

Философия магии Жана Бодрийяра

Джонатан Смит

*School of Applied Communication, RMIT University
Latrobe Street, Melbourne, 3001, Australia*

I. Введение

Жана Бодрийяра можно назвать «сфинксом современной философии», потому что он смешал форму старой метафизики с видимостью нового анализа и задаёт нам свои каверзные вопросы из этой гибридной пропасти. Например, в «Фатальных стратегиях» Бодрийяр-сфинкс вопрошает: «Что, если даже физические законы, надёжнейшая гарантия необратимой каузальности вселенной, незаметно соскальзывают к обратимости?»¹. Его ответы на этот вопрос отсылают к магии, судьбе и иронии, порождая, естественно, новый вопрос (это он всерьёз?) и выдвигают на первый план одно из наиболее интригующих заявлений Бодрийяра: «Я не утверждаю, что был неизменно серьёзен», — сказал он однажды Анне Лоран, — но в моих трудах есть некоторые философски серьёзные идеи»².

Одной из этих «философски серьёзных идей» может быть магическая логика его критики Закона Причинности, которую большинство исследователей игнорирует, несмотря на критику каузальности в «Фатальных стратегиях» и магический королларий в «Злом демоне образов». Магия часто присутствует в работах Бодрийяра начиная с «Общества потребления» (1970)³. Такие исследователи как Моррис, Верник, Геноско и Раджан отмечали, что его магия связана с симуляцией, соблазном и обратимостью⁴. Да, мы чуть не забыли сказать о том, что критика Закона Причинности опирается на Дэвида Юма и опирается на гностическую философию магии.

Статья ранее опубликована в «International Journal of Baudrillard Studies»: Smith J. Jean Baudrillard's Philosophy of Magic // International Journal of Baudrillard Studies. 2007. Vol. 4. № 2. Редакция выражает благодарность проф. Д. Смицу и главному редактору издания Дж. Култеру за любезное разрешение на перевод и публикацию текста.

Более ранняя версия статьи была озвучена на международной конференции «Engaging Baudrillard» в университете Уэльса (Суонси) (4–6 сентября 2006 г.). Автор благодарит всех, кто слушал его выступление, особенно Майка Гейна, отметившего сходство с выступлением самого Бодрийяра («Об исчезновении»), озвученном профессором Гейном из-за отсутствия Бодрийяра.

© J. Smith, 2007.

© А.В. Дьяков, перевод, 2009.

¹ Baudrillard J. *Fatal Strategies*. Transl. Ph. Beitchman and W.G.J. Niesluchowski; ed. J. Fleming. N.Y.: Semiotext(e), 1999. P. 164. Ответ, предлагаемый Бодрийяром в связи с критикой случайности, возможности и каузальности как моделей, отмеченных ситуативностью и исчислимостью, отсылает к магии, иронии и судьбе (P. 150). См.: *Fatal Strategies*. P. 144–166 и особенно P. 150–154 и 164–166.

² Baudrillard J. *This Beer Isn't a Beer: Interview with Anne Laurent*. Transl. M. Gane and G. Salemhamed // *Baudrillard Live: Selected Interviews*. Ed. M. Gane. L.: Routledge, 1993. P. 189.

³ Baudrillard J. *The Miraculous Status of Consumption / The Consumer Society: Myths and Structures*. Transl. Ch. Turner. L.: Sage, 1998. P. 31–36.

⁴ О магии, соблазне и симуляции у Бодрийяра см.: Morris M. *Room 101 or A Few Worst Things in the World // Seduced and Abandoned: the Baudrillard Scene*. Ed. A. Frankovits. Glebe: Stonemoss Services,

Настоящая статья призвана исправить это упущение, подчеркнув, что «метафизический поворот» Бодрийяра — который Келлнер относит к «Фатальным стратегиям», — был обусловлен критикой каузальности, которая позволила Бодрийяру сформулировать метафизику магии, отмеченную манихейским гностицизмом¹.

II. Юм и Бодрийяр: зачатие закона причинности

В «Фатальных стратегиях» Бодрийяр не упоминает имени Юма. Однако его обращение к «первой революции» в науке как «постановка под вопрос детерминистского принципа каузальности»², несомненно, отсылает к юмовской критике закона причинности в «Трактате о человеческой природе» (1739). В конце концов, критика Юма действительно была революционной и побудила Иммануила Канта написать «Критику чистого разума» (1781) — книгу, которая помогла науке уйти от ньютоновской догматики закона причинности³. Бодрийяр использует основное различие Юма (меж-

1984. P. 93–96; 103–104. См. также: Wernick A. Post-Marx: theological themes in Baudrillard's America // *Shadow of Spirit: Postmodernism and Religion*. Eds. Ph. Berry and A. Wernick. L.: Routledge, 1992. P. 68–69. См. также дискуссию о магии и соблазне у Бодрийяра и Пьера Клоссовски: Genosko G. Baudrillard and Signs: Signification Ablaze. L.: Routledge, 1994. P. 31. И наконец, об отношении магии к реверсивности и о связи с манихейством см.: Rajan T. Baudrillard and Deconstruction // *International Journal of Baudrillard Studies*. 2004. Vol. 1. № 1.

¹ Kellner D. Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond. Stanford: Stanford University Press, 1989. P. 154. За тринадцать лет до того, как магия «стала метафизической» («Фатальные стратегии», 1983), он сравнивал её с логикой потребления. Впрочем, он избегал основывать магию на эмпирической реальности и выражался в марксистских терминах:

«Потребление подчиняется форме магического мышления; повседневная жизнь управляется ментальностью, основанной на магическом мышлении, первобытной ментальностью со всей её верой во всемогущество мысли (хотя в нашем случае следует говорить скорее о всемогуществе знаков)... Это не значит, что наше общество объективно есть прежде всего общество производства и опирается на порядок производства, а потому есть пространство экономической и политической стратегии. Это значит, что с таким порядком переплетён порядок потребления, который есть порядок манипуляции знаками. В той мере, в какой мы можем провести параллель (без сомнения, рискованную) с магической мыслью, можно сказать, что оба они живут за счёт знаков и под защитой знаков» (Baudrillard J. *The Consumer Society: Myths and Structures*. P. 31–33).

