



HOMO O ESPERANS 3/2007



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ТБИЛИССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ГРУЗИНСКИЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
БАТУМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

БОДРИЙАР И РОССИЯ; НЕСВОЕВРЕМЕННЫЕ МЫСЛИ

«Думается, любой фрагмент мира становится полноценным как раз в отклике, который он вызывает».

*Бодрийяр Ж. Фрагменты афористические
(беседа с Ф. Ливоне)*

Настоящий текст родился во время штудирования текстов знаменитого французского философа Жана Бодрийяра. Таково уж свойство человеческого разума— всё примерять на себя. Вот и Бодрийяра хочется примерить к России и посмотреть, подойдёт ли. Вопрос этот отнюдь не праздный, ведь трудности, возникающие на этом пути, весьма значительны. Впрочем, скажем обо всём по порядку.

Бодрийяр привлекает своей лёгкостью, но лёгкость эта очень коварного свойства. Бодрийяр постоянно расставляет ловушки своему читателю и, судя по тому, что он и сам в них порой попадает, обойти их вообще невозможно. Оказавшийся в сетях философа читатель испытывает соблазн полностью разделять идеи Бодрийяра. Но вдруг выясняется, что сам Бодрийяр этих идей не разделяет. Мы всегда как бы отстаём от его беспокойной мысли на шаг. Когда мы пытаемся зафиксировать знаменитого француза в каком-то пункте, оказывается, что он здесь только что побывал, но в данный момент находится на другой позиции. И правила его перемещения с одной позиции на другую, вроде бы, существуют, вот только уловить их никак не удаётся. По-видимому, потому, что читатель ищет не правила (которые различны в каждом конкретном топосе), но единый Закон. А его-то у Бодрийяра и нет,

Простодушный читатель (а это, как правило, читатель поверхностный, не давший себе труд прочесть все основные работы философа.) склонен понимать Бодрийяра буквально. Например, так: Бодрийяр объявил реальность несуществующей: Бодрийяр объявил, что, кроме симулякров, ничего не существует; Бодрийяр утверждает, что реальности больше нет, а есть только виртуальность; Бодрийяр заявил, что человека больше нет и что его полностью поглотил мир вещей. (Нам как-то случилось услышать даже такое суждение: Бодрийяр говорит о вреде компьютерного тестирования (по поводу тестирования студентов в университете).) Да, коварный человек этот

Бодрийяр. Ведь сколько говорил о симуляции и исчезновении реальности, а потом вдруг заводит речь о реальности и гуманизме, да ещё называет себя «человеком Просвещения».

К тому же, большинство читателей воспринимает Бодрийяра не совсем всерьёз: мало ли, что он там написал. Как заметила Э.Уилер, "Бодрийяр и Лиотар могут искренне верить в смерть субъекта. по большинство людей далеки от этого"¹. Впрочем, Бодрийяр (как и Фуко) никогда не утверждал, что субъект умер. Он предпринял деконструкцию мифологии субъекта, в жилах которого, по выражению В.Дильтея, течёт не кровь, а «разжиженный сок разума в виде чисто мыслительной деятельности»². Такого субъекта Бодрийяр, действительно, стремится устранить из философии, выбивая у него из-под ног некогда казавшуюся твёрдой почву «принципа реальности». Это по значит, конечно, что французский философ желает вернуться к тому субъекту, в жилах которого течёт «настоящая» кровь, т.е. к субъекту биологизированному, ведь биология — это тоже искусственная конструкция, алиби «принципа реальности». Биологизм в философии и социальной теории плодит репрессивные мифы, имея своим стержнем понятие «естественности» (или «натуральности») как некой непреходящей нормы. Поэтому «нормальный--человек — это белый мужчина, гетеросексуал, живущий в городе и включённый в процесс производства и удовлетворения своих «естественных», «биологических» потребностей — например, «биологической» потребности в холодильнике со звуковым сигналом или в сорочке с зелёной полоской. Все же остальные — женщины, дети, старики, сельские жители, психически больные, сексуально инвертированные, цветные, безработные и т.п. — не являются «нормальными», Поэтому их в той или иной степени подвергают остракизму. Если же учесть, что в гипотетическую «норму» вписывается очень незначительная часть человечества (в России, например, дорогие холодильники

покупает лишь ничтожная часть населения), оказывается, что «норма» — это недостижимый для большинства идеал, а все мы — маргиналы и «ненормальные». Поэтому Бодрийяр и говорит, что все мы — индейцы, негры, сумасшедшие и т. п. Кроме того, обнаруживается, что биологизм определяет себя через социально-экономические понятия, да и сама биология является лишь частью всеобщей экономики производства / потребления. Поэтому искать человека в биологизме так же бесполезно, как пытаться разглядеть его в картезианско-феноменологическом субъекте.

