the social mechanism and determining the balance of power between the participants of communication. As a case study we use a story from the Welsh epic Mabinogion, in which Llew Llaw Gifs, doomed to celibacy, gets magician Gwydion to make a girl out of flowers—Blodewed—to be his wife. According to the story, Blodewed (Welsh for “flower face”), proves to be an unfaithful and treacherous wife and attempts to kill Llew, after which she is turned into an owl by Gwydion as punishment. In the article, Flowerface functions as a conceptual figure at the intersection of such disciplinary fields as political philosophy, philosophical anthropology, bioethics, and feminist thought. Its history correlates equally with notions of the “machine” that revolts against its creators—the cyborg (that is, an instrument that ceases to be a means but claims the status of an end in itself), René Girard's notion of texts of persecution, and the notion of the excluded, which we take from political philosophy. The authors show the possibilities and limitations of a variety

of approaches, of which the Cyborgian and Girardian approaches are chosen as key, in revising and reinterpreting texts that hide behind the mask of the beast of victims. It is argued that Girard has an implicit metaphysics that works not only to detect scapegoats, but prepares the ground through the opposition of the differentiated/indistinguishable for such sacrifice. It is also argued that “anti-historicism.” As a work of new dialectics and political economy, Donna Haraway's Cyborgian abandons the pair of distinguishable/indistinguishable, of “difference”—in favor of contradictions. But at the same time, the text itself turns out to be a pure manifesto that has limited political effects; this is exemplified in the reception of the cyborgian as a “metaphor.”

Keywords:

Feminist epistemologies, excluded, scapegoat, cyborg, Donna Haraway, René Girard

References

- Benjamin, Walter (2012). “K kritike nasiliya” [On the Critique of Violence], in: *Uchenie o podobii. Mediaesteticheskie proizvedeniya*, 65–100. RGGU Publ. (In Russian)
- Bloch, Ernst (1991). “Printsip nadezhdy” [The Principle of Hope], in: *Utopiya i utopicheskoe myshlenie*. Progress Publ. 49–79. (In Russian)
- Wittig, Monique (2002). *Pryamoe myshlenie i drugie esse* [Direct Thinking and Other Essays]. Idea-Press Publ. (In Russian)
- Jagose, Annamarie (2008). *Vvedenie v kvir-teoriyu* [Introduction to Queer Theory]. Kanon+ Publ. (In Russian)
- Durkheim, Émile (1998). *Elementarnye formy religioznoy zhizni. Totemicheskaya sistema v Avstralii* [The Elementary Forms of Religious Life. The Totemic System in Australia]. Kanon+ Publ.. (In Russian)
- Girard, René (2010). *Kozyl otpushcheniya* [The Scapegoat]. Izdatel'stvo Ivana Limbakha Publ. (In Russian)
- Girard, René. “Chuma v literature i mifakh” [Plague in Literature and Myths], in: *Baten'ka, da vy Transformer*, available at <https://batenka.ru/aesthetics/reading/girard> [accessed 13 April 2025]. (In Russian)
- Prokof'ev, Filipp (2011). “Tipologiya izgnannikov i vospriyatie ‘izgoystva’ v drevneirlandskoy yuridicheskoy traditsii” [Typology of Exiles and the Perception of “Outsidership” in the Ancient Irish Legal Tradition], in: *Atlantika: zapiski po istoricheskoy poetike*, 50–70. Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta Publ. (In Russian)
- Lyotard, Jean-François (1998). *Sostoyanie postmoderna* [The Postmodern Condition]. Aleteiya Publ. (In Russian)
- Liu, Ken (2019). “Dobroy okhoty!” [Good Hunting!], in: *Bumazhnyy zverinets* [Paper Menagerie], available at https://royallib.com/book/lyu_ken/bumagniy_zverinets_sbornik.html [accessed 13 April 2025]. (In Russian)
- Mabinogion (1995). *Volshebnye legendy Uel'sa* [Magical Legends of Wales]. Ladomir Publ. (In Russian)

- Smith, Dorothy (2000). "Sotsiologicheskaya teoriya: metody patriarkhatnogo pis'ma" [Sociological Theory: Methods of Patriarchal Writing], in: *Khrestomatiya feministских текстов*, 29–64. Dmitriy Bulanin Publ. (In Russian)
- Tlostanova, Madina (2015). "Zapadnyy antihumanizm ili nezapadnyy gumanizm drugogo?" [Western Antihumanism or a Non-Western Humanism of the Other?], *Filosofiya i kul'tura* 3: 402–412. (In Russian)
- Heidegger, Martin (1993). "Preodoleniye metafiziki" [The Overcoming of Metaphysics], in: *Vremya i bytiye* [Time and Being], 177–192. Respublika Publ. pp.
- Haraway, Donna (2005). "Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiya i sotsialisticheskiy feminizm 1980-kh gg." [A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s], in: *Gendernaya teoriya i iskusstvo: 1970–2000* [Gender Theory and Art: 1970–2000], 322–377. Aleteiya Publ. (In Russian)