Симпатии Бодрийяра к магии, таким образом, в «Обществе потребления» вполне очевидны. Три года спустя он отстаивал магию (как символический обмен) против определения Годелье «вульгарное переписывание магии» в марксистском духе (см.: Baudrillard J. *The Mirror of Production*. Transl. M. Poster. St. Louis: Telos Press, 1975. P. 81–84). Позже (в «Соблазне» (1979) Бодрийяр отметил «силу незначашего означающего» (Бодрийяр Ж. *Соблазн*. Пер. А. Гараджи. М.: Ad Marginem, 2000. С. 139) и его магические импликации, способствовавшие развитию его философии магии в «Фатальных стратегиях» и «Злом демоне образов». В частности, в «Соблазне» Бодрийяр обратился к манихейской магии из «Злого демона образов», отметив магический характер соблазна «знаками без референтов».

Более того, Бодрийяр считал, что его критика каузальности из «Фатальных стратегий» и «Злого демона образов» окажется магической: магия не имеет «ничего общего с линейной цепочкой причин и следствий» (Там же. С. 243).

² Baudrillard J. *Fatal Strategies*. P. 163. См. также P. 145.

³ Например, правило 2: «Одинаковым естественным эффектам мы должны, насколько возможно, приписывать одинаковые причины» (Newton I. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Transl. A. Motte and revised by F. Cajori. Great Books of the Western World. Vol. 34. Chicago: Encyclopaedia Britannica / The University of Chicago, 1952. P. 270–271).

ду Началом и Причиной) в своей критике каузальности, предпринимаемой в «Фатальных стратегиях»¹.

В бодрийяровой критике Добро и Зло предшествуют «магическому соблазну мира» — обречённого мира реальности-как-иллюзии, в котором «всё с самого начало перевернуто», потому что начинается со смешивания противоположностей изначальной Двоицы: «Вообразите добро во власти Зла: это Бог, бог наоборот, создающий мир и призывающий его разрушить себя»². Согласно этой манихейско-гностической доктрине, искры Добра были захвачены Злом. Освободить эти искры может метарациональный гнозис или магия, обращающие злое творение и восстанавливающее Бога во всей его чистоте³. Здесь стоит обратиться ко «Всеобщей теории магии» Марселя Мосса (1902), в которой говорится, что средневековые французские манихеи (катары), как считалось, были чародеями, использовавшими магию как ответ миру XII столетия⁴. «О да, я люблю мира катаров, потому что я манихей», — сказал Бодрийяр в интервью «Der Spiegel» в 2002 г., отсылая к наследию персидского пророка Мани (216–276). Зна-

¹ Baudrillard J. Fatal Strategies. P. 162. Здесь Бодрийяр намекает на то, что начало может даже предшествовать причине.

² Ibid. P. 151, 183. См. также: Baudrillard J. Forget Baudrillard / Forget Foucault/Forget Baudrillard. Transl. Ph. Beitchman, L. Hildreth and M. Polizzotti. N.Y.: Semiotext(e), 1987. P. 98. Сталкиваясь с этой провокационной гипотезой, мы можем спорить о том, пишет ли Бодрийяр как «метафизик» или как «патафизик» — в соответствии с данным Альфредом Жарри определением патафизики как «науки о воображаемых решениях». Бодрийяр использует в своих трудах оба термина, так что можно согласиться с утверждением Келлнера о том, что патафизика — это «особый тип метафизики» (Kellner D. Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond. P. 162). Об использовании этих взаимосвязанных терминов у Бодрийяра см.: Jean Baudrillard, Art and Artifact. Ed. N. Zurbrugg. Brisbane: Institute of Modern Art, 1997. P. 41–42, а также Forget Baudrillard. P. 81–91.

Сталкиваясь со школярским интересом к его манихейству, Бодрийяр пытался отстраниться от него, утверждая, что «представление о зле как о пагубной силе, вредоносном агенте, зломном извращении мирового порядка, есть глубоко укоренившийся предрассудок» (Baudrillard J. The Intelligence of Evil Or the Lucidity Pact. Transl. Ch. Turner. Oxford: Berg, 2005. P. 160).

В данном случае полезно обращаться к таким нетипичным для Бодрийяра оговоркам относительно манихейской метафизики. См. также: Baudrillard J. The Evil Demon of Images. Transl. P. Patton, P. Foss and Ph. Tanguy. Sydney: Power Publications, 1987. P. 44–46; Baudrillard J. The Ecstasy of Communication. Transl. B. and C. Schutze. Ed. S. Lotringer. N.Y.: Semiotext(e), 1988. P. 71–75; Baudrillard J. Impossible Exchange. Transl. Ch. Turner. L.: Verso, 2001. P. 90–102; Baudrillard J. Fragments: Conversations with François L'Yvonnet. Transl. Ch. Turner. L.: Routledge, 2004. P. 59–60.

³ Jonas H. The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 1963. P. 226–236; 44–45. Бодрийяр также уделяет внимание этой магической традиции обнуления реальности, слыша её отголоски в современном обществе потребления:

«Известно, что магическая мысль в её мифах направлена на заклятие перемен и истории. В определённой мере распространённое потребление образов, фактов, информации также имеет в виду *заклясть реальное в знаках реального*, заклясть историю в знаках потребления и т.д.» (Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. Пер. Е.А. Самарской. М.: Республика; Культурная революция, 2006. С. 14).

⁴ Mauss M. A General Theory of Magic. Transl. R. Brain. L.: Routledge, 1972. P. 38. Рансимен, впрочем, замечает: «Хотя у дуалистической традиции был свой гнозис, она не была оккультнистской религией... Катарство ничего общего не имело с магией» (Runciman St. The Medieval Manichee. L.: Cambridge University Press, 1947. P. 179, 187). А Йонас подчёркивает роль гностицистской магии в освобождении Бога от Зла (Jonas H. The Gnostic Religion. P. 44–45). Бодрийяр вмешивается в этот спор, утверждая, что манихейству присуще «своеобразное магическое мышление» (Baudrillard J. The Evil Demon of Images. P. 44).