Немедленно возникает вопрос: а какова альтернатива? Что Бодрийяр предлагает взамен, столь радикально расправившись с классическим субъектом. Особенность мысли Бодрийяра вновь проявляется в том, что он, вообще-то, ничего не предлагает, по крайней мере, напрямую. Всякий субъект, как бы мы ни пытались его определить, неизбежно окажется продуктом того или иного дискурса. А всякий дискурс обусловлен историческими и социально-экономическими факторами (речь об этих факторах сама по себе уже выдаёт определённую дискурсивную стратегию) и основывается на мифологии!. В этом нас убедил ещё Барт. Поэтому Бодрийяр отказывается определять субъекта тем или иным образом, стараясь избежать любой дискурсивности. Он ищет «нулевую степень» субъекта, т.е. такую степень, в которой он свободен от дискурсов. Конечно, было бы слишком наивно полагать, что нам удастся избежать всякой дискурсивности. Едва ли это вообще возможно. И Бодрийяр не рассчитывает на такой успех. Он движется обходным путём: он взламывает дискурсивные стратегии, не противопоставляя им контр-аргументацию и не обличая их «ложность» (в таком случае пришлось бы постулировать новый, «истинный» дискурс), но заставляет эти стратегии двигаться в заданном ими же направлении до той точки, в которой они уничтожают сами себя. Бодрийяр подобен гашековскому солдату Швейку, который не оспаривает приказы своего начальства, но доводит их до абсурда, буквальным их исполнением. В этой ситуации, где дискурсы взрываются благодаря собственной мощи, Бодрийяр затевает игры: игры не следуют универсальному Закону, но подчиняются частным правилам. В этих играх он и задаёт собственное понимание субъекта. Однозначные дефиниции здесь принципиально невозможны. Но каждая игра задаёт собственный образ субъекта, и в результате мы получаем что-то вроде мозаичного изображения, подвижного и непрестанно меняющегося.

Одна из таких игр — игра в «этнографию». Этнография представляет собой симуляцию науки, во-пер-

вых, никаких «индейцев» (как и прочих этносов, живущих в «естественном» состоянии) давно уже нет, а во-вторых, как уже было сказано, мы все стали «индейцами». Поэтому этнографии приходится симулировать свой собственный предмет. Благодаря этому она получает не какую-то «истину» о человеке, но образ Другого. Бодрийяр часто обращается к этнографическому материалу, что позволяет ему обозначить принципиальную возможность инаковости, заявить о том, что европейская культура — не единственная возможная форма человеческого существования, форма не универсальная и не вечная. Это не значит, что он зовёт нас «назад в пещеру». Скорее, наоборот: это значит, что «пещера» — один из симулякров нашей науки. Но эта игра с инаковостью даёт возможность сказать, как *minimum*, о том, что человек не таков, каким его изображает *классическая* традиция. Само по себе это, конечно, ещё не позволяет вскрыть истину о человеке или субъекте, но избавляет нас от многих мифов. Бодрийяр подчеркивает, что «дикари» — это вовсе не обязательно «первобытные» люди. «Дикари» — это те, кто не занят проблемой своей самотождественности³. Опыт существования таких людей является наиболее разрушительным для европейской культуры, и недаром Запад стремится так или иначе уничтожить (хотя бы и путём «окультуривания») «дикарей». Эти последние самим своим существованием бросают вызов западной цивилизации. И Бодрийяр видит в них своих союзников.

Не стоит упрощать и говорить, что таким образом Бодрийяру удалось разоблачить идеологию капиталистического общества, подменяющего причину следствием и заставляющему нас верить в то, что человек есть животное потребляющее. Не стоит говорить о том, что Бодрийяр обнаружил истинную сущность человека, которая состоит в «естественной» потребности в символическом обмене. Ничего подобного он здесь не «обнаружил», ведь мы снова упираемся в тавтологию «естественности»: почему человек участвует в символическом обмене? Потому что такова его природа. А что такое его природа? То, что для него естественно. А что для него естественно? Участвовать в символическом обмене. Бодрийяру удалось деконструировать самый значительный миф капитализма. (Хотя, конечно, остаётся сомнение: почему философу это удалось — уж не потому ли, что таково было тайное намерение Капитала? И в таком случае, по упрочивает ли это «разоблачение» систему потребительной стоимости?) Но эту его деятельность невозможно представить таким образом, будто он снял дискурсивную шелуху... с чего? с очередной «природы»? Бодрийяр прекрасно понимает грозящую ему,

опасность—постулировать новый «естественный порядок». Он признаёт, что символический обмен— симулятивная деятельность, в такой же точно степени, как и обмен экономический. Но что-то всё-таки побуждает нас к символическому обмену. Ведь симуляция, кроме которой ничего ист, возможна лишь в том случае, если есть вызов и ответ. А в чём причины этого вызова? Бодрийяр считает этот вопрос бессмысленным. Вопрос же о том, почему мы принимаем вызов и отвечаем на него, осмыслен, но сам Бодрийяр не может на него ответить. «... Это остаётся тайной: почему отвечают на вызов? По какой причине соглашаются играть с полной самоотдачей и чувствуют непреодолимое желание ответить на беззаконное приказание?»⁴. Здесь предел философии Бодрийяра.