чит ли это, что Бодрийяр — что-то вроде современного катара? В качестве ответа на этот вопрос я предлагаю рисунок-симулякр, иллюстрирующий настоящую статью¹:



*J.B. at 77 (Richard McLean)**

По Бодрийяру, наш субвертированный мир несёт в себе «возможность обратимости физических законов», а потому предполагает «де-эскалацию рациональной причинности и обратную эскалацию магических действий»². Существует ли логическая возможность такого мира? И, если да, то как она может выводиться из Юма — эмпирика, скептически относившегося к метафизике?

В 3 главе 2 части книги 1 «Трактата» Юм исследует эту самую метафизическую из идей — причинность. Он утверждает, что причину и следствие можно помыслить в отдельности (без противоречия) и что можно выявить рациональное различие между причиной и началом. Он использует логический закон непротиворечия, чтобы показать,

¹ «J.B. at 77» — рисунок, впервые продемонстрированный на конференции «Engaging Baudrillard» как иллюстрация к выступлению Джонатана Смита. Нарисованный Ричардом Маклином, образ был задуман как интерпретация двух высказываний Бодрийяра: 1) «О да, я люблю мира катаров, потому что я манихей»; 2) «Дуальность первична. Это изначальная форма, которая с трудом допускает гипотезу о Зле»; 3) самоубийство — «форма подрыва самого себя» при столкновении со «смертельным контролем» Церкви и Государства.

* Редакция благодарит Ричарда Маклина за разрешение на воспроизведение его рисунка. Информация о художнике доступна на его сайте: <http://www.egoandsoul.com>.

² Baudrillard J. *Fatal Strategies*. P. 163. См. анализ понятия обратимости в творчестве Бодрийяра: Coulter G. *Reversibility: Baudrillard's «One Great Thought»* // *International Journal of Baudrillard Studies*. 2004. Vol. 1. № 2 (http://www.ubishops.ca/BaudrillardStudies/vol1_2/coulter.htm)

что закон причинности (гласящий, что всё, что начинает существовать, должно иметь причину существования) не может быть верен с необходимостью. Почему нет? Да потому, что его противоположность (всё, что начинает существовать, может не иметь причины существования) можно помыслить, не впадая в противоречие¹.

И тем не менее, такая логика требует привилегии рациональности перед нашим переживанием мира. В своём опыте мы наблюдаем очевидность причинно-следственных связей (например, бомбы несут разрушения). Пользуясь индуктивной логикой, мы полагаем, что такие же следствия будут иметь место и в будущем. Однако, как указывает Юм, это предположение является результатом накопленного опыта и основывается на вероятности, но не на необходимости. Таким образом, даже очевидные причинные явления не могут доказать универсальности закона причинности².

И тем не менее, Кант обрушился на критику Юма как на своего рода паразита, способного жить лишь логически, предполагая тот самый принцип (т.е. причинность), от которого он отказывается³. Впрочем Канту так и не удалось «убить» критику Юма,

¹ Hume D. A Treatise of Human Nature: being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. Ed. D.G.C. Macnabb. L.: Collins, 1962. P. 124–126. На мой взгляд, мысль Бодрийера проясняет следующий пассаж Юма, касающийся различия между причиной и началом:

«В философии общепризнано положение: всё, что начинает существовать, должно иметь причину существования... Существует, однако, аргумент, сразу доказывающий, что достоверность вышеприведённого положения не интуитивна и не демонстративна. Мы не можем доказать необходимость причины для каждого нового существования или каждого нового изменения в существовании, не объясняя в то же время невозможность того, чтобы любая вещь могла когда-либо начать существовать без [помощи] какого-нибудь порождающего принципа; и если последнее положение не может быть доказано, мы должны отчаяться и в возможности когда-либо доказать первое. Но в полной невозможности демонстративного доказательства второго положения мы можем убедиться, приняв во внимание, что все отчётливые идеи могут быть отделены друг от друга; а так как идеи причины и действия, очевидно, отличны друг от друга, то нам легко будет представить себе какой-нибудь объект не существующим в данный момент и существующим в следующий, не присоединяя к нему отчётливой идеи причины, или порождающего принципа. Итак, воображение явно может отделить идею причины от идеи начала существования; а следовательно, и фактическое разделение соответствующих объектов возможно, ввиду того что в нём не заключается ни противоречий, ни абсурда; поэтому оно не может быть опровергнуто с помощью рассуждения, основанного исключительно на идеях, а без этого невозможно доказать необходимость причины» (Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. Пер. С.И. Церетели / Соч. В 2-х т. М.: Мысль, 1996. С. 136).

² Там же. С. 143–149. Сходные заключения Юм делает в «Исследовании о человеческом познании» (1748).

³ Юмов анализ побудил Канта переосмыслить причинность, рассматривая её как наше прагматическое предположение (или трансцендентальную пресуппозицию) относительно мира, вместо того чтобы догматически утверждать её как необходимую силу, действующую в мире. Кант утверждал, что критика каузальности не может по праву использоваться в метафизической спекуляции «по ту сторону возможного опыта», потому что это порождает противоречия (антиномии). См.: Kant I. «Transcendental Doctrine of Method» (Глава первая, раздел 2 «Критики чистого разума»). Transl. N.K. Smith. L.: Macmillan, 1950. P. 606–612; P. 409–415; P. 483. См. также итоговую критику аргументов Юма:

«... Само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм, выводить его из частого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать a priori. В самом деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность,

позволив Исаяе Берлину заключить в «Веке Просвещения»: «неспособность разрешить проблему Юма (несмотря на то, что, пытаясь это сделать, написали так много томов), стало настоящим скандалом для философии»¹. Теперь же мы можем спросить: позволяет ли этот скандал скептицизму появиться магии? Да, отвечает Бодрийяр, прежде чем детализировать его аргумент, мы должны разобраться с тем, что он называет «магией». Мы обратимся к тому же источнику, которым пользовался он сам — к Зигмунду Фрейду.

III. Контагиозная магия

В «Обществе потребления», а потом и в «Фатальных стратегиях» Бодрийяр явно обращается к эссе «Анимизм, магия и всемогущество мысли» из «Тотема и табу» Фрейда (1913). Например, в «Фатальных стратегиях» он откликается на мысль Фрейда о магии, замечая, что манихейское мировоззрение гонимых катаров было отмечено «гипотезой о смехотворности и фундаментальной нереальности мира... и, как следствие, о всемогуществе мысли». Более того, «всё, что отрицает реальность и бросает ей вызов, ведёт к представлению о том, что мир состоит из одной мысли»².

В своём эссе Фрейд, опираясь на «Золотую ветвь» Фрезера (1890), утверждал, что категория контагиозной магии на самом деле представляет собой крайнюю форму рационализма, поскольку «предметы отступают на задний план в сравнении с представлениями о них; то, что совершается над последними, должно сбываться и с первыми. Отношения, существующие между представлениями, предполагаются также и между предметами»³. Фрейдово понимание магии как формы рационализма резонирует с предпринятым Сантамарией анализом метода Бодрийяра, используемым в текстах, написанных до «Фатальных стратегий» и «Злого демона образов»:

Мы задаемся вопросом о том, действительно ли Бодрийяр порывает с западным рационализмом или, напротив, его анализ выступает одним из его высших достижений... не имеем ли мы в его лице самый необузданный и, быть может, даже перевернутый рационализм: всё его творчество развивается в русле пресуппозиции дуализма... творчество Бодрийяра можно ситуировать в давней традиции гностического манихейства⁴.

Впрочем, чтобы оценить то, как Бодрийяр применяет этот метод (и свою манихейскую логику) к магической деятельности, мы должны рассмотреть эти тексты подробнее. В «Фатальных стратегиях» он осмеливается бросить вызов общепризнанной «необратимости причинно-следственной связи», в силу которой «причину и следствие нельзя рассматривать как эквивалентные и взаимозаменяемые термины»:

если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями» (Кант И. Критика чистого разума / Соч. В 6-ти т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 107–108).

¹ Berlin I. The Age of Enlightenment. Oxford: Oxford University Press, 1979. P. 185.

² Baudrillard J. Fatal Strategies. P. 80–81. См. также: P. 74, 148 и 160–161.

³ Freud S. Totem and Taboo. N.Y.: Vintage, 1946. P. 111 (Пер. М.В. Вульфа). См. также: P. 98–110.

⁴ Santamaria U. Jean Baudrillard: Critique of a Critique. Transl. J. Macdonald // Critique of Anthropology. 1979. Vol. 4. № 13–14. P. 192–193. Стоит заметить, что выдвигаемая Сантамарией мысль о «пресуппозиции дуализма» подтверждается ссылкой Бодрийяра на «моё трансцендентальное манихейство». См.: Baudrillard J. Fragments: Conversations With François L'Yvonnet. P. 81. О связи Бодрийяра с манихейским гностицизмом см.: Smith J. The Gnostic Baudrillard: A Philosophy of Terrorism Seeking Pure Appearance // International Journal of Baudrillard Studies. 2004. Vol. 1. № 2. (http://www.ubishops.ca/BaudrillardStudies/vol1_2/smith.htm)

До сих пор обратимость оставалась метафизической... Но теперь она способна колебать физический порядок в самых его основаниях. В связи с этим исчезает принцип рациональности, не позволяющий следствию уничтожить причину, не позволяющий следствию стать отменой причины или простой цепочке следствий существовать без всякой причины. Обратимость убивает всякий детерминистский (или индетерминистский) принцип каузальности *in ovum*, в яйце. И, когда я говорю «в яйце», я имею в виду загадку о курице и яйце — что было раньше? — известную апорию причинности; даже каузальный порядок не избегает блуждания по кругу, которая, так или иначе, есть месья порядка обратимости¹.

Логическое следствие этого анализа таково: Первым Следствием может оказаться начало всего, порождающее все прочие следствия (а также «причины»). Другими словами, «Первое Следствие» может служить альтернативой «Первопричине», поскольку обе формы в логическом смысле, как постулирует метафизика, в равной мере возможны.

IV. Мысль как Первое Следствие

Разделяя точку зрения Юма, Бодрийяр полагает, что (а) если «причину» и «следствие» можно помыслить по отдельности (т.е. не имеющие необходимой связи) и (b) если «причину» и «начало» можно помыслить как отдельные понятия, не впадая в противоречие, то, следовательно, (с) можно помыслить беспричинное следствие. К примеру, может статься, что сама мысль, смешение добра и зла как «всемогущество мысли», начинается как беспричинное следствие, а затем воспроизводит себя в цепочке следствий, которые становятся нашей реальностью.

Бодрийяр говорит о такой возможности в «Фатальных стратегиях»: «прельстительное воображение вселенной, всецело подчинённой божественной или дьявольской цепи ожидаемых совпадений, то есть вселенная, где мы соблазняем события, где мы индуцируем их и подчиняем их всемогуществу мысли». Он привязывает эту метафизику магии к формуле Судьбы, развивая свою критику каузальности: «Таково определение судьбы: предшествование следствий их причинам. Так что всё случается прежде, чем случится»². Логическая возможность Мысли как судьбоносной — и не имеющей

¹ Baudrillard J. *Fatal Strategies*. P. 84.

² *Ibid.* P. 160–161. «Этот аргумент Бодрийяра можно выразить в форме силлогизма: Если (а) Мысль — это Первое Следствие, а (b) Судьба — это следствие-предшествующее-причине, то (с) Судьба — это Мысль, или: Судьбоносная Мысль как мышление, предшествующее событиям как своим «причинам». Другими словами, своего рода «магия». См. также: Baudrillard J. *The Evil Demon of Images*. P. 43–52.