Бодрийяр отказывается от философской (и всякой другой) аксиоматики, а вернее, предлагает «игру в аксиоматику». В паскалевском духе: что мы теряем и что мы приобретаем, если реальности не существует? Вполне возможно, что, когда мы примем это утверждение за исходный пункт, появятся новые Бодрийяры, которые с тем же основанием смогут предложить: давайте считать, что реальность существует. Что мы при этом теряем и что мы при этом приобретаем? «Каждая система мысли всегда является последней возможной системой, тотальным объяснением мира, т.е. концом мысли», — замечает Р. Батлер⁵. Предел, к которому пришёл Бодрийяр, — это предел определённой игры, которую он вёл по всем правилам четыре десятилетия подряд. Он предоставляет нам полный простор для других игр. И мы можем играть в них, если сможем установить их правила. Главное здесь—не пытаться подменить правила игры единым референциальным Законом. Ответ, полученный нами от реальности, будет зависеть от того, какой вопрос мы ей зададим. «У нас... достаточно оснований полагать, что мир всё же не объективируем и что даже неодушевлённая материя... реагирует на воздействие сигналами, оказывающимися всего лишь отражёнными сигналами воздействия, и выдаёт ответы, уже заранее содержащиеся в обращенных к ней вопросах»⁶.

Бодрийяр соблазняется собственным дискурсом и соблазняет им нас. В этом отношении его философия можно назвать зеркалом тех стратегий, о которых он пишет: жёсткого принуждения в современном западном обществе больше нет, сегодняшняя власть (если вообще это слово можно ещё употреблять) не принуждает, но соблазняет. Так и книги Бодрийяра: не убеждают, не заставляют нас разделять авторскую точку зрения, но соблазняют. Мы можем не разделять взглядов Бодрийяра, по мы волей-неволей под-

даёмся соблазну мыслить по-бодрийяровски. Похоже, сам философ об этом хорошо осведомлён, поэтому он редко прибегает к аргументации, его стиль не доказателен, но афористичен. А афоризм является идеальным орудием соблазна. Похоже, Бодрийяру удалось соблазнить и сам Капитал, хотя, возможно, ценной собственной соблазнённости Капиталом. Лучшей иллюстрацией этому служит живое внимание к его философии со стороны шоу-бизнеса.

Бодрийяр стал жертвой собственной популярности. Легко заметить, что Система стремится соблазнить философа. Но не потому ли, что ему самому удалось соблазнить Систему? Бодрийяр вступил в очень опасную игру: будь он провозвестником «электронной революции», иными словами, действуй он на уровне *Воображаемого* Системы, ему было бы легче в эту Систему вписаться. Собственно, этим занимаются все современные революционеры, от яппи до киберпанков. Но он затеял игру, которая не сводится к выступлениям против Закона. Бодрийяр стремится действовать на уровне *Реального*. Поэтому он и заслужил славу философа-террориста, чего не удавалось даже Б.-А.Леви. Когда «новые философы» затеяли «партизанскую войну в городах»⁷, им ничего не оставалось, как перенести её в горы Афганистана, где, вообще-то, делать им было нечего (Бодрийяр совершенно справедливо замечает, что русские в Афганистане занимались тем, что защищали западные ценности). Двадцать лет спустя по стопам Леви двинулись вооружённые силы США, чтобы заняться тем же, чем раньше занимался СССР. Но теперь едва ли даже А. Глюксман со своей слепой любовью к Америке может назвать это революцией. Бодрийяру нечего делать ни в Афганистане, ни в Боснии, ни в Ираке. Он гораздо опаснее в лекционных аудиториях американских университетов, левые интеллектуалы которых клеймят его как ренегата марксистской догмы и приспешника Капитала. На уровне *Воображаемого* это вполне может представляться именно таким образом. Но Бодрийяр действует на уровне *Реального*. Здесь он встречается с Отцом и оборачивает против него пресловутое зеркало. Играя по правилам Отца, он стремится не спровоцировать ярость этого Калибана, но вызвать у него нарциссическое самолюбование. Система, занятая самолюбованием, утрачивает всякую референтность и пожирает сама себя. Как писал У. Берроуз, «иллюзия— оружие революции»⁸. Противопоставить симулятивному вызову Системы симуляцию — вот ответ Бодрийяра. Бросить тот же вызов Системе — значит заставить её раствориться.

Не стоит упрекать Бодрийяра, в том, что он ведёт философию в тупик. Тупиков в философии вооб-

ще не бывает. Сама его философия есть философия кризиса, философия перемен. При этом Бодрийяр не настаивает на «истинности» и непреходящем характере своей мысли. Он выбивает из-под ног у философии её спекулятивную почву — алиби «реальности». Все теории, утверждает он, сегодня имеют ценность лишь постольку, поскольку соотносятся друг с другом. Иными словами, он заявляет, что философия — не более, чем симуляция философии. Однако сам он продолжает заниматься философией и, таким образом, тоже участвует в процессе симуляции. Претензия на оригинальность здесь заключается не только в том, что Бодрийяр признаёт себя симулянтом, но и в том, что он сознательно обращает симуляцию против самой философии. Рассматривая философию как пространство, в котором возможны интеллектуальные игры, он играет в самую радикальную из игр: философия Бодрийяра в пределе самоуничтожается, деконструируя свои концепты и логические конструкции. Он бросает вызов философской традиции своей не-философией. Как замечает Дж. Култер, Бодрийяр «сделал теории такой подарок, на который она может ответить только собственной смертью»⁹. Многочисленные противники «постмодернизма в философии» обвиняют философов «постмодернистского» направления в том, что они убивают философию: литая её субъекта и принципа реальности, делают невозможным само философское мышление. Однако стоит вспомнить о том, что философия не всегда была субстантивистской, да и субъект, каким мы его знаем, был изобретён довольно поздно. Стремясь стать наукой, философия в XVII-XVIII вв. выработала эти аксиоматические установки. Сегодня даже противники постмодерна видят, что классический рационализм зашёл в тупик и стал тормозом для философской мысли. Поэтому стоит отказаться от рационализма с его субъектно-объектной оппозицией и ссылками на «реальность». Философия не умирает, но ищет новые пути.

Бодрийяр никогда не был столь же влиятелен во Франции, как в англоязычных странах. Его популярность родилась за пределами Франции. Во всём мире у него огромное количество почитателей и последователей, однако на родине у него нет никакой «школы». Его теоретическая работа носит интердисциплинарный характер, он постоянно бросает вызов стандартным способам мышления и разрушает догмы. Поэтому он остаётся вечным маргиналом. Запад (особенно США и Канада) видят в нём «главного теоретика» эпохи постмодерна, а Европа — экстравагантного мыслителя, которых последнее столетие знавало много.

Бодрийяр сам по себе вообще не злободневен и немоден. Сам он считает себя «человеком Просвещения» верящим в ценности разума. Этот пророк цифровой вселенной не умеет работать с компьютером (он печатает на машинке) и пользуется плёночным фотоаппаратом, отказываясь от цифровых камер. Как это ни удивительно, Бодрийяр старомоден. И эту старомодность нередко принимают за «постмодерность».

Но всё это на Западе. А что же в России? У нас Бодрийяр тоже вошёл в моду, особенно у подражателей западной культуры. Да и как нам не подражать Западу, если мы хотим жить «так же, как они», но никак не поймём, каким образом этого можно достичь. Споры о самобытности России сегодня — не более, чем симулякр. Ведь очевидно, что никакой самобытности у нас не было и нет. Никакого аутентичного пути развития, о котором спорят последние два столетия, не обнаруживается. Конечно, существует огромное количество людей, которые рады соблазняться симулякром «православной Руси» (в большинстве своём, впрочем, они не читали не только Бодрийяра, но и вообще ничего не читали). Но это даже и симулякром трудно назвать, ведь «православная Русь» не обменивается ни па что и ни по какому курсу. Сама технология подобных поделок устарела. Во-первых, русопатство пытается опереться на репрессивную централизованную власть в эпоху, когда власть становится «мягкой» и диффузной. Поэтому славянофильская мифология повисает в пустоте, не будучи обеспечена никакой референцией. Во-вторых, она не коррелирует ни с какими другими мифологиями, что обрекает её на маргинальное положение, сколько бы приверженцев она ни обрела. В-третьих, эта идеология обладает слишком малым террористическим потенциалом, чтобы бросать какие бы то ни было вызовы современной Системе. И дело здесь не в злом духе глобализации. До таких проблем, как глобализация, мы ещё не доросли. Это порождение Запада может быть осмыслено только самим Западом. Мы же ни в коей мере не участвовали в культурных процессах, породивших глобализм, поэтому ни понять, ни, тем более, разрешить его мы не можем. Пора признать, что Россия — страна так называемого Третьего мира (хотя и не понятно, что тогда представляет собой Второй), как в экономическом, так и в культурном отношении. И в таком случае, что нам Бодрийяр и что мы ему?