Положение Бодрийяра о Мысли (Первом Следствии), связанное с предопределённостью контагиозной магии, можно пояснить, обратившись к проводимому Хики различию между Судьбой (Fate) и Предначертанием (Destiny):

«Судьба — это сила или власть, которая сознательно или вслепую налагает жёсткую необходимость на всё происходящее, исключая случайность... Предначертание неотлично от судьбы, но на индивидуальном уровне действует скорее именно Судьба; однако, в отличие от судьбы, Предначертание не устраняет рациональной мотивации того, что предначертано, хотя его рациональность непостижима» (Hickey J.T. *Fatalism // Encyclopedic Dictionary of Religion* (Vol. F-N). Ed. P.K. Meagher. Washington: Corpus Publications, 1979. P. 1323).

Анализируя событие, выраженное суждением «я мыслю», я высказываю ряд необдуманых утверждений, которые трудно, а то и невозможно доказать — например, что я есть тот, кто мыслит; что это нечто мыслящее вообще; что мышление — это деятельность, выступающая причиной мысли; что «я» существую; наконец, что то, что зовётся «мышлением», всегда определённо — что я знаю, что

причины — заключается в том, что Первое Следствие несёт в себе предопределённость контагиозной магии, следствия мысли, порождающие другие следствия; даже сама реальность выступает как заражение следствиями.

С другой стороны, если постулируется Первопричина, мы получаем конвенциональный порядок причины-и-следствия — порядок, устраняющий контагиозную магию как «чистую и простую цепочку следствий». Другими словами, бодрийярова критика причинности порождает антиномию чистого разума, тогда как «Первое Следствие» и «Первопричина», каждая сама по себе, могут порождать валидные умозаключения, но с противоречащими выводами. Для Бодрийяра, впрочем, эта антиномия генезиса просто работает на манихейскую онтологию мира:

Эта обратимость причинного порядка — обращение причины в следствие, прецессия и триумф следствия над причиной — фундаментальна. Вы можете назвать её исконной, фатальной и изначальной. Это обратимость предначертания. Так или иначе, она представляет смертельную угрозу, потому что не оставляет никакого места случайности (случайность может дедуцироваться, а *contra*gio, из порядка причинности). Вот почему наша система, особенно западная, заменила её другой прецессией — прецессией причины следствию, — а потом и прецессией моделей, прецессией симулякров самим вещам, появление которых в воображении вызывается иначе. Прецессия против прецессии — нужно разглядеть вызов, бросаемый обоим порядкам. Здесь нет места для случайности, этой нейтральной и неопределённой сущности. Это манихейский мир; два порядка в нём абсолютно противоположны. Ничто не детерминировано, но всё антагонистично. Вот почему мы должны уйти дальше простого кризиса причинности¹.

Кроме того, согласно Бодрийяру, два порядка метафизической прецессии порождают две формы магии: (1) механическая форма, основанная на симуляции, где предшествующие-фактам модели «заклинаются» референтами; (2) более древняя форма, восходящая к изначальному соблазну и основывающаяся на допущении, что «мир в его реальности состоит лишь из знаков» и что эти знаки «не отсылают ни к какой “реальности”, “референту” или “означаемому”... напротив, реальность есть следствие знака», как он замечает в «Злом демоне образов»².

Эти две последние цитаты доказывают, что бодрийярова прелюдия к магии в «Фатальных стратегиях» стала философией магии в «Злом демоне образов». Ретроспективно это развитие представляется отнюдь не неожиданным. К тому же, в своей первоначальной форме (как университетская лекция и интервью (1984)) «Злой демон образов» стал первой работой Бодрийяра после выхода «Фатальных стратегий».

В книжной версии «Злого демона образов» (1987) присутствуют два образа магии, делающие тексты близнечными. Понять бодрийяровскую «философию двух магий» можно, сопоставив фрагменты этих текстов, то есть, прочесть их «в его собственных терминах», как предлагает Батлер³.

значит мыслить... Мысль приходит, когда «она» хочет, но не когда «я» хочу; поэтому было подтасовкой фактов сказать: субъект «я» есть условие предиката «мыслю». Оно мыслит: но это «оно» известное как старое доброе «я», есть, мягко говоря, лишь предположение, но никак не «непосредственная данность» (См.: Ницше, «По ту сторону добра и зла», 16 и 17).

¹ Baudrillard J. *Fatal Strategies*. P. 162.

² Baudrillard J. *The Evil Demon of Images*. P. 44, 47.

³ Butler R. *Jean Baudrillard: The Defense of the Real*. L.: Sage, 1999. P. 162.

V. Антиципация реальности образами

В своей лекции в университете Сиднея (25 июля 1984 г.) Бодрийяр рисковал предстать чародеем, делая следующее смелое заявление в духе знаменитого эссе Вальтера Беньямина (1892–1940) «Произведение искусства в эпоху механического воспроизводства» (1936):

Прежде всего, это отсылка к принципу, согласно которому должны быть подвернуты сомнению образы, та стратегия, согласно которой они всегда представляются отсылающими к реальному миру, к реальным объектам, и воспроизводят что-то, что логически и хронологически им предшествует. Всё это не так. Как симулякры, образы предшествуют реальности, переворачивая причинный и логический порядок реальности и её воспроизводства¹.

Это заявление можно прочесть как развитие заявленной в «Фатальных стратегиях» идеи о «прецессии моделей, прецессии симулякров по отношению к самим вещам, чьё явление они вызывают различными способами». Бодрийяр не останавливается на этом. В очередной раз обращаясь к юмовой критике закона причинности, он спросил свою аудиторию:

Что касается антиципации реальности образами, прецессии образов и медиа по отношению к событиям, когда связь между причиной и следствием нарушается и уже невозможно сказать, что чему следствие, — разве не является лучшим тому примером утечка радиации в Харрисбурге, «реальное» происшествие, случившееся вскоре после выхода «Китайского синдрома»?²

Вскоре Бодрийяр ответил на собственный вопрос, скромно заметив, что совпадение между фильмом и реальностью можно легко интерпретировать, обратившись к контактной магии:

Если не касаться магических связей между симулякром и реальностью, совершенно ясно, что «Китайский синдром» связан с «реальным» происшествием в Харрисбурге, не каузальной логикой, но теми отношениями контактности и невысказываемой аналогии, которые связывают реальность, модели и симулякры: индуцирование ядерного инцидента в Харрисбурге фильмом соответствует, что уже настораживает, индуцированию инцидента телевидением в фильме. Странная прецессия фильма реальности, самая поразительная из тех, что мы видели: реальность, буквально следующая симулякрам... реальность, столь хорошо подготовленная фильмом, что производит симуляцию катастрофы³.

Это смелое применение фрейдовской теории магии к современным медиа и событиям совмещается с бодрийяровской антиномией развития в «Фатальных стратегиях». Он признаёт за «контактными отношениями» такую же метафизическую состоятельность, как и за общепризнанной «каузальной логикой».

¹ Baudrillard J. The Evil Demon of Images. P. 13.

² Ibid. P. 19. Раньше Бодрийяр уже обращался к этой теме:

«Мы потребляем реальное либо путём предвосхищения, либо ретроспективно, во всяком случае на дистанции, каковая является дистанцией знака. Например, когда Пари-Матч описывал нам тайных агентов, которые пользуются протекцией Генерала и тренируются с автоматами в подвалах Префектуры, то этот образ не воспринимался как “информация”, отсылающая к политическому контексту и к его истолкованию; для каждого из нас он значил соблазн великолепного покушения, чудесного события насилия; покушение сбудется, оно движется к этому, его образ является предвестием и предвосхищённым наслаждением, всё порочное свершается» (Бодрийяр Ж. Общество потребления. С. 14).

³ Baudrillard J. The Evil Demon of Images. P. 20-21.

VI. Реальность — это следствие знака

В «Интервью с Жаном Бодрийяром» мы можем увидеть первое представление контагиозной магии в гностическом духе. Беседуя с Чолоденко, Коулессом и Келли в отле «Бонди» в Сиднее 12 августа 1984 г., он интерпретировал манихейскую традицию как магическую матрицу, предпосылкой которой выступает Первый Соблазн или «логика иллюзии»:

Еретики утверждали, что само творение мира, а значит, реальность мира, было результатом существования злого демона. Функция Бога, таким образом, сводится к тому, чтобы попытаться ниспровергнуть этот злой фантом, — вот почему Бог вообще должен существовать... Согласно манихейству, реальность мира — это тотальная иллюзия; это изначальная порча; это соблазнённость с незапамятных времён своего рода принципом ирреальности. Поэтому следует взывать к неограниченному могуществу иллюзии — этим еретики и занимались. Свою теологию они основывали на отрицании реальности. Они сходились прежде всего и по большому счёту на не-реальности, а следовательно, не-рациональности мира. Они верили в то, что мир, его реальность, состоит из одних знаков и управляется одной лишь силой разума. Эта идея насчёт мира, конституируемого одними знаками, если хотите, своего рода магическое мышление, не могло не подвернуться осуждению¹.

Вот так: «утверждали», «еретики», «они» и т.п. Однако позже в том же интервью Бодрийяр, очевидно, соглашается с таким мировоззрением и даёт своё собственное представление о магической форме:

В мире, о котором я говорю, где иллюзия или магическое мышление играет ключевую роль, знаки множатся, сцепляются и производят сами себя, нагромождая один знак на другой, так, что никакая базовая референция их не выдержит. Таким образом, они не отсылают ни к какой «реальности», «референту» или «означаемому». В этой ситуации перед нами лишь знак; вся власть принадлежит знаку, это — чистая стратегия знака, управляющего явлением вещей... Другими словами, знак, на мой взгляд, если хотите, необратим. У знака нет никакого базового резерва, никакого «золотого стандарта» — никакого базового резерва референции, в которой знак мог бы обмениваться или помещаться. Напротив, реальность — это эффект знака. Система референции — лишь результат власти знака как такового².

Ближе к концу интервью Бодрийяр поясняет различие между «двумя магиями», размещая их в метафизической истории, отличая манихейскую магию от «пост-иллюзии» или симулированной магии:

Существует историческая эволюция, которая начинается и достигает кульминации в той фазе, где знаки, я бы сказал, расходятся согласно логике иллюзии. Это и есть первая стадия — «первая» не обязательно в хронологическом смысле, но непременно в логическом. За ней последовала фаза рациональности с её производством эффекта реальности посредством знака... Можно ли считать это развитие историческим? Не думаю. Скорее, это метафизическое развитие: вселенная медиа, в которую мы сегодня ввергнуты, — не магическая вселенная не та жестокая вселенная, с которой мы имели дело на предшествующей стадии, где оперирование знаками основывалось на своём собственном функционировании в качестве знака. С появлением медиа мы, по-видимому, утратили прежнее состояние тотальной иллюзии знака как магии. Другими словами, мы

¹ Ibid. P. 49; 43–44.

² Ibid. P. 47.

оказались в состоянии «гиперреальности, как я это называю... Мы впали в срам и грех состояния пост-иллюзии»¹.

VII. Магия несуществования

Итак, перед нами совершенно исключительная история знаков как магических форм, которая, впрочем, выдаёт противоречие в бодрийяровой философии магии. Из «Религии манихеев» Баркитта (1925) мы знаем, что манихеи трудились над постепенным обращением реальности: обращением вспять, к тому времени, когда Добро (Свет) и Зло (Тьма) были со-существующими чистыми формами бытия, а не смешивались в злой мир². Однако, если реальность-как-иллюзию должно преодолеть, почему же у Бодрийера «состояние пост-иллюзии» оказывается «состоянием срама и греха»?