Действительно, для взгляда «из России» Бодрийяр — экзотический западный продукт, и непонятно, как с ним обращаться. Когда мы читаем его работы, хочется с ним бесконечно соглашаться, но в то же время подспудно появляется мысль, что всё это

писано не про нас. Скорее, это написано о той реальности, которую мы видим в западных кинофильмах или в рекламных буклетах, предназначенных для отсутствующего в России «среднего класса». В своей первой книге Бодрийяр пишет о том, что расстановка «вещей» (на всех уровнях — от квартиры до города в целом) создаёт собственную логику, в соответствии с которой производится индивид. Да ведь я-то не могу покупать новую мебель: во-первых, нет денег, а во-вторых, её некуда поставить. Бодрийяр пишет о нефункциональных украшениях автомобилей, переводящих их в план чистых симулякров. Да ведь у меня-то никакого автомобиля нет и, по-видимому, никогда, не будет. Я вообще, кроме книг ничего не покупаю, а их я приобретаю не в силу их "модности", а потому что они нужны для работы. В следующих своих работах Бодрийяр рисует красочную картину общества потребления. И снова оказывается, что это не про меня. Ведь не могу же я, в самом деле, поверить, что колбасу и китайскую лапшу я покупаю, потребляя лишь их символическую ценность. Да ведь кушать хочется! Вот Маркс — тот меня понимает, не то что этот заевшийся француз. Бодрийяр пишет о том, что общество производства превратилось в общество потребления, так что теперь его граждане могут и не работать, если им этого не хочется, по потреблять они обязаны. И опять это не про меня: я работаю в трех местах, а денег это не приносит, так что и рад бы потреблять, да не могу. Бодрийяр говорит, что общество изгоняет Зло и повсеместно насаждает Добро. О нашем обществе этого никак не скажешь. Он пишет, что террористы бросают вызов обществу потребления. Может быть, в Нью-Йорке оно и так, но у нас в одночасье могут погибнуть от рук террористов сотни детей, а общество от этого не вздрогнет. В общем, первое впечатление таково, что Бодрийяр пишет про какой-то далёкий прекрасный мир, и непонятно, почему он его так ругает. Такое впечатление, что книги Бодрийяра — это такая хитрая самореклама Запада.

Но ведь недаром мы, русские, славимся тем, что, живя в неустроенном обществе, мол-сем думать о судьбах всего мира. Поэтому и проблемы западного общества нас весьма живо задевают. Взять хотя бы ту же глобализацию, о которой уже шла речь: у нас такой проблемы нет, а наши интеллектуалы уже написали о ней несметное количество монографий и статей. А чего стоит бесконечное оплакивание традиционных ценностей, гибнущих под железной пятой технологий?! Несмотря на то, что никакой традиционной культуры у нас нет, да и с высокими технологиями дело обстоит неважно (даже в крупных библиотеках всего пара ксероксов, и дерут за пользование ими немилосердно,

в большинстве школ Интернетом и не пахнет, а в наших домах раз в неделю аккуратно отключают воду и электричество), мы принимаем это близко к сердцу. В общем, мы вполне в состоянии если не вызвать, то хотя бы симулировать у себя западные проблемы, и переживать их весьма остро. К тому же, есть у русского человека неистребимая потребность верить, что где-то за горами, за лесами, за широкими морями есть счастливый мир с молочными реками и кисельными берегами. Нас утешает то, что не все люди живут так, как мы. Что ж, будем радоваться за них и печалиться, если их счастьем что-то угрожает.

Впрочем, это тоже упрощение ситуации. Ведь «железного занавеса» больше нет, и западные продукты — бытовая электроника, модные болезни вроде СПИДа или птичьего гриппа и демократия — беспрепятственно поступают к нам. Даже электроника дешевеет с каждым днём, а уж модный вирус и демократию может позволить себе каждый россиянин. Удовольствие, конечно, небольшое, но нас уверяют, что таковы нормы Запада. Что ж, нам хочется хоть в чём-то быть «западными». К тому же, наша внешняя и внутренняя политика — тоже импортные продукты. Даже террористов нам стали присылать «оттуда», так что мы теперь не хуже других-прочих. В общем, оставив шуточки, можно смело констатировать, что многие западные проблемы стали сегодня и нашими. Пусть Запад и смотрит на нас, как па дикарей, но мы уже ощущаем своё единство с мировым сообществом. И это, если вдуматься, не так уж плохо. А раз так, книги Бодрийяра всё-таки нужны нам. И прежде всего хочется спросить его, что он думает о России.

Ещё в «Прозрачности зла» философ иронично приветствовал «освобождение» СССР от тоталитарной идеологии: «Весь мир облегченно вздыхает при мысли о том, что История, придавленная засильем тоталитарной идеологии, после снятия блокады со стран Востока все увереннее возобновляет свой курс. Поле Истории, наконец, вновь открыто для непредсказуемого развития народов и их жажды свободы. В противоположность гнетущей мифологии, которая обычно сопровождает конец века, та, что существует сегодня, кажется, должна положить начало резкому усилению финального процесса, новой надежде, росту всех ставок»¹⁰. Процесс, происходящий в перестроечном СССР, представлялся Бодрийяру необратимым: то, что однажды было разморожено, невозможно заморозить снова. Однако радости от этого события философ не испытывал, ибо оно представляется ему весьма двусмысленным.

СССР и страны Восточного блока, говорит Бодрийяр, были не только «морозильной камерой»,

но и испытательным стендом для «свободы», ибо именно здесь таковая подвергалась высокому давлению — прямая противоположность Западу как свалке свободы и «прав человека». На Западе свобода умерла, так что и самой проблемы свободы здесь попросту не существует. На Востоке же она была убита, а затем эксгумирована и подвергнута воскрешению, но предварительно все её признаки были уничтожены. Эта «оттаявшая» свобода проявляется в рвении к автомобилям, электробытовым приборам, наркотикам и порнографии. Таким образом, заключает Бодрийяр, свобода из «замороженного» состояния переходит в "жидкое". Возрождение демократии в России представляет собой столкновение двух специфических разновидностей Конца Истории: той, где история прекращается в точке замерзания и концентрационных лагерей, и той, где история завершается в центробежной экспансии средств коммуникации. Оттепель в отношении прав человека, замечает Бодрийяр, является социалистическим эквивалентом «разгерметизации Запада». Иными словами, секвестрированные в течение долгого времени на Востоке силы теперь рассеиваются в западном вакууме.

Этот процесс представляется Бодрийяру тем более интересным, что на Западе свободу уже променяли на облегчающие жизнь технические средства. Россия же стремится избавиться от идеологии и уподобиться либеральным странам. Однако этот процесс может оказать и пагубное воздействие: в виде *политического парникового эффекта*: «такое потепление человеческих отношений в результате оттаивания льда, примёрзшего к коммунистическому берегу, приведёт к затоплению всех западных берегов». Если бы во времена «холодной войны» Советский Союз выбросил свой золотой запас на мировой рынок, этот последний был бы совершенно дестабилизирован. Сегодня с(грань) Восточной Европы привели в движение свой запас свободы, а это может лишить стабильности метаболизм западных ценностей, ведь Запад желает свободы не как действия, но как виртуального согласованного взаимодействия. Поскольку источник свободы на Западе истощился, либеральные страны рассчитывают на её восточные залежи. Однако приток свободы, говорит Бодрийяр, может привести только к интенсификации поверхностной энергии обмена, а затем к быстрому обвалу дифференцированных энергий и ценностей, как это происходит на любом рынке.

Провозглашённая перестройкой Гласность, по мнению французского философа, представляет собой «ретроактивную прозрачность всех символов современности в ускоренном темпе и из вторых рук» —

постмодернистский римейк западной версии современности. С момента либерализации советского режима Россия радостно открыла для себя «права человека», рост преступности, увеличение числа несчастных случаев и катастроф. Здесь, говорит Бодрийяр, «мы видим демонстрацию всего того, чем являемся сами, всех так называемых всеобщих эмблем человеческого рода в виде идеальной галлюцинации и возвращения всего подавлявшегося ранее, включая все самое худшее, все самое пошлое и самое затертое в западной «культуре», — все это отныне будет безграничным»¹². Постперестроечная Россия столкнулась с увеличением преступности, несчастных случаев и катастроф отнюдь не случайно. Всё это притягивается гласностью и выступает признаком долгожданной свободы. «Главное — направить проектор в нужном направлении»¹³.

Можно подумать, что Бодрийяр настроен в отношении России в высшей степени скептически. Но это не совсем так. Вспомним, что Зло, по Бодрийяру, выступает движущей силой сингулярности. О сингулярности России философ говорил в апреле 2002 г., во время московской выставки своих фотографий. В России, заявил он, осталось то, что Запад давно утратил — особенность, которая, конечно, не может стать политической альтернативой, но альтернативой символической вполне может быть.

Это взгляд *извне*. Многие западные мыслители XX столетия прочили России большое; будущее. О Шпенглер даже пророчествовал о том, что русская культура придёт на смену обветшавшей западной культуре. Но как-то по случилось, и теперь уже едва ли случится. *Изнутри* всё видится несколько скромнее, и даже самые пламенные славянофилы рассматривали «третий Рим» не как цивилизационного лидера, но лишь как державу народа-богоносца, которому нет дела до Запада, как и Западу — до него. Бодрийяр — вежливый человек, и па прямые расспросы типа «что вы думаете о России?» говорит о сингулярности и символической альтернативе западной системе обесценившихся ценностей. Но не стоит обманывать себя: Бодрийяру по большому счёту нет никакого дела до России. Культура, хотя бы и «альтернативная», делается не здесь, Латинская Америка ему в этом отношении гораздо интереснее. И в душе он, скорее всего, считает, что с падением СССР это громадное пространство перестал!) играть сколько-нибудь значительную роль в геополитике. Да мы ведь и сами понимаем, что Россия больше не является одним из мировых полюсов, хотя бы и полюсом Зла. Это место сегодня занял исламский мир. Мы же оказались на задворках истории и утешаться можем только тем,

что самой истории больше нот. В этом отношении Бодрийяр нам очень полезен.