Ответ лежит в манихейском парадоксе: теперешняя иллюзия (магия) должна манипулировать иллюзией тогдашней (изначальным соблазном) ради исполнения Судьбы. Или: «логика иллюзии» (магия) должна играть с «тотальной иллюзией» (следствием изначального соблазна), чтобы завершить оборот Предначертания³. Это соблазнение Принципа Зла было бы крайне затруднено в «состоянии пост-иллюзии». Таким образом, для деятельного манихея такое состояние действительно было бы «срамным и греховным» — состоянием потерянности в реальности-как-иллюзии без возможности обратиться к магии за освобождением. И тем не менее, следует спросить: если контагиозная магия и возможна, то как можно «обратить реальность»? Бодрийер предлагает ответ в своём отзыве на роман Кальвино «Несуществующий рыцарь».

В этой ранней работе Бодрийер говорит, что обращение реальности может повлечь за собой последнее ужасное волшебство: «магию несуществования» или наше исчезновение в «структуре радикального отчуждения»⁴. Эта тема отдаётся эхом в «Злом демоне образов», где говорится о том, что фильмы катастроф маскируют метафизическое желание:

Всего больше мы желаем того, что выходит за пределы человеческого измерения, мистерии предшествующего или последующего: какой будет земля, когда нас здесь не будет? Словом, мы мечтаем исчезнуть и взглянуть на мир во его бесчеловечной чистоте (которая не является природной)⁵.

Короче говоря, склонность Бодрийера к «всемогуществу мысли» (и обращению порядка причинности) может оказаться способом указать на Бога во всей его чистоте и на ту ушедшую до-человеческую эпоху, когда Добро не было перемешано со Злом⁶.

¹ Ibid. P. 49–51. Здесь выражаются две стороны знака: Соблазн (чистый знак)/Симуляция (знак + референт).

² Burkitt F.C. *The Religion of the Manichees*. L.: Cambridge University Press, 1925. P. 4–5; 17–18; 39–40; 63–64.

³ Baudrillard J. *The Evil Demon of Images*. P. 49; 44; 45–48. См. также: Baudrillard J. *Fatal Strategies*. P. 152–154; 165–166.

⁴ В своей экзегезе на роман Кальвино Бодрийер замечает, что «магия несуществования» — это «метафизическая» и «серьёзная» материя; «знак чистоты», ведущий к «двуальности сознания». (Baudrillard J. *The Novels of Italo Calvino*. Transl. S. Thomas // *The Uncollected Baudrillard*. Ed. G. Genosko. L.: Sage 2001. P. 13–15).

⁵ Baudrillard J. *The Evil Demon of Images*. P. 26.

⁶ Об этом см.: Baudrillard J. *The Evil Demon of Images*. P. 38–39. Тема соблазна Бога или бросаемого ему вызова вернуться к бытию разбирается в «Забывать Фуко»: Baudrillard J. *Forget Baudrillard // Forget Foucault/Forget Baudrillard*. Transl. Ph. Beitchman, L. Hildreth and M. Polizzotti. N.Y.: Semiotext(e), 1987.

«Злой демон образов» эхом отдаётся в «Совершенном преступлении» (1996), где магия обращения и исчезновения описывается на гностический манер:

Каково самое радикальное метафизическое желание, глубочайшая духовная радость? Не быть здесь, но видеть. Подобно Богу. Ведь Бог в действительности не существует, и это позволяет ему созерцать мир, отсутствуя. Мы тоже хотели бы, прежде всего, вычеркнуть человека из мира, чтобы увидеть его в его изначальной чистоте. Мы бросаем взгляд на эту возможность бесчеловечности, которая восстановила бы эту давно ушедшую форму мира, без иллюзий разума и даже без чувств. Жёсткую и бесчеловечную гиперреальность, где мы могли бы в последний раз восхититься своим отсутствием и испытать головокружительный восторг дезинкарнации. Если я могу увидеть мир после своего исчезновения, это значит, что я бессмертен¹.

Даже если и так, в логике оказываются пропущены связки. Поэтому он не показывает а) как магия исчезновения может выводиться из Первого Следствия и б) как Предначертание может выводиться из его пресуппозиции дуализма.

Тексты Бодрийяра об исчезновении реальности, таким образом, не могут сформировать всецело когерентную философию магии. Сфинкс в его трудах по-прежнему нашёптывает свой вопрос: являются ли эти тексты ключом к магии несуществования, а если да, есть ли это современная катарская криптограмма эндурсы или священного самоубийства?²

P. 124–125. См. Также: Baudrillard J. *The Ecstasy of Communication*. Transl. B. and C. Schutze. Ed. S. Lotringer. N.Y.: Semiotext(e), 1988. P. 69.

См. более подробный анализ этого аспекта бодрийяровой мысли: Wernick A. *Jean Baudrillard: Seducing God // Post-Secular Philosophy: between philosophy and theology*. Ed. Ph. Blond. L.: Routledge, 1998. P. 346–364. Среди прочего, Верник обращается к вопросу «Бодрийяр — метафизик или патифизик?», отмечая его приверженность манихейскому дуализму: «Его флирт с манихейским символизмом «патафизичен» (если использовать термин, заимствованный им у Жарри): гипотеза о злом демиурге, правящем миром, передаёт определённый (глубоко ироничный) опыт и высвечивает характерные особенности нашего современного состояния. И тем не менее, этот флирт вполне серьёзен, и Бодрийяр не скрывает переверсивности той стратегии, которой он придерживается» (P. 357–358).

¹ Baudrillard J. *The Perfect Crime*. Transl. Ch. Turner. L.: Verso, 1996. P. 38.

² Во французской истории, начинающейся с Карла Великого (742–814) существует давняя традиция криптографии или «искусства тайных сношений»; криптограммы или «тексты кодированные или зашифрованные» изобретались, обнаружались или уничтожались во Франции в эпохи Средневековья, Ренессанса, Барокко и Нового времени. В течение столетий криптография часто использовалась теми, кого объявляли еретиками (и против них) — Блезом Виженером, Франсуа Виетом и М. Антуаном Россиньоном. См.: Laffin J. *Codes and Ciphers: secret writing through the ages*. L.: Abelard-Schuman, 1964. P. 2; 19–30; 42–45; 120–121.

Представление о «философской серьёзности» самоубийства во французской философии можно проследить начиная с «Мифа о Сизифе» Камю (1942): «Есть лишь одна по-настоящему серьёзная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии». Разумеется, Камю отказывается от самоубийства ради страстной жизни с бессмыслицей или Абсурдом, однако он положительно отзывался об «истории дерзости гностиков и стойкости манихейства», говоря об Абсурде в свете стремления Церкви контролировать ересь, жизнь и смысл (Camus A. *The Myth of Sisyphus*. Transl. J. O'Brien. L.: Penguin, 2000. P. 11; 59–63; 102–103).

Заявленное Бодрийяром в «Совершенном преступлении» желание «не быть, но видеть, подобно Богу», и «созерцать мир, отсутствия», вполне совместимо с его дуалистической критикой, выраженной в «Символическом обмене и смерти», с диалектикой власти-над-жизнью-и-смертью Церкви и Государства. Бодрийяр отмечает, что жизнь и смерть не следует понимать как бинарную оппозицию (т.е. жизнь/смерть), потому что смерть не обязательно диалектически подчиняется смерти. Если это и происходит, то смерть не обязательно преобразуется в некую ценность вроде «миллионов погибших

Ответ можно найти, обратившись к мысли Бодрийяра об Исчезновении как вызове или проанализировав его идею противостояния между существованием и бытием, отмечающую его дуалистическую логику манихейского философа, ищущего Бога¹.

Перевод с английского А.В. Дьякова

на войне», конвертируясь в «золото» национальной гордости или небесной награды. Бодрийярова критика защищает самоубийство как «подрыв» и «прообраз упразднения самой власти» (Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 308).

Кроме того, бодрийяров анализ самоубийства как формы освободительной анти-власти совмещается с дуалистической логикой эндур, практиковавшейся катарями. Согласно Бодрийяру, эти манихеи интерпретировали мир как «агонистическую двойственность — уже на этом свете — доброго и злого начал» и «стремились к осуществленному совершенству, неразличимости духа и тела, имманентному спасению через коллективную веру — а это значило насмешку над смертельной властью церквей» (Там же. С. 261).

Посредством эндур катары, очевидно, стремились стать «счастливыми призраками»: чистыми духами, отделёнными от тела, но всё же сохраняющими чувственное сознание. Помня об этой дуалистической парадигме (и французской криптографии), мы можем спросить: желаем ли мы «вычеркнуть человека из мира», «восторгаться собственным отсутствием и головокружительной радостью дезинкарнации» или даже «не быть, но видеть», оставив криптографическую антиципацию эндур тому, кто сказал: «О да, я люблю мир катаров, потому что я манихей» (См.: Baudrillard J. The Perfect Crime. P. 38; Baudrillard J. This is the Fourth World War: The Der Spiegel Interview with Jean Baudrillard. Transl. S. Gandesha // International Journal of Baudrillard Studies. 2004. Vol. 1. № 1. <http://www.ubishops.ca/BaudrillardStudies/spiegel.htm>)

В отсутствие систематической дешифровки наш вопрос оказывается лишь спекулятивным (или патафизическим). Но даже в этом случае тексты Бодрийяра могут оказаться криптографией эндур, в поэтическом/метафорическом смысле, вытекающем из их дуальной формы. В конце концов, известная нам из истории дуалистическая традиция утверждала, что пресуппозиция дуализма ведёт к валоризации самоубийства. Рансимен (1974) утверждает, что эндур является закономерным следствием гностического дуализма: «Доктрина дуализма с неизбежностью ведёт к учению о том, что желательно вообще самоубийство... Человечество должно умереть, чтобы пленённые божественные частицы могли вернуться домой» (Runciman St. The Medieval Manichee. L.: Cambridge University Press, 1947. P. 158–159; 175; 179). Эндру Верник обнаруживает сходный синдром в творчестве Бодрийяра: «Мысль Бодрийяра носит манихейский, даже гностический характер. Субъект должен умереть, чтобы одержать триумф над силами мира» (Wernick A. Post-Marx: theological themes in Baudrillard's America. P. 63).

О жертвенном самоубийстве, в том числе у катаров, Дэвид Чайдестер пишет:

«Когда весь мир воспринимается как сущностно нечистый, самоубийство может представляться ритуальным средством достижения чистоты через окончательное, абсолютное отречение от мира. Повидимому, именно такие соображения стояли за ритуальным самоубийством, эндурой, практиковавшимся катарями, которые подвергались преследованиям со стороны официальной церкви в двенадцатом столетии в Южной Франции. Придерживаясь жёсткого манихейского дуализма, рассматривавшего мир как область осквернения, катарская элита, или совершенные, прибегала к ритуальному самоубийству, обычно через голодание, но порой используя более быстрые средства — яду или вскрытие вен — ради ухода от мира» (Chidester D. Salvation and Suicide. Bloomington: Indiana University Press, 1991. P. 133–134).

¹ См.: Baudrillard J. Seduction. Transl. B. Singer. N.Y.: St Martin's Press, 1990. P. 142–144; Baudrillard J. The Evil Demon of Images. P. 38–39; Baudrillard J. Forget Baudrillard. P. 122. См. также: Baudrillard J. On Disappearance. Transl. Ch. Turner // Engaging Baudrillard: An International Conference, University of Wales, Swansea, 4–6 September 2006 (неопубликованная статья). Бодрийяр из-за болезни не смог посетить конференцию, и его статья была зачитана Майком Гейном на заключительном пленарном заседании и сопровождалась комментариями Марка Постера, Дугласа Келлнера, Рекса Батлера, Эндру Верника и Гэри Геноско. Профессор Верник, среди прочего, сказал, что этот текст отмечен манихейским этосом.