Впрочем, есть в нашей культуре энтузиасты, которые не удовлетворяются существующим положением вещей и которые поэтому плохо вписываются в российское общество, каковое, несмотря на брюзжание, в общем-то всем довольно. Это философы. Существование философии в России проблематично. Если понимать под этим выработку оригинальных концептов и построение спекулятивных систем, то приходится признавать, что философии у нас никогда не было и нет. Нельзя же, в самом деле, считать философией «Письма» Чаадаева или маловразумительные декларации евразийцев. Религиозная философия XIX — начала XX вв. — явление очень яркое, все ее персонажи — личности неординарные, каковая неординарность достигается, впрочем, тем, что можно было бы мягко назвать «странными». Но в сторону это. Философы всегда славились своими «странными». Гораздо хуже то, что ничего, кроме повторения неоплатонизма, эта традиция не предложила. *Mutatis mutandis*, конечно. Потом религиозная мысль оказалась под запретом, и место официальной ведущей доктрины занял марксизм. Ничего дурного в этом нет. Маркс задал мощнейшую парадигму философской мысли, и его популярность на Западе в XX столетии не намного уступала таковой же в СССР. Но вот что поразительно: десятилетия работы Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС не дали ничего, кроме неполного издания трудов Маркса и Энгельса на русском языке. Бесчисленное количество монографий, диссертаций и статей ничуть не приблизило нас к пониманию марксизма. На Западе в то же время появлялись любопытнейшие работы по марксизму (и не только в Западной Европе, но и в Восточной), а у нас ничего, кроме незавершённого проекта марксистской догматики, не вышло. Неудивительно, что борода Маркса стала вызывать у многих отечественных интеллектуалов такое озлобление, что пришлось ей обрить, как предлагал один заезжий английский писатель ещё в эпоху военного коммунизма. Но вот вопрос: помогло ли это российской философии? Увы. Конечно, делать окончательные выводы пока рановато: наша философия проходит через период исканий, а это требует времени. Но уже сегодня можно заметить весьма неутешительные тенденции.

И так будет продолжаться до тех пор, пока мы будем прикрывать нелепыми декларациями аутентичности своё нежелание работать. Философия «русская», «немецкая» или «французская» — не более, чем идеологические штампы. Они могут, впрочем, быть полезны историку философии, прослеживающе-

му корни того или иного концепта. Но когда этот штамп абсолютизируется и, хуже того, философы пытаются «мыслить национально», философия исчезает. Философия — это всегда критика и деинституализация, поэтому она не может обслуживать такой институт, как нация. Если она занимается этим, она перестаёт быть философией. Два века безуспешных поисков «самобытности» должны бы убедить нас в том, что пора прекратить эту игру. И взять пример с Запада, который тем и хорош, что никому не подражает и всё делает сам, не задумываясь в то же время о своей самобытности. А когда задумывается, делает кислую мину и спешит прочь и далее.

Никак не избавиться нам от проклятого вопроса: «что делать?». И, в общем-то, мы на него уже отвечаем. Несмотря на экспансию религиозного фундаментализма и прочие неприглядные явления, Россия ориентируется на западный путь развития. А раз так, нам стоит прежде всего осознать свою западность — хотя бы как горизонт развития. И нет ничего постыдного в том, чтобы обратиться к тем концепциям, которые Запад выработал как продукт рефлексии над собственным состоянием, пока мы искали свою самобытность. Передовой край отечественной философии — это изучение философии западной, а в особенности — философская компаративистика, занимающаяся изучением не отдельных мыслителей, а философских культур. Российские философы уже многое сделали в этой области, так что многим можно бы уже и удовлетвориться. Канта, например, у нас читают уже двести лет. Споры нет, Кант — великий мыслитель, но сколько же можно писать диссертации на тему «Пространство и время у Канта»?! Пора признать, что история философии не закончилась ни Кантом, ни даже Гегелем. И обратиться, например, к Бодрийяру, поразмыслив хорошенько над его философией, а не над тем, что значит Бодрийяр «в свете решений n-го партсъезда» или «в свете демократических преобразований, направленных на построение гражданского общества».

Здесь нужно удержаться от ещё одного соблазна — соблазна считать себя уже созревшими европейцами. В отечественной литературе, посвященной современным западным философским течениям, к сожалению, уже распространился злостный снобизм: и не такое, мол, видали, всё знаем и всё читали, и любому Бодрийяру запятую поставить может М.

Скажем напоследок несколько слов о том, каким мы видим место Бодрийяра в историко-философской перспективе.

Философия Бодрийяра в целом вписывается в рамки того, что принято называть «неклассической»

или «постметафизической» философией. Конечно, эти выражения более или менее условны, и тем не менее они позволяют обозначить некую «мыслительную формацию» современности. Метафизика была проблематизирована внешними реалиями, т. е. в конце концов, тем, что принято называть общественно-историческим развитием. Мир утратил свой центр, а потому и постметафизическая философия отказалась от претензии на всеобъемлющую перспективу. А ведь именно исходя из этой последней метафизика делала различие между сущностью и явлением. Таким образом, отказ от тотального охвата сущего означает и отказ от субъектно-объектной оппозиции. Это значит, что философию уже невозможно сводить к последовательному развитию строгих схем логических категорий и понятийных схем. «Плюралистически открытая ситуация в философии», как выражается Хабермас, требует признания событийности философии и включения в её методологию психоаналитических и структурных методов, семантического анализа, обращения к социально-психологическим автоматизмам, выражающим внеличное содержание общественного сознания, имплицитированного в знаковых системах.

Всё это мы видим в философии Бодрийяра, и всё это позволяет охарактеризовать его как философа-постмодерниста. Впрочем, мы уже говорили о том, что такое определение не вполне правомерно. Бодрийяр всегда пребывает где-то то ли «до», то ли «после» постмодернизма, а то и вовсе где-то в стороне. Вообще, само существование постмодернизма в философии представляется нам проблематичным. Этот термин обозначает чуть ли не всех мыслителей второй половины XX столетия и никого в частности. Если вслед за Лиотаром понимать под постмодерном недоверие к метанарративам, придётся считать «постмодернистами» и Шопенгауэра, и особенно Ницше, а также ещё большое количество философов, которые в удобной академической классификации обычно проходят под рубрикой «модерн». Кроме того, в таком случае надо признать «постмодернистами» и античных скептиков, и гностиков, и много кого ещё. В общем, нам это равным счётом ничего не даёт. Постмодернизм гораздо удачнее определять через особую эстетическую парадигму, для которой характерны карнавалазация, стирание границ между элитарным и массовым, фрагментарность и т.п. Но

таким образом можно определить не собственно философскую, но литературную ипостась Бодрийяра, и прочих. Впрочем, снова приходит на ум Ницше, который, несмотря на свой аристократизм, по многим критериям подходит под такое определение. Поэтому лучше всего отказаться от маловразумительной сетки «модернизм—постмодернизм—постсюрреализм» и попытаться определить место Бодрийяра через соотнесённость с историческими традициями философии. Что же касается нас самих, нам тоже стоило бы попытаться в эту традицию войти. И Бодрийяр может нам в этом помочь.

¹ Wheeler E. A. Bulldozing the Subject // Postmodern Culture. 1991. Vol. 1. №3. (<http://jefferson.village.Virginia.edu/pmc/text-only/issue.591/wheeler.591>)

² Дильтей В. Введение в науки о духе. Опыт построения основ для изучения общества, и истории // Зарубежная эстетика, и теория литературы XIX-XX вв. Трактаты, статьи, эссе, М., 1987. С. 111.

³ Baudrillard J. Le Paroxyste indifférent: Entretien avec Ph. Petit. P., 1997. P. 176.

⁴ Бодрийяр Ж. Забыть Фуко / Пер. Д. Калугина. СПб. 2000. С. 88.

⁵ Butler R. Towards A Principle of Maximalism // The International Journal of Baudrillard Studies. 2004. Vol. 1. №1.

⁶ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Пер. Н.В.Суслова. Екатеринбург, 2000. С. 40.

⁷ См.: Glucksmann A. Stratégie et revolution en France. P., 1968.

⁸ Берроуз У. Электронная революция / Пер. М. Немцова // Голый завтрак. Электронная революция. М, 2000. С. 266.

⁹ Coulter C. Reversibility: Baudrillard's «One Great Thought» // The International Journal of Baudrillard Studies. 2004. Vol. 1. № 2.

¹⁰ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Пер. Л.Любарской и Е. Марковской. М., 2000. С. 139.

¹¹ Там же. С. 141-142.

¹² Там же. С. 144.

¹³ Там же. С. 163.

¹⁴ Очень показательна, например, следующая статья; Надточий Э. Об идолу субъекта // Логос. 2001. №5-6. С. 62-70. Автор высокомерно величает Бодрийяра «овощефруктом той бурной на некоторых улицах Парижа эпохи» (с. 62), которая де осталась в далеком прошлом, так что сегодня его маоизм — пережиток глубокой старины. Так и хочется процитировать М.А. Булгакова: «Вы, Шариков, ещё только формирующееся, слабое в умственном отношении существо. . . » и далее по тексту.

¹⁵ По поводу подобных определений см.: Фукс В.Н. Эпистемологические импликации постмодерного состояния // Топос. 2000. №